

LÉLEK, HALÁL, TÚLVILÁG

TANULMÁNYOK
A TRANSZCENDENSRŐL II.

LÉLEK, HALÁL, TÚLVILÁG

Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben

TANULMÁNYOK A TRANSZCENDENSRŐL
II.

Lélek, halál, túlvilág

Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben

Szerkesztette
PÓCS ÉVA



Balassi Kiadó, Budapest

A könyv a



és az Oktatási Minisztérium támogatásával,
a Felsőoktatási Pályázatok Irodája által lebonyolított
felsőoktatási tankönyvtámogatási program
keretében jelent meg

A címlapon
Johann Georg Heinsch: *A keresztény ember halála* (1695)

A hátsó borítón
Francia miniatúrafestő: *Harc a haldokló lelkéért* (XV. század)
Regensburgi miniatúrafestő: *A Halál és az Élet fája* (XV. század)
Winchesteri miniatúrafestő: *Pokol* (XII. század)

© A szerzők, 2001

ISSN 1418-2734
ISBN 963 506 370 9

Balassi Kiadó
Felelős kiadó Kőszeghy Péter igazgató
Felelős szerkesztő Ruttkay Helga
Műszaki szerkesztő Harcsár Magda
Tördelte Gerse Csilla
Megjelent 48,3 (A/5) ív terjedelemben 32 oldal képmelléklettel
A nyomdai munkálatokat a László és Tsa Bt. végezte
Felelős vezető László András

Tartalom

Előszó (Pócs Éva) 7

Lélek és halál, a halál lélektana
Hoppál Mihály Halál-élmények a szibériai samanizmusban 11
Uray-Kőhalmi Katalin A búcsú fokozatai
(Nanaj anyag alapján) 19
Erdész Sándor Lélekvándorlás a cigány néphitben 26
Dr. Süle Ferenc A túlvilág archetípusa a pszichoterápiában 30
Séra László A „testenkívüliség-élmény" –
filozófiai vagy pszichológiai kérdés? 36

Túlvilágképek és -képzetek
Vargyas Gábor A *brú* túlvilág a temetkezés tükrében 49
Főzy Vilma A túlvilágkép változása a mexikói indiánoknál 59
Szigeti Jenő Az Ószövetség felfogása a halál utáni életről 68
Krupa András A lélek, a halál és a túlvilág hiedelmei
a magyarországi szlovákok ünnepi rítusaiban 81
Sándor Ildikó „És amíg imádkozék, megnyilatkozék felettem az ég"
A túlvilág képzete egy paraszti bibliaparafrázisban 90
Szacsvay Éva Protestáns ördögképzetek: kép és üzenet 100
Szathmáry Sándor A magyar protestáns egyházak
teológiai gondolkozásmódjában bekövetkezett változások
a lélek–halál–túlvilág kérdéseinek szemléletében 111

Kommunikáció a túlvilággal
Pócs Éva Megszálló halottak – halotti megszállottság 119
Szepes Erika Jóslás a túlvilágról – avagy a költői öntudat megszólalása 140
Grynaeus Tamás Bödő Rozália püspöklelei halottlátó asszony 149
Gulyás Éva A jászberényi halottlátó 160
Gagyi József A szentasszony 171
Limbacher Gábor Túlvilági élmények a hasznosi *Szenthely*en 193

Halotti rítusok, halál és társadalom
BERTA PÉTER A túlélők teendői
A posztmortális szolgálatok rendje késő középkori városaink vallásos közösségeiben . . 213
PETNEKI ÁRON Szomorú teátrum 239
BALÁZS LAJOS A haldokló megkerítése
A lélekmentés pogány és keresztény rítusa Csíkszentdomokoson 261
BOGNÁR ÁKOS Egy átmeneti rítus fényképei
Adalékok a kapuvári római katolikusok temetkezési hagyományaihoz 268
TARI LUJZA Halottkísérő, halálmars – hangszeres zene a halott utolsó útján . . . 282
GAZDA KLÁRA A román halotti rítusok tárgyi kellékei és a lélek túlvilági útja . . 302
VIRT ISTVÁN A halottkultusz hagyományozódásának
szociálpszichológiai vizsgálata a moldvai csángó közösségekben 311
KÜRTI LÁSZLÓ A halál kultúrája 318

Halál-folklór
NAGY ILONA Szűz Mária halála az apokrifekben és a folklórban 337
KRÍZA ILDIKÓ In persona defuncti
A temetés költészetének archaikus elemei 372
DOMOKOS MÁRIA Gáspár Simon Antal halottas énekei 383
BARNA GÁBOR „Örök valóságba mentem által..."
A halál és a túlvilág Ökrös József halottas énekeiben 396
DEMÉNY ISTVÁN PÁL A lélek túlvilági útja a román rituális énekekben 416
ERDÉLYI ZSUZSANNA Calabriai albán húsvéti ének –
egy középkori epikum létszintváltásai 424
GÖRÖG VERONIKA Halál mint bűn és bűnhődés
a nyugat-afrikai bambara-malinké mesékben 449

Halál-irodalom; halál-művészet
VOIGT VILMOS Magyar barokk túlvilághlátás-szövegek 461
S. SÁRDI MARGIT Ars moriendi és a meghalás gyakorlata 474
LENGYEL ÁGNES „Nem halt ő meg csak aluszik..."
A halál és temetés szokásköréhez kapcsolódó
XIX–XX. századi ponyvanyomtatványokról 488
FRIED ISTVÁN Magyar halálversek 504
BÜKY LÁSZLÓ „hallgatag király: rejtélyes elmulás!"
Füst Milán halálábrázolása 510
KESERÜ KATALIN Lélek–halál–túlvilág
Közép-Európa kortárs képzőművészetében 519
SZATHMÁRI BOTOND A halálélményről a XX. századi performance kapcsán . . . 526

A képek jegyzéke 533
Képtáblák 539

Előszó

Tanulmánykötetünk az Európa népi kultúráinak transzcendens világát feltáró sorozat újabb tagjaként lát napvilágot. A sorozat legfontosabb létrehívó tényezője az a törekvés volt, hogy ezt a „világ"-ot interdiszciplináris megközelítésben vizsgáljuk. Meggyőződésünk ugyanis, hogy e témák kutatásában (amelyeket így, a címben jelzett összefüggéseiben, önmagában, még a néprajz sem kutatta kellőképpen) fontos eredményeket csak az antropológiai, folklorisztikai, vallástudományi és pszichológiai nézőpontok együttese, vagy legalább szembesítése hozhat. Ez volt az 1995-ös, több szakma közreműködésével zajlott konferenciánk szervezésének célja. Az akkor, ott elhangzott előadások és a konferencia vitái együttesen képezik a kötet tanulmányainak alapját.

A dolgozatok szervesen kapcsolódnak az 1998-ban megjelent kötetünkkel[1] megkezdett sorozatba: az egyetemes emberi, mentális tapasztalatok és rituális technikák egy újabb témaköréről, a lélek, a halál és a túlvilág kérdéseiről szólnak. E három téma, amelyeket a kötet külön-külön és egymáshoz való viszonyukban egyaránt tárgyal, Európa művelődés- és mentalitástörténetének egyik alapfejezetét képezi. Az említett szakmákon kívül az irodalomtudomány és a művészettörténet képviselői is jelen voltak a konferencián, és megírták tanulmányaikat e könyv számára is. A cikkek többsége a kitűzött témákat az európai kultúra sajátos kettősségeinek vetületében tekinti át, fő vizsgálati szempontja az egyetemes és kulturálisan meghatározott sajátságok viszonya volt, mások a kereszténység előtti és korunkbeli alternatív nézetrendszerek és rítusrendszerek, valamint a kereszténység kapcsolatait kutatták. A tanulmányok elemzik az elit és népi, egyházi és laikus, írásos és szóbeliségben élő kultúrák kettősségeit és kapcsolatait, valamint a térbeli-időbeli viszonyt az ókori–középkori, antik–zsidó-keresztény és az újkori kultúra, valamint Európa egyes tájhoz-néphez-nyelvhez kötött kultúrái között.

A kötet *Lélek és halál, a halál lélektana* című első részének tanulmányai párhuzamos antropológiai és pszichológiai megközelítésben a lélek- és túlvilágképzetek egyetemes sajátságait, a jungi és eliadei archetípusoknak a halál témáiba vágó vonatkozásait, a samanizmus archaikus halálképzeteit járják körül, kiterjesztve a vizsgálatokat Szibéria egyes ural-altáji népcsoportjai, illetve a magyarországi cigányság kultúrájára is.

A *Túlvilágképek és -képzetek* című fejezet elsősorban két kapcsolatrendszert: az egymásra épülő zsidó és keresztény hagyományokat, valamint az elit és népi kultúra, illetve a hivatalos (protestáns) kereszténység és a népi vallás, illetve néphit viszonyát veszi egy-egy körülhatárolt „túlvilág"-téma kapcsán szemügyre. Kitekintést nyújt a keresztény és nem keresztény túlvilágok változataira, egyben bemutatja e tarka mozaik összetartó szálait: a túlvilágképzetek egyetemes, közös sajátságait. A cikkek egy része történeti és irodalmi források feldolgozásán, illetve közelmúltbeli terepmunkán alapuló esettanulmány térben vagy időben távoli kultúrák területéről, tanulságos tipológiai párhuzamul az európai keresztény túlvilágképzetekhez.

A *Kommunikáció a túlvilággal* című fejezet a kapcsolatteremtési technikák sajátos európai és magyar, ókori, középkori, legújabb kori kulturális variánsait, illetve ma is gyakorolt vagy közelmúltbeli formáit (a jóslás, „látás", a transztechnika, a megszállottság vagy az unio mystica kérdéseit) tárgyalja. A jósokkal, látókkal kapcsolatos tereptapasztalatok alapján megrajzolható volt az újkori falusi közösségek szent és profán, vallásos és mágikus specialistáinak mai vagy közelmúltbeli közösségi szerepe is.

A *Halotti rítusok, halál és társadalom* címen közölt rítustanulmányok a halotti rítusok társadalmi szerepét tekintik át a néprajz és a szociálpszichológia nézőpontjából. Az elsősorban magyar vonatkozású cikkek között helyet kap szomszédaink kultúrájára – például a román halotti rítusokra – kitekintő tanulmány is. A dolgozatok némelyike visszatekint a magyar középkor, kora újkor halotti rítusaiig, érintve a főúri és polgári temetkezések egy-egy sajátságát is. Körképet ad ez a fejezet a századvég idejéből is: a magyar népi kultúra egyik legújabb korban is eleven területét mutatja be esettanulmányokkal, konkrét folklorisztikai, történeti elemzésekkel. Mindezt fotók is illusztrálják.

A *Halál-folklór* című rész a rítusok előbbi fejezetében taglaltakat egészíti ki a rituális szövegek és dallamok szöveg- és zenefolklorisztikai vizsgálatával, másrészt európai és afrikai példákat hoz a halál témájú szövegfolklór egyes műfajaiból. Ezek a példák csak szemelvények a folklór és a populáris irodalom e tematikában hallatlan gazdagságából, mégis fontos hozzájárulások néhány, eddig mostohán kezelt téma kutatásához. Ilyen például a Szűz Mária halálával foglalkozó apokrif irodalom motivikája, vagy a halottas énekeknek, halotti búcsúztatóknak eleddig a folklorisztika részéről alig kutatott világa. Egyes szerzők kitekintései a román folklórra vagy az itáliai albánokra, újra csak a halál-folklór egyetemes vonásaira irányítják a figyelmet.

A *Halál-irodalom; halál-művészet* című fejezet a „halál-folklór"-hoz csatlakozva és arra visszautalva az elit kultúra, illetve a „félnépi" (ponyva-)irodalom (például látomásirodalom) felől közelíti meg a halál-tematikát, illetve a középkor–kora újkor „meghalás"-kézikönyveit és útmutatóit kapcsolja be a vizsgálatba. Az irodalmi és képzőművészeti elemzések a XIX–XX. század magyar „halál-irodalmának" néhány (Arany és Füst Milán műveivel kapcsolatos) vonatkozásával foglalkoznak, majd a modern magyar és közép-európai képzőművészet, valamint a performance halálélményét és -tematikáját vizsgálják.

Kötetünket tartalmilag, s a feldolgozás módszerét tekintve is a sokféleség jellemzi, az értelmezés szintjei eltérő jellegűek. Úgy véljük, ez nem hátránya a kötetnek: egy-egy eltérő nézőpont, vagy akár egy leíró szintű, de egyedi, ismeretlen adatokat közlő tanulmány is hozzájárulhat a kép újszerűségéhez és újszerű teljességéhez. Egy eddig ismeretlen helyi variáns gazdagíthatja vagy éppen módosíthatja a szakmai köztudatban kialakult – hiányosan, hibásan meggyökeresedett – képet.

Kötetünket szívesen ajánljuk minden szakmabeli és nem szakmabeli olvasónak, akit érdekelnek a halál mindig aktuális témájának régi és új megközelítései.

2001. január

Pócs Éva

Jegyzet

1 *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben* (Tanulmányok a transzcendensről I.) kötettel. A tervezett – a harmadik konferencia anyagát közlő – kötet *Sors, áldozat, divináció* címmel megjelenés előtt áll az Osiris Kiadónál.

Lélek és halál,
a halál lélektana

Hoppál Mihály

Halálélmények a szibériai samanizmusban

Szibériában, a Tobolszk vidékén lakó jurák-szamojédek között 1912-ben jegyezte le Toivo Lehtisalo finn kutató azt a mondát, amely egy sámánról szól, aki a dobolás után Numhoz ment fel az égbe. Num azt mondta, hogy ő nem hívta magához, és ráparancsolt, menjen Ngaához, vagyis a halálhoz, s legyen annak a veje. A sámán hét napig vándorolt a föld alatt, mire elérkezett a halál kunyhójához. De a halál a két lánya közül egyiket sem volt hajlandó hozzáadni, hanem azt mondta, hogy maradjon ott nála és legyen a szolgája, mert ha nem, fölfalja. Ezután két napig küzdöttek egymással. Végül a halál teljesen kimerülve így szólt: „Kérlek, engedj el! Ne ölj meg! Neked adom a kisebbik lányomat. Maradj velem, légy a segítőm. Ezentúl, ha odafönt, a földi világban egy sámán jóindulattal sámánkodik, elengedem a betegek lelkét." – Így lett a sámán a halál veje.[1]

Ez a század eleji nyenyec mondatöredék – egyben dolgozatunk referencia-mítosza – a sámán-varázsló alakját egyértelmű természetességgel hozza kapcsolatba a halállal, az alvilági bolyongással.

Vehetünk egy másik szöveget is, egy távoli, de szintén samanisztikus kultúrából, a mandzsuból. A XVII. század elején került a hatalmas kínai birodalom császári trónjára a mandzsu uralkodói nemzetség, s abból az időből származik a Nisan sámánnő története, ebből idézünk:

„...Ekkor a Nisan sámánnő felöltötte magára madárköntösét, csengettyűkkel kirakott övével megkötötte szoknyáját, s fejére illesztette kilencmadaras sámán fejdíszét... Zengett erős hangja... (majd) belészállt a szellem... elterült... külseje is elváltozott... megindult mind a szellemekkel... úgy követték, megindult a Holtak Birodalma felé... Ment, mendegélt, míg el nem ért a Vörös Folyó partjára. Körültekintett, de csónakot, mely átvitte volna, egyet se talált. Révésznek még csak nyoma sem volt... Ekkor a vízbe vetette a dobját, ő maga ráállt, s forgószélként egy szempillantás alatt átkelt a folyón..."[2]

Ezután átment a Holtak Birodalmának három kapuján, megtalálta s visszaszerezte a gazdag családból származó fiatalember lelkét, és visszahozta az Élők Birodalmába, vagyis visszahozta az életbe.

Hasonló mítoszt idéz Diószegi Vilmos a burjátok hagyományából, az első sámánnal kapcsolatban.

„...Akkor a sámán megint csak bűvölt-bájolt, immár sokkal erősebben. Járt az alsó világban, ott tartják a gonosz szellemek az általuk halálra ítélt emberek elfogott lelkét bezárva. Itt sem találta meg a fiúcska lelkét. A sámán mindenütt kereste: föld alatt, víz alatt, barlangokban, erdőkben, de sehol sem tudott nyomára lelni. Fölpattant hát a dobjára, fölnyargalt vele az égbe, ott keresgélte tovább. Végre meglelte a lelket az Isten egében, palackba zárva, a palack száját jobb keze nagyujjával még be is dugta az Isten. A sámán térden állva kérlelte az Istent, adja oda neki a fiúcska lelkét. Hanem az Isten nem adta. A sámán térült-fordult: darázzsá változott, és visszatérve megcsípte az Isten homlokát. Ijedtében az Isten jobb kezével homlokára ütött, ezalatt azonban a sámán kikapta a palackból a fiúcska lelkét, és sietett vele lefelé, a földre."[3]

Mindhárom mitikus elbeszélésben közös az, hogy a sámán hivatását összefüggésbe hozzák a halállal, valahol egy föld alatti birodalommal, amely a meghalt emberek lelkének tartózkodási helye. További szövegeket idézhetnénk a nagy sámánok alvilágjárásáról,[4] amelyekben a sámán meglátogatja Erlik kán birodalmát, ahova csak nehézségek árán (például vékony penge-hídon), különféle próbák után jut el, és ahol meglátja a gonosz lelkek szenvedéseit, és szörnyű pokolvíziók kísérik őt útján.[5]

Miért kerül összefüggésbe a halál és a sámán alakja a szibériai (vagy eurázsiai) népek hitvilágában? – erre a kérdésre keressük a választ ebben a dolgozatban.

Természetesen születtek már kézenfekvő – vagy legalábbis annak látszó – válaszok. Mircea Eliade, aki mind ez idáig az egyik legátfogóbb és legjobb könyvet írta a samanizmusról, a sámán közvetítői (mediátor) természetéből kiindulva arra hozott példákat, hogy a sámán egyik fontos társadalmi funkciója az, hogy pszichopomposz, vagyis hogy egyik feladata a halottak lelkének átvezetése a túlvilágra.[6]

Hozzátehetjük, hogy a sámánmitológia világszemléletének lélek- és szellemképzetei szintén hozzájárultak ahhoz, hogy a halál és a sámánok oly közel kerültek egymáshoz,[7] és hogy a sámán tevékenységének egyik területe a halál kezelése. Megemlíthetjük például az ongonok kultuszát Szibériában, amelyről D. K. Zelenin írt egy monográfiát még a harmincas évek közepén. Rámutatott, hogy „a primitív népek mindig összekapcsolják a halált a betegség szellemének beköltözésével a testbe. Tudjuk, hogy ezek a népek nem természetes dologként kezelték a halált... vagyis a betegek az *ongon*ok behatolásától haltak meg."[8] S mivel a sámán tudta, hogy melyik ongon okozta a betegséget, csak ő tudta a betegből kiűzni.

Egy másik lehetséges magyarázat az eurázsiai népek jellegzetes kettőslélek-elképzeléséből eredeztethető. Åke Hultkrantz számára a sámánszertartások pontos megfigyelése során nyilvánvalóvá vált, hogy az északi vadászkultúrákban a kettős-lélek képzete igen elterjedt: „Az esetek többségében a sámán szabad-lelke ment megkeresni a beteg elveszett szabad-lelkét... miközben a test-lelke a testben maradt, hogy az életben tartsa..."[9]

Ivar Paulson már korábban foglalkozott az észak-eurázsiai népek lélekelképzeléseivel és a samanizmus fenomenológiájával, s megállapította, hogy „a samanizmus egy olyan animisztikus ideológia, amelynek egyik jellemzője az eksztatikus-vizionárius technika".[10] Az emigráns észt tudósnak ez a meglátása nemcsak arra világít rá, hogy az animisztikus gondolkodásmód szorosan összefügg a samanizmussal – ennek a kérdésnek egyébként nemrégiben külön tanulmányt szenteltünk[11] –, hanem egy újfajta magyarázathoz is kiindulásul szolgálhat.

Arról van ugyanis szó, hogy a samanizmusban a jövendő sámán számára az első meghatározó élmény magának a kiválasztásnak a pillanata, vagyis, amikor a szellemek jelzik, hogy őt választották a sámánszerep betöltésére. A sámánjelölt ilyenkor megbetegszik, víziók gyötrik.[12] Ez a hiedelemkomplexum olyannyira elterjedt jelenség Eurázsiában, hogy még Japánban is megtaláljuk a párhuzamait az ottani samanizmusban,[13] ahol álomszerű víziók jelzik a szellemek megjelenését a sámánjelölt életében.

A betegség során a sámánjelölt halálközeli élményt él át (ahogy ezt ma divatos kifejezéssel jelzik: near-death experience),[14] mégpedig azáltal, hogy az álomban feldarabolják a testét. Erről a jelképes halálélményről idézünk néhány eredeti gyűjtésből. 1925-ből való G. V. Ksenofontov gyűjtése a jakutoktól:

„Akinek sámánnak kell lennie, annak még serdülőkorában lelki-betegségen kell átesnie, ami néha hét évig is eltarthat. Mielőtt még sámánná válna, álmában azt látja, hogy felülről és alulról összegyűlnek a meghalt sámánok lelkei, amelyek gonosz szellemekké, ördöggé *(üördär)* váltak, és szétdarabolják a testét. Amint mesélik, ezalatt a sámán három teljes napon át alszik, úgy fekszik, mint a halott."[15]

Részletesebb leírást találunk A. A. Popov gyűjtéseiben, amelyeket a viljujszki terület jakutjainak körében jegyzett le, szintén még az 1920-as évek elején:

„A leendő felső világi sámán szétdarabolása úgy történik: szenvedései idején a sámán érzéketlen állapotba kerül (a körülötte lévők számára), és látja, hogy nagyszámú szellem gyülekezik hozzá, levágják a fejét, polcra teszik, vagy hosszú rúdra szúrják. Bár a fejét elválasztják a törzsétől, nem veszti el azt a képességét, hogy lásson, halljon és érzékeljen. A szellemek, akik levágták a fejet, széthasítják a testet igen apró darabokra (bizonyos elbeszélések szerint 99 részre) és három különálló csomóba hordják, ahonnan a darabokat szájba véve, kiköpik azokat oldalra: az első csomóból a felső világ szellemeinek, a másodikból a föld szellemeinek, a harmadikból pedig az alsó világ szellemeinek, minden egyes szellemet nevén nevezve.

Ha a test szétdarabolása idején sikerült a fák és füvek szellemeinek *(icscsi)* ellopni a test darabjaiból, akkor a sámán, bár jónak rendelték, gonosszá válik. Aztán valamennyi darabocskát valamilyen módon visszateszik a csomóba, a szellemek nyállal összeragasztják azokat, s amikor a test visszanyeri korábbi alakját, odahelyezik a fejet és az ember újból föléled. Mesélik, hogy régebben a test feldarabolásának esete valóságban (ébren) történt."[16]

Az alsó világ szellemei által elhívott sámán beavatási szenvedéseiről így beszélt:

„...gyakran eszméletlen voltam. Tavasszal a környezet számára teljesen megőrültem, és az otthoniak hét napon keresztül oszlophoz kötve kellett, hogy tartsanak. Őrültségem hatodik napja végén újból kezdtem látomásokat látni. Kezdek emlékezni azokra a mozzanatokra, amikor meghallottam azt a hangot: »Mi téged elviszünk az északihoz!« – utána engem elvittek egy hitvány, piszkos, sötét jurtába, levágták a fejem, szörnyű fájdalmat éreztem, és egész testemet darabokra vágták, s ezeket a fejjel együtt belehelyezték egy vasbölcsőbe. A bölcsőben a test darabocskái összeforradtak egymással, és én szokásos külsőt kaptam. Erősen összekötöttek tarka zsineggel és elkezdték ringatni a bölcsőt. Bizonyos idő múlva a zsineget feloldották és átszúrva valami hegyessel, átszámolták összes csontjaimat és az izmok egyes rostjait, és mondották: bebizonyosodott, nálad egy csont és három izomrost felesleges."[17]

Idézzünk végül Diószegi Vilmos szibériai gyűjtéseiből is, amelyeket *Sámánok nyomában Szibéria földjén* című könyvében tett közzé:

„... – Lelkét elviszik a sámánőshöz, ott egy forró szurokkal teli katlant mutatnak neki. Abban emberek vannak. Némelyiküket a sámánok is ismerik. A katlanon keresztül egy szál kötél feszül. Azt parancsolják neki: menjen át ezen a hídon. Ha átér rajta, sokáig fog élni. Ha leesik, kámmá lehet éppen, de az ilyen többnyire belepusztul. A beszélgetők megértették végre, mit firtatok tulajdonképpen. Kizlaszovné szólalt meg:

– Ez a katlan állandóan ott szokott állni. Ebbe a katlanba nem csak sámánok esnek bele. Azt mondják, hogy a betegek lelke is belepottyanhat. Némely sámánokat nem tudják rávenni, hogy átmenjenek a katlan felett. Ezt onnan tudom, hogy egyesek azt mondták: őket arra kényszerítették, hogy a katlan szélén menjenek. Végigmentek, nem zuhantak le és sámánokká váltak..."[18]

„– A jelölt a betegségben elveszti eszméletét. Ezalatt ő odajárul nemzetsége sámánőséhez. Amikor elébe ér, megkeresik fölös-számú csontját. Egész testét apró darabokra metélik, elkülönítik a szivet és a tüdőt, majd világosságnál megvizsgálnak minden egyes darabot. Ő közben látja magát szétdarabolva, látja, amint egész testét, minden belsőrészét felmérik, keresik a fölös-számú csontot..."[19]

„... – Beteg voltam, álmokat láttam. Álmomban elvittek az őshöz, és egy fekete asztalon darabokra vagdaltak. Fölaprítottak, beledobáltak egy katlanba, főztek. Emberek voltak ott: két fekete meg két szőke. Meg ott volt a feljebbvalójuk is. Ő rendelkezett, hogy mit kell csinálni velem. Ezt mind láttam. Amikor engem darabokra aprítva főztek, a borda körül találtak egy csontot, lyuk volt a közepén. Ez volt a fölös-számú csont. Emiatt lettem én sámán. Mert az emberek csak úgy válnak sámánná, ha találnak bennük ilyen csontot. Amikor keresztülnéz ezen a csonton, s mindent látni, tudni kezd, akkor válik sámánná... Ezután megszabadultam ebből az állapotból, felébredtem. Ez azt jelenti, a lelkem hazatért. A sámánok most már közölték velem: »Olyan ember vagy, aki sámánná lehet. Sámánná kell válnod, hozzá kell kezdened«..."[20]

Roberte Hamayon, aki a burjátok között dolgozott, úgy értelmezi a szenvedéssel teli beavatási betegséget, amely kínzások formájában jelentkezik a kiválasztott életében, hogy a sámánős *udha* („amit örököl" – a sámántehetség) szellemét kell nemzedékről nemzedékre örökíteni. A sámánjelölt ily módon a közösség érdekében és szolgálatában kell, hogy vállalja a szenvedést, később a sámánmesterséget. A sámán testét feldarabolják és húsát megfőzik, s ez teszi lehetővé számára, hogy átlépje a kategóriák közötti határokat.[21] A főzés más minőséget hoz létre – vö. a *nyers–főtt* ellentéte lényegében a természet és a kultúra oppozícója, vagyis a sámánjelölt a természetes tudatlanság állapotából átlép a tudás kategóriájába. Nem véletlen, hogy sok népnél a sámán neve a „tudni" igével áll etimológiai kapcsolatban (a tunguz *sha* gyök is ilyen).

Fontos mozzanat itt a „felesleges csont" megtalálása a feldarabolás során. Ivan Kortt, a Berlinben élt orosz etnológus az 1980-as sárospataki konferenciára készített egy igen érdekes dolgozatot, amelyben a feldarabolás–beavatás motívum jelentését és jelentőségét elemezte. Kortt szerint az egész transzutazás-élmény a beavatási szétdarabolással együtt lényegében azt szolgálja, hogy a sámán az újjászületés által megerősödve kerüljön ki a szenvedésekből. Ezek nélkül erőtlen lenne, a szenvedés teszi erőssé, s csak ezáltal tudja közösségét szolgálni. A sámán az egész közösségért szenved, a közösséget képviseli a túlvilágon. Nem mint egyén kerül beavatásra, hanem mint a közösség képviselője, megtestesítője születik újjá. A csontok, a csontváz a ruhán, a közvetlen kapcsolatot jelképezik a sámán és közössége között.[22]

A sámán ily módon közvetít az élet és a halál között,[23] s ezt csak erősíti, hogy a szellemek a kínzásokkal kényszerítik a gyógyító tehetség elfogadására, hiszen a szenvedések hatására a sámán teste és lelke gyökeresen átalakul, újjászületik. A szétdarabolt testből a betegségek szellemei részesülnek, ahogy lakmároznak, s ezáltal nyer jogot a leendő sámán arra, hogy később gyógyítson.[24]

A sámánná válás víziója és a megélt szenvedés, a feldarabolás élménye tulajdonképpen a beavatás rituális átélése: jelképes halál és feltámadás is egyúttal.[25] A halálélmény, a szenvedés annyira erős, hogy a legtöbb népnél, különösen a hideg arktikus észak vidékein, ezt az állapotot a halállal azonosítják, és csak a teljes önkívület állapotában tudják átélni.[26] Nem véletlen, hogy a hallucinációt okozó gombát *(Amanita muscaria)* fogyasztó csukcsok elmondták Jurij Simčenkónak, hogy őket a galóca a halottakhoz vezeti el; ilyenkor az ősökkel tudnak találkozni:

„Ha álmomban meglátogat az anyám, apám vagy a gyerekeim, akik már meghaltak, elmegyek hozzájuk. Fogok öt galócát és megeszem. Azután lefekszem aludni. Testem az ágyban marad. Csak a lelkem megy el oda, ahová a galócák vezetik... A galócák éppúgy különbözőek, mint az emberek. A nagyobbak nagyon jóságosak. Ha egy nagy galóca kérdezi az embert álmában: »Nos, hova megyünk? Hova akarod vitetni magad?« – az olyan galóca mindig engedelmeskedik az embernek. Akkor csak azt kell neki mondani: »Vigyél apámhoz...« Ő már magától tud mindent. Tudja, hol van az illető apja, és egyenesen viszi az embert a holtakhoz vezető úton. Ha jó az út, hamar odaviszi, hamar odavezeti az illetőt, ahol az apja él.

– S milyen ez a hely? – szakítottam félbe a történetet.

– Pontosan nem jegyeztem meg. Csak ott minden csupa jég. Mintha egy hatalmas jeges hegygerinc magasodna ott, ahol a holtak élnek. Túljutni rajta nem lehet, nem is szabad. Valamilyen barlangszerű lyukak vannak rajta, azokban meg valamiféle emberek látszanak. Apámat nem láttam tisztán. Csak a hangját hallottam, mit mond.

– S mit mondott?

– Azt mondta, nem jó neki ott. Hogy nagyon hideg van, nehéz az élet. Kért, hogy áldozzak neki rént, hogy az a rén elmenjen őhozzá. Én pedig, amikor visszatértem erre a világra, elmentem a sámánunkhoz. Még élt az öreg, rokonom volt szegről-végről. Erős sámán volt. Mindenféle galóca nélkül járt a felső emberekhez, meg azokhoz is, akik meghaltak már."[27]

A halott ősökkel való találkozás tehát jellegzetes motívuma az iniciációs transzállapotoknak szerte a világon. A szibériai példákhoz hasonlóan,[28] a nepáli tamang sámánjelölt az apai nagyapja szellemével találkozik a transz folyamán,[29] miközben félig éber, félig álom megváltozott tudatállapotban, egyfajta „testen kívüli" szemlélettel figyeli önmagát.

Piers Vitebsky az indiai szora nép női sámánjai körében végzett gyűjtéseiről számolt be, amikor ezt írta:

„A szora sámán az alvilági utazás reggelén böjtöl... egyik segítője lámpást gyújt, hogy a sámán útja idején égjen... A sámán csukott szemmel leül... s közben énekelve hívja régen elhalt sámán elődeit. A földet és az alvilágot egy hatalmas fa kapcsolja össze, ezen kell leereszkedni a sámánnak... Néhány percnyi éneklés után a hangja elhal, feje előrebukik a mellére. Ez jelzi, hogy a lelke elszállt."[30]

Ez a rövid idézet is jelzi, hogy az alvilági utazás tulajdonképpen a halált jelképezi; a sámán el is játssza a halotti állapotot, vagyis a tudatvesztés állapota valamiféle halál előtti helyzet. Egyes magyarázatok szerint az alvilági utazás az anyaméhbe való visszatérés jelképe. Míg a felső világokba tartó utazás lehet félelmetes, de izgató, addig az alsó világba vezető út veszélyekkel és halálos fenyegetésekkel teli.

Érdekes, figyelemre méltó megfigyelés, hogy a testen kívüli és a halálközeli élmények[31] mennyire hasonlatosak a sámánutazások leírásaihoz. A haldoklók és a majdnem halálos balesetből visszatérők elmondták, hogy a saját testük felett lebegnek, vagy egy hosszú sötét alagútban zuhannak lefelé, amelynek a végén ragyogó fény van. A Harner-féle sámánutazásokban részt vevők szintén gyakran számolnak be a sötét, alvilági alagútban tett zuhanásról. Ilyen történeteket magam is hallottam, fültanúja voltam a beszámolóknak 1984-ben és 1990-ben, Big Surban, Californiában. Egy másik alkalommal az történt, hogy egy fiatalasszony a transzutazás után nem akart beszélni élményéről, hanem csak rázta a zokogás. Később elmondta, hogy kétéves korában meghalt kisfiával találkozott az utazás során az alsó világban, a halottak birodalmában. Nem a segítő-szellemeivel, hanem az örök lelki fájdalmat jelentő kis halottal kommunikált, vagyis a sámánutazás lényegében túlvilági út volt, nem egyszerűen a szellemek világába utazott, hanem konkrétan a halottak birodalmába.

A mai városi samanizmus „utazásélményeinek" vizsgálata messze vezetne.[32] Az bizonyos, hogy napjainkban nagy érdeklődéssel fordulnak az emberek a régi idők sámánjai felé, sőt azok felé a transz- és ekszтázistechnikák felé is, amelyek lassan feledésbe merülnek.

Erről a kérdésről Eliade *Birth and Rebirth* (Születés és újjászületés) című könyvében ezt írta: „Az ősi társadalmak sámánjait és misztikusait – helytállóan – felsőbbrendű lényeknek tekintik; az ő mágikus-vallásos erejük szellemi képességeik kiterjesztésében is kifejezésre jut. A sámán az az ember, aki tud és emlékezik, pontosabban, aki érti az élet és a halál titkait."[33]

Jegyzetek

1 Lehtisalo (1980: 403–404).
2 Nisan (1987: 21–28).
3 Diószegi (1960: 86–87).
4 Vö. Potapov (1991: 142–143).
5 Eliade (1972: 202–204).
6 Vö. Eliade (1972: 205–214).
7 Vö. Massenzio (1984: 204–209).
8 Zelenin (1980: 91).
9 Hultkrantz (1984: 31–34).
10 Paulson (1964: 131).
11 Hoppál (1994: 13, valamint 1997).
12 Vö. Siikala (1987: 119).
13 Waida (1993: 85).
14 Vö. Zaleski (1987).
15 Ksenofontov (1928 – a fordítás kéziratának 5. oldaláról).
16 Popov (1947 – a fordítás 5. oldala).
17 Popov (1947 – a fordítás 8. oldala).
18 Diószegi (1960: 46).
19 Diószegi (1960: 47).
20 Diószegi (1960: 48).
21 Hamayon (1978: 31).
22 Kortt (1984: 299).
23 Massenzio (1984: 210).
24 Popov (1936 – a fordítás 15. oldala).
25 Eliade (1972: 59).
26 Bogoraz (1910).
27 Simčenko (1993: 50–51).
28 Popov (1968).
29 Peters (1982).
30 Vitebsky (1995: 70).
31 Vitebsky (1955: 73).
32 Hoppál (1992: 197–209).
33 Eliade (1964: 102).

Bibliográfia

BOGORAZ, V. G. 1910: K psihologii šamanstva u Severovostočnoj Azii. *Etnografičeskoe Obozrenie* LXXXIV–LXXXVI: 1–2. (Fordítás a Néprajzi Múzeum Könyvtárában D-277).

DIÓSZEGI Vilmos 1960: *Sámánok nyomában Szibéria földjén.* Budapest: Magvető.

DRURY, Nevill 1994: *Sámánok, látnokok.* Budapest: Édesvíz.

ELIADE, Mircea 1964: *Birth and Rebirth – The Religious Meanings of Initiation in Human Culture.* New York.

–1972: *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy.* Princeton: University Press.

HAMAYON, Roberte 1978: Les heros de service. *L' Homme* XVIII: 3–4: 17–45.

HOPPÁL Mihály 1977: Az uráli mitológiáról. In Domokos Péter (szerk.): *Uralisztikai olvasókönyv.* Budapest, 261–283.

–1992: Urban Shamans: A Cultural Revival. In Siikala, A. L.–Hoppál, M.: *Studies on Shamanism.* Helsinki–Budapest: Finnish Anthropological Society, 197–209.

–1994: *Sámánok, lelkek és jelképek.* Budapest: Helikon.

–1997: Animistic Mithology and Helping Spirits in Siberian Shamanism. In Yamada, T.–Irimoto, T. (szerk.): *Circumpolar Animism and Shamanism.* Sapporo: Hokkaido University Press, 193–206.

HULTKRANTZ, Åke 1984: Shamanism and Soul Ideology. In Hoppál, M. (szerk.): *Shamanism in Eurasia.* Göttingen: Herodot, 28–36.

KORTT, Ivan R. 1984: The Shaman as Social Representative in the World Beyond. In Hoppál, M. (szerk.): *Shamanism in Eurasia* 2. Göttingen: Herodot, 289–306.

KSENOFONTOV, G. V. 1928: *Legendy i rasskazy o šamanah u jakutov i tunguzov.* Irkutsk (A magyar fordítás megjelenés alatt; új kiadás Jakutszk, 1992).

LEHTISALO, Toivo 1937: Der Tod und die Wiedergeburt des Künftigen Schamanen. *Journal Societé Finno-Ougrienne* XLVIII.

–1980: A jurák-szamojéd mitológia vázlata. In Hoppál Mihály (szerk.): *A Tejút fiai. Tanulmányok a finnugor népek hitvilágáról.* Budapest: Európa, 400–421.

MASSENZIO, M. 1984: Variations on the Mythical Origins of Shamanism and Death. In Hoppál, M. (szerk.): *Shamanism in Eurasia* 2. Göttingen: Herodot, 203–213.

NISAN 1987: *Nisan sámánnő – Mandzsu vajákos szövegek.* (Válogatta, fordította, a jegyzeteket és az utószót írta: Melles Kornélia) Budapest: Helikon.

PAULSON, Ivar 1964: Zur Phänomenologie der Schamanismus. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* XVI/2: 124–141.

PETERS, Larry G. 1982: Trance, Initiation and Psychotherapy in Tamang Shamanism. *American Ethnologist* 9/1: 21–46.

POPOV, A. A. 1947: A sámántehetség elnyerése a viljujszki körzet jakutjainál. (Fordítás ex:) *Trudi Instituta Etnografii* II. 282–293.

–1968: How Sereptie Djaruoskin of the Nganasans (Tavgi Samoyeds) Became a Shaman. In Diószegi, V. (szerk.): *Popular Belief and Folklore Traditions in Siberia.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 137–145.

POTAPOV, L. P. 1991: *Altajskij šamanizm.* Leningrad: Nauka.

SAYRE-ADAMS, J. 1984: Use of Shamanic Practices in Life and Death Transitions. (Kézirat) Előadás a Santa Sabina Centerben tartott konferenciára.

SIIKALA, Anna-Leena 1987: Descent Into the Underworld. In Sullivan, L. E. (szerk.): *Death, Afterlife and the Soul.* New York–London: MacMillan, 117–123.

SIMČENKO, Jurij B. 1993: *Obyčnaja šamanskaja žizn'.* Moskva: Institut Etnografii.

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

VITEBSKY, Piers 1995: *The Shaman.* London: MacMillan.

WAIDA, Manabu 1993: The Land of the Dead in Japanese Shamanism. In Hoppál, M.–Howard, K. D. (szerk.): *Shamans and Cultures.* (ISTOR Books 5.) Budapest: Akadémiai Kiadó, 84–96.

ZALESKI, Carol 1987: *Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experiences in Medieval and Modern Times.* New York–Oxford: Oxford University Press.

ZELENIN, D. K. 1980: Ember alakú ongonok a szibériai népeknél. In Hoppál Mihály (szerk.): *A Tejút fiai. Tanulmányok a finnugor népek hitvilágáról.* Budapest: Európa, 89–105.

URAY-KŐHALMI KATALIN

A búcsú fokozatai

(Nanaj anyag alapján)

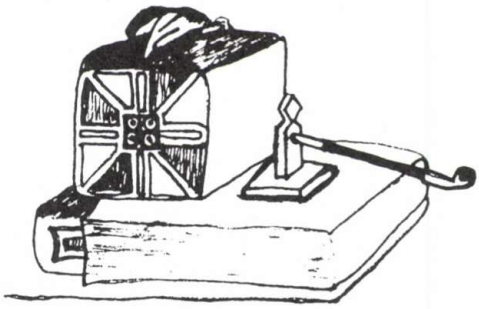
Akinek már volt közel álló, kedves halottja, s gondolom kevesen vannak, akinek még nem volt, a halálesetet követő hetekben, hónapokban ellentmondó, irracionális érzelmeket figyelhetett meg magán. Egyrészt továbbra is ott látja, érzi az eltávozottat, ahol addig élt, tartózkodott, s ennek megfelelően bánik annak személyes holmijával, nem változtat azok megszokott rendjén, mert tudata, érzelmei legmélyén nem tudja elfogadni a halál tényét. Másrészt fél attól, hogy a halott mégis visszatér, s árthat az élőknek, vagy csak visszaköveteli helyét a családban, a társadalomban, s ezért igyekszik gyorsan megváltoztatni a régi környezetet, például átrendezi a lakást, elutazik, máshová költözik stb. Mindkét esetben jelentős szerephez jutnak a halott személyes tárgyai és az a közvetlen környezet, amelyben élt. A halott emlékéhez való viszony antagonizmusát, a megőrzés és az eltávolítás attitűdjét ismerhetjük fel a halotti, temetkezési rítusokban is. Többnyire vegyesen vannak jelen, de vannak társadalmak, amelyekben az egyik, s vannak, amelyekben a másik attitűd a domináns. Az eltávolítás megnyilvánulása például a személyes tárgyak megrongálása, „halottá tétele" és eltemetése a halottal, szélsőséges esetben a közvetlen hozzátartozó, például feleség, gyermek, szolgák vele-temetése; a kapcsolatot jelképező fonál, kötél elvágása; a sietős, visszanézés nélküli távozás a temetés helyéről, nyilak kilövése a sír irányába; a táborhely átköltöztetése; a halott neve említésének tilalma, sőt a halott megfosztása evilági nevétől. A halott személyes tárgyainak veletemetésére még mai európai kultúránkban is találhatunk adatokat.[1]

A megőrzéshez tartozik a képmások, szobrok készítése, emlékünnepek tartása, személyes tárgyak fetisizálása, napjainkban pedig például az emlékszobák, múzeumok létesítése.

Évek óta foglalkozom a tunguz népek – közéjük tartoznak a nanajok is – mitológiai és hiedelemanyagának gyűjtésével, vizsgálatával. Megállapíthattam, hogy mind a tunguz nyelvcsalád északi ágába tartozó tajgai vadászoknak, mind a déli ág vadászhalász földműveseinek igen gazdag, kidolgozott lélek- és túlvilág-elképzelései vannak.[2] De míg az északi ág vadászainak halotti rítusaiban az eltávolítás a domináns, bár nem kizárólagos attitűd, addig a déli ágbeli etnikumoknál, s különösen a nanajoknál, de a velük rokon mandzsuknál is, a megőrzés. Ennek szerencsére igen jó adatai maradtak ránk, amelyek lehetőséget adnak a halállal kapcsolatos hiedelmeik, érzelmeik és rítusaik értelmezésére.

A nanajok (régi elnevezésük *gold*) az Amur, Szunggari és Usszuri folyók mentén élnek állandó telephelyeken, ma már sajnos igen kis létszámban. A halászat és vadá-

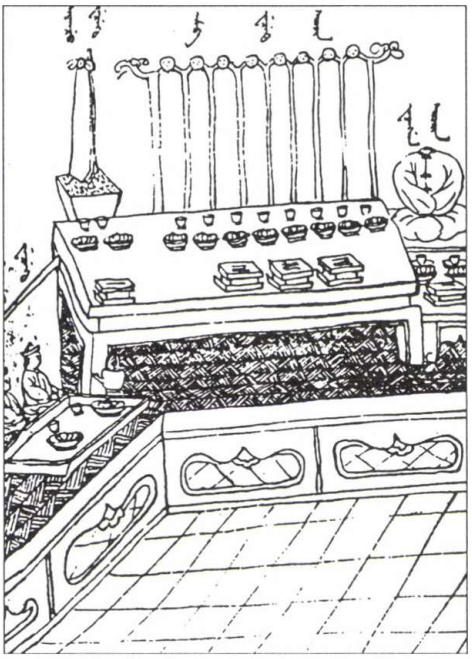
szat mellett kertműveléssel is foglalkoznak. Halotti szertartásaikról több leírásunk is van, ezek közül a legfontosabbak Ivan A. Lopatintól, Anna Vasiljevna Smoljaktól és Jevdokija Gaertól származnak.[3] A halotti szertartások, pontosabban a szertartássorozat lényege, hogy nem egyszerre, hanem fokozatosan távolodnak, búcsúznak a halott családtagtól. A halál beállta után a testet többnyire eltemetik, ma már földbe, régebben kis, szépen faragott deszkaházikókba, vagy Baráthosi[4] híradása szerint cölöpökön álló deszkaépítményekbe helyezték őket. A halottal vele adták kedvenc kutyáit, ha volt, lovát. Ezzel azonban nincs vége a szertartásnak. A halál alkalmával ugyanis csak az *ergen,* a lélegzet vagy életlélek távozott el (a terminus nem minden nyelvjárásban azonos), a *panjan/fanjan* (mandzsu *fajangga,* evenki *hanjan* stb.) továbbra is ott marad régi tartózkodási helyén. Ez a lélekfogalom összetett, egyrészt jelenti az egyén oldaláról az álomlelket, amely időnként elhagyja a testet, nemcsak alváskor, hanem ébren ábrándozáskor, vagy a sámán esetében transzban is. Ilyenképpen az öntudattal is összefügg, bár arra a tunguz nyelvekben van más kifejezés is. Másrészt a környezetbeliek, rokonok, ismerősök így nevezik az egyén testi és lelki tulajdonságainak összességét, lényegét, vagyis a személyiség összképét, azt a benyomást, amelyet embertársunk kelt bennünk.[5] Trofimov szerint a tunguzok az ember teste körül áramlónak mondták ezt az álom- vagy árnyéklelket.[6] Így nevezték azt a képet is, amely valakiről a tudatukban, emlékeikben él. Egyszerűen „emlékléleknek" is nevezhetjük. Természetesen ez a *panjan/fanjan* lélek a halál után is ott marad, ahol a halott éltében tartózkodni szokott. Miután azonban megfosztódott addigi testétől, s a bolyongó lélek veszedelmes lehet, ideiglenes lélektartóba, *ločakó*ba (nanaj Onenko *loonko, looncako* 'tartó, fogas') helyezi a sámán. Egy hét múlva rendezik az első emlékünnepet, a *n'imkan taori*t, amelyre az elérhető rokonok, ismerősök is hivatalosak. Ezen az ünnepségen vezeti át a sámán a lelket egy állandóbb lélektartóba, a *panjo/fanjó*ba. Ez egy fából durván kifaragott, nagyarasznyi emberke-figura, csúcsos fejjel, szája helyén lyukkal, ebbe helyezik az elhalt pipáját. A figurát textil alátétre teszik egy szépen díszített szögletes bőrpárna elé. Egyes források szerint ezt a szalmával kitömött bőrpárnácskát nevezték *panjó*nak és a szobrocskát *ajami fonjalkó*nak, 'a lélek őrző szellemének'.[7] Az ünnepségen a főhelyre helyezik, és minden ételből tesznek eléje. Persze mielőtt a sámán ebben a tartóban elhelyezi a lelket, elmondja sajátosságait, amiről a rokonok felismerhetik és azonosíthatják. A temetés, emlékünnep és a gyász első rohamai után a család visszatér szokott életrendjéhez. A *panjo* elfoglalja a halott családtag régebbi, megszokott helyét a házban. Nappal az ő helyén ül. Pipáját gondosan megtömik, meggyújtják, kitisztítják. Étkezéskor eléje is tesznek az ételekből. Éjszakára megvetik ágyát, ha házas volt, házastársa vele hál. Az özvegy egyes adatok szerint csörgőket varr a ruhájára, hogy a lélek könnyebben odataláljon hozzá. A lélek, az emléklélek tehát a hozzátartozókkal marad, törődni kell vele, gondoskodni róla. Nem ment el egészen, de aktívan már nem vesz részt az életben, hisz életlelke eltávozott. Ez a helyzet lehetővé teszi a rokonok számára, hogy lassan hozzászokjanak a hiányhoz. Havonta kisebb emlékünnepet rendeznek, italáldozattal. S ahogy múlik az idő, halványodik az emlékkép. Az újabb eseményeknek, történéseknek a halott már nem aktív cselekvője.



Lélektartó párna és idol a nanajoknál

Egy vagy több év múlva a halott hozzátartozói úgy érzik, hogy most már eljött a végső búcsú ideje, az elhalt már végképp nem az ő világukhoz tartozik, hanem az ősök, az emlékek világához, a túlvilághoz. Ekkor rendezik meg a *kasa taori* szertartást. Ez nagy ünnep, többnapos, s hosszan készülődnek rá, minden rokont és barátot meghívnak. Csak a legerősebb sámánok képesek ennek a szertartásnak a lefolytatására, őket ezért *kasate šaman*nak nevezik.[8] A szertartásra további lélektartó bábot készítenek, nagyobbat, öreg, száraz fából vagy szalmából, ez a *mugdi*. Ugyanez a megnevezése az ősök képmásának is. Egyes nanaj falvakban ezt a lélekbábut a halott ruháiba öltöztetik. A mandzsuknál a halott kitömött ruhái töltik be ezt a szerepet. Az ünnepségen a házon kívül szertartási sátrat állítanak, külön bejárattal az élők és a holtak számára, úgy mint a szertartási sámánsátornál is szokásos volt. Ebben a sátorban helyezik el a lélektartó bábukat, a *fanját*, a *mugdi*t és a ház, a család védőszellemének szobrocskáját, a *juli*t. A sátor előtt állandóan tűz ég. A lélektartó bábukról, s velük a halott szelleméről, lelkéről a sámán és segítője gondoskodik, ők etetik, itatják, éjjelre pedig lefektetik őket. Ez az ünnepség ad alkalmat arra, hogy a halott összes evilági, függőben lévő dolgát, tartozását, kapcsolatatait stb. elrendezzék a hozzátartozókkal, ismerősökkel. A hűtlen házastárs is meg szokta kapni ilyenkor a magáét, beverik az orrát, vérzésig. Az ünnep a lélek elutaztatásának szertartásával végződik. A sámán és segédje szánt készít, s megnevezik a kutyákat is, amelyek a szánt a túlvilágra húzzák. A *mugdi*t a szánra ültetik, és a sámán segédje a túlvilágra kíséri, miközben a sámán egy magas helyről figyeli és kommentálja útjukat. A túlvilág nem a háromrétegű világ része, hanem egy azzal párhuzamos, transzcendens valóság a nanajok, tunguzok s más szibériai népek hite szerint.[9] A túlvilágon van az ősök szállása és vadászterülete, ide kell eljutnia a léleknek. Az út hosszú és veszedelmes, folyókon, hegyeken vezet át, ezeket a sámán sorra megnevezi. A hegyek és folyók azonosak a nemzetség régi szálláshelyeivel. Grube[10] tizennyolc állomást nevez meg. A lélek tehát a múltba, az emlékek birodalmába tér meg. A leselkedő veszedelmek között van az, hogy esetleg egy szomszédos nép őseinek falvába téved. Még nagyobb baj, ha megtévesztve a kutyaugatástól (ez a tizenhetedik állomásnál van), a kutyák túlvilágába jut. De azért van ott a hatalmas erejű sámán, hogy a lelket biztonsággal elkísérje őseihez. A sikeres útról és legyőzött akadályokról beszámol az ünnep résztvevőinek is. Az ünnepség legvégén elégetik a már funkciójukat vesztett lélektartókat. Ez a végső búcsú, ezután már nem szabad zavarni a halottat.

Az egyéves kort még meg nem ért gyermekeknek nem volt még *fanjá*juk, árnyéklelkük, csak csecsemő lelkük: *omi, omija*. Ezt leginkább kismadár alakban képzelik el. Ha egy csecsemő meghal, a lélekmadárka[11] rögtön visszarepül a nemzetség túlvilá-



Áldozat az ősök lelkeinek a mandzsuknál

gi fájára, és ott várakozik, hogy esetleg a sámán segítségével berepüljön egy anyaölbe. A csecsemő halottat a nanajok és tunguzok ruhába, nyírfakéregbe beburkolva egy fa ágai közé vagy odvába helyezik.[12] Ez a fa egyben a túlvilági nemzetségfa evilági megjelenítője. Szopós gyermeke nyughelyéhez az anya kijár, és a fa felé fröccsentett tejjel táplálja a gyerek lelkét, néhány napig, míg el nem apad a teje. Ez is fokozatos búcsúzás.

A nanajokkal közeli rokon mandzsuk – az utolsó nomád nép, amely elfoglalta Kínát és a sárkánytrónust –, bár erős kínai kulturális befolyás alá kerültek, azért néhány régi rítust megőriztek. Így az is fennmaradt, hogy évenként emlékünnepséget rendeztek a családok (nagycsaládok) az őseik szellemének. Ránk maradt egy illusztrált kézirat Kienlung császár idejéből, 1771-ből, *Jisi quanšu wuren songnian quanlu* ('az áldozatok és sámánimádságok teljes leírása') címmel.[13] Ebben ábrázolják az ősök tiszteletére rendezett ünnepség oltárának elrendezését. Középen helyezkednek el az ősöket általában jelképező idolok. Ezek igen hasonlóak a nanaji ősök idoljaihoz. Ezektől jobbra van egy gabonaáldozatot tartalmazó díszes tál és a „mongol ősök" képmásai, ugyanis a mandzsu uralkodó réteg erősen összeházasodott a mongolokkal, s így voltak mongol őseik is. Balra egy fej nélküli figurát láthatunk, melléje írva: *fayangga,* ez a nanaj *fanja* mandzsu megfelelője mind hangtanilag, mind jelentésében. Ez tehát a legutóbb elhalt családtag ruháiba öltöztetett lélektartó báb.[14] Az ősök képmásai előtt állnak az áldozati ételek és italok edényei. Az ünnepség során disznót áldoznak és ajánlanak fel a szellemeknek. A felajánlás szövegének egy részét idézem: *mafa mama. ama eme. elun bolgo-i fayangga be soliki. soliχa seme jixe kai. boliχa seme ebuxe. farχôn bači jixe kai. fayangga be dobome kai. goloi či jixe kai. sakdasa be gingneme kai. mafa mama-i fayangga. ama eme-i fayangga. sakdasda fayangga. suwembe donjiki.* ('Ősapa, ősanya. Apa, anya. A nemzetség tiszta lelkeit hívjuk. Hívásunkra jöttetek. Idézésünkre alászálltatok. Rejtett helyetekről előjöttetek. Mert a lelkeknek áldozunk, eljöttetek a távolból. Mert az öregeknek áldozunk. Ősapa, ősanya, apa, anya a ti lelkeitekre ügyelünk.')

A mandzsuk és nanajok közös őseinek, a dzsürcseneknek a halotti rítusairól keveset tudunk. De a kínaiak feljegyezték róluk,[15] hogy három évig gyászolják szüleiket, és halottaikat fákra teszik, másutt az áll, hogy háztetőre, állványra teszik. A három év elmúltával összegyűjtik a csontokat és elégetik őket. Más, későbbi forrásból tudjuk,

hogy az amúri népek a hamvakat bőrzacskókba gyűjtötték és a nemzetség fájára akasztották.[16] Régészeti adatokból is kettős temetésre lehet következtetni. A két temetés között eltelő három év lehetett valószínűleg az időleges és a végleges búcsú közti idő. Arra nem kapunk feleletet, hogy ebben az időben szerepelt-e náluk is lélekőrző bábu. Ez nem zárható ki, bár ilyen erről a vidékről, ásatásból egyelőre nem került még elő, viszont Nyugat-Szibériában a tagari és oglachtyi kurgánokban a mumifikált holttesteken agyagmaszkokat, felettük pedig szalmával tömött bőrbábukat találtak. A bőrbábukat később temették a halottak fölé. Nem lehetetlen, hogy hasonló szerepük volt, mint a nanajok *fanjájának*, a mandzsuk *fayanggájának*. Jettmar[17] összefüggésbe hozza ezeket a leleteket a XIX. században még létező obi-ugor halotti rítussal, amelyben a halottra és a föléje helyezett kitömött bábura gombos textilálarcot helyeztek. A bábut az özvegy készíti, először kicsit, aztán egyre nagyobbat, amint a halott lelke erősödik. Végül már ember nagyságút, s ezt a halott fölé temetik. Szerintünk ez a rítus is a fokozatos búcsú ismérveit hordozza, bár Jettmar a halottól való félelemmel magyarázza. Bizonyára ez is belejátszik.

Turkesztánban, valamint közelebbi és távolabbi környezetében az ásatások számos sírban, már a szarmata időkből származókban is tártak fel bábukat, különböző anyagokból, a bőrből vagy textilekből varrottaktól kezdve az alabástromból faragottakig. Szerepük a sírban többféle lehetett. Szolgaként kísérték a halottat, helyettesítették őt, vagy szertartási kellékül szolgáltak. Még érdekesebbek számunkra azok a híradások, amelyek szerint a kazahoknál és kirgizeknél szintén szokásban volt a halott ruháiból készült bábut ültetni a főhelyre a halotti toron, sőt, e halotthelyettesítő bábukat az özvegy naponta megsiratta, s ágyába is magával vitte.[18] A bábu neve *tul*. Több etnográfus (például Šišlo és Propp) utalt a szokás széles körű elterjedtségére, a Kaukázustól Kínáig, csakhogy jelentését, szerepét e népek világképében nem látták világosan, inkább csak találgatták.

A fokozatos búcsúzás körébe tartoznak az évfordulókon megrendezett emlékünnepek, amelyekre megidézték, meghívták a halott lelkét is. Számos steppei és dél-szibériai népről, tunguzokról, dél-szibériai törökökről jegyeztek fel hasonlót, így a történelmi türkökről is. Az emlékünnepet többnyire nem a sírnál tartották, hanem egy külön erre kialakított emlékhelyen, ez lehetett a nemzetség fájánál, mint például a tuvák esetében. A halott üzeneteit az élőknek, s az élőkét a halottnak, a sámán tolmácsolta. Az emlékünnepek ideje egy hét, egy év és három év. Nagy hősök, vezérek emlékünnepe, lakomákkal és vitézi játékokkal, több országra szóló esemény lehetett, ilyet énekel meg a Manasz eposz is Kökötöj halotti toráról.[19]

A végső búcsú nagy traumája, még ha ideig-óráig elodázzuk is, mit sem változott a történelem előtti kor óta. Mindannyian, e föld gyermekei, most is, mint egykor, s bárhol e földön, sebzett, tétova lélekkel állunk a halál nagy misztériuma előtt.

Jegyzetek

1 Itt nemcsak a napjainkban is megfigyelhető roma temetésekre gondolok, hanem például a hegymászó Kurt Diembergerre, aki a K2 csúcson meghalt társát sátrában, hálózsákjában helyezte el, mellétéve plüssállatkáját is: Diemberger (1989: 290).
2 Ezekkel már régebbi cikkeimben, előadásaimban foglalkoztam: lásd Uray-Kőhalmi (1992 és 1996).
3 Lopatin (1922: 199–202; 1960: 125; 184; 1966: 125–126; 139–150; 160–173); Gaer (1989: 233–239); Smoljak (1991: 101–131); Hoppál Mihály is készített 1994-ben egy rövid filmet erről a szertartásról.
4 Baráthosi-Balogh (1930: 47–49).
5 Sanzeev (1927: 578–585); Ivanov (1954: 201); Anissimov (1958: 55–56); Vasilevič (1971: 55–56; 1953: 165); Cincius (1971: 315; 1977: 315); Avrorin (1978: 58; 223; 243; 255); Suslov (1983: 26–29); Gemuev (1988: 124–125).
6 Trofimov (1990: 131; 372).
7 Lopatin (1922: 304; 1960: 130; 141; 149; 152–153); Gaer (1989: 234). – A heze (hocsö) népnél, a nanajok Kínában élő részénél, a meghalt ikertestvérről fabábut készítenek, s ez a tovább élő iker „társa" lesz további életében. Lásd Richtsfeld (1989: 123).
8 Onenko (1980: 212; 353); Lopatin (1922: 309–319; 1960: 125–184); Baráthosi-Balogh (1966: 79, 85–86).
9 Vasilevič (1957: 151–161; 1958: 293; 1959: 169–170; 1969: 233); Uray-Kőhalmi (1992: 397–398).
10 Grube (1897: 91).
11 Róheim Géza már 1917-ben megállapította, hogy a madár a lélek szimbóluma: (1917: 58–99).
12 Vasilevič (1957: 151; 172; 175; 1959: 176–177); Ivanov (1954: 328; 367); Anissimov (1958: 58–66; 95; 140); Avrorin (1978: 58); Lopatin (1960: 80–81); Smoljak (1978: 439–448).
13 Pozzi (1992: 62–63; 140–141).
14 A kínaiak emlékünnepein beöltöztetett élő személy „játszotta el" a halottat, Maspero (1978: 204–207; 209–211).
15 Franke (1978: 418–419).
16 Ides–Brand (1967: 146).
17 Jettmar (1962: 329–331).
18 Abramzon (1971: 330–331).
19 Hatto (1977).

Bibliográfia

ABRAMZON, S. M. 1971: *Kirgizy i ih ětnogenetičeskie i kul'turnye svajzy.* Leningrad.
ANISSIMOV, A. Th. 1958: *Religija evenkov v istoriko-genetičeskom izučenii i problemy proishozdenija pervobytnih verovanij.* Moskva–Leningrad.
AVRORIN, V. A.–LEBEDEVA, E. P. 1978: *Oročkie teksty i slovar'.* Leningrad.
BARÁTHOSI-BALOGH Benedek 1930: *Bolyongások a mandsur népek között.* Budapest.
–1996: *Távoli utakon.* Budapest.
CINCIUS, Vera. I. 1971: Vozrenija negidal'cev, svjazannye s ohotnič'im promyslom. *Sbornik Muzej Antropologii i Ětnografii* XXVII: 170–190.
–1977: *Sravnitel'nij Slovar' Tunguso-man'čurskih jazykov* II. Leningrad.
DIEMBERGER, K. 1989: *Traum und Schicksal.* München.
FRANKE, Herbert 1978: Chinese Texts on the Jurchen II. A Translation of the chapter one of the Chinshi. *Zentralasiatische Studien* 12: 413–452.
GAER, Jevdokia 1989: The way of the soul to the otherworld and the nanai Shaman. In Hoppál, M.–Sadovsky, O. (szerk.): *Shamanism. Past and present* 2. Budapest–Los Angeles, 233–239.
GEMUEV, I. N. 1988: *Tradicionnoe mirovozzrenie t'urkov južnoj Sibiri.* Novosibirsk.

GRUBE, Wilhelm 1897: Das Schamanentum bei den Golden. *Globus* 71: 89–93.
HATTO, Arthur T. 1977: *The Memorial Feast for Kökötöy-Khan.* (London Oriental Series 33.) Oxford.
IDES, Izbrant–BRAND, Adam 1967: *Zapiski o russkom posol'stve v Kitaj (1692–1695).* Moskva.
IVANOV, S. V. 1954: *Materialy po izobrazitel'nomu iskusstvu narodov Sibiri XIX – načalo XX. v.* Moskva–Leningrad.
JETTMAR, Karl 1962: Die Aussage der Archäologie zur Religionsgeschichte Nordeurasiens. In *Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis.* Stuttgart, 306–356.
LITVINSKIJ, B. A. 1995: *Vostočnyj Turkestan v drevnosti i rannem srednevekovje.* Moskva.
LOPATIN, I. A. 1922: *Goldy, Amurskie, Ussurijskie i Sungarijskie.* Vladivostok.
–1960: *The Cult of the Dead among the Natives of the Amur Basin.* s'Gravenhage.
MASPERO, H. 1978: *Az ókori Kína.* Budapest.
ONENKO, Sulungu N. 1980: *Nanajsko–russkij slovar'.* Moskva.
POZZI, Alessandra 1992: *Manchu-Shamanica Illustrata.* Wiesbaden.
RICHTSFELD, Bruno J. 1989: Die Mandschu-Erzählung „Nišan saman-i bithe" bei den Hezhe. *Münchener Beiträge zur Völkerkunde* 2: 117–155.
SANDSCHEEV, Garma Danzaranovič 1927: Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. *Anthropos* XXII: 575–613.
SMOLJAK, Anna V. 1991: *Šaman: lyčnost', funkcii, mirovozzrenie (narody Niżnego Amura).* Moskva.
–1984: Some Elements of Ritual Atteire of Nanai Shamans. In Hoppál, M. (szerk.): *Shamanism in Eurasia* 2. Göttingen, 244–252.
SUSLOV, I. M. 1983: *Materialien zum Shamanismus der Evenki-Tungusen an der Mittleren und Unteren Tunguska.* (kiadta Menges, K. H.) Wiesbaden.
TROFIMOV, N. G. 1990: *Evenkijskie geroičeskie skazanija.* Novosibirsk.
U.-KŐHALMI, Käthe 1970: Sibirische Parallelen zur Ethnographie der Geheimen Geschichte der Mongolen. In Ligeti, L. (szerk.): *Mongolian Studies.* Budapest, 247–267.
URAY-KŐHALMI, Käthe 1992: Nimŋakan: über die Jenseitsvorstellungen der Tungusen. In Bethlenfalvy–Birtalan–Sárközi–Vinkovics (szerk.): *Altaic religious Beliefs and Practices.* Budapest, 395–399.
–1996: Das Weltbild der Tungusen und Mongolen in ihrer epischen Dichtung. In Petzold, Leander (szerk.): *Folk Narrative and World View. Vorträge des 10 Kongresses der Internationalen Gesellschaft für Volkserzählungsforschung (ISFNR) Innsbruck 1992.* Innsbruck, 805–811.
–1997: Die Mythologie der Mandschu-Tungusischen Völker. In Schmalzriedt, Egidius–Haussig, Hans-Wilhelm (szerk.): *Wörterbuch der Mythologie.* VII/27. Stuttgart.
VASILEVIČ, Glafira Makarevna 1951: Dosamanskie i šamanskie verovanija ėvenkov. *Sovetskaja Ėtnografija* 5: 53–60.
–1957: Drevnye oxotnič'i i olenevodčeskie obrjady ėvenkov. *Sbornik Muzeja Antropologii i Ėtnografii* XVII: 151–185.
–1958: *Ėvenkijsko–russkij slovar'.* Moskva.
–1959: Rannye predstavlenija o mire u ėvenkov. *Trudy Instituta Ėtnografii* II: 157–192.

Erdész Sándor

Lélekvándorlás a cigány néphitben

Az 1950-es évek végétől Nyírségben és Szatmárban alkalmam volt szélesebb körű gyűjtést végezni, mind magyar, mind cigány mesemondók körében. Akkoriban ismerkedtem meg Szamosszegen Ámi Lajos félcigány mesemondóval, akivel – meséinek hangszalagra vétele után – több napon át beszélgettem a lélekvándorlásról és a cigány hiedelemvilág egyéb képzeteiről. Az elmúlt évtizedekben a cigány folklór, s ezen belül a cigány néphit iránt egyre nagyobb érdeklődés mutatkozott, melyről kötetek, kiadványsorozatok tanúskodnak. Időszerű lenne tehát megkísérelni annak felvázolását, hogy a cigányság a lélekről, lélekvándorlásról milyen felfogással rendelkezik, Ámi Lajos elképzelései és a cigány néphittel kapcsolatos egyéb adatközlések alapján.

A cigány néphit szerint a gyermekbe a születés pillanatában kerül a lélek. (Ez a hit ismert a magyar néphitben, az általánosabb felfogás szerint a magzat félidős korában kapja a lelkét, illetve az „isteni szikrát".) Az újszülött gyermek nemcsak lelket, hanem életsorsát megszabó ítéletet is kap. A gyermek születésekor a közeli fák egyikén megjelennek az Uringyék (ítélő madarak, végzetnők, a három sorsasszony), akik eleve meghatározzák az újszülött életét. Pócs Éva és Eperjessy Ernő munkássága alapján tudjuk, hogy a mitológiai Párkák utódai, Uringyék és társaik sokféle változatban élnek a balkáni népek folklórjában.[1]

A lélek időnként elhagyhatja a testet. Míg az ember alszik és mozdulatlanul fekszik az ágyon, a lelke óriási utakat tehet meg. Ismert és ismeretlen emberekkel találkozik, beszélget velük, majd visszatér az alvó testbe. Ámi Lajos elmondotta egyik álmát, melyben Oroszország valamelyik vasútállomására került. Egy orosz gyerek igazította útba, hogy melyik vonattal utazhat haza Magyarországba. Arra a kérdésemre, hogy milyen nagy lehet a lélek, így válaszolt: „Dehát nagynak mutatkozik be, annyit már fogalmazok felőle, mert kezet fogtam az orosz gyerekkel, ilyen nagy testbe mutatkozott elém, mint amilyen élve vagyok. Mikor valamelyik embertársammal valamelyik országba tanálkoztam, mindég ilyen nagynak adatott elő, mint amilyen most vagyok." Mint látjuk, Ámi felfogása szerint az álom nem más, mint a lélekkel megtörtént esemény, melyre az ember a felébredése után visszaemlékezik. A lélek az otthagyott testtel azonos alakkal rendelkezik, s ezt az önállósult lelket csak más ember lelke láthatja.

Tudomásom szerint a cigány néphitben az alvás idején eltávozó lélek nem valamilyen másodlélek vagy árnyéklélek, hanem az alvó ember egyetlen lelke. Csupán

Wlislocki tesz említést arról, hogy szerb, görög és délvidéki cigánytörzsek hisznek egy külön védőszellemben: „Ha az ember alszik, Butjakengro elhagyja a testet és őrködik gazdája fölött: ha szerencsétlenség közeleg, figyelmezteti őt bizonyos jelek által."[2] Ez az őrzőszellem azonban voltaképpen nem lélek, hanem lélekrészecske, melyre még visszatérünk.

Alvás idején a lélek hosszabb időre is eltávozhat. Egy Ámi Lajos mesélte, „Az elrejtezett lány" címen közölt hiedelemmondából idézek néhány kiragadott mondatot: „Vót egy ember, az embernek vót egy nagyon szép kövér jánya, a jány elaludt. És két napig aludt a jány, léhellet nélkül aludt a jány az ágyon." „A szivére tették a jánnak a kezét, mint szokták az orvasok, nem vert egy fekete mákszemet se, léhelletet nem szedett. Tettek elibe a szájáho tallut, úgy sem lélegzett, a szive sem vert." „És már mint halottot kiterítették, hogy eltemetik. Vót ott egy öregasszony, Jászainénak hítták. Ez a Jászainé asszony elment annál az illetőnél megnézni a halottot. És ez megfogta a kezébe az érverését és azt mondta az illetőnek: A világért ezt a jánt el ne temessétek, mert ez a jány csak el van rejtőzve." A történet a továbbiakban arról szól, hogy a lány három nap után felébredt, és a szülei unszolására elmondta, hogy hol járt, mit látott a pokolban és a mennyországban.[3] Ámi értelmezésében az „elrejtezett" szó az eredetétől eltérően 'tetszhalott' jelentéssel bír, s nem kapcsolható a sámánhit, illetve a sámán szertartás emlékeihez.

A magyar néphitből is jól ismert elképzelés szerint a lélek nem távozik azonnal a túlvilágra, hanem napokon, sőt heteken át vissza-visszajár a házhoz. A cigány néphit szerint az élő holttest, a *múlo* jár vissza, akit a halott szellemének, lelkének, hazajáró kísértetnek tartanak. A *múlo* már nem tér vissza a halott testébe. Az ember számára a *múlo* lehet látható vagy láthatatlan.

A látható *múló*ról Erdős azt írja: „A múlo legtöbbször látható alakban jelentkezik és ugyanolyan külseje van, mint a meghalt személynek. Látványa nappal még úgyahogy elviselhető, de éjszaka halálra rémítheti a cigányokat. Talán egyetlen kárpáticigány sincs, aki még ne találkozott volna egy másik hozzátartozójával, ismerősével, akár évtizedekkel is halála után."[4] Erdős gyűjtéséből idézek még két történetet: „Egyszer, amint egy reggel hugommal kiléptem az ajtón, ott láttam apámat a kútnál, amint mosdott, aztán szó nélkül kiment a kiskapun." A másik történet így szól: „Mikor két évvel ezelőtt Budapesten jártam, felszálltam a villamosra a déli vasútnál. A peronon csak egy nő állt, s mikor jobban megnéztem, felismertem a szomszéd magyar asszonyt, aki öt évvel ezelőtt halt meg tüdőbajban. Még rám is mosolygott. Képzelheted, hogy mennyire megijedtem, alig vártam a következő megállót, hogy leszálljak."[5]

Térjünk vissza a láthatatlan *múló*ra. Mint kiderül, a láthatatlan *múlo* csak az emberek előtt láthatatlan. Mint Erdős írja: „Az alaktalan múlot csak a kutya és a ló tudja meglátni."[6] Wilhelm egyik adatközlője határozottan kétségbe vonta a *múló*k létezését, mivel azokat még senki sem látta. „Ha viszont nincsenek múlok, akkor a ló mit érez, mikor minden ok nélkül megáll az úton?" – tette fel a kérdést a gyűjtő. „A ló igen, az láthatott múlot" – volt rá a válasz.[7]

A lélekrészecskékről is szólnom kell, bár a cigány néphitben erre vonatkozóan csak töredékes adatokkal rendelkezünk. Erdős cigány folklórgyűjtéséből idézem: „A lélek-

vándorlás elfogadására is rábukkanhatunk elbeszéléseikben, bár meglehetősen csökevényes formában: Asszonyba beleszáll az én lelkem, az pedig fiúgyermeket szül.[8] Nos, itt az élő férfi közlését valójában nem lélekvándorlásként, hanem a lélekrészecske vándorlásaként kell értelmeznünk.

Wlislocki a cigányság e sajátos felfogásáról írja: „Azt hiszik, hogy minden ember elhalt lelkének egy parányi részecskéje itt a földön marad, és az atyáé a legidősebb fiú testébe, az anyáé a legidősebb leányéba száll. A többi gyermekek pedig az atyában és anyában levő nagyatyai, illetőleg nagyanyai lélekrészecskét kapják örökségbe."[9] Ezt a lélekrészecskét, a halott ember parányi részét, az utód védőszellemét nevezik Butjakengrónak. A lélekrészecskék vándorlásáról szóló felfogás, véleményem szerint, nem hozható párhuzamba a (teljes) lélek reinkarnációjáról szóló buddhista tanításokkal.

A *reinkarnáció*ban, a lélek újjászületésében való hit napjainkban világszerte terjed, egyrészt az amerikai és nyugat-európai teozófiai gyülekezetek, másrészt buddhista és más vallási közösségek révén. A reinkarnáció a cigány néphitben sem ismeretlen, a cigány adatközlők azonban erről jóformán csak annyit tudnak mondani, hogy a lélek újszülöttbe megy át. Erdős ír arról, hogy „egy kislány felismerte saját apjában az urát, vagyis, hogy ő már egyszer volt a világon és akkor apjának volt a felesége".[10]

Ámi Lajost 35 évvel ezelőtt faggattam ki e témáról. A reinkarnációra vonatkozóan élménytörténetet nem mesélt, azonban ez a témakör nem volt idegen számára. Beszélgetésünkből idézek néhány részletet:

„– A lélek mikor megy át az újszülöttbe?

– Amikor egy asszonnak szület egy gyermeke, az a tiszta lélek abba költözik át. Amely emberek annyira gonoszok, hogy már nem nyerheti vissza a lélek táplálkodását, azokat pedig állatba teremti által a Jóisten, hogy kínzás alá menjen az egész életén.

– És milyen állatokba teszi ezeket a lelkeket?

– A félbűnösöket szarvasjószágba vagy pediglen olyan lovakba, akit soha nem fognak ütni, kimélet alatt fogják hajtani. Amelyik már egész bűnös emberek, annak a lelke olyan állatokba kerül, akit mindég kínozzanak, üssenek, vágjanak, szenvedjenek azért, amiért ű is emberi alakba nagy bűnt elkövetett. Isten mindenért megbocsát az embernek, a nagy sajtólások után mind tiszta lélekké válik, csak azok nem, akik az Isten hatalmát óriásin átszegték. Mert hogy az ember embertársának ellene támadjon, hogy megölje, ezeknek nem bocsájt meg, ezek kerülnek azokba a kínzó állatokba bele.

– Hová kerül a lélek, ha az ember meghal?

– A pokolba! A pokolba megtisztul a lélek, oszt bemegyen a paradicsomkertbe, fel a felső világba. Amikor egy újszülött megszületik, onnet az Isten beleadja abba az újszülöttbe a kitisztult lelket, hogy az még tovább hadd éljen. Két-három emberen keresztülmegy a lélek és ha olyan bűnt követett el, hogy már többé emberi társába nem mehet bele, azután kerül abba a kínzó állatokba, amelyik olyan eligázott, és így pusztul el a lélek. Mert ha a lélek mindég, állandóan megmaradna, a lelkek, amelyek a világ teremtése óta összegyűltek, annyi vóna a lélek, hogy még tán a paradicsomkertbe sem férne."

Különös, hogy az Ámi által elmondottak közel állnak a hinduizmus ún. Kárma tételéhez, mely szerint az élőlények sorsát a megelőző életükben elkövetett tettek határozzák meg. Nyilvánvaló azonban, hogy a cigányság lélekvándorlásról szóló képzetei nem kapcsolhatók a Magyarországon mostanában terjedő buddhista tanokhoz.

Megemlítem, hogy Thompson Motif-indexében az E600-tól 699-ig terjedő típusszámokhoz sorolta a reinkarnáció széles körű változatait.[11] Ámi elbeszéléseiből is idesorolhatók az ember emberként (E605.1), ember állatként (E610) való továbbéléséről és többszöri újjászületéséről (E670) szóló motívumok.

Úgy vélem, a cigány néphit a lélekről, lélekvándorlásról sajátos elemeket őriz. Sajnos az idevonatkozó adataink eléggé hiányosak. Ismeretes, hogy a kutatók a cigány folklór eredetének kérdésében egymástól eltérő álláspontot képviselnek, különösen a népmesék indiai eredetére vonatkozóan. Meggyőződésem, hogy a kárpát-medencei cigányság lélekvándorlásról szóló felfogásának gyökereit nem az európai, hanem az indiai vallásokban kell keresnünk.

Jegyzetek

1 Pócs (1986: 209); Eperjessy (1993).
2 Wlislocki (1893: XX).
3 Erdész (1968: III. 476–478).
4 Erdős (1958: 121).
5 Erdős (1958: 122).
6 Erdős (1958: 121).
7 Wilhelm (1993: 29).
8 Erdős (1958: 121).
9 Wlislocki (1893: XX).
10 Erdős (1958: 121).
11 Thompson (1955).

Bibliográfia

EPERJESSY Ernő 1993: Moirák–Párkák–Uringyék. A mitikus sorsasszonyok szerepe a beás cigány néphitben, és interetnikus vonatkozásai. In Barna Gábor (szerk.): *Cigány Néprajzi Tanulmányok* 1. Salgótarján, 81–90.

ERDÉSZ Sándor 1968: *Ámi Lajos meséi* I–III. (Új Magyar Népköltési Gyűjtemény XIII–XV.) Budapest.

ERDŐS Kamill 1958: Cigánytemetés. *Néprajzi Közlemények* III/4: 107–127.

PÓCS Éva 1986: Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép-Európa határán. *Ethnographia* XCVII: 177–256.

THOMPSON, S. 1955: *Motif-Index of Folk Literature* 2. Kopenhagen.

WILHELM Gábor 1993: Kultúra, társadalom, etnicitás az oláh cigányoknál. In Barna Gábor (szerk.): *Cigány Néprajzi Tanulmányok* 1. Salgótarján, 29–37.

WLISLOCKI Henrik 1893: A cigányok életmódja, szokásai, hiedelmei. In *Pallas Nagy Lexikona* IV. „Cigányok" című melléklet: XIII–XXXIII. Budapest.

Dr. Süle Ferenc

A túlvilág archetípusa a pszichoterápiában

A tanulmányban szereplő gondolatok tapasztalati háttere: a) Az OPNI (Országos Pszichiátriai és Neurológiai Intézet) *Vallászlélektani Osztály*ának vezetése során számos, lelkileg összeroppant, vagy krízis állapotban lévő beteg ember végső kérdésekkel kapcsolatos felfogásáról szerezhettünk tapasztalatokat. Osztályunk profiljának megfelelően közülük sokan igen különböző vallásokhoz tartoztak. b) A *Human Agape Alapítvány Ökumenikus Műhelyé*nek munkássága során 1991 óta évente két alkalommal rendeztünk a Szeretetszolgálatok – melyeket túlnyomó többségükben vallási alapon szerveződő sokféle, kisebb-nagyobb csoportok képeznek – számára Országos Találkozót, és folyamatos konzultációs lehetőséget biztosítottunk, melyek során felfogásukkal alaposan megismerkedhettünk. c) A *Jung Egyesület* – melynek vezetője voltam – húszéves munkája során a pszichiáter, pszichológus és pszichoterapeuta háromfázisú szakemberképzése, valamint az itt folyó kutatómunkám a témánkkal kapcsolatos számos koncepcionális eredményhez is vezetett.[1] Pszichiáteri munkásságom során dolgoztam a pszichiátria és a *lélekgyógyászat* minden főbb területén (pszichózis, neurózis, pszichopátia, mentálhigiéné), amelyeken az emberi lélek és a halál problémája sajátos módokon jelentkezik.

Általános tapasztalat, hogy a *beteg ember* közelebb van a halálhoz és a halálhoz kapcsolódó kérdésekhez, így ezekkel a kérdésekkel az orvos is gyakrabban találkozik, mint az átlagpolgár. Ha elhárítja magától ezt a kellemetlen témát – amit gyakran megtesz –, akkor tulajdonképpen a lelket, a lélek alapkérdéseit utasítja el. Az orvosképzés során a psziché problémáira való felkészítés sajnos minimális. A betegség – mint válságállapot – az élet értelmének, értékrendszerünknek, a halál utáni lét kérdésének egyik legfőbb provokátora. Ezekre minden időkben a vallások adták a legteljesebb választ. A modern ateista ember vallásává a természettudomány (science) vált, amely sajnos nem sok vigasztalót tud nyújtani e tekintetben.

A *vallás* egyetemes emberi jelenség. Nem ismerünk olyan népet, amelynél a vallásos élet valamilyen formája ne alakult volna ki. Bár a modern technikai civilizáció emberének vallása mélylélektanilag a tudomány, lelke mélyén tovább élnek az ősi lélektani struktúrák. A jungi pszichológia megtalálta a minden emberben meglévő vallási szükséglet és élménykészség lélektani realitását.

*Vallási szükséglet*en olyan vágyakozást, igényt, keresést érthetünk, amely: 1) saját magunk leglényegesebb, legbelsőbb voltának és 2) a külvilág működése lényegének megértésére, 3) az előző két lényeg egymással való kapcsolatának megismerésére irányul, és amikor ez a megismerés előre halad, 4) az ember erre vonatkozóan tapasztal élményszerűen új, nagy fontosságúnak, revelációnak megélt összefüggéseket.

A *vallási élmény*t a lélektan oldaláról ebből következően úgy határozzuk meg általánosan, mint *belső és külső világunk leglényegesebb, legmélyebb végső kérdéseinek és ezek egymással való kapcsolatának élményszerű megismerését, átélését.*

A *vallás*t ezért úgy is definiálhatjuk, mint *az élet végső kérdéseire adott válaszok rendszerét és az ezekből következő, az életmódot és az emberek egymás közti kapcsolatát elrendező kultúrát. Ennek lényegéhez tartozik a világkép, ezen belül az emberkép és értékrend, melynek központi tényezője az istenkép, a túlvilágkép és a személyes viszony ezekhez.* Így, mélylélektani értelemben minden embernek van vallása és istene, még ha ezt bankban vagy a nadrágjában tartja is az illető – ahogy a Biblia mondja (akiknek a hasuk – vagy egyéb szervük – vagy a mammon az istenük).

Az emberi személyiségben mindezeknek különböző tudatossági szintű reprezentációi vannak. A tudattalan C. G. Jung által feltárt filogenetikus rétegezettségében a letűnt korok főbb szellemi szerveződései is megtalálhatók. Az emberi személyiség tudatos, racionális rétege alatt a monoteisztikus, politeisztikus és samanisztikus, animisztikus szellemi élménymódok is jelen vannak. Ezek, aktivizálódásuk esetén, közvetlen vagy közvetett formákban – rendszerint tudattalanul – lényeges szerepet kapnak mindennapi életünk eseményeiben. Ezek rendszeres megnyilvánulását tapasztalhatjuk a kisgyermek egyedfejlődési folyamataiban és megtalálhatjuk a pszichopatológia számos jelenségében, de a kóros állapotoktól függetlenül is – mint rejtett programok – az átlagember számos hétköznapi szokása, döntése, babonája mögött megtalálhatók a tudattalanban.

Az alapvető *humán létdimenziók,* melyekkel az állatvilág nem rendelkezik: *a tudomány, a művészet és a vallás.* A mélylélektani kutatások eredménye szerint minden ember lelkének vallási dimenziója a lélek mélyében a Jung által *kollektív tudattalan*nak elnevezett mélyréteggel is kapcsolatos, mintegy abban gyökerezik. E mélyréteg lelki szervei az archetípusok. Ennek a rétegnek két, egymást nem kizáró értelmezési lehetősége van:

a) Az ősi tapasztalatok sűrített, de aktivizálódó maradványai.

b) Ezek mint „szervek", mint a rádió hullámsávváltói működnek a tőlünk függetlenül, rajtunk kívül, „objektíven" létező túlvilág, szellemvilág felé.

Az istenfogalom és a lélekfogalom történelmi fejlődése során létrejött változásainak gazdag anyagát ismertük meg századunk végére. *Az utóbbi évtizedekben a szellemi éhség növekedését tapasztalhatjuk, mint civilizációnk egyoldalúságának kompenzatórikus következményét.* A technikai civilizáció eredményei lélektani szempontból mint emberi *képességerősítők* működnek. *A mi tudatos, racionális, kifelé forduló, teljesítményorientált aktivitáskultúránk azonban súlyosan egyoldalú a személyiségre való lélektani hatását illetően,* mivel az ellenoldal – a tudattalan, az irracionális, az emocionális, az etikai, a morális, az esztétikai – elhanyagolásával, sőt elnyomásával jár. A civilizációs és pszichoszomatikus betegségformák, mint új betegségek, lényegében ennek következtében fejlődtek ki.

A *civilizációs patológiára* adott válasznak mint ellensúlyozási reakciónak számos formája fejlődött ki. Három fő szintjét különíthetjük el: a) a kreatív szellemi megoldáskeresés a tudomány, a vallás és a művészet szintjein jelentkező komoly megoldáskeresés, b) a sodródó tömegember médiumok szuggesztiója által összetákolt szellemi koktélja és c) a legalacsonyabb szinten a már patológiás válasz, ami civilizációnk egyik jellemzője is: a szenvedélybetegségek, a depressziók és az öngyilkosságok számának emelkedése a század eleje óta a technikai civilizáció által meghatározott országokban.

Az elmúlt száz évben a lélekgyógyászat terápiás formáinak kialakulását is tekinthetjük úgy, mint választ a korszellemre. A század első felében jöttek létre az egyoldalú racionalizmust ellensúlyozó, a tudattalan személyiségrészt feltáró mélylélektani irányzatok. A civilizációnk csődjeként is értékelhető II. világháború után a nukleáris fenyegetettséget és a pusztító környezetszennyezést megélő, elidegenedő, szorongó közérzetű „önimádat társadalmaiban" jöttek létre a csoportterápiák, a család- és párterápiák, a terápiás közösségek, az interperszonális kommunikácó kutatására épülő lélektani kezelési módok sokasága. Századunk utolsó évtizedeinek terméke a spiritualitással, vallástlélektannal intenzíven foglalkozó transzperszonális pszichológiák kifejlődése.

Az emberi élet végső kérdéseiben *a halál, a túlvilág kérdése* központi szerepet tölt be. Az *ismeretlen másvilág* megközelítésének személyes útja racionálisan szinte járhatatlan. Itt a szubjektív tapasztalat az egyetlen döntő, objektív realitás. *Az ismeretlen másvilág jelenségei olyan valamik, amiket a tudattalanunkon keresztül észlelünk.* A halál, a személyes megsemmisüléstől való félelem veti fel legélesebben ezt a kérdést. Az ismeretlent a tudat oldaláról fantáziával és még inkább hittel közelíthetjük meg legjobban, és az átélt élményi realitás az, amire épülhet. A hitet mint „a reménylett dolgok valóságát és a nem látott dolgokról való meggyőződést" határozza meg a Biblia.[2]

A *másvilág*nak mint ismeretlen újnak a megjelenései az emberi pszichikumban a lélektan módszereivel is tanulmányozhatók, hisz lelkileg átélt jelenségekről van szó. Az emberiségnek és minden egyes embernek is vannak konkrét személyes tapasztalatai, találkozásai az ismeretlen másvilággal, a személyes megsemmisüléssel, a halállal is. A túlvilág, a másvilág archetípusának a tudatos szinttől független, konkrét, egyetemes emberi, archetipikus megjelenéseit is ismerjük:

a) Idetartoznak elsősorban az *alvás–ébrenlét* jelenségei, amikor személyes megsemmisülésünket és újra-létrejövésünket éljük át naponta.

b) Az *álmok* másvilága szintén lényegében mindenki által észlelt jelenség. Tapasztalhatjuk, hogy ebben a bennünk létező másvilágban – melyben életünk egyharmadát töltjük – egészen más szabályok, törvényszerűségek, más realitások léteznek, mint tudatos világunkban, tehát igazi másvilág a tudattalan realitása. Ennek jelentőségére utal, amint azt például az álomdeprivációs kísérletekből ismerjük, hogy e világ megléte fontosabb az élet szempontjából, mint a táplálkozás.[3]

c) A *fejlődés* jelenségei: a régi elhagyása, elvesztése és az új születése, megtalálása szintén e kérdésekkel is kapcsolatos bennünk. A lelki fejlődés során három nagy születést ismerünk: A testit, amikor az anya testéből válik külön a gyermek. A lelkit, amikor a család szociálpszichológiai méhéből válik lelkileg önállóvá az ifjú ember. Végül a szellemi születést, amelyet a vallások ismernek talán a legjobban, és külsőleg mint

a megtérést, belsőleg mint az újjászületést írják le. Ekkor a tudatos egóban egy új szellemi identitás születik a személyiség tudattalan mélyének központja (Selbst, Self, ősmagunk) általi megtermékenyítésből.[4]

d) A *súlyos veszteségek és krízisállapotok* mint részleges halál értelmezhetők. Ilyenkor a leglényegesebb kapcsolatainkban, vagy életformánknak nagyon fontos elemeiben ér bennünket pótolhatatlan veszteség.

e) A *veszély, izgalom és problémakeresés szükségletét* tekinthetjük akár úgy, mint kihívást, játékot és küzdelmet a halállal. Teherbíró képességünk végső és szélsőséges helyzetei mint különleges új élmények előhívói szerepelhetnek. Gondoljunk itt például a veszélyes sportágakra, mint a hegymászás, autóversenyzés, síelés stb., de a felfedezés, az új, az ismeretlen megismerésének izgalma, vagy akár az egyszerű rejtvényfejtés is mint felfrissítő, megújító pihenés, közismert tapasztalataink közé tartoznak. Az élet és halál határterületének provokálásai, akár konkrét élethelyzetekkel, akár drogokkal, különleges, addig ismeretlen élmények előhívói lehetnek.

f) *Halálközeli élmények* (NDE – *near death experience*) *tapasztalatai.* Ennek ma már jelentős irodalma van, így eléggé közismertek az életünk végső határhelyzeteinek, utolsó idejének élményei.

g) Mindezekről, a tudattalanunkban lévő személyes és konkrét formáiról *álmaink, látomásaink, megérzéseink, művészi és hitbeli, vallási élményeink is tudósíthatnak.*

De *mi távozik el, mi éli túl a halált személyiségünkből?* Az álmok, a mitológiák, a NDE-tapasztalatok, a vallásos-misztikus élmények adhatnak a lélektannak itt némi támpontot. A tudatos egóból valami megmarad, életünkkel, a személyes tudattalannal a távozáskor valahogy elszámolunk, a kollektív tudattalan pedig mindenképp részese a folyamatnak. Érdemes figyelembe vennünk a samanisztikus gyógyítás tapasztalatait is, ami sok betegséget mint lélekvesztést, részleges halált fog fel, és a lélek visszaszerzését az alvilágból, a holtak birodalmából – a tudattalan másvilágából – tekinti a gyógyítás lényegének.

Az álmainkban konkrétan megjelenő halál – hasonlóan a tündérmesékhez és mítoszokhoz – inkább szimbolikus jelentésű; a valódi halált inkább az eltávozás és valami ismeretlen átváltozás jelzi.

A zen mester által adott *koan* a paradox feladatokon keresztüli személyiségfejlesztés alapvető módszere. Súlyos, megoldhatatlan életproblémákkal való küszködésünk lényege az önmagunkkal való belső küzdelmünk, amiből csak egyetlen igazi kiút van, az, ha belsőleg, szellemileg fejlődünk. A belső, lelki problémáinkat viszont a tudattalan lelki önszabályzása alakítja ki. Autoregulációnk végső központja a Jung által feltárt Selbst, az *ősmagunk,* ősvalónk, a kollektív tudattalan belső rendezője, archetípusa, az „istenérzékelésének szerve". *Alapvető életproblémáink* ezért tekinthetők úgy, mint e „belső mester" által adott *koanok,* mint olyan problémák, életfeladatok, melyek fejlődési utunkat jelölik ki.

Legnagyobb paradoxonunk az élet és halál kérdése. Az út személyes, más nem teheti meg helyettünk. Keresztény hitünk szerint *Krisztus* a megváltónk. Az analitikus pszichológia szerint viszont Krisztus nemcsak egy időben messze lévő, távoli történelmi

személy, vagy tőlünk szellemileg elérhetetlen magasságokban létező vallási fogalom, hanem *mindannyiunkban benne élő, működő egyetemes, archetipikus valóság. A Selbst legtökéletesebb reprezentációjának, „kiábrázolásának" tekinthetjük.*

Krisztus az istenérzékelés, az istenkép történelmi változásának csúcsa. Nem tudnánk ennél pozitívabbat a mai napig se kigondolni. Mivel azonban messze nem egyszerűen teória kérdéséről van szó – ez személyiségünk egésze szempontjából egy felületi jelenség lenne csupán –, hanem bennünk élő és ható lélektani valóságról, ezért szellemi jelentősége felbecsülhetetlen.

Tudatos egónk személyiségünk mélyének impulzusaival állandó küzdelemben áll, s úgy, mint a külvilággal is, ezt a kétirányú harcot egyeztetnie is kell. Az eredmény, hogy belső ősforrásunk, ősmagunk impulzusait elfojtjuk, eltorzítjuk. Elutasítjuk, megszégyenítjük, kínozzuk és időnként öljük magunkban a Krisztust, még ha tudatosan keveset fogunk is fel ebből. Így, ez mindannyiunk konkrét, személyes ügye is.

A teljes emberi való egyik Biblia szerinti modellje a templom. „Avagy nem tudjátok e, hogy a ti testetek a Szent-lélek temploma."[5] A szent sátor, majd a korabeli templom szigorú hármas tagozódása megfelel a jungi személyiségmodellnek.[6] A szentek szentjét a szentélytől elválasztó kárpit kettéhasadása pedig annak a belső szellemi útnak, amelyet a kereszthalál megnyitott. Az igen széles körű és gazdag megfeleltetési lehetőségekből csak még egyet emelek ki rendkívüli lélektani jelentősége miatt, a *feltámadás* személyes jelentőségét. Bár egónk végzetesen vétkezik ősvalója, ősforrása ellen, olyan istenképünk, vagy ha tetszik Istenünk van, vagy lehet, akit ha megöltünk is – magunkban is –, feltámad és megbocsát, szeret és éltet. Mindez lelkileg megtapasztalható belső realitás lehet számunkra.

A pszichoterápia és a mélylélektan tudománya a tudattalan ismeretlen másvilágának kutatásával a vallások számos szellemi értékének lélektani realitását ismerte meg. Eredményeivel az egyes ember személyes zsákutcáinak gyógyítását főleg azáltal tudja végezni, hogy az egyéni szellemi kibontakozást szülészként, bábaként elősegíti.

Jegyzetek

1 Süle (1996; 1997).
2 Zsid 11:1.
3 Süle (1997).
4 Adler (1979); Süle (1996; 1997).
5 1Kor 6:19.
6 Süle (1991).

Bibliográfia

ADLER, G. 1979: *Dinamics of Self.* London: Conventure Ltd.
BOLEN, J. S. 1984: *Goddess in every woman.* San Francisco: Harper–Row.
COLEGRAVE, S. 1979: *The spirit of valley.* Los Angeles: Tartcher, Inc.
DOURLEY, J. P. 1987: *Love, celibacy, and the inner marriage.* Toronto: Inner city.

ENGLESMAN, J. C. 1979: *The feminine dimension of the Divine*. Philadelphia: The Westminster Press.
ESTÉS, C. P. 1996: *Farkasokkal futó asszonyok*. Budapest: Édesvíz Kiadó.
MAHDI, L. C.–FOSTER, S.–LITTLE, M. (szerk.) 1987: *Betwixt – Between: Patterns of masculine and feminine initiation*. La Salle, Illinois: Open Court.
MCNEELY, D. A. 1991: *Animus Aeternus*. Toronto: Inner city books.
MOOR, R.–GILLETTE, D. 1990: *King, warrior, magician, lover*. San Francisco: Harper.
PAPADOPOULOS, R. K.–SAAYMAN, G. S. (szerk.) 1984: *Jung in modern perspective*. Wildwood House.
–1989: Towards a Jungian Approach to Family Therapy. *Harvest, J. for Jungian Studies* 35: 90.
PERERA, S. B. 1981: *Descend to the Goddess*. Toronto: Inner city books.
PRESSING Lajos 1993: *A boldogság mint misztérium*. Budapest: Orient Press.
SHORTER, B. 1987: *An image darkly forming*. London: Routledge–Kegan Paul.
SÜLE Ferenc 1988: Az intra- és interperszonális konfliktus kapcsolata és az integratív pszichoterápiás szemlélet szükségessége. *Psychiatria Hungarica* 3/4: 301–310.
–1989: Intrapersonal change and the dynamic of the interpersonal fields of forces in the therapeutic community. *Journal of Therapeutic Community* 10/3: 133–144.
–1991: *Vállás vagy pszichoterápia? – Küzdelem a vertikális labirintusban*. Budapest: Animula Egyesület.
–1992: C. G. Jung helye korunk szellemi áramlataiban. In *Múzsák díványon*. Magyar Pszichiátriai Társaság.
–1993: A vallászlélektan aktualitása a pszichoterápiában. *Pszichoterápia* 3: 35–42.
–1991: *Vállás vagy pszichoterápia*. Budapest: Animula.
–1996: *A jungi mélylélektan napjainkban*. Szokolya: GyuRo Technik.
–1997: *Vallászpatológia*. Szokolya: GyuRo Art-Press.
–1997: Jungi szemléletű család-pszichoterápia. *Pszichoterápia* VI/4: 243–249.
TURNIER, P. 1969: *Escape from loneliness*. London: SGM. Press.
–1970: *The meaning of persons*. London: SGM. Press.
WILBER, K. 1984: The development spectrum and psychopathology. *Journal of Transpersonal Psychology* 16/1: 751–758.
–1986: *Transformations of consciousness*. London: Shambhala.
WOOLGER, J. B.–WOOLGER, R. J. 1990: *The goddess within*. London: Rider.

SÉRA LÁSZLÓ

A „testenkívüliség-élmény" – filozófiai vagy pszichológiai kérdés?

Az utóbbi években sokat foglalkoztak[1] (igaz, többnyire parapszichológiai kontextusban)[2] „a testenkívüliség-élménnyel", amely az egyik leggyakoribb halálközeli élmény, s mint Harre és Lamb állítják, „valószínűleg a lélekfogalom (soul) tapasztalati alapja".[3] Szinte kézenfekvő az a feltevés, hogy a halálközeli élmények, köztük a testenkívüliség-élmény alátámasztják a test és a lélek külön entitásként való dualisztikus (spirituális) felfogását[4] s a halál utáni életet, de pszichológiai értelmezései[5] is ismertek (lásd a képmelléklet I. tábláját [1. és 2. kép]).

A halálközeli élmény öt szakaszát feltételezik:[6] „rendkívüli békesség" (peacefulness); „elválás a fizikai testtől"; „alagút-élmény" (hengeres téren keresztül való haladás érzése); „ragyogó fehér vagy arany fényességgel való találkozás az alagút végén"; és a „mennyország" (csodálatos természeti környezetbe kerülés). Erre vonatkozó élményeket a klinikai halál állapotából visszatértektől, életveszélyes helyzetekből megmenekültektől gyűjtöttek. Első modern vizsgálója a dualisztikus magyarázatra hajló Raymond Moody volt,[7] akinek vizsgálatait tudományosabb igényű munkák követték.[8]

Egy autóbalesetet szenvedett antropológus – Ring egyik példája – a következőképpen számolt be halálközeli élményéről:

„Úgy tűnik, többé-kevésbé volt egy sorrendje, ahogy úgy-ahogy beszámolok róla. Azonban az idő maga, mintha teljesen eltűnt volna ekkor. Mégis, az első dolog, amit észrevettem, az volt, hogy halott vagyok... (Látta a testét?) Oh, igen, teljesen tisztán. *A testem fölött lebegtem a levegőben... és ráláttam ferde szögben...* Majd később rájöttem, hogy könnyen tudok lebegni, akkor is, ha nem is áll szándékomban... Majd hirtelen azt is felfedeztem, hogy nemcsak lebegni tudok és megszabadultam a gravitációtól, hanem minden más dologtól szabad voltam, ami a repülés gátja lehetne... Ijesztő sebességgel is tudtam repülni... és úgy tűnt, ez nagy örömet okozott és a repülés érzését keltette teljes mértékben... Majd észrevettem, hogy egy nagy sötét terület van előttem, amelyhez közeledtem, azt gondoltam, valami alagút és közvetlenül, további gondolatok nélkül, beléptem és repültem egyre nagyobb örömérzéssel... Azután, amit csak nagyon rövid időnek tudok elképzelni – habár az idő ismét eltűnt – kerek fényességet vettem észre nagy távolságban, úgy véltem, az az alagút vége és végigsuhantam raj-



1. A lélek elhagyja a testet. 1508-ból származó német allegória a halálról

ta... És majd az alagút végére értem és úgy tűnt, különleges állapotba kerültem. Eltérő körülmények között találtam magam, ahol mindent ugyanaz a fény világított meg és oh, más dolgokat szintén láttam benne... embereket is... láttam ott apámat, aki huszonöt évvel ezelőtt meghalt... Azt is éreztem és valahogy természetesnek tűnt, hogy mindenki abszolút (szánalommal) kegyelem állapotában volt minden más irányába... Úgy tűnt, hogy a szeretet volt a legfőbb elv, amit mindenki automatikusan követett... Később gyerekeim és feleségem miatt, mivel házas voltam már, visszatérési vágyat éreztem.. de nem emlékszem a visszaútra... (Álomhoz hasonlított?) Nem, semmi hasonló nem volt az álommal... Valóban egy rendkívüli érzés lehetett, egy olyan érzésről számolhatok be Önnek, amit egyfajta örökkévalóságban érezhet."[9]

A testenkívüliség élménye, mint a példából is láthattuk, egy szabadon lebegő, anyagtalan, a fizikai testtől, a testi valóságtól elvált „én" élménye, amelyben a személy magát ébernek véli s a világot a fizikai testén kívüli helyről észleli. Tipikus esetben a személy mintha felülről nézne le magára, ahogy például a műtőasztalon fekszik. Illusztrálására idézzünk még egy Magyarországon gyűjtött beszámolóból:

„Kétnapi fárasztó gyűjtőútról tértem haza Trabanttal (nem ettem, nem aludtam). Körülbelül félórával az esemény előtt megálltam, próbáltam aludni egy kicsit, de úgy éreztem, hogy nem vagyok álmos. Ezután folytattam az utat. Hirtelen körkörösen besötétedett előttem az út, mintha »leblendézték« volna. Azután ugyanúgy kivilágosodott. Ekkor nagy fényesség volt, nagyon kellemesen éreztem magam. *A Trabant felett lebegtem. Néztem, hogy milyen össze-vissza megy az úton.* Arra gondoltam, hogy csak úgy tudom megállítani, ha nekiirányítom egy fának. Az országút ezen szakaszát vastag jegenyefák szegélyezték. Az utánam jövő autó vezetőjének az állítása szerint körülbelül 50 métert ment a Trabantom jobbra-balra kanyarodva, és ezután befordult a menetiránnyal ellenkező oldalra és nekiment az egyik jegenyének. Ez megfelel annak az időszaknak, amíg azon elmélkedtem, hogy hogyan állítsam meg az autót. Itt vége szakadt mindennek. Másnap a kórházban tértem magamhoz."[10]

A személyek itt *megváltozott test–lélek-észlelésüket* írják le, mint amilyen a pszichiátria által megkülönböztetett deperszonalizáció vagy az autoszkóp (önmagával találkozás) jelenség és a szkizofrén testhatár-zavar. A megváltozott test–lélek-észlelésekkel kapcsolatban elfogadott vélemény, hogy ezek a normális tapasztalatoktól a kórosig bezárólag egy kontinuumot képeznek, s egymástól megkülönböztethetők. A testenkívüliség-élmény *módosult tudatállapot,* amely „olyan élénk és olyan valóságos, mint egy álom".[11]

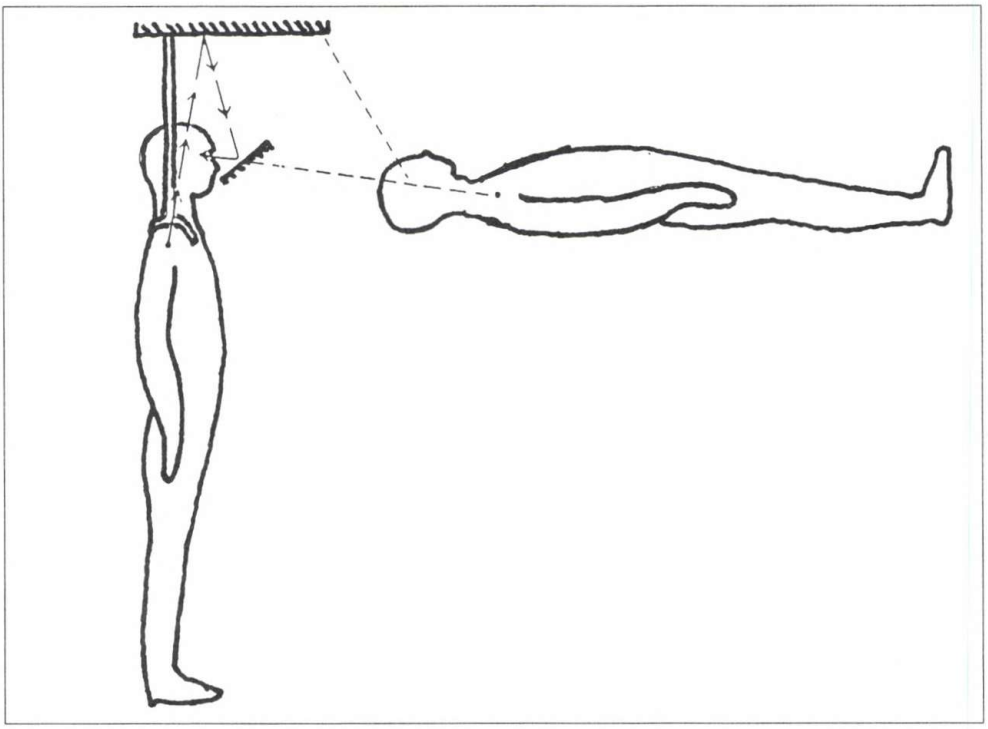
Nézzünk példát minden külső ok vagy betegség nélküli előfordulására:

„Jógagyakorlatot végeztem hanyattfekvésben. Teljesen ellazult voltam, amikor valaki benyitott a szobába. Ez megzavart és felültem. Mivel a testem teljesen ellazult volt, nem éreztem a fizikai változást, csak láttam. *Láttam a testemet, amint felülök, mint normális esetben, de nem éreztem.* Úgy éreztem, mintha továbbra is mozdulatlanul feküdtem volna, és mintha láttam is volna, de azt hiszem, ezt csak képzeltem. Megpróbáltam meggyőződni róla, hogy melyik a valóságos és a karomba csíptem, de nem éreztem semmit, de zsibbadtságot sem. Az ülő test teljesen idegennek tűnt, de tudtam, hogy ez az én fizikai testem. Ezután visszafeküdtem és lassan minden helyreállt."[12]

Egy másik példa:

„Tizennyolc éves koromban egy délután az elsötétített szobámban feküdtem fejemen a fülhallgatóval, amiből teljes hangerővel szólt a zene. Egyszerre olyan érzés vett rajtam erőt, mintha valami ki akarna repülni belőlem. *Úgy éreztem, mintha testem emelkedne felfelé, és ezalatt a mellkasomon keresztül kilépne belőlem valami. A következő pillanatban körülbelül másfél méter magasságból láttam a saját testemet.* Kellemes, de egyben borzongató érzés volt. Rövidesen azonban benyitott az édesanyám, és én valahogyan visszakerültem a testembe."[13]

Hasonló különleges élményről számolt be a múlt század végén egy angol pszichológus, G. M. Stratton. Megfigyeléseire nem szoktak hivatkozni a testenkívüliség-élmény-



2. Stratton kísérleti berendezése (egy tűnékeny benyomás)

ről szóló beszámolókban, a jelenség megértése érdekében mégis érdemes idézni. Stratton egy egyszerű eszközzel, amely a vállára szerelt tükrökből állt, szemmagasságban maga elé vetítette testének vízszintes látványát. Az eszközt az alkalmazkodás vizsgálata érdekében három napig hordta, összesen 24 órás látási tapasztalattal. Így ír különleges élményéről:

„Úgy éreztem, lélekben kívül vagyok saját testemen. Ez természetesen csak múló benyomás volt, de többször jelentkezett és élénk volt, amíg tartott... De a kritikus érdeklődés feltámadásának pillanatában kiderült az állapot egyszerűsége, és a látott cselekvéseimet önmaguk szellemképszerűsége kísérte a régebbi látási benyomásoknak megfelelően."[14]

Egy gyógyult szkizofrén, aki később pszichiáter lett, emlékezetből és naplójából így idézi fel betegségét, kezelőorvosa akkori megjegyzéseivel:

„A helikopterek. Jaj, ne, ne a helikoptereket. Jöttek, hogy kitépjék a tollakat a homloklebenyemből. Segítsen, nővér, segítsen, hát nem hallja őket? *Vissza kell jutnom a testembe, hogy meg tudjam menteni. Olyan messze vagyok. Kívül az idegi kapcsolatok hatósu-*

garán. Az orvos azt gondolja, jó ragasztó lennék. Ez egy boszorkányorvos. Rádióüzeneteket küld a helikoptereknek, hogy könnyebben megtaláljanak."

(A beteg orvosának megjegyzése: „...még mindig katatón. Semmire sem reagál.")

„Tudatom széléről nagy darabok töredeznek le. *Sosem jutok vissza.* A világegyetem kezem egyetlen intésére eltűnik."[15] (Kiemelés tőlem, S. L.)

Az *észlelési-izolációs kísérletek*ben, amelyek arra mutattak rá, hogy az agynak normális működéséhez folyamatosan változó, jelentéssel bíró, a külvilágból származó ingerlésre van szüksége, szintén előfordul megváltozott test–lélek-észlelés. Egyes személyeknél – két-három napos izolációt követően – vizuális, testérzési torzulások (hallucinációk) mellett olyan élmények is előfordultak, melyeket – Hebb szerint – „alig tudtak megfogalmazni: *testüket »idegennek« érezték, és néhány személy beszámolt arról, hogy úgy érzi, »szelleme« elkülönült a testétől".*[16] A nagy magasságban egyedül repülő, s csak minimális feladatot teljesítő pilóták tájékozódási zavart élnek át, amelyet *elszakadási jelenség*nek („break-off") neveznek. Ezek a pilóták teljes téri elszigeteltség érzéséről, valószerűtlenségről, balsejtelmekről számolnak be. Volt, aki úgy érezte, *mintha kinn lenne a gépből, és úgy nézett saját magára, mintha bábu lenne a repülőgépben.*[17]

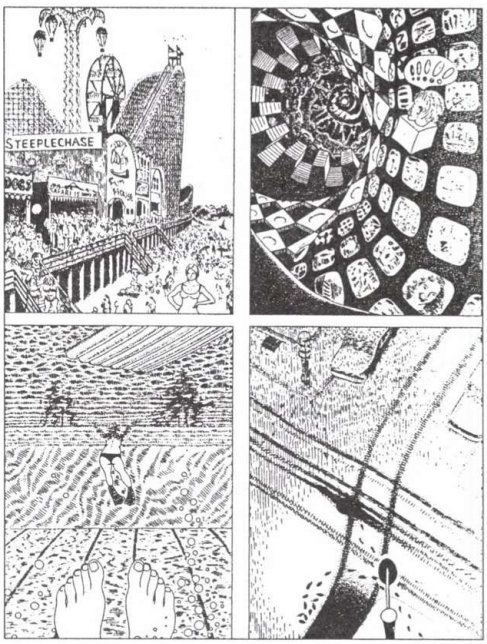
Hebb ezt a jelenséget olyan hallucinációnak véli, amely a mindennapi képzeletnél elevenebb, „szenzoros eredetű belső reprezentáció"-nak felel meg, mint amilyenek az eidetikus képek. Így ír: „Úgy látszik, a személy ekkor valóban saját magát nézi. Ha pedig az ember a saját testét önmagától – valódi énjétől – bizonyos távolságban látja, el kellett hagynia a testét. Ha nem hiszünk a lélekben, mely már életünk folyamán is vándorolni képes az űrben, e következetésnek igen zavarónak kell lennie. A jógi, akinek a létezésről vallott elmélete eltér a miénktől, valóban arra következtethet, hogy az igazi én megszabadult a test burkától... Számunkra viszont rendelkezésre áll egy olyan magyarázat, mely jobban összhangban áll ismereteinkkel az idegrendszerről és a természettudományokkal."[18]

Kérdőíves vizsgálatok a normál populációban előforduló módosult tudatállapotok (hallási hallucinációk, csúcsélmények, misztikus tapasztalatok stb.) között 8–25 százalékban (sőt, 35 százalékban) állapítottak meg testenkívüliség-élményt.[19] Egyes vizsgálatok szerint a testenkívüliség-élmény normál személyeknél tipikusan nyugodt lelkiállapotban fordul elő, élénk képzelethez, meditációhoz vagy fáradtsághoz társulva. De az élmény fellép hallucinogének hatására is (egy vizsgálatban például 150 személy 44 százaléka számolt be róla marihuána-intoxikációt követően);[20] kiváltható ketaminnal,[21] a halántéklebeny elektromos ingerlésével.[22] Hipnózissal szintén indukálható;[23] az ilyen személyek hipnábilisabbak, valamint a Wilson–Barber-skála szerint jelentősebb képzeleti élet jellemző reájuk.[24]

Rogo[25] a testenkívüliség-élmény értelmezéseit két fő kategóriába sorolja. A *szétválás elméletek* közé tartoznak a test és lélek elválását feltételező megközelítések, például az *asztrálprojekció elmélet,* amely állítja, hogy egy megduplázódott *asztráltest* időlegesen elválik a fizikai testtől. Blackmore szerint „az elkülönülés elméletek azzal az óriási problémával kerülnek szembe, hogy meghatározzák, mi hagyja el a testet és meg tudják mondani, hogy hogyan képes kölcsönhatni a fizikai világgal, hogyan észleli

azt".[26] Ezekkel az elméletekkel az ún. *pszichológiai elméletek* állíthatók szembe. A testenkívüliség-élmény (s a halálközeli élmény) például értelmezhető mint a traumatikus élmény által okozott félelem hallucinációja és a halál elutasítása.[27] Kezelhető tiszta hallucinációként,[28] vagy magyarázható a megváltozott proprioceptív visszajelzésre bekövetkező – az én-felfogást és az identitást fenyegető, tudattalan szorongást keltő – megváltozott testképet helyreállító történéssel.[29] A leginvenciózusabb mégis Blackmore[30] a *realitásmodellek* funkciójára és a *valóság illúziójára* alapozott, „képzeleti nézőpontváltást", sajátos „kognitív térképet" hangsúlyozó elmélete. Az elmélet a kognitív pszichológia[31] azon általánosan elfogadott feltevésére épül, hogy az agy legfőbb funkciója, hogy önmagunkról és környezetünkről modelleket konstruáljon. Az észlelés felfogható az érzékszervi és az emlékezetből előhívott információkra és a képzelet konstruktív erejére egyformán támaszkodó modellépítő folyamatnak. Önmagunkról (énkép) és testünkről (testkép) is rendelkezünk folyamatosan változó, szomatoszenzoros, vizuális és más információkra és az emlékezetre épülő modellel (vizuális-poszturális séma), ami a téri tájékozódás, a mozgás és az észlelés koordinálásának vonatkoztatási alapja. Blackmore érvelése szerint a kognitív rendszer többféle modellt épít fel, de egyszerre csak egy modell reprezentálja a külső valóságot, amely egyben a legkomplexebb, legstabilabb, legkoherensebb modell. Továbbá a fentiek értelmében az is feltételezhető, hogy normálisan a modell érzékszervi információkra épül, de ha az meggyengült (például zajos) vagy megszakad (például izolációs körülmények között, szélsőségesen egyhangú, unalmas helyzetben vagy alvás alatt, vagy egyéb okok miatt), akkor más, de az észlelési modellnél sematikusabb, absztraktabb, „madártávlatot" is tartalmazó – s a realitás illúzióját keltő – modell is felépülhet az emlékezetre és képzeletre alapulva (lásd az ábrát).

Blackmore[32] elméletének alátámasztási lehetőségét látja a „megfigyelő perspektívájából" konstruált emlékezet tanulmányozásában testenkívüliség-élményt átélt személyeknél. Az emberek ugyanis hajlamosak lehetnek arra, mint azt Nigro és Neisser[33] egy kísérletsorozatban empirikusan is igazolták, hogy egy jelenetre, különösen ha érzelmileg hangsúlyos, ne úgy emlékezzenek, ahogy eredetileg látták, hanem egy távoli „megfigyelő perspektívájából".[34] A vizsgálatokból kiderült, hogy a testenkívüliség-élményről beszámoló személyekre inkább jellemző a képzeletben eltérő



3. Szokatlan perspektívájú képzetek rekonstrukciója emlékezetből (droghatás)

perspektívák választása és az, hogy inkább „obszerváló perspektívában" idézik fel bizonyos rossz álmaikat és a közelmúlt eseményeit; vagyis e vizsgálatok részben alátámasztották Blackmore feltevéseit. Az ilyen vizsgálatokkal kapcsolatos általános probléma az, hogy retrospektívek: a személyek utólagos kikérdezésén alapulnak.

Itt érkeztünk a címben jelzett, mai ismereteink szerint feloldhatatlan problémához, a test–lélek kérdéshez. A vázlatosan ismertetett, kognitív pszichológiai feltevésekre épülő értelmezés előfeltételezi a tudatos élményt és az agyban megvalósuló információfeldolgozási folyamatokat. A test–lélek kérdés e kettő viszonyára vonatkozik. Nincs módunk a test–lélek kérdés megoldásainak részleteire kitérni.[35] A karteziánus dualizmus két független létezőt feltételezett. A mentális és a fizikai (agy) kapcsolatáról feltehető, hogy nincs közöttük összefüggés, illetve összefüggenek, de oki szempontból függetlenek (parallelizmus). Lehet közöttük oki kölcsönhatás (interakció) mindkét irányba, vagy csak egy irányba (például epifenomenalizmus). Más lehetőség az egyik elvetése (monizmus), csak egyetlen valóság tételezése (fizikalizmus, spiritualizmus). A dualista interakcionizmus mai képviselője volt Popper és Eccles,[36] a parallelizmust képviselte Köhler[37] Gestalt-lélektana, a materializmusra példa a klasszikus behaviorizmus (Watson), az epifenomenalizmus mellett érvel Velmans[38] stb. Kiemelkedést (emergens tulajdonságot) hangsúlyoz Sperry,[39] s vele vitázva Szentágothai.[40] „A tudat – ha van ilyen egyáltalán – az agyműködésekből, mint azoknak valami magasabb minőségi összegződése,... megjelenése,... logikusan egy ok-okozati lánc végterméke."[41] Szentágothai abban a szabadon tartott előadásában – a tudatról és a keresztyén hitről –, amelyből idéztem, az emberi agy „önprogramozó", „számítógép" hasonlatával él, amely gépnek az ember esetében „tudata" van, „tudja, hogy létezik és a külvilágtól, ...más emberi tudatoktól elválasztott".[42] A hasonlat szerint a központi feldolgozó egység (agy) ellenőriz, irányít, programot hajt végre, elemzi és feldolgozza a beérkező információkat, és „saját programját is képes megfigyelni".[43] Szentágothai ugyanitt mély meggyőződéséről ad hangot, hogy a tudomány „kizárólagos kompetenciája, hogy elemzi azt, ami a világegyetemünkben van, és ami van, annak mi az oka". Ugyanezt a tudat elméleti és kísérleti kutatásáról rendezett egyik szimpóziumon elnöklő Nagel így fogalmazta meg: „A test–lélek probléma a filozófiában a tudományos megértés modern becsvágyából, a világ és benne minden egységes rendszerben történő megértésének vágyából keletkezett..."[44] A tudatos állapotok és események meghatározó sajátságai azonban – szubjektivitás, intencionalitás, élményminőségek – úgy tűnik, nem érthetők meg a szervezet fizikai működésének fogalmaiban (redukcionizmus). A probléma nem abban rejlik – véli Nagel –, hogy manapság nem áll rendelkezésre elég információ az idegrendszer finom működéséről, hanem abban, hogy nem áll még rendelkezésre megfelelő gondolatrendszer vagy fogalmi keret a tudat megértéséhez (például első személyű tudat versus harmadik személyű tudat kérdései), ezen információk valódi jelentőségének felismeréséhez. Mr. Fenwick hozzászólását e bevezetőt követő rövid vita végén, hosszabban szeretném idézni: „Az a kérdés, hogy a tudat teljesen függ-e az agytól, nagyon fontos. A halálközeli élmény példa arra, ahol úgy tűnik, a tudatosság teljesen független az agytól. A halálközeli élményben, vannak most rá bizonyítékok, a külvilágból származó információ tapasztalható a self szemé-

lyes jelenlétével úgy, hogy az érzékszervek szokásos használata elmarad. Ez tudománytalannak tűnhet, de meghallgattam 5–600 személyt, aki beszámolt erről a különös tapasztalatáról... A redukcionista értelmezés felveti, hogy ez akár a csalóka emlékezettel, akár egy eltérő fogalmi világ kialakításával magyarázható. Például, az agy újrafuttatja az Én téri koordinátáit és elhelyezi az Ént a mennyezeten. Nekem mégis az a véleményem, hogy bizonyítékok vannak arra, hogy az emberek információkhoz jutnak, amikor testükön kívül vannak oly módon, hogy nem használják fizikai szemüket és testi fülüket. Ha ez igaz, akkor az elmét eltérő módon, vagyis a testet és a lelket elkülönültnek foghatjuk fel. Azt hiszem, túl korai még, hogy az agy és az elme pontos kapcsolatát ismerhessük. Dan Dennett mondta nekünk, hogy az elme teljesen megmagyarázható az aggyal és a modern tudomány teljesen megmagyarázza a tudatot. Én nem értek egyet ezzel."[45]

Mint az elméletekkel kapcsolatban láthattuk, a kétségek elsősorban abból származnak, hogy nem zárható ki teljes biztonsággal e jelenség szubjektív jellege. Ha a személyek valóban nem használhatták érzékszerveiket, akkor meggyőzőnek tűnnek a beszámolók; de még akkor is lehetnek olyan emlékezeti rekonstrukciók, amikor eredetileg nem volt tudatos a percepció. Mr. Fenwicknek szól J. Gray vitát záró megjegyzése: „Nem tudok ellenállni a kedvező alkalomnak, hogy nyilvánosságra hozzam híres kísérletemet, amelyet sohasem leszek képes elvégezni. Gyakran olvasok leírásokat halálközeli élményről, ami kifogástalan kísérletek tárgya. Szükség volna egy olyan kórteremre, amelyben ésszerűen bizonyos lehetne, hogy egy éven vagy nem hosszabb időn belül igen sokan volnának a halál kapujában. Az Ön kórtermének rendkívül magas boltozata volna és a mennyezetre, ahol senki sem láthatja, egy üzenet lehetne felírva, amit csak a kísérletező ismerne vagy, s ez még jobb, be volna zárva a Bank of England széfjébe. Amikor valaki azt mondaná, hogy úgy érezte, kívül volt a testén, meg lehetne kérdezni: »Mi volt az üzenet?«"

Jegyzetek

1 A *Psychological Abstract* szerint az utóbbi 10 évben több mint 80 tanulmány foglalkozott a „testenkívüliség-élménnyel".
2 Kritikáját lásd Alcock (1987).
3 Harre–Lamb (1985: 404).
4 Arnette (1992).
5 Blackmore (1987); Irwin (1985).
6 Ring (1980; 1984).
7 Moody (1975).
8 Lásd ehhez Ács–Pilling–Zatik (1992) összefoglalását.
9 Ring (1984: 39–40); idézi Arnette (1992: 8–9).
10 Rozsnyai Henriett: *Sajátélmények (OBE) jógázóktól és más személyektől.* ELTE pszichológia szak, szemináriumi dolgozat (1994), Varga Katalin.
11 Gabbard–Twemlow (1986: 352).
12 Rozsnyai H. uo.
13 Ács–Pilling–Zatik (1992: 82, saját gyűjtésük).
14 Stratton, idézi Gregory (1979: 206).

15 North (1987: 282–284), idézi Atkinson–Atkinson–Smith–Bem (1994: 474).
16 Hebb (1975: 247); vö. Schultz (1965).
17 Bennett (1961); Bohnker–Fraser–Baggett–Hayes (1991); Craik–Graybiel (1957).
18 Hebb (1975: 326–327).
19 Alvarado (1984); Blackmore (1984a); Kokoszka (1992–1993).
20 Tart (1993).
21 Rogo–Scott (1984).
22 Penfield (1975).
23 Irwin (1989); Nash–Lynn–Stanley (1984); Maitz–Pekala (1990–1991).
24 Myers–Austrin–Grisso–Nickerson (1983); Spanos–Moretti (1988).
25 Rogo (1982).
26 Blackmore (1987: 55).
27 Ehrenwald (1974); Menz (1984).
28 Siegel (1980).
29 Palmer (1978).
30 Blackmore (1984b; 1987).
31 Lásd Neisser (1984).
32 Blackmore (1987).
33 Nigro–Neisser (1983).
34 „Egyes emlékekben – írta Nigro és Neisser a »megfigyelő« (observer) emlékezetről – az emberek a megfigyelő vagy szemlélő pozícióját veszik fel, külső helyzetből nézik az eseményt, s önmagukat »kívülről« látják." A „beleélő" emlékezet esetében viszont a személy „úgy emlékezik, amilyen helyről látta, úgy képzeli el a jelenetet, amint volt eredetileg". (1983: 467).
35 A test–lélek kérdés értelmezéseihez lásd: Uttal (1978); Valentine (1982).
36 Popper–Eccles (1977).
37 Köhler (1961).
38 Velmans (1992).
39 Sperry (1980).
40 Szentágothai (1984).
41 Szentágothai (1991: 25).
42 Szentágothai (1991: 21).
43 A mai idegtudományi álláspontokról jó összefoglalót adnak Eimas–Galaburda (1989).
44 Nagel (1993: 1).
45 Sokat hivatkoznak M. B. Sabom kardiológus vizsgálataira (1982), aki összehasonlította a halálközeli élményekről beszámoltak és más betegek szívműtét-részleteire vonatkozó beszámolóit, és úgy találta, hogy az élményről beszámoló személyek több olyan részletről – például a defibrillátor működéséről – számoltak be, amit a műtét előtt kizárt, hogy ismertek volna. Sabom állítása szerint nincs monista modell, amely ezt értelmezné, bár lehet azzal érvelni, hogy ez a kérdés kívül esik a tudomány hatókörén.

Bibliográfia

ÁCS Géza–PILLING János–ZATIK István 1992: *Meghaltam – és élek. Halálközeli élmények.* Budapest: Medicina.

ALCOCK, J. E. 1987: Parapsychology: Science of the anomalous or search for the soul? *Behavioral and Brain Sciences* 10: 553–565.

ALVARADO, C. S. 1984: Phenomenological aspects of out-of-body experiences: A report of three studies. *Journal of the American Society of Psychical Research* 78: 219–240.

ARNETTE, J. K. 1992: On the mind/body problem: The theory of essence. *Journal of Near Death Studies* 11(1): 5–18.

ATKINSON, R. L.–ATKINSON, R. C.–SMITH, E. E.–BEM, D. J. 1994: *Pszichológia.* Budapest: Századvég.
BENNETT, A. M. H. 1961: Sensory deprivation in aviation. In Solomon, P. (szerk.): *Sensory deprivation.* Cambridge: Harvard University Press, 161–173.
BLAKMORE, C. 1977: *Mechanics of the mind.* Cambridge: Cambridge University Press.
BLACKMORE, S. J. 1984a: A postal survey of OBEs and other experiences. *Journal of the Society for Psychical Research* 52: 225–244.
–1984b: A psychological theory of the out-of-body experience. *Journal of Parapsychology* 48: 201–218.
–1987: Where am I?: Perspectives in imagery and the out-of-body experience. *Journal of Mental Imagery* 11: 53–66.
BOHNKER, B.–FRASER, J.–BAGGETT, J.–HAYES, G. 1991: Inflight anxiety conditions presenting with „break-off" symptoms. *Aviation, Space, and Environmental Medicine* 62(4): 342–345.
CLARK, B.–GRAYBIEL, A. 1957: The break-off phenomenon, a feeling of separation from the earth experienced by pilots at high attitudes. *Journal of Aviation Medicine* 28: 121.
EIMAS, P. D.–GALABURDA, A. M. 1989: Some agenda items for a neurobiology of cognition: An introduction. *Cognition* 33: 1–23.
EHRENWALD, J. 1974: Out-of-body experiences and the denial of death. *Journal of Nervous and Mental Disease* 159: 227–233.
EYSENCK, H. J.–SERGENT, C. 1994: *Mégis van magyarázat? A paranormális jelenségek magyarázatai.* Budapest: Magyar Könyvklub (eredeti kiadás: 1982).
GABBARD, G. O.–TWENLOW, S. W. 1986: An overview of altered mind/body perception. *Bulletin of the Menninger Clinic* 51: 351–366.
HARRÉ, R.–LAMB, R. (szerk.) 1985: *The encyclopedic dictionary of psychology.* London: Blackwell.
HEBB, D. O. 1975: *A pszichológia alapkérdései.* Budapest: Gondolat (eredeti kiadás: 1972).
IRWIN, H. J. 1985: *Flight of mind: A psychological study of the out-of-body experience.* Scarecrow Press.
–1989: Hypnotic induction of the out-of-body experience. *The Australian Journal of Clinical Hypnotherapy and Hypnosis* 10: 1–7.
KOKOSZKA, A. 1992–1993: Occurence of altered states of consciousness: An overwiew. *Imagination, Cognition and Personality* 12: 89–96.
KÖHLER, W. 1961: The mind-body problem. In Hook, S. (szerk.): *Dimensions of mind.* New York: Collier, 15–32.
LOMOV, B. F. 1988: Cognitive science and the mind-body problem. *International Social Science Journal* 40/1: 85–95.
MAITZ, E. A. 1990–1991: Phenomenological quantification of an out-of-body experience associated with a near-death event. *Omega* 22: 199–214.
MENZ, R. L.: The denial of death and the out-of-body experience. *Journal of Religion and Health* 23: 317–329.
MOODY, R. A. 1983: *Élet az élet után.* Budapest: Ecclesia Kiadó (eredeti kiadás: 1975).
–1989: *A fényen túl.* Budapest: Szt. István Társulat (eredeti kiadás: 1988).
MYERS, S. A.–AUSTIN, H. R.–GRISSO, J. T.–NICKERSON, R. C. 1983: Personality characteristics as related to the out-of-body experience. *Journal of Parapsychology* 47: 131–144.
NAGEL, T. 1993: What is the mind-body problem? In Marsh, J. (szerk.): *Experimental and theoretical studies of consciousness.* Chichester: Wiley, 1–13.
NASH, M. R.–LYNN, S. J.–STANLEY, S. M. 1984: The direct hypnotic suggestion of altered mind/body perception. *American Journal of Clinical Hypnosis* 27: 95–102.
NEISSER, U. 1984: *Megismerés és valóság.* Budapest: Gondolat (eredeti kiadás: 1976).
NIGRO, G.–NEISSER, U. 1983: Point of view in personal memory. *Cognitive Psychology* 15: 467–502. Magyarul: Kónya Anikó (szerk.) 1992: *Az emlékezet ökológiai megközelítése.* Budapest: Tankönyvkiadó, 483–502.
NORTH, C. 1987: *Welcome silence.* New York: Simon and Schuster.
OSIS, K.–MITCHELL, J. 1977: Physiological correlates of reported out-of-body experiences. *Journal of the Society for Psychical Research* 49: 525–536.
PALMER, J. 1978: The out-of-body experience: A psychological theory. *Parapsychology Review* 9: 19–22.

PENFIELD, W. 1975: *The mystery of the mind.* Princeton: Princeton University Press.
POPPER, K. R.–ECCLES, J. C. 1977: *The self and its brain.* Berlin: Springer.
RING, K. 1980: *Life at death: A scientific investigation of the near-death experience.* New York: Coward, McCann and Geoghegan.
–1984: *Heading toward omega: In search of the meaning ot the near-death experience.* New York: William Morrow.
ROGO, D. S. 1984: Ketamin and the near-death experience. *Anabiosis* 4: 87–96.
–1982: Psychological models of the out-of-body experience – A review and critical evaluation. *Journal of Parapsychology* 46: 29–45.
SCHULTZ, D. E. 1965: *Sensory restriction – effects on behavior.* New York: Academic Press.
SABOM, M. B. 1982: *Recollections of death: A medical investigation.* New York: Harper.
SIEGEL, R. K. 1977: Hallucinations. *Scientific American* 237: 132–140.
–1980: The psychology of life after death. *American Psychologist* 35: 911–931.
SPANOS, N. P.–MORETTI, P. 1988: Correlates of mystical and diabolical experiences in a sample of female university students. *Journal for the Scientific Study of Religion* 27: 105–116.
SPERRY, R. W. 1980: Mind-brain interaction: Mentalism, yes; dualism, no. *Neuroscience* 5: 195–206. (Reprinted in Sperry, R. W. 1985: *Science and moral priority.* New York: Greenwood.)
SZENTÁGOTHAI János 1984: Donward causation? *Annual Review of Neuroscience* 7: 1–11.
–1991: Tudat és keresztyén hit. *Confessio* 15/4: 21–28.
TART, C. T. 1993: Marijuana intoxication, psi, and spiritual experiences. *Journal of the American Society for Psychical Research* 87: 149–170.
UTTAL, W. R. 1978: Solutions to the mind-body problem. In *The psychobiology of mind.* Hillsdale: Erlbaum.
VALENTINE, E. R. 1988: *Fogalmak és nézőpontok a pszichológiában.* Budapest: Gondolat (eredeti kiadás: 1982).
VELMANS, M. 1991: Is human information processing conscious? *Behavioral and Brain Sciences* 14: 651–726.

Túlvilágképek és -képzetek

VARGYAS GÁBOR

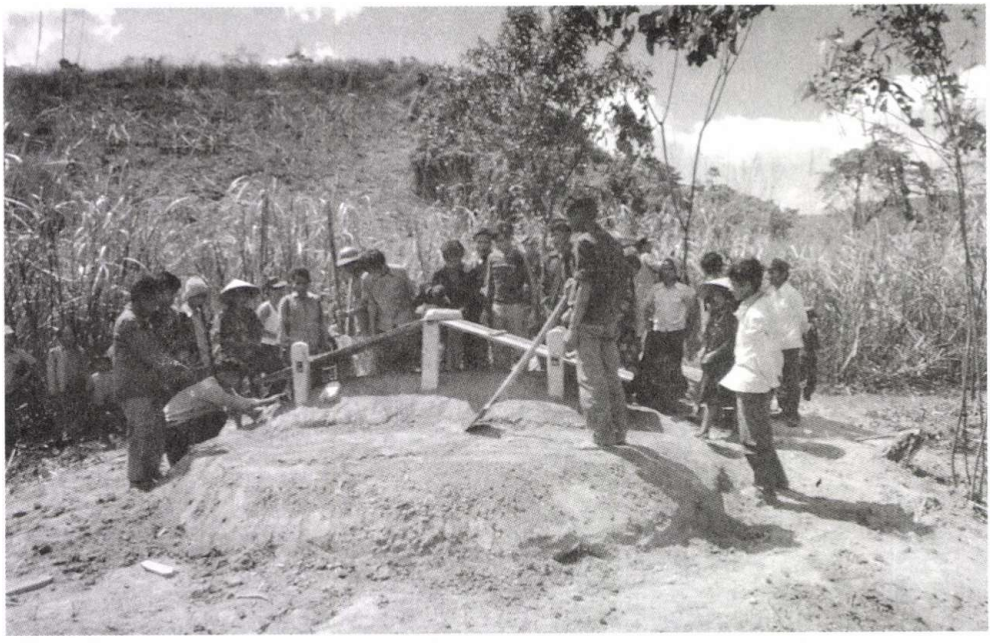
A *brú* túlvilág a temetkezés tükrében

A *brú*[1] törzs egyike a mintegy ötven vietnami hegyi törzsnek, nemzetiségnek. A temetkezés a brú vallás talán legnagyobb szabású rítusa. A helyi társadalom egészére kiterjed, az emberi kapcsolatok széles skáláját hozza mozgásba, jószerével a brú kultúra összes fontos vonása megjelenik benne sűrített formában. Itt most nincs módom e bonyolult rítussorozat minden vonását behatóan tárgyalni, csak néhány, a rítusok során megnyilvánuló szemiotikai univerzáléval, oppozíciópárral fogok foglalkozni – azokkal, amelyeken keresztül a legpregnánsabban fejeződik ki a brúk túlvilágfelfogása. Ezek a következők: *kelet–nyugat, óramutató járásával megegyező irány–avval ellenkező irány, közel–távol, nappal–éjszaka, tisztátalan–tiszta, egész/ép–törött/rossz, hideg–meleg, páros–páratlan.*

Kiindulásként szögezzük le máris: a túlvilág a brúknál – a ritka és lakonikus – expressis verbis megfogalmazások szerint is, de a rítusokból, illetve a fenti oppozíciópárokból kirajzolódóan is – a valóság tükörképe. Ez a tükörkép azonban minden látszat ellenére tulajdonképpen a való élet mása: ha a fenti oppozíciópároktól eltekintünk, a halottak „élete" pontos mása az élőkének. A túlvilág ilyetén való felfogására számtalan néprajzi példát idézhetnénk. A gazdag irodalomból most csak az egyik legkorábbi, illetve az egyik legutolsó összefoglalásra hivatkoznék: Tylor *Primitive Culture*-jére,[2] illetve az Eliade szerkesztette *The Encyclopaedia of Religion* megfelelő címszavaira.[3]

Ahhoz azonban, hogy az oppozíciópárok helyét és szerepét a rítusokban megérthessük, meg kell ismerkednünk a „lélek" halál utáni sorsával, és röviden vázolnunk kell a temetkezési szertartások struktúráját.

A brúk felfogása szerint minden egyénnek egy „lelke"[4] *(ruviye)* és egy alter egoszerű védőszelleme/védőistene *(chiet)* van. Tekintettel arra, hogy ez utóbbi az egyén halálakor maga is elpusztul, s a továbbiakban semmilyen szerepet nem játszik, a következőkben nem foglalkozom vele, s figyelmemet kizárólag a *ruviye* tárgyalásának szentelem. A *ruviye* halál utáni sorsa kétféle lehet: a) beleköltözik egy újszülöttbe, és reinkarnálódott formában az emberi társadalomban él; b) a halál után a halott körül marad, vele együtt bekerül a hermetikusan lezárt koporsóba, ahonnan csak a sírba tételkor engedik ki, a koporsó fedelét elmozdítva. Ettől kezdve a sír körül, a temetőben lakik, illetve a „nemrég elhunyt",[5] azaz még divinizált ősökké nem vált halottak számára az erdőben épített, ház formájú oltár *(dong nsak)* környékén. Itt évente egyszer, szertartás keretében állatáldozatot kap az összes többi halott



1. Katu sír: kör alakú tumulusz, a közepén téglalap alakú „sírkamrában" a koporsó, felette túlvilági házat szimbolizáló sírépület



2. A halott lelkét a lenyugvó nap felé fordulva hívják az elhunytat szimbolizáló vasdarabokba

*ruviyé*jével együtt. Az évenkénti szertartást körülbelül tízévente egy szimbolikus, másodlagos temetkezési szertartás (*rapup noang ot* – szabad fordításban 'olyan temetés, amely után a halottak lelkei még itt maradnak közöttünk') követi, melynek során a halottak testét kis vasdarabok helyettesítik. A szertartás idejére ezekbe hívják bele a halottak *ruviyé*jét, s a vasdarabokat kis szimbolikus koporsóba téve ugyanúgy bánnak velük, mint egy valódi halottal: mindazokat az aktusokat elvégzik, amelyeket a valódi temetkezésen is elvégeznek. E másodlagos temetkezések, helyesebben halotti emlékünnepek nagyjából tízéves periodikussággal megismétlődnek. A több évtizeden keresztül tartó, rendkívül bonyolult „másodlagos temetkezési" ünnepekből álló sorozat végén, melynek so-

rán az elhunytak személyes emléke fokozatosan halványul el, a halottak „felmennek" a közelebbről meg nem határozott „égbe", ahol *yianggá*,[6] azaz istenséggé válnak. Ezen utolsó, végleges temetés neve *rapup poq dop*, azaz 'olyan temetés, amely után a halottak lelkei felmennek'. Az égből aztán később az emberek egy újabb szertartásban lehívják őket, hogy elfoglalják helyüket az ágazat most már divinizált közös őseinek, *yiang* Kaneaqnak az oltárán.

Az ember „lelke" által befutott út tehát körkörös. Először, a halál után, az emberek világától való eltávolodás jellemzi, hogy a ciklus végén immár egy közös istenség, *yiang* Kaneaq formájában integrálódjék újfent az élők világába. Kaneaqt az elhunytak személytelen és anonim tömege, azaz „az ősök" alkotják. De mihelyt az ősök „felmennek" az égbe és yianggá válnak, számbeli sokaságuk megszűnik, elillan, hogy átadja helyét az ősökből álló és azokat megszemélyesítve szimbolizáló *egyetlen yiang* képzetének, Kaneaqnak. A halotti rítusok célja pedig nem más, mint hogy ezt a körkörös folyamatot szimbolikus formában megvalósítsák és vizualizálják.

Az elmondottakból már világos, hogy a brúk kétféle temetkezést gyakorolnak: egy valódit, amelynek során az elhunytat fatörzsből készült koporsóban elföldelik, és egy szimbolikus, a szakirodalomban általában „másodlagos temetkezés"-nek nevezett halotti emlékünnepet. A kettő struktúrája azonban – a valódi test/szimbolikus test közötti különbségből fakadó eltéréseket, valamint a valódi temetések egy nappal rövidebb időtartamát leszámítva – tökéletesen azonos.

Lássuk ezek után a – három napig tartó és bivalyáldozattal együtt járó, nagyszabású – temetések struktúráját!

Az első nap *(xoán*, vagy *cham tang)* – az előkészületek napja. Ez mindig páratlan napra esik. Ennek során a halottas ház körül

1) elkészítik az ünnepségek színhelyéül szolgáló, bambuszból és fából készült, kör alakú, ideiglenes építményt, a *ramong*ot, benne a téglalap alakú, ráccsal körülkerített *sekar*t, ahova a koporsót/koporsókat, valamint az áldozati ajándékokat helyezik; valamint elkészítik a körülöttük levő „páholyokat" *(loah)* is – a vendégek és különböző fokozatú rokonok ülő- és hálóhelyét. A *ramong* és a *sekar* tájolása szigorúan meghatározott: a *sekar* két rövid oldala kelet–nyugati irányú, s a *ramong*ba nyíló (változó számú) bejárók is kelet–nyugati tájolásúak. A *ramong* és *sekar* formájának szimbolikájáról e helyütt csak annyit, hogy a szomszéd népektől ismert, tumulusba való temetkezésre utal: a kör alakú *ramong* megegyezik a kör alakú földhányással, a tumulusszal, míg a benne lévő, téglalap alakú *sekar* a tumulusba vágott sírgödörrel. A brúknál ugyan tumulus nincs, a téglalap alakú sírt viszont nagyjában-egészében kör alakú irtás veszi körbe.

2) Elkészítik a temetőben *(ping)* a téglalap alakú sírt és fölötte a házat szimbolizáló sírépítményt. Szimbolikus temetkezés esetén a sírok kidolgozása, díszítése eltér egymástól annak függvényében, hogy „még itt maradó", vagy „véglegesen felmenő" halottakról van-e szó. E sírok tájolása is meghatározott: valódi koporsó esetén kelet–nyugati, méghozzá úgy, hogy a fej esik nyugat felé (a hanyatt fekvő halott „a felkelő Napot nézi"), míg szimbolikus sírok esetén észak–déli, tekintettel arra, hogy bennük a koporsók keresztben fekszenek, s így újfent létrejön a kelet–nyugati irány.

3) elkészítik a valódi vagy szimbolikus koporsót/koporsókat és a hozzájuk való kellékeket (gyékény, amelybe a halottat csavarják, halottvivő „saroglya", koporsóvivő rúd stb.).

4) elkészítik a bivalyáldozati póznát *(sarnung)*, amelyet felállítanak a *ramong* mellett (általában attól nyugatra). Naplemente előtt ide fogják kikötni a bivalyt.

Ezek az előkészületek kora reggeltől délig, esetleg kora délutánig terjednek. Szimbolikus temetkezés során ezt követi naplementekor

5) a halottakat szimbolizáló vasdarabok eltemetése *(tup tak)*, amelyekbe belehívják a halottak lelkét. Az a hely, ahol ez történik, bárhol lehet (noha gyakran nyugatra van a *ramong*tól); a sírokat, illetve a *sekar*t szimbolizáló, téglalap alakú, gallyakból készült kis modell tájolása azonban törvényszerűen kelet–nyugati. Az előttük elmondott ima során pedig az imádkozó arccal a lenyugvó nap felé, nyugatnak fordul, s úgy hívja a *ruviyé*ket a vasdarabokba.

Sötétedés után a *ramong*ban megkezdődik

6) az ünnepséget felügyelő/elnöklő öregek italozással egybekötött tanácskozása *(karthi)* az öregek páholyában; amit

7) a kisgyermekek egész éjjel tartó, rettenetes hangzavarral együt járó dobolása/kolompolása zár le.

A második nap neve „a halottak bejönnek" *(kumuiq mut)*. Ez szimbolikus temetés esetén mindig páros napra esik.

Valódi temetkezés során (ami csak kétnapos) ekkor készül el az összes fent említett építmény és kellék, s még ekkor – dél előtt – hozzák a háztól a gyékénybe csavart halottat a *ramong*ba, ahol az időközben már odakészített koporsóba helyezik.

3. A halottak menete „bejön" a faluba





4. Halotti énekek *(aruvei)* éneklése a *sekar* körül keringve

Szimbolikus temetés esetén az események

1) a vasak földből való kiszedésével *(ruh tak=aro achu)* indulnak. Ennek során a vasakat most már *ruviyé*vel rendelkező, valódi halottakként kezelik: beburkolják kis, gyékényt szimbolizáló papírdarabba, s a halottakat „saroglyákon", lassú menetben felviszik a *ramong*ba. A rítus egyik legünnepibb pillanata ez. Minden egyes „saroglyát" két ember tart: egy elöl és egy hátul, akik szabadon maradt kezükkel az előttük, illetve mögöttük következő halott „saroglyáját" tartják. A halottak így egymással szimbolikusan „összefonódva", elhalálozási sorrendben, megszakítás nélküli végtelen sorban „jönnek fel" – kelet felé – a *ramong*ba (néha 80–90 halott is van!). Ott

2) a vasakat koporsókba helyezik. Ezt követi a

3) régi és új halottak összetalálkozása. Ez mind a valódi, mind a szimbolikus temetésnél külön áldozatbemutatással (disznóáldozat) jár együtt *(padien amoh)*. Ezután jön a

4) halottak szakrális vízzel való megtisztítása *(sarak)* és fogaik szimbolikus feketére lakkozása (=a halottaknak való kedveskedés). Majd

5) a halottakat „megetetik" *(padien sana)*, végül

6) a koporsót/koporsókat a *sekar*ba teszik. Ekkor

7) a vendégek kondoleálnak, és átadják ajándékaikat. Ez valójában egy a harmadik napon lezáruló komplex ajándékcsere első fázisa, melyben a temetést rendező Ego-csoport feleség-adói és feleség-kapói Ego-csoportján keresztül cserélnek egymással ajándékot. Ezután következik

8) az első halotti ének *(aruvei: aro achu)*. Ezeket az énekeket egy „specialista"[7] vezetésével négy-öt öregember szokta előadni, a *sekar*t lassan, az óramutató járásával megegyező irányban körbejárva, egy kézzel az előttük haladó vállára, másik kézzel a *sekar* korlátjára támaszkodva. Egy temetés alatt általában négyszer-ötször énekelnek *aruvei*t, a rítus szerkezetében pontosan meghatározott helyeken. Az első részben a halottakat üdvözlik, s invitálják: jöjjenek enni és inni, fogadják el a nekik felajánlott bivalyt.

9) Valamikor a délelőtt közepe táján (10 óra körül) leölik a bivalyt, s megkezdik széttrancsírozását, majd főzését. A főzést az anyai nagybácsik kategóriájába tartozó férfiak vezetik.

10) Közben a vendégek folyamatosan érkeznek és helyezkednek el a páholyokban (rokonsági fok és nemek szerint különböző helyeken).

11) Nem sokkal dél után következik a második *aruvei*, amelyben a bivalyt ajánlják fel a halottaknak,

12) majd az időközben megfőtt bivalyhússal bemutatják az áldozatot *(ntoang sana tariak)*. Az ezt követő evés-ivás után

13) délután 4-5 óra tájt megkezdődik a táncosok és dobosok bevonulása. A zene és tánc az ezután következő szerkezeti egységek miatti rövid megszakításokkal egész reggelig tart.

14) Naplemente és éjfél között valamikor a harmadik *aruvei* következik,

15) ezt vagy megelőzi, vagy követi az öregek újabb formális tanácskozása *(karthi)* naplemente után.

16) Valamikor este 8 és éjfél között újabb típusú halotti ének, a *paryong* következik. Ennek lényege, hogy az énekesek két csoportra oszlanak. Az egyik csoport az élőket, a másik a halottakat személyesíti meg. Az egyik csoport vezetőjének kezében hús, a másikében pálinka, s így keringenek lassan, egymással ellentétes – az „élők" az óramutató irányával megegyező, a „halottak" azzal ellentétes – irányban a sírt szimbolizáló *sekar* körül, miközben egymás zenei frázisainak a végébe vágva, egymásnak felelgetve alternatív éneket énekelnek. Az ének kulmináló pontjánál a két fél megáll, kicserélik egymás között a húst és a pálinkát, majd összeborulva a *sekar* körül folytatják éneküket. Benne – a végső elválás előtt utoljára – az élők a halottak segítségéért folyamodnak, bőséget, gazdagságot, egészséget kérve tőlük.

17) Végezetül valamikor hajnalban sor kerül a *parleng karai* névre hallgató utolsó részre. Ebben tréfás-szimbolikus formában eljátsszák az emberélet fő eseményeit a születéstől egész az öregkorig, beleértve ebbe az irtásföld készítésének egyes fázisait, házépítést és unokák születését is. A játékban részt vevő fiatalok minden egyes esemény kihirdetését (például „most vetés ideje van!") követően nagy nevetés közepette, viharos gyorsasággal, az óramutató járásával megegyező irányban körbefutják a *sekar*t – hogy az utolsó esemény után nyugat felé távozzanak. A szimbolika világos: az emberélet fordulói a sír körül zajlanak le néhány röpke pillanat alatt, s a keletről, az életből jött emberek nyugatra, a halálba távoznak.

A harmadik nap – „a halottak elmennek haza" *(kumuiq chu).*

1) Hajnalban sor kerül az utolsó, a negyedik *aruvei*re *(saui savai),* amelyben a végső elválás gyötrelméről énekelnek, s a halottnak jókívánságaikat fejezik ki.

2) Ezt követi az ajándékcsere *(saro khoi)* második része. Azok az ajándékok, amelyeket a feleség-adók adtak Ego csoportjának, most Ego feleség-kapóikhoz kerülnek, míg ez utóbbiak ajándékait a feleség-adók kapják meg.

3) Még egy utolsó *aruvei* következik, amelyben elmagyarázzák a halottnak a megteendő utat, és „megosztják" a halottak és az élők között a javakat.

4) A fiatalok az egész este tartó táncot és dobolást fergeteges hajrával befejezik, és hangos kiáltozások közepette elvonulnak. A vendégek maradéka is útnak indul hazafelé. Mostantól kezdve a rítus hátralévő részein már csak az Ego-csoport és a falubeliek vesznek részt.

5) Az utolsónak hagyott bivalyfejet is elfogyasztják.

6) A *ramong*ot és a *sekar*t szétrombolják, s néhány búcsúima után a halottas menet megindul nyugat felé, a temetőbe.

A temetőben aztán

1) a koporsót/kat sírba teszik a már leírt kelet–nyugati irányban,

2) a sírok köré lerakják a sírmellékleteket, s mindazt, amire a halottnak a túlvilágon szüksége lehet: a leölt bivaly szarvát a sírépület tetejére, valamint csontjait a „bivalykarámba", a „tűzifát", a „halakat", a vetőmagvakat stb.

3) Végül az óramutató járásával ellenkező irányban, hátrafelé haladva, szimbolikusan „elvetik számára a rizst". Ezzel – valamikor késő délelőtt táján – bevégződik a temetés. Az emberek hazamennek kipihenni a háromnapos rítus fáradalmait.



5. A rizs szimbolikus elvetése a sírok között

Az események ismeretében most már tekintsük végig, hogy a fent említett oppozíciópárok hogyan nyilvánulnak meg a gyakorlatban!

A tükörképszerű világnak az emberi világ mintájára való elképzelése a legvilágosabban a sír körüli cselekedetekben nyilvánul meg: a halottat sírmellékletek formájában mindazzal ellátják, amire az életben is szüksége van: hátikosarakkal, bozótvágó késsel, víztartó tökökkel, főttrizs-tálaló tálcákkal és más egyébbel. Megkapja a feláldozott állatok csontját is, s elvetik számára az alaptáplálékként szol-

gáló rizst. E cselekedetekben azonban szinte az összes fent említett oppozíciópár is megjelenik egyben: a sírmellékleteket összetörik, vagy az állatok csontját teszik oda *(ép/egész–törött/rész);* a rizst hátrafelé haladva, az óramutatóval ellentétes irányban vetik el (ami szemben áll a normális, óramutató szerinti iránnyal); a temetés páratlan napon történik *(páros–páratlan)* és nappal, ami megfelel a túlvilágon lévő éjszakának *(nappal–éjszaka);* a sírok *kelet–nyugati* irányban vannak tájolva stb. De a fordított, tükörképszerű túlvilág-elképzelés nemcsak a sírnál nyilvánul meg: a halottat például a ház verandájáról nem a szokásos oldalon, a feljárónál, hanem az ellenkező oldalon adják le.

Oppozíciópárjaink közül a *kelet–nyugati* irány mindent átható jelentőségét már láttuk: a *ramong,* a *sekar,* a sírok, a vasak földbe temetésének helye mind eszerint vannak tájolva; a *ramong*ba a valódi halottat kelet felől hozzák és nyugat felé viszik ki, szimbolikus temetés esetén a „lelkeket" nyugatról hozzák és nyugatra is viszik ki; keletről jönnek az emberélet fordulóit eljátszó fiatalok is és nyugatra távoznak; a halott a sírban kelet felé néz stb.

Evvel párhuzamba állítható az óramutató járásával megegyező, illetve ellentétes irány alkalmazása: *aruvei*-éneklés közben a *sekar* körül az óramutatóval megegyező irányban keringenek, míg az utolsó éneklés alkalmával azzal ellenkező irányban; a *parjong*-típusú halotti ének során az élők szerepét játszók az óramutatóval megegyező, a halottakat játszók azzal ellentétes irányban keringenek; az emberélet fordulóinak eljátszásakor megint csak avval megegyező irányban kerülik meg a *sekar*t – hogy a végén nyugatra távozzanak stb.

Következő oppozíciópárunk a *nappal–éjszaka*. Erre példa a temetés időpontja: a halál bekövetkeztének idejétől függetlenül mindig *nappal* indul meg – mert a halottak világában az az éjjel. A *parjong*-énekre és az emberélet fordulóinak eljátszására éjjel kerül sor – mert ekkor a túlvilágon nappal van –, s az élet nappal zajlik a túlvilágon is.

Egyedül az *aruvei*-éneklés ismétlődik meg nappal és éjjel is – mert ezek az énekek valójában a halott hosszan tartó útját festik le a túlvilágra. Ez átvezet bennünket a *közel–távol* oppozíciópárhoz. A hosszú szünetekkel tagolt 3–5-szöri *aruvei*-éneklés szimbolikus módon *időben* fejezi ki a túlvilág *térbeli* messzeségét. Az odavezető út pihenőkkel együtt az egész szertartás alatt tart. Ezt az irdatlan távolságot a *gyakorlatban* a sírhoz való menet alatti, pihenéssel egybekötött ún. „útközbeni imák" *(ntoang beq rana)* szimbolizálják: a temető közelségétől vagy távolságától függetlenül, az odavezető úton a halottas menet a koporsóval/koporsókkal többször is megáll, leguggolnak „pihenni", s rövid imát mondanak. Ezeknek a pihenőknek expressis verbis megfogalmazott célja a halott hosszú útjának szimbolizálása.

A *páros–páratlan* ellentétpár a szimbolikus temetések napjának a kiválasztásában nyilvánul meg; a *hideg–meleg* oppozíció pedig az egyik legérdekesebb szimbolikus aktusban: a koporsót/koporsókat (illetve a benne fekvő halottat) frissen vágott banánlevélnyéllel érintik meg. Mint az közismert, a banánfa puha törzse sok vizet tartalmaz, s a víz – ha a törzset elvágják – kifolyik. Ez a hideg lé a halottak szimbolikus „lehűtésére" szolgál. A brúk elképzelése szerint a hideg vagy a hűvös a nyugodt, békés, meg-

elégedett szinonimája, míg a meleg mindennek az ellentéte, elsősorban a haragot jelöli. Amikor a brúk haragszanak, „forró a gyomruk", s betegség esetén elsőként védőistenüket *(chiet)* „hűtik le" áldozatbemutatással. Itt, a temetésnél most a halottakkal csinálják ugyanezt: „lehűtve" kiengesztelik őket amiatt, hogy távozniuk kell az élők világából.

Utoljára hagytam a *tisztátalan–tiszta* ellentétpárt. Erre a legszebb példa az, amikor a koporsóba tétel után a két félkoporsó egymáshoz illeszkedő részét illatos fahéjból készült gumiszerű masszával kenik be, hogy a „halott bűze" ne áradhasson ki. Tekintettel arra, hogy a brú felfogás szerint ez a bűz a halál pillanatától kezdve árad a halottból, az elképzelésnek semmiféle fizikai alapja nincs.

A szokás megértéséhez tudni kell azt, hogy a brúk számára a halál par excellence tisztátalan dolog. Annyira tisztátalan és fertőző, hogy 3 generáció – minimálisan számítva is 45–50 év! – periodikusan ismétlődő halotti emlékünnepei szükségesek ahhoz, hogy a halottak véglegesen megtisztulva „felmehessenek az égbe". A halotti emlékünnepek célja, mint láttuk épp az, hogy ezt a *sui generis* tisztátalanságot a közben eltelt hosszú idő, és a szertartások alatt elvégzett számtalan purifikációs rítus segítségével eliminálják, és így a régi, már megtisztult, illetve az új, még tisztátalan halottakat fokozatosan egymáshoz közelítsék. Ez a fokozatos purifikáció a rítussorozat egyik Leitmotivja, hisz csak a teljes tisztaság elérése után juthatnak el a halottak a túlvilágra, illetve onnan – a kör bezárultával most már mint ősök – újfent az emberi világba.

Jegyzetek

1 A brúk kultúrájáról lásd például: Vargyas (1996, 1997, 1999, 2000).

2 Tylor az antropológiai irodalomban elsőként foglalja össze a Halottak országának lehetséges lokalizációit és formáit, és jegyzi meg annak a nyugati iránnyal való gyakori egybeesését – bár nem szól a tükörképszerű Halottak országa felfogásról. Tylor (1903: II. 59–74).

3 Az *Encyclopaedia of Religion* összefoglalóan szögezi le: „Generally the country of the dead is represented more or less as a copy of the world of the living, and life there follows in the main the same lines as life on earth... [...] Even when the hereafter is conceived as a mirror image of the world of the living, the difference is not as great as it may seem. Things may be reversed, left and right, up and down, the cycle of the seasons may have changed places, but the general principles remain the same." Eliade (1987: I. 117–118). „Afterlife: Geographies of Death" címszó, lásd még az „Otherworld" címszót is.

4 A „lélek" szót csak megszokásból, jobb megnevezés híján használom az emberek „nem anyagi alkotóelemének" a megnevezésére. A *ruviye* azonban sokban eltér a keresztény lélekfelfogástól.

5 Meg kell jegyezzem, hogy ez a „nemrég" 3–4 generációt ölel fel, tehát mindazokat a halottakat, akikre még név szerint emlékeznek, s akik számára periodikus halotti emlékünnepeket rendeznek.

6 *Yias* = különféle formákban (*yang, yaang* stb.) Délkelet-Ázsiában általános, generikus megnevezése mindazoknak a természetfeletti lényeknek, akiket az európai nyelvekben különböző szavakkal szoktak visszaadni: isten, istenség, szellem stb.

7 A „specialista" valójában különleges tudású, „részmunkaidős" specialistát jelöl, aki ebből semmiféle anyagi előnyt nem húz, s tudását nem hivatásszerűen gyakorolja. Vagyis olyan, jó hangú emberekről van szó, akik az adott, archaikus stílusú énekeket ismerik, és felkérésre azokat hajlandók „előénekesként" előadni.

Bibliográfia

ELIADE, Mircea (szerk.) 1987: *Encyclopaedia of Religion.* New York: MacMillan Publishing Company.
TYLOR, Edward B. 1903: *Primitive Culture.* [1871]
VARGYAS Gábor 1996: Les ancêtres et la forêt chez les Brou du Vietnam. *Diogène,* No 174, 101–110.
–1997: A brúk „vân kiêu" etnonimjának etimológiájához. In Kuti Klára (szerk.): *Morzsák. Tanulmányok Kisbán Eszter tiszteletére.* Budapest, 239–245.
–1999: Yiang Su: a brú földisten. In Benedek Katalin–Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára.* Budapest, 25–37.
–[2000]: *À la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois.* Les Cahiers de Peninsule No. 5. Études Orientales. Olisane.

FŐZY VILMA

A túlvilágkép változása a mexikói indiánoknál[1]

Napjainkban Mexikó egyik vonzó turisztikai látványossága a halottak napja. Már hetekkel az ünnep előtt elárasztják a városokat a *calaverák* (tréfás csontvázak, koponyák minden elképzelhető anyagból) és a tradicionális kellékek: gyertyatartók, füstölők, halotti sütemények. Az európai kultúrán nevelkedett megfigyelő számára szokatlan, jó hangulatú ünnep gyökerei a hódítás előtti indián hagyományokig nyúlnak vissza.

A régészeti leletek és a spanyol hódítás korabeli krónikák (elsősorban Durán, Landa, Sahagun[2] leírásai) azt bizonyítják, hogy a halállal kapcsolatos képzetek nagyon jelentős szerepet játszottak az indián világképben, vallásban és művészetben.

Az ábrázolásokon feltűnő az élet- és halálszimbólumok gyakori együttes megjelenése, mint például az a preklasszikus korszakból, Tlatilcóból származó agyagmaszk, amely félig emberi, félig koponya arcot ábrázol, vagy a klasszikus maja Palenque egyik síremléke, amelyet elborítanak az élet- és termékenységi jelképek. A posztklasszikus korszaktól kezdődően egyre szaporodnak a halálszimbólumok, és ez különösen nagy mértékű volt az azték kultúra virágzása idején. A halállal kapcsolatos elképzelések Mezo-Amerika-szerte hasonlók voltak ebben a korszakban, az ismert leírások elsősorban az azték, kisebb mértékben a maja területre vonatkoznak.

Az azték és maja vallás – és a halál

A prekolumbián elképzelések szerint a világ földből, égből és alvilágból áll. Az ég 13, az alvilág 9 rétegű, és minden szinten külön istenség uralkodik. Az egyes rétegekhez színek és tárgyszimbólumok is tartoznak. Ugyancsak fontos a kereszttel jelzett öt világtáj (négy égtáj és a közép), amelyeket szintén különböző színekkel asszociálnak és a megfelelő istenségek uralnak. A világtájak színei többnyire vörös, sárga, fekete vagy fehér, kék és zöld.

A halál, a túlvilági élet megítélése szempontjából lényeges az idő szemlélete. Ciklikus naptárt használtak, amelyben rövidebb és hosszabb időtartamok fogaskerék módjára kapcsolódnak egymáshoz. Többféle időszámítás kombinációja ez a bonyolult rendszer. Az egyik a napéven alapul, amelyet 18, egyenként 20 napos hónap és 5 szerencsétlen nap alkot. A 18 hónap alkotta 360 napos év neve a majáknál *tun*, és

20 *tun* alkot egy *katunt*. 13 *katun* (körülbelül 260 év) egy ciklus hossza, akkortól kezdve újra kezdődik a különböző istenségek befolyásának meghatározott sorrendje. A rituális év alapja egy 260 napos egység, amelyet 1-től 13-ig valamilyen szám, és 20 napnév kombinációja alkot. Mindez összekapcsolódva a Vénusz-évvel, újabb 146 éves ciklust hoz létre. Ez a ciklikus naptár korongon ábrázolható.[3]

Tér és idő egymással szorosan összekapcsolódik. A naptár egyes időszakai és (természetes módon) a napszakok égtájakhoz is kötődnek. Az egyes ember születése a kozmikus rendben pontosan meghatározható szerepet játszik, ideje, az akkor uralkodó istenség eldönti életét, halálát, túlvilági sorsát. Az emberi élet és a kozmikus erő, amely a világ rendjét, az égitestek mozgását biztosítja, egymásba átalakuló energiákat jelentenek. Ez magyarázza az emberáldozatok szükségességét, amelyeket különösen az évek, ciklusok végén lévő veszélyes napokon végeztek tömegesen. Hiányukban ugyanis megállna a Nap mozgása, és bekövetkezne a világ vége.

Élet és halál egymást kiegészítő elemek, miként az égitestek és a növények, úgy az emberek is a föld feletti és a föld alatti váltakozó létezés körforgásában vesznek részt. Így az élet- és halálszimbólumok együttes szerepeltetése a teljességet fejezi ki.

Temetkezés és halotti ünnepek

A korai kultúrákban általában egyféle temetkezési módot használtak, vagy elföldeltek, vagy hamvasztottak. Az azték időkben ez a kétféle mód egymás mellett létezett; alkalmazásukat a halál körülményei határozták meg.

Durán leírása szerint a temetés *Tezcatlipoca* (az egyik teremtő istenség) papjainak feladata volt. Egyeseket a földeken, másokat saját házuk udvarában vagy az erdőben temettek el, megint másokat elégettek és hamvaikat a templomban helyezték el. Mindkét esetben gazdag sírmellékleteket is adtak. A négy napig kiterített halottnak a gyászolók ajándékokat hoztak. A magas rangú halottat feleségei, szolgái is követték a halálba. A temetési szertartás tíz napig tartott, a kilencedik napon elégették az áldozati tárgyakat, és ezt négy éven keresztül a halál évfordulóján megismételték. Ezek a tárgyak *Mictlantecuhtlin*nak, az alvilág urának szánt ajándékok voltak. A lélek magával vitt egy sárga kutyát (amelyet vele temettek el), hogy segítsen az alvilági folyón való átkeléskor. Mivel erre csak a gazdáját megismerő kutya hajlandó, külön e célra is tartottak kutyákat. A negyedik év végén érte el a lélek az alvilág utolsó, kilencedik rétegét, ahol megsemmisült.[4]

Földbe temették mindazokat, akik halálát *Tlaloc* esőisten okozta: vízbe fúltak, villám sújtotta őket, vagy vízzel kapcsolatos betegségekben hunytak el. Ugyancsak elföldelték a szülésben vagy munka közben meghalt asszonyokat. Napnyugta után temették el őket a *Ciuapipiltin* (égi asszony) templom udvarában. Egész éjjel őrizték a holttestet, mivel fiatal harcosok megpróbálták levágni az így elhunyt asszonyok haját és bal keze középső ujját, ami a harcban sérthetetlenséget biztosított volna nekik.[5] A más körülmények között elhunytakat elhamvasztották. A guggoló helyzetű, textil- és kéregpapír csíkokkal körbetekert, esetleg tollakkal, kő- vagy mozaikmaszkkal ékesített

holttestet ruháival és az alvilág urának szánt ajándékokkal együtt elégették, a hamvakat urnába helyezve házában elföldelték. Az uralkodók hamvait *Huitzilopochtli* templomában temették el.[6]

Landa szerint a majáknál a temetkezés módját az elhunyt társadalmi helyzete határozta meg. A közembereket lepelbe csavarva földelték el, szájukba kukoricatésztát és jadekövet (ami életszimbólum), mellé egy szobrot, vagy jellegzetes tárgyait tették (például papnak könyveit, gyógyítónak varázserejű köveit). A nemesség tagjait elhamvasztották. Néha egyes testrészeket elégettek, másokat eltemettek. Cocom főurak koponyáját megőrizték, bitumennel természetesre formázták és bizonyos ünnepeken étellel kínálták. Az északi pokománok a vezetőket is eltemették, a holttestüket tartalmazó ládát rabszolgák tetemei vették körül.[7]

A túlvilág

Az ember születésének pillanata eldöntötte további sorsát: életét, halálát, túlvilági helyzetét. Az élete során tanúsított magatartás ezt nem befolyásolta. Haláluk körülményeinek megfelelően, az alábbi túlvilágok valamelyikébe jutottak:

Tonatiuhican, a Nap Háza: a harcban elesettek, az áldozati kövön meghaltak (ideértve az ellenséges harcosokat is) a Nap kísérői lettek a keleti égbolton. Állandó gyönyörűségben van részük, énekelnek, harci játékokat játszanak, nektárt szürcsölgetnek. Négy év elteltével kolibriként visszatérnek a földre.

Cincalco, a Kukorica Háza: a Nap kíséretét a nyugati égbolton a harcosoktól a szülésben meghalt asszonyok veszik át. Bizonyos napokon visszatérnek a földre, a nőkre, gyermekekre nagyon veszélyesek. Arcuk koponyaarc, kezükön-lábukon hatalmas karmokat viselnek.

Lehetséges, hogy ide kerültek az öngyilkosok is. A legenda szerint Chapultepec környékén volt egy ilyen nevű barlang, ahol *Huemac*, az öngyilkosságot elkövetett utolsó tolték király uralkodott.[8]

Tlalocan, az Esőisten paradicsoma általában déli irányban található. Ide kerülnek azok, akiket az eső és a víz istene kiválasztott, vagyis a vízbe fúltak, illetve azok, akik villámcsapás vagy valamilyen vízzel asszociált betegség következtében haltak meg. Éppúgy, mint maga *Tlaloc* alakja, paradicsoma is földműves-képzeteket képvisel. Dús vegetációs környezetben énekkel, tánccal, játékokkal és fürdőzéssel töltik idejüket a lelkek. Sahagun szerint az ilyen halott sírjára tűzött ág kizöldül, amikor lelke *Tlalocan*ba ér. Ugyancsak az Esőisten kertjében élnek a gyermekek lelkei, a fákon laknak és a virágok nedveit szívják. (A gyermekeket a kukoricatároló alá temették, ezzel jelképezve, hogy jó helyre mennek.) Az Esőisten paradicsomát gyakran ábrázolták, egyik legszebb példája *Teotihuacan* palotájában található.

*Mictlan*ba, az azték pokolba kerülnek mindazok, akiket sem a Nap, sem *Tlaloc* nem választott ki, tehát, akik természetes halállal haltak meg. A kilencrétegű alvilágon való áthaladás négy évig tart, és a szenvedések után a lélek ekkor végleg elenyészik. Az első szinten egy folyón kell átkelni egy kutya segítségével, amelyet a halott mellé

temetnek. Ezután szétnyíló és összecsukódó hegyek között kell átsurrannia, majd egy obszidián hegyet megmásznia. A negyedik szinten jeges szél süvít, az ötödiken korbácsok suhognak. Majd nyilak zúdulnak rá, és egy emberszívvel táplálkozó szörnyeteg elől kell menekülnie. Végül kövek között haladva érkezik meg az utolsó, kilencedik szintre, ahol az alvilág istene, *Mictlantecuhtlin* és párja, *Mictecacihuatl* uralkodik. Az alvilággal egyébként összefüggésbe hozható a földistennő alakja, akinek ábrázolásai bővelkednek halálszimbólumokban. A halottak és az égitestek eltűnnek a földistennő szájában nyugaton, hogy éjszakai periódusukban, az istennő méhén áthaladva, keleten újra megszülessenek. Fontos szerepet játszik *Xiuhtecuhtli,* a Tűz Ura, aki a lelkeket túlvilági vándorútjuk végén a teljes megsemmisülésbe, majd az újonnan megszületőket a földre vezeti.[9]

A hasonló, de kevésbé részletesen ismert maja elképzelések szerint a halál után három túlvilág valamelyikébe távozik a lélek. A kilencrétegű alvilágba, amelynek neve *Mitnal* vagy *Xibalba,* a természetes halállal elhunytak kerülnek. Itt éhség, hideg és szomorúság honol. Az égben lévő paradicsomba jutnak a harcban elesettek, a feláldozottak, a papok és a szülésben meghaltak. Az öngyilkosok a vízzel is kapcsolatba hozható *Ix Tab* holdistennőnek az azték *Tlalocan*t idéző paradicsomába kerülnek. Úgy tűnik, hogy a majáknál az öngyilkosság kedvezőbb túlvilági következményekkel járt, mint az aztékoknál. A halottak mellé kísérőül kutyát, vagy azt ábrázoló szobrot temettek. A barlangokat a földet az alvilággal összekötő helynek tekintették.[10]

Ebben a világképben bizonyos elemek egymással összefüggnek. Összetartoznak a napnyugta, éjfél, éjszaka, halál, sötétség, föld, alvilág, a lenti irány, a női jelleg, a déli és a nyugati égtájak, illetve a napkelet és délidő, nappal, élet, égbolt, fény, a férfi jelleg, a keleti és északi égtájak, a fönti irány, valamint az ezekkel kapcsolatba hozható istenségek.[11]

Az azték naptárban az egész éven végighúzódik a halotti ünnepek sora. A tavaszi (április–május) ünnep után július–augusztusban a gyermekek, illetve a felnőttek nagy halotti ünnepe követte egymást. Már Durán fölfigyelt arra, hogy mindenszentek és halottak napja milyen egyértelműen helyettesítette be ez a két ünnepet. Októberben az Esőisten paradicsomában tartózkodók, november elején a harcban elesettek és áldozati kövön meghaltak, decemberben a szülésben meghalt asszonyok lelkeiről emlékeztek meg. Az ünnepek alkalmával ételt, italt, ruhaneműket és füstölőt áldoztak mind a templomokban, mind házi oltáraiknál.[12]

A mai Mexikó: Temetés, gyászünnepek

A haláleset évekig feladatok sorát rója a hátramaradottakra. Gondoskodniuk kell mindazokról az anyagi javakról, amelyek a túlvilági tartózkodás során szükségesek lehetnek, és ünnepségekkel, áldozatokkal kifejezvén szeretetüket és tiszteletüket az elhunyt iránt, egyúttal igyekeznek elkerülni az elégedetlenségből fakadó bosszújukat. Halottak napján sokszor anyagi lehetőségeiket meghaladó mértékű lakomával látják vendégül a hajdani családtagokat, de hívatlan látogatásukat igyekeznek elhárítani.

A halottat megmosdatva, legjobb ruhájába öltöztetve többnyire a földre, esetleg koporsóba helyezik. Gyakran színes homokfestményen fekszik, amely keresztet ábrázol (az öt világtáj jelképe), esetleg életszimbólumokkal kiegészítve. A temetésre – az előírásoknak megfelelően – a következő napon kerül sor, általában a temetőben, de kivételesen a ház körül vagy barlangban is elföldelhetik, ha sikerül erre engedélyt szerezni. Hagyományosan lepelbe, gyékénybe csavarva, de egyre gyakrabban koporsóban helyezik a sírba. Ételt, italt, pénzt, munkaeszközöket temetnek mellé, és általában valamennyi ruhaneműjét. A tárgyak néha szándékosan megrongálva kerülnek a sírba.[13]

A közvetlen gyászidőszak változó hosszúságú lehet, de szembetűnően gyakori a kilencnapos megemlékezés. Valószínű, hogy mivel a hatóságok előírják a másnapi elföldelést, a hagyományos hosszú (az aztékoknál tíznapos) virrasztás a temetés utánra szorult. Ez azt az időszakot jelenti, amíg a lélek a ház körül tartózkodik, illetve útban van a túlvilág felé. Állapota ilyenkor bizonytalan, és az élőkre veszélyes lehet. Arra is van példa, hogy a halottat egy bábu vagy papírkivágás személyesíti meg, és ezen keresztül próbálják meg távozásra kényszeríteni a vonakodó lelket.

Újabb ünnepséget gyakran tartanak egy–három hónap, illetve egy év (a nahua csoportoknál négy év) múltán, amikor a lélek eléri túlvilági lakhelyét. Ezután már csak halottak napján van kötelezettségük vele szemben.[14]

Mai túlvilágképzetek

Sok helyütt elég homályos elképzelések vannak csak a halál utáni életről. Úgy tűnik, hogy a feledésbe merült eredeti elképzeléseket nem helyettesítette meggyőzően a keresztény tanítás. Ahol viszont részletes ismeretekkel rendelkeznek a kérdésről, ott a hagyományos szemlélet dominál, esetleg keresztény jellegű elemekkel színezve.

Többnyire arról beszélnek, hogy a lélek két túlvilági hely valamelyikébe kerül, amelyekben azonban nemigen fedezhetjük fel a kereszténység mennyét és poklát. Jellemzően purgatóriumként emlegetik, ahol a tartózkodás ideiglenes, és vagy megsemmisülés, vagy újjászületés követi. A visszatérés nem feltétlenül adott mindenki számára; van, ahol ez csak a kiválasztottak lehetősége, de arra is találhatunk példát, hogy éppen ők maradnak a túlvilágon. A totonac elképzelés szerint például a gyermekek lelke az égbe megy és újra megszületik. A felnőtteké az alvilágba jut, amely hasonló a mi világunkhoz, de a nappalok és éjszakák fordítva vannak. Egy idő múlva ők is újjászületnek. A gyilkosságok áldozatai, a vízbefúltak és a szülésben meghaltak (tehát az indián kategorizálás szerint: a kiválasztottak) nem születnek újjá, hanem az Öreg Mennydörgésnél maradnak – a nők feleségként, a férfiak pedig a mezőn dolgoznak.[15] A túlvilági tartózkodás időtartama változó, de nem haladja meg az emberi élet normális hosszát. Az újjászületéshez esetleg állandó visszafiatalodással is el lehet jutni.

Az erények és bűnök keresztény jellegű megkülönböztetése tulajdonképpen hiányzik, és a túlvilági sorsot illetően lényegtelen. Időnként találkozni a „jók" és „rosszak" homályos meghatározásával. Valóban „pokolravalónak" csupán a gyilkosokat, a házasságtörőket és az ördöggel cimborálókat (különleges képességekkel rendelkezőket) tart-

ják. Ugyanakkor továbbra is döntő szerepet játszanak a halál körülményei: megőrizték kiváltságos helyzetüket a vízbefúltak, villámsújtottak, a szülésben és az erőszakos halállal meghaltak.

A kétfajta túlvilág egyike inkább jutalmazó jellegű, ezt vagy a Napban képzelik el, vagy a földi élet Paradicsom-szerű változataként. A büntetést érdemlők, illetve a közönséges halállal meghaltak egy olyan helyre kerülnek, amely a hódítás előtti kor alvilágára emlékeztet. A szenvedéseket a nehéz terep (folyón való átkelés – mindig egy kutya kíséretében –, sivatagok, hegyek, hideg szél, éhség és szomjúság) és a megjelenő állatok (valós, földi állatként elképzelt és mitikus lények) okozzák. Az út végén vagy azonnali újjászületés vár a vándorra, vagy a földre való visszatérésig hátralévő időt paradicsomi állapotok között töltheti el. A kétféle lehetőség között elmosódnak a határok, gyakran a „jók" is csak nehézségek árán jutnak el céljukhoz, de a „rosszak" szenvedése is csak átmeneti. A lélek újjászületésével, illetőleg megsemmisülésével kapcsolatos bizonytalanság azzal magyarázható, hogy nem annyira a személyiség, hanem inkább valamiféle életerő továbbéléséről van szó.

Van Baaren tanulmányában felsorolja a világszerte ismert kilenc leggyakoribb túlvilágtípust. Ezek közül öt megtalálható a mexikói népeknél, nevezetesen: a földi élet pontos mása, a földi élet fordítottja, továbbélés állati alakban (sőt, ez anyagunkban kiegészül a kő, kristály alakjában való visszatéréssel), újjászületés emberi alakban és megdicsőülés. E formák egymással kombinálódnak.[16]

Mivel a mezo-amerikai kultúrában a halál igen fontos szerepet játszott a világképben, a vele kapcsolatos szokások és elképzelések központi jelentőségűek és kidolgozottak voltak. Ehhez képest a keresztény tanítás igen tartózkodó a túlvilági élet részleteit illetően. Ez lehetőséget adott arra, hogy az összefüggő elgondolásokkal rendelkező hagyományos szemlélet viszonylag háborítatlanul fönnmaradjon.

A fentiek illusztrálására három konkrét leírás következik, mindegyik a tradíció másmás szintjét mutatja.

A *huichol* indiánok (Jalisco) a mai napig őrzött, sajátos vallási hagyományaikról ismertek. A halott lelke az ötnapos gyászünnepség során a peyote-mámorban lévő sámán kíséretében eltávozik a nyugaton fekvő másvilági faluba. Újra végigéli életét, amit a szertartást vezető sámán éneke idéz föl. Egy útelágazásnál balra mennek a „rosszak" (akiknek nemi kapcsolatuk volt spanyolokkal vagy rokonokkal), jobbra pedig a „jók". A bal oldali út szenvedésekkel teli: tűzön pörkölik, összecsapódó hegyek között kell átsurrannia, büdös, forró vízben kell ülnie és innia belőle, végül pedig egy karámba érkezik, ahol öszvérek összerugdossák.

A jobb oldali ösvényen haladóra is vár némi nehézség: különböző állatokkal találkozik (egy fekete kutyával, amely akadályozza a folyón való átkelésben, varjúval, oposszummal, férgekkel). Ezek az állatok kis ideig feltartóztatják útján. Szomjasan, éhesen és fáradtan érkezik meg egy nagy fügefa alá. Útját nehezíti, hogy magával kell cipelnie mindazokat a nemi szerveket, amelyekkel élete során kapcsolata volt. A vadfügefa alatt zenével, tánccal, étellel, itallal várják korábban elhunyt rokonai, és az ötödik napon itt ér véget vándorlása. A temetési szertartás résztvevői ekkor előhozzák személyes holmiját, állatait, hogy a másvilágon otthonos környezetet teremthes-

sen magának. Ez a búcsú perce, amikor világossá válik, hogy a halott többé nem tér vissza. Egyes lelkek a halottak falujában maradnak, mások (például a sámánok) a Nap kíséretébe szegődnek, az idős, bölcs emberek lelke pedig hegyikristály vagy más különleges kő formájában öt év múlva visszatérhet a földre, hogy az élők segítségére legyen.[17]

A maja nyelvű *tzotzil* (Chiapas) halottak lelke az alvilágban tartózkodik pontosan annyi évig, mint amennyit a földön töltött. Eközben egyre fiatalabb lesz. Ez a halhatatlan lélek, a *chuel* tehát csak eddig az időig tartozik a halotthoz, ezután egy gyermekbe költözik és újra megszületik. Mindig *tzotzil*ként, de egy másik közösségben és ellenkező neműként. Az alvilágban tartózkodó lélek az élőket fölkeresheti álmukban, hogy tanácsot adjon vagy büntessen. A kisgyermekek lelkei egy fán ülnek, amelyen emlők nőnek, és ezekből táplálkoznak. A többiek a két túlvilág – *Winahel* vagy *Katibak* – valamelyikébe kerülnek, haláluk körülményeitől függően. *Winahel* ad otthont a szülésben meghalt asszonyoknak, a villámsújtottaknak és azoknak, akiket megöltek, mivel bűneik átszálltak a gyilkosra. *Winahel* a Napban van, és vele utazik az égen és a föld alatt. A többiek *Katibak*ba távoznak. Át kell kelniük egy folyón egy kutya segítségével, amely a parton várja őket. Ebben a világban szenvedni kell, bármilyen volt is valaki életében. A tolvajokat és házasságtörőket megégetik. Ezek után találkoznak rokonaikkal, és együtt mennek *Katibak* ura elé. A továbbiakban paradicsomi körülmények között élnek. Boldog és egyre fiatalodó életük az újjászületésig tart.[18]

*Chan Kom*ban a maják háromféle túlvilági helyet ismernek. *Gloria* a felhők fölött van, ide jutnak a jó lelkek. A kapuban Szent Péter áll, kezében a kulcsokkal. A gyermekek lelkei, az *angelitók* (angyalkák) a kapu előtt tartózkodnak, és ha valaki életében nem volt kedves a gyerekekhez, azt bepanaszolják Szent Péternél, és ő nem engedi be a kapun. Bebocsátást az a jámbor lélek nyerhet, aki házassága előtt nem hált senkivel, azután pedig hűséges volt, feleségét, gyermekeit nem verte, szüleinek engedelmeskedett, más javait meg nem kívánta, az állatokkal jól bánt, nem esküdözött, viszont minden szombaton és vasárnap, valamint elalvás előtt imádkozott. A purgatóriumba mennek a bűnösök lelkei, ahol fehérre égnek a tűzben, és ezután már beléphetnek *Gloriá*ba.

A föld alatti pokol neve *Metnal*. Ide kerülnek mindazok, akik eladták lelküket az ördögnek: varázslók, természetfölötti képességekkel vagy kimagasló tehetséggel rendelkező személyek (például egy túlságosan sikeres bikaviador vagy ügyes kezű hímző...). Ide érkeznek az öngyilkosok is. A házasságtörők forgószéllé válnak, mások békává, és kőbe vagy fába zárva élnek addig, amíg valaki meg nem szabadítja őket. Aki adósságot hagy hátra, szarvasként él, amíg hitelezője el nem ejti, és így húsának árával kiegyenlítheti tartozását. Ekkor számára is szabad az út *Gloriá*ba. Végül is tehát mindenki megérkezik ide, de előbb-utóbb újra visszatér a földre, mert nincs elég lélek, hogy a földet újra meg újra benépesítsék.[19]

Halottak napja

Ma Mexikóban talán ez a legjelentősebb vallási ünnep, falun és városon egyaránt. Látványos külsőségei turisztikai eseménnyé emelték. Mindenszentek és halottak napja már a hódítás korában átvette a gyermekek és a felnőttek egymást követő, nagy halotti ünnepének szerepét. Ezeken a napokon – illetve ezek éjszakáján – a halottak meglátogatják élő hozzátartozóikat, akik a házi oltáron elhelyezett étellel, itallal vendégelik meg őket. Az ünnep a temető meglátogatásával és a sírok feldíszítésével kezdődik, amelyet gyakran kísér zeneszó. Egyes helyeken a temetőben éjszakáznak. Mindenszentekre virradóra a gyermekek számára rendezik be a házi oltárt, édességekkel, kakaóval, játékokkal, a következő éjszakára pedig a felnőtt halottakat várják. Az oltáron elhelyezett áldozati adományok *(ofrenda)* között mindig található sárga halotti virág (bársonyvirág), gyertya, füstölő és víz. Ezenkívül ételeket, gyümölcsöket, alkoholos és üdítőitalokat, cigarettát, valamint az elhunyt kedvenc tárgyait helyezik az asztalra. Általában külön gyertyát gyújtanak minden halottért. Ahol a túlvilági tartózkodás idejéről határozott elképzelések vannak, a megemlékezés csak erre az időre korlátozódik. Szokás az oltárra minden évben új edényeket és textíliákat helyezni. A templomban közös oltárt rendeznek be azon lelkek számára, akiknek nincsenek élő hozzátartozóik, hogy ők se bolyongjanak hontalanul az utcán. A nagyobb városokban már hetekkel az ünnep előtt *calaverák* (csontvázakat, koponyákat, halállal kapcsolatos tárgyakat ábrázoló karikatúra jellegű plasztikák és grafikák) díszítik a kirakatokat, *ofrendák*at helyeznek el szinte minden nyilvános helyen. Ezek fő kellékei a papírmaséból, cukorból készített koponyák, színes papírkivágások, gyertyák és füstölők. Különösen a mexikóvárosi ünnep külsőségein kezd erősen érződni az amerikai Halloween hatása, és a hagyományosnak mondható *calaverák* mellett – főleg a gyerekek számára – megjelennek a képregényekből, rajzfilmekből ismert horrorfigurák (Frankenstein szörnye, vámpírok stb.). Mindazonáltal a halottak napi *ofrenda* elkészítése a mexikói identitástudat egy jelentékeny összetevője a jelenben is.

Jegyzetek

1 A cikk a *Mauzóleum* című kötetben 1987-ben megjelent, *Halottkultusz Mexikóban* című íráson alapul.
2 Durán (1971); Tozzer (1941); Sahagun (1982).
3 Sárkány (1970: 80; 85).
4 Durán (1971: 121–122).
5 Sahagun nyomán Léon-Portilla (1980: 176); J. Soustelle (1964: 195; 205).
6 Caso (1958: 62); J. Soustelle (1964: 205).
7 Tozzer (1941: 129–131); Coe (1975: 87–88).
8 Neumann (1977: 43–51).
9 Caso (1958: 52–60); Léon-Portilla (1980: 81; 175; 178); Thompson (1970: 301); Klein (1975: 70–71); Burland (1967: 116).
10 Thompson (1970: 301); Hammond (1982: 286).
11 Klein (1973: 76–83).
12 Anonimo, illetve Sahagun nyomán Sepulveda (1973: 4–5); Durán (1971: 443–446).

13 Toor (1947: 161–164).
14 Wauchope: Handbook of Middle American Indians (továbbiakban: HBMI) /8: 666; 679–680. G. Soustelle (1979: 106–107).
15 HBMI/8: 679.
16 Van Baaren (1974: 14–21).
17 Furst (1967: 56–80; 1975: 45); HBMI/8: 812.
18 Guiteras-Holmes (1961: 143–144); G. Soustelle (1979: 111); Thompson (1970: 301).
19 Toor (1947: 166–167).

Bibliográfia

Van BAAREN, Th. P. 1974: Conceptions of Life after Death. *Temenos* 10: 10–34.

BENSON, Elisabeth P. (szerk.) 1975: *Death and afterlife in pre-Columbian America: A conference at Dumbarton Oaks, Oct. 27. 1973.* Washington.

BURLAND, C. A. 1967: *The Gods of Mexico.* London.

CASO, Alfonso 1958: *The Aztecs: People of the Sun.* University of Oklahoma.

COE, Michael D. 1975: Death and the Ancient Maya. In Benson, E. P. (szerk.): *Death and afterlife in pre-Columbian America: A conference at Dumbarton Oaks, Oct. 27. 1973.* Washington.

DURÁN, Fray Diego 1971: *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar.* University of Oklahoma.

FŐZY Vilma 1987: Halottkultusz Mexikóban. In Adamik Lajos–Jelencki István–Sükösd Miklós (szerk.): *Mauzóleum.* Budapest: Bölcsész Index, Centrál Könyvek.

FURST, Peter T. 1967: Huichol Conceptions of the Soul. *Folklore Americas* XXVII: 2: 39–106.

–1975: House of Darkness and House of Light: Sacred Functions of West Mexican Funerary Art. In Benson, E. P. (szerk.): *Death and afterlife in pre-Columbian America: A conference at Dumbarton Oaks, Oct. 27. 1973.* Washington.

GUITERAS-HOLMES, C. 1961: *Perils of the Soul. The world View of a Tzotzil Indian.* New York.

HAMMOND, Norma 1982: *Ancient Maya Civilization.* Cambridge University.

KLEIN, Cecilia P. 1975: Post-Classical Mexican Death Imagery as a Sign of Cyclic Completion. In Benson, E. P. (szerk.): *Death and afterlife in pre-Columbian America: A conference at Dumbarton Oaks, Oct. 27. 1973.* Washington.

LÉON-PORTILLA, Miguel (szerk.) 1980: *Native Mesoamerican Spirituality.* London.

NEUMANN, Franke J. 1977: The Black Man in the Cave in Chapultepec: An Aztec Variant of the Gatekeper Motif. In Raynold–Waugh: *Religious Encounters with Death.* London.

SAHAGUN, Fray Bernadino de 1982: *Florentine Codex. General History of the Things on New Spain.* New Mexico.

SÁRKÁNY Mihály 1970: Közép- és Dél-Amerika indián népei. In *Mitológiai ABC.* Budapest.

SEPULVEDA, M. T. 1973: *Dias de muertos en Iguala.* Boletin de Instituto Nacional de Antropologia de Mexico 2/7.

SOUSTELLE, Jacques 1964: *Daily Life of the Aztecs on the Eve of the Spanish Conquest.* Harmondsworth.

SOUSTELLE, Georgette 1979: L'Indien mexicain et la mort. Observations sur les rites funéreires de quelques populations autochtones. In Cuiart (szerk.): *Les hommes et la mort.* Paris.

THOMPSON, J. Eric S. 1970: *Maya History and Religion.* University of Oklahoma.

TOOR, Frances 1947: *A Treasury of Mexican Folkways.* New York.

TOZZER, Alfred M. (szerk.) 1941: *Landa's Relacion de las Cosas de Yucatan. A Translation.* (Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology) Cambridge.

WAUCHIOPE, Robert (szerk.) 1969: *Handbook of Middle American Indians* 8. University of Texas.

SZIGETI JENŐ

Az Ószövetség felfogása a halál utáni életről

A halál

Ha egy héber ember „meglátta" (Zsolt 89:49) vagy „megízlelte" (Mt 16:28, Jn 8:52, Zsid 2:9) a halált és elment minden élők útján, azt mondták róla: „nincs többé" (Zsolt 39:14, Jób 7:8, 10, 21). Az első benyomás a halálról a nemlété, hiszen a halálon túli – elérhetetlen. Lezárták a szemét, mint ahogyan az Egyiptomba szakadt József után vágyódó Jákóbnak ígérte Isten: „József keze fogja le a szemed" (Ter 46:4). A közvetlen hozzátartozók megcsókolták a halottat, József például „apja arcára borult és csókolgatta" (Ter 50:1).

Valószínűleg már az Ószövetség idején is megmosták a holttestet, olajjal megkenték és így készítették fel a temetésre (ApCsel 9:37), bár erre az Újszövetség előtti korból nincs adatunk. Rendszerint a felső szobában terítették ki a holtat (ApCsel 9:37), a szabadban elhunytat pedig a temetésig gyászruhával, zsákruhával takarták be, hogy a vadállatok kárt ne tegyenek a tetemben (2Sám 21:10). A tetemet felöltöztették a mindennapi ruhájába. Sámuel is – az endori halottidéző szerint – köpenyébe burkolva jön fel a *Seol*ból, a halottak tartózkodási helyéről (1Sám 28:14). A katonáknak a testük alá helyezték a pajzsukat, kardjukat pedig a fejük alá tették. A holttestek bebalzsamozása Izraelben soha nem volt szokásban. A két kivétel – Jákób és József esete (Ter 50:1–3, 26) – Egyiptomban történt. A holttestet a felöltöztetés után vászonba burkolva, hordágyon vitték ki a temetési helyre (Lk 7:14). A halottvivők után a jó barátok, rokonok, hozzátartozók mentek (2Sám 3:31). Jézus idejében a holttestet bepólyálták, gyolcsba göngyölték (Mt 27:59, Mk 15:46, Lk 23:53). Az ezzel kapcsolatban használt *szindón* görög szó szanszkrit jövevényszó (*sindhus*=Indus), mely értékes indiai kelmét (tafota, muszlin) jelent.

A *szindón* egyszerűen inget, alsóruhát is jelenthetett. Márk evangéliuma szerint például (Mk 14:51) egy ifjú, aki Jézus elfogói után lopakodott, ebbe volt öltözve, és amikor az őrök megfogták, ebből kibújva, mezítelenül menekült tovább. Valószínűleg a keresztről levett holttestet is egy ilyen finom, puha kelmébe csavarták először. János evangéliuma viszont egy másik szót, az *othoniont* használja (Jn 19:40), amely talán gyolcs pólyát jelenthetett (Jn 20:5, vö. Lk 24:12). A halott kezét és lábát összekötözték (Jn 11:44) vászonkötéllel (a *keiria* az ágy tartószíját és pólyát, kendőt jelent).

A halott arcára kendőt borítottak (Jn 11:44). Ennek neve *szudárion* volt, ami a görögben jövevényszó, a latin *sudo* ('izzadni') igéből ered. Azt a kendőt jelentette, amely az ember arcának izzadságát volt hivatva felitatni vagy letörölni. Zsebkendőnyi kis kendő volt, amelybe az egyszerű ember a pénzecskéjét is „belegobozta" (Lk 19:20). Jézus sírjában is – összehajtva – megtalálják ezt a kis kendőt a tanítványok a feltámadás után (Jn 20:7). Az ilyen kendőcskéknek a kortársak csodatevő erőt tulajdonítottak (ApCsel 19:12).

A gyors bomlás bűzét illóolajokkal, értékes fűszerszámokkal vették el. Jézus holttestét is ezekkel együtt takarták halotti leplekbe, „ahogyan a zsidóknál szokás" (Jn 19:40). Ezután megkenték a tetemet előre elkészített (Lk 24:1), megvásárolt (Mk 16:1) illatos olajokkal, *nárdos*szal, ami az Arábiában és Indiában tenyésző Nardostachys vagy Valeriana Iotamanis növényekből készített nagyon drága parfüm volt, és más *arómá*val (= illatos kenőcs, olaj, fűszerszám). Ez a megkenés volt az *entafiaszmosz*, vagyis a holttestnek a temetésre való felkészítése (Mk 14:8, Mt 26:12, Jn 12:7). Az Ószövetség idején szokás volt „gyásztüzet gyújtani" (Jer 34:5) egy-egy uralkodó halálakor. A Krónikák II. könyve 16:14 szerint Ászá királyt „eltemették abba a sírba, amelyet Dávid városában vágatott magának. Nyugvóhelyére fektették, amelyet teleraktak balzsammal és különféle jó illatú kenetekkel. És igen nagy tüzet gyújtottak a tiszteletére." Jórám királyt már nem tisztelte annyira az utókor, ezért népe nem gyújtott olyan tüzet a tiszteletére, mint amilyet ősei tiszteletére gyújtott (2Krón 21:19). Ilyenkor feltehetően finom illatú növényeket égethettek el a holttest közelében.

A zsidóknak nagyon puritán elképzeléseik voltak a halál utáni létről, és ebben gyökeresen eltértek az egyiptomiak vagy a különböző mezopotámiai népek hiedelemvilágától. A testet a temetéskor gödörbe teszik, de ezzel az ember nem semmisül meg, hanem mint valami árnyék, tovább létezik a *Seol*ban. Ezért „szüntelenül tovaszálló árnyék" az ember (Jób 14:2, 8:9). (Vö. Zsolt 102:12, 144:4.) A *Seol* „a sötétség és a halál árnyékának országa", ahonnan nem lehet visszatérni (Jób 10:21–22, vö. Iz 9:1). Ezt az országot igen kezdetleges módon képzelték el: egy tátongó lyuk, mély kútgödör, a hallgatás országa (Zsolt 115:17), az elveszettség, a sötétség és a feledés helye (Zsolt 88:6, Jób 17:13). Itt a halottak mind együtt vannak és ugyanabban a nyomorúságban osztoznak (Jób 3:13–19, Iz 14:9–11). Ez a hely a népek temetője is (Ez 32:17–32). Itt mindenki a por (Jób 17:16, Zsolt 22:16, 30:10) és a férgek zsákmánya (Iz 14:11, Jób 17:14). Létük csak *alvás* (Zsolt 13:4, Dán 12:2), ami a halál és a bűn állapotának jelképe a Bibliában. Jézus is alvásnak tekinti a halottak állapotát. Jairus meghalt leánykáját álmából ébreszti fel (Mt 9:24) és ugyanígy barátját, Lázárt is (Jn 11:11).

A halál álmában nincs többé remény, megismerés, nem tapasztaljuk többé csodáit és nem dicsérjük őt (Zsolt 6:6, 30:10, 88:12–13, 115:7, Iz 38:18). Ha valaki átlépi a halál árnyékának kapuit (Jób 38:17), onnan többé nem tér vissza (Jób 10:21–22).

A temetés

Minden izraelinek kötelessége volt a halottat eltemetni, akár izraeli, akár idegen volt az elhunyt. Ez elsősorban a család feladata volt (Bír 16:3), ha ők nem voltak jelen, akkor azoké, akik a holttest közvetlen környezetében voltak (2Kir 9:28, 2Sám 4:12). Temetésben még a gonosztevők is részesedtek (MTörv 21:22–23). Súlyos esetekben gödörbe dobták a holttestet és köveket halmoztak rá (Józs 7:26, 1Sám 18:17). Temetetlenül maradni nagy szerencsétlenség, súlyos ítélet volt (1Kir 13:22, 2Kir 9:25–26, 34–37). A próféták írásaiban az a legsúlyosabb ítélet, ha országos katasztrófa után nem lesz, aki eltemesse a holtakat (Jer 16:6, Ám 6:9–11).

A megégetés a halálos ítéletnél súlyosbító körülménynek számított, szégyen és megbélyegzés volt (Ter 24, Lev 20:14, 21:9). A próféták is elrettentő ítéletnek tartották (Ám 2:1), de ezt Isten megtorolja. A halottégetést viszont utálatos dolognak tartották Isten előtt, mivel ez pogány szokás volt. Ugyanakkor a királyok és az előkelők holttestének elégetése még a Hasmoneusok korában (Kr. e. 140–37) is általános volt. A Misna-Abóda Zárá 1.3 szerint „Minden olyan temetés, mely tűzzel áll kapcsolatban, bálványimádás" (vö. MTörv 18:10, Lev 18:21). Nehéz megmagyarázni az egyetlen jelentősebb kivételes esetet, Saulnak és fiainak temetését.

A Gilboa-hegyi csata után a filiszteusok megtalálták Sault és három fiának holttestét. „Levágták a fejét, megfosztották a fegyverzetétől, és körülvitték a filiszteusok földjén [...] holttestét pedig Bétseán várfalára akasztották" (1Sám 31:9–10). Jábés-Gileád lakói leszedték a várfalról a holttesteket és elégették azokat. „Csontjaikat pedig összeszedték, és eltemették Jábesban egy tamariszkuszfa alatt és böjtöltek hét napig" (1Sám 31:12–13). Itt nyilvánvalóan valamilyen ok miatt szakíthattak a gyakorlattal. Ezért ennek párhuzamos helye, a Krónikák I. könyve 10:12 nem említi. A csont az elporló tetem utolsó maradványa. Jákób csontjait családja az ősi temetkezési helyre viszi (Ter 50:25). József csontjait is hazahozzák Sikembe (Józs 24:32). Ha már mást nem lehet, akkor a csontokat kellett eltemetni (Ez 39:15). Ellentéte ennek az a gyalázás, amikor Júda királyainak csontját szórják ki (Jer 8:1). A csont is, mint a holttest bármelyik része, tisztátalanná tett (Szám 19:16, Mt 23:27). Ezért úgy gyalázták meg az oltárokat, hogy csontot égettek rajta (1Kir 13:2, 2Kir 23:30). A csontok szétszórása így lett a teljes pusztulás jele (Zsolt 53:6).

Mennyi idő telhetett el a halál és a temetés között? Minden bizonnyal a meleg miatt, különösen nyáridőben, rövid idő. Keleten ma is a halál napján temetnek. Az akasztott embert a kivégzés napján, naplemente előtt el kellett temetni (MTörv 21:22–23).

A temetési szertartás viszonylag egyszerű volt. A holttetemet hordágyon kivitték a temetés helyére, és elkísérték azok, akik közel álltak az elhunythoz: házastársa, gyermekei, rokonai, barátai, ismerősei, sőt rabszolgái is (vö. 2Sám 3:31). A menet gyászdalokat énekelt, amit furulyákkal, sípokkal kísértek (Lk 7:12, Mt 9:23). A későbbi korban már gyászbeszédeket is tartottak. A temetési menet meg-megállt. Ekkor a fizetett siratók közül előlépett valaki és beszédet tartott a megboldogult erényeiről.

A temető

A sírba *leszáll* az ember a Biblia szerint is (Zsolt 28:1, 88:5–8, 143:7, Iz 14:9–15, 38:18, Ez 26:20). Ennek az elképzelésnek felel meg a földbe ásott sírgödör, a tetején kőlappal vagy kövekkel. Ez felel meg az általános héber gondolkozásnak és a *Seol*ról alkotott elképzelésnek is (Ez 31:14, Zsolt 30:4). A nomád életet élő izraeliek a hegyes-völgyes Kánaánban barlangokba, sziklaüregekbe temetkeztek. Ezek rendszerint családi tulajdonban voltak és hosszabb ideig szolgáltak egy-egy család temetkezési helyéül (Ter 23:9). A hegyek oldalába vágott sziklasírok a családi összetartás helyei voltak, az ősökre emlékező helyek (Ter 25:8–10, 50:12, Bír 8:32, 1Sám 25:1). Rendszerint volt egy bejáratuk, amelyet kőlappal lehetett elzárni, belül volt egy nagyobb kamra, ebből nyíltak a különböző sírok, amelyek rendszerint mesterségesen kivájt kőfülkék voltak. A temetések alkalmával a korábbi halottak csontjait a barlang hátulsó részében gyűjtötték össze, míg a kőfülkében az új halottat helyezték el. Ezek a fülkék sima, sokszor teknőszerűre vájt fülkécskék voltak. A sír száját kerekre faragott nagy kő őrizte. Ezért aggódnak a szent asszonyok, akik Jézus holttestének megkenésére indulnak a kőbe vájt sírhoz, hogy „ki hengeríti el nekünk a követ a sírbolt bejáratáról?" (Mk 16:3). Ez a kerek kőlap a sziklába vájt vályúban mozgott. Ez a fajta „sír-ajtó" a hellenizmus idején terjedt el. Korábban kőhalommal zárták el a sír bejáratát. A sírbolton belül soha nem találunk feliratokat az egyes halottak megjelölésére, mivel itt az volt a fontos, hogy az elhunyt teteme atyáinak maradványaihoz gyűjtessen össze (Ter 25:8). A halott mellé lámpát, élelmiszert, vizet, néhány edényt helyeztek, esetleg néhány személyes tárgyat. Ez a szokás csak a későbbi korban erősödött meg. A régi zsidó temetkezés a környező népektől eltérően nagyon puritán volt. Az egyéni sírok használata csak az intertestamentális korban kezd elterjedni. Ilyenkor a sírbolton belül az egyes tetemek maradványait az újabb temetéskor külön *ossuárium*ba, vagyis csontokat tartalmazó ládába szokták helyezni. A római korban az íves kiképzésű sírboltok használata volt általános, míg a kumrániak földbe temetkezése különös, régies szokás volt.

A temetőhely családi birtok volt (Józs 24:30–32, 1Sám 25:1, 1Kir 2:32). Ezt a helyet vagy megvásárolták (Ter 23:1–20), vagy pedig birtokuk egy alkalmas pontját jelölték meg erre a célra. Ezt a temetőhelyet nemzedékről nemzedékre használták (Ter 25:9, 49:30–31, 50:13).

Mivel mindenki atyja sírjában akart nyugodni (2Sám 19:37), Dávid kegyes cselekedete volt, hogy Saulnak és leszármazottainak biztosította ezt (2Sám 12:14). Ha ebből valaki kirekesztetik, az Isten ítélete (1Kir 13:21–22). Ezért az „atyákhoz megtérni", vagy az „övéihez gyűjtetni" képes kifejezések a halál általános jelölői voltak.

A gyász és a siratás

A szigorúan vett gyász ideje hét nap volt (Ter 50:10). Az izraeli gyászszokások kevés eltérést mutatnak az ókori keleti népek szokásaihoz képest. Természetesen a puritánabb túlvilághit befolyásolta ezeket a szokásokat.

A gyász és mindenféle belső megrendülés első jele a ruha megszaggatása volt. Így gyászolta Ruben és Jákób Józsefet (Ter 37:34), Jefte könnyelmű ígérete miatt elveszítette leányát (Bír 11:35), Dávid Jonatánt (2Sám 1:11) és fiát, Amnont (2Sám 13:31), és Jób is elveszítette fiait és leányait (Jób 1:20). Durva anyagból készült zsákruhát öltöttek a mindennapi kényelmes viselet helyett (Ter 37:34, 2Sám 21:31, 1Kir 20:31, Ám 8:10, Jer 6:26 stb.). A temetetlen holttesteket is ilyen anyaggal takarták be (2Sám 21:10). Ezzel a gyászoló azt juttatta kifejezésre, hogy ő is sorsközösséget vállal az elhunyttal. A zsákruhának nagyon gazdag szimbolikus jelentése volt az Ószövetség korában. Nagy csapások idején is ezt öltötték fel (2Kir 6:30, Esz 4:1 stb.). A megaláztatás (1Kir 20:31–32) és az Isten előtti megalázkodás, a bűnbánat jele volt (1Kir 21:27, 2Kir 19:1–2) a zsákruha viselése, néha pedig az önmegtagadásé és a vezeklésé (Zsolt 69:12, Iz 58:5, Jel 11:3). A próféták a bűnbánat jeleként szólítanak fel mindenkit zsákba öltözésre (Iz 22:12, Jer 4:8, Ez 7:18, Ám 8:10). A puszta testen, a mellen és a csípőn körülkötött zsákszövet kényelmetlen viselet volt.

A *mezítelenség* is a gyász jelölője lehetett (Mik 1:8, Iz 20:2). A gyászoló emberek sarujuk nélkül, mezítláb jártak (2Sám 15:30, Ez 24:17 – a sarunak rangjelző szerepe volt), a fejet ékesítő fejdíszt is levetették (Ez 24:17–23). A gyász jele volt néhány jellegzetes gesztus is: eltakarták arcukat (2Sám 19:4, vö. 15:30), kezüket összefonták a fejük felett (2Sám 13:19, Jer 2:37), port szórtak a fejükre (Józs 7:6, 1Sám 4:12), sőt mély gyász idején egész testüket porral hintették meg (Jób 16:15, Mik 1:10), sokszor hamuba ültek vagy feküdtek (Esz 4:3, Iz 58:5, Jer 6:26, Ez 27:30). Hajukat és szakállukat teljesen vagy csak részlegesen levágták. Volt, amikor a gyászoló tépte a szakállát (Ezd 9:3) vagy éppen kopaszra nyírta a fejét (Ám 8:10, Mik 1:16). Hozzátartozhatott a gyászoláshoz a test külső állapotának elhanyagolása (2Sám 12:20, 14:2, 19:25, Dán 10:3). Mindez a fájdalom természetes megnyilvánulásainak tekinthető. A mosakodást is elhagyták ilyenkor, ami Keleten meglehetősen nagy szenvedést jelenthetett (2Sám 12:20, 14:2). Keleten divatos volt a test vagdalásával történő gyászolás is, de ezt a törvény kifejezetten tiltotta (Lev 19:28, MTörv 14:1).

A gyászolók napokon át böjtöltek. Dávid egy napon át nem evett Saul és Jonatán elveszítésekor (2Sám 1:12), ugyancsak böjtölt Ábnerért (2Sám 3:35); nem tartott viszont böjtöt akkor, amikor a Betsabéval való kapcsolatából született gyermeke meghalt (2Sám 12:20–23). Jábes Gileád lakói Saulért és családjáért hétnapos böjtöt fogadtak (1Sám 31:13). A gyászoló családnak a rokonok hoztak kenyeret. Ez lehetett az ún. gyászolók kenyere (Jer 16:7, Ez 24:17,22). Halotti tort nem tartottak, hiszen a ház tisztátalannak számított és nem lehetett benne ételt készíteni (vö. Oz 9:4).

A gyász kísérőjelensége volt a sírás, a könnyhullatás, a jajkiáltás is. A *gyászkiáltás* erős, ismétlődő kiáltás lehetett. Mikeás könyve 1:8 szerint a gyászoló üvöltött, mint a sakál és nyögött, jajgatott, mint a strucc. A jajongáson túl a halott nevét, címeit ismételgették, ami a kimondott szóval és névvel kapcsolatos mágikus hiedelmekből következett[1] (vö. 1Kir 13:30, Jer 22:18, 34:5). Az apa a fia nevét kiabálta gyászában (2Sám 19:1, 4); ezt különösen az egyszülött fiú elhunytakor tették így (Jer 6:26, Ám 8:10). A halottat elsiratták. Az ókori Közel-Keleten gyászeset alkalmával a család nőtagjai összegyűltek és közösen siratták az elhunytat (Ez 32:16, Lk 23:27), a férfiaktól külön-

válva (Zak 12:11–14). A siratásban nemcsak családtagok vehettek részt, hanem olyan *siratóasszonyok* (mókónönót) is, akik ezt hivatásszerűen űzték megfelelő bérezés ellenében (Jer 9:16). (Nem voltak viszont Izraelben az ókori Kelet országaiból ismert, a meghaló-feltámadó istenek – például Tammúz, Ez 8:14 – kultuszát gyakorló hivatásos siratóasszonyok.) Siratáskor az asszonyok nemcsak jajgattak, nyögtek, hanem különböző testrészeiket, fejüket, mellüket verték (Iz 32:12), hajukat kibontották. A siratóasszonyok ott voltak a halottas házban, elkísérték a temetési menetet, és a sírnál is jelen voltak (vö. Lk 8:53). A *siratóénekek*nek kötött metrumképlete volt. Szerzői legtöbbször az elhunyt hozzátartozói közül kerültek ki. Jelesebb siratóénekeket hosszú ideig szóban csiszolták tovább az elhunytra emlékezők. Ezeket a siratóasszonyok tanították meg, rendszerint a család női tagjainak (Jer 9:16). Az ószövetségi kor után kétféle siratóéneket ismertek a zsidók. Az *'innújt*, a közös siratót és a *kináh*t, amely felelgetős ének volt. Újhold napján, a templomszentelés ünnepén és a purim idejekor, vagyis Izrael örömünnepein tilos volt furulyaszóval kísérni a halottsiratást, és ilyenkor csak az *'innúj* volt megengedve. Rendesen furulyások vezették be a siratóéneket (Mt 5:33), míg a nők tamburinnal kísérték az éneklést.

A test és lélek az Ószövetségben

Az Ószövetség egyöntetű tanúságtétele szerint az ember, az emberi élet Istentől ered. Az embert Isten formálja, mint fazekas az anyagot (Ter 2:7). Isten visel rá gondot formáltatása pillanatától fogva. Jeremiás vezeti be az anyaméhtől fogva való gondoskodás gondolatát.[2] Az élet alaptartalma a *test (básza'r)* és a *lélek (nefes)* együttese. Mi ennek a két szónak a jelentéstartalma?

A *básza'r* – arámi változata *baszarum*, asszír megfelelője *biszru* – jelentése a héberben: 'hús', 'test'. Az Ószövetségben 273-szor fordul elő. A Példabeszédek könyve 14:30-ban előforduló többes száma nem 'testek'-et, hanem a test összes életfunkcióját jelenti, de lehet minden élőlény jelölője. A későbbi hokma-irodalomban vele rokonértelmű szóként találjuk a *söér* szót, amely az Ószövetségben 17-szer fordul elő, és amelynek gyöke *sáér* (például Péld 5:11), asszír megfelelője *siru*. Mi a különbség a két szó között?

Amíg a *básza'r* az ember külső, tapintható része, ami közvetlenül a bőr alatt van, (vö. arámi *baszarum* 'bőr') addig a *söér* a belső test, a vérző hús, ami a csontokra tapad. Erre mutat az is, hogy a vele rokon *seririm* szó jelentése 'izom', 'ideg'. A *básza'r* a föld porából ered (Ter 2:7, 3:19, 23, 18:27, Zsolt 90:3, 103:14), de az élethez új beavatkozás kellett. A Teremtés könyve 2:7 szerint Isten az emberbe az *élet leheletét* lehelte *(nismat hajjim)*, és így lett az ember *nefes hajja*. A *nismat hajjim*mal szinonim a *ruach hajjim* (Ter 6:17, 7:15).

Az itt található *nefes* szónak is megtalálható a párhuzama a többi sémi nyelvben is. Az arámiban a *nafsá'*, az arabban a *nafsum*, az asszírban a *napisti*. Jelentése hármas: Eredetileg először az emberi test egy részét, a nyakat, az ember torkát, illetve az ádámcsutkát jelenti. A második jelentése az, amikor átviszik arra a fogalomra, ami a

torkon keresztül kijön, a leheletre, lélegzetre (2Kir 17:21), ami a mitikus szemlélet szerint egyenlő a lélekkel. Ezért a legtöbb népnél azonos a *lélek* és a *lehelet* szó gyöke. Így a *nefes* az élet jelölője is.

Az, aki nem lélegzik, vagyis „kilehelte lelkét" – halott. Így a *nefes* az embert, mint olyant, mint élő organizmust jelöli. Ezért például a jeremiási gondolat: „a te lelkedet megmented magad számára" (39:18, 45:5, 38:2) azt jelenti: az életet megmenteni (nem pedig a testtől független lelket megóvni). Ugyanígy érthető a Zsoltárok könyve 31:6, 49:16, 103:4, 73:23, 102:28, 116:17, a Példabeszédek könyve 10:2b stb., ahol nem a testtől független élet túlvilági továbbéléséről van szó, hanem az élet megőrzéséről. Mivel a *nefes* az élő organizmus jelölője, ezzel az állatok is rendelkeznek. Ezért mondja a Teremtés könyve 1:20 a nagy víziállatokat *nefes hajah*nak. Mivel a *nefes* az egyed, az élő megjelölője, így meg is halhat, sőt, ez az, ami meghal (Szám 23:10, Bír 16:30, Zsolt 143:7). Ebből érthető meg a *nefes* harmadik jelentése: mint vonatkozó névmás = *aki, ő, az xy ember, a személy.* (Ez a jelentése a magyar *lélek* szónak is megvan.) Itt az *egyed* megjelölője, függetlenül élő mivoltától. A halott ember is *nefes,* csak hozzáteszi a *mut* jelzőt is a Szentírás.

Különbséget kell tenni a *nefes* és a *nesáma* között. Míg a *nefes* – mint láttuk – az individualitás kifejezője, addig a *nesáma* ('az élet lehelete') mindenkinél közös (1Kir 17:17, Iz 2:22, 42:5, Jób 27:3, Dán 10:17). A *nefes* mellett, hasonló jelentésben előfordul a *ruach* is. Míg előbbi a *lehelet* fogalmával rokon, addig a *ruach* a *szél*lel. A *ruach* gyök jelentése: 'szagolni' (Ter 27:27, MTörv 4:18, Zsolt 115:6), átvitt értelemben 'észrevenni' (Bír 16:9, Jób 39:25). Utóbbiból következik 'kedvezően elfogadni valamit' jelentése (Ter 8:21, Lev 26:81, Ám 5:2), és jelenti az áldozat elfogadását is (1Sám 26:19). A gyök főnévi jelentése is többrétű. Elsősorban: 'szél', 'levegő' (Ter 8:1, 2, 10:14, Iz 27:8, Jób 26:13), és mint ilyen, lehet a mulandóság jelképe is (Oz 8:7,12:2, Péld 27:16, Préd 1:14), de érdekes módon a *világtájak*at is jelentheti (Ez 5:10, 37:9). Fölveheti a *nefes* jelentését is, ilyenkor *leheletet, lélegzés*t (Lev 6:9, Zsolt 135:17), *élet*et (Ter 6:17, 2Kir 10:6, Jer 4:20) jelent. Átvitt értelemben az érzelmek és érzetek székhelye (Jób 32:18, Szám 5:14, Zsolt 51:9, Péld 29:23, 19:29, 16:32 stb.). Ez a szó jelöli az isteni létezés princípiumát, *Isten lelk*ét (Ter 1:2, 6:17, 41:38, Szám 24:2, Iz 44:3, Jo 3:1).

Így – mint látjuk – mind a *ruach,* mind a *nefes* jelentése sokrétű és gazdag. Felmerül a kérdés, hogy a két szó hogyan viszonyul egymáshoz tartalmában. A *ruach* szerepe ugyanaz, mint a *nesemá*é: a megelevenítés. A *ruach* az a princípium, amely a *nefes*t megeleveníti. A fogság utáni korszakban jelentésük egybeolvad. A *nefes* is az élet princípiumának kifejezésére használatos (Jób 27:3, 33:4 stb., vö. Zsolt 36:6, Ez 37:9). Jób könyve 34:14-ben egymás mellett is előfordulnak. De a *ruach* tartalma is bővül a fogság idején. A fogság előtt érzékfölötti lény, hatalom, vagy ennek funkciója, sohasem az ember alkotása. Ez ideig – körülbelül Ezékiel óta – a *nefes*sel felcserélhető. Jób könyve 12:19 már megkülönbözteti a *ruach* és a *nefes* segítségével az embert az állattól. Az ember *ruach bászár* is, az állat *nefes kol haj.*

Hol van a *nefes* az emberben? Általában az ember közepében *(bökirbo)* – vö. 1Kir 17:21 – található. Pontosabb az a meghatározás, hogy a vérben található meg a lélek. Ez a felismerés egy tapasztalati tényre vezethető vissza: ha a vér kifolyik – megszű-

nik az élet. Ezért bűn a vérontás (Oz 3:2, Mik 7:2, Náh 3:1, Hab 2:12, 17:1), és talán ide vezethető vissza a papi irat vértisztelete. A Leviták 17:11, a Teremtés könyve 9:5 és a Második Törvénykönyv 12:23 egyenesen azt mondja, hogy a vér egyenlő az élettel, a *nefes*sel. Ez a gondolat már a sumérоknál is előfordul, de előbukkan a görög filozófiában is, Kritasz tanításában, aki Empedoklész nyomán azt tanította, hogy a vér a lélek. Ez viszont azt jelenti – és ezt nem lehet figyelmen kívül hagyni –, hogy a léleknek a testtel szoros, elszakíthatatlan kapcsolata van. Kállay Kálmán ezek alapján az Ószövetség felfogását dichotomikusnak látja a *bászár* és a *nefes* kettősségében.[3] Delitsch a Példabeszédek könyve 14:30 alapján megpróbál hármas beosztásról beszélni: eszerint *szív–lélek–test* az ember alkotóelemei. Ez a felfogás azért erőltetett, mert az Ószövetség szerint a szív ugyanazt a munkát végzi, mint a lélek. A trichotomikus lélekfelfogás csak a hellenizmus idején, különösen Philónnál jelentkezik Schwelly szerint.[4]

A fentiek alapján – véleményem szerint – puszta formalitás tricho- és dichotómiáról beszélni. A döntő az, hogy az Ószövetség szerint a halál nem azt jelenti, hogy a halhatatlan lélek visszavonul mennyei hazájába.

A test és lélek felbonthatatlan egység, sorsszerűen egymásra vannak utalva. A lélek nem létezhet test nélkül, mivel a lélek sem lehet a teremtéstől független valóság. Együtt élnek és együtt vannak a halálban is. Innen érthető, hogy a héber gondolkodásban az élet úgy szerepel, mint a legfőbb jó. A Prédikátor könyve 9:6 szerint „jobb az élő eb, mint a meghalt oroszlán". Ez a mondás is arra utal, hogy az élet mindennél többet ér. Az élettől függ az ember minden más java. Nemcsak létezést jelöl az élet, hanem erőmegnyilvánulást is.

Az életnek ez az értéke más sémi népeknél is kimutatható. Nabukodonozor reánk maradt imádságában így könyörög az Istenhez: „Tedd az én életemet tartóssá, mint az ibisz építőkövét és nyisd meg napjait az örökkévalóságig."[5] Az életről lemondani a legnagyobb kétségbeesés jele (1Kir 19:4, Ter 27:46, Jer 20:14, Jób 3:3–10, Jn 4:3–8, 4:11). Csak egyetlen helyen találjuk azt, hogy jobb a halál az életnél (Zsolt 63:4). A kutatók ezt a zsoltárt is a fogság utáni időre teszik.

A bibliai kor emberének nagyon szegényes a túlvilági hite. Ez annál is érdekesebb, mivel mind Egyiptomban, mind pedig Mezopotámiában a halott halál utáni élete hangsúlyozott jelentőségű, mitologikus tartalma gazdag. Az Ószövetség: mitológiátlanít. Kállay Kálmán szerint „az Ószövetség nem ismeri az örök életet az ember személyével kapcsolatban és tényleg, ha megvizsgáljuk az Ószövetséget, látni fogjuk, hogy az örökkévalóság szerinte Istennek van fenntartva".[6]

Mivel a test és lélek elválaszthatatlan egység, elképzelhetetlen a testtől független lélek boldog, halál utáni továbbélése. Ennek a látásmódnak az a gyökere, hogy az Ószövetség az embert nem mint önmagában álló egyedet vizsgálja, hanem az Istenhez való kapcsolatában nézi. Mint Isten teremtménye az ember hústest, amit az isteni lehelet éltet. Engedetlensége miatt bűnös és halálra szánt. Szíve, akarata vagy igent, vagy nemet mond az Isten parancsára. Az ember így nem a természetből, hanem alapvető viszonyaiból érthető meg. Az ember az, ami ebben a viszonyulásban látható. A hústest az ember való helyzetét fejezi ki. Ezért az ember nem osztható fel isteni és emberi részre. A törés, a kettéválás nem az emberen belül, hanem az ember és az Is-

ten, ég és föld között lehetséges, vagyis csak kozmikus dualizmus képzelhető el, antropológiai nem.

Ez az antianimista, antimitologikus, antidualista felfogás megváltozik a hellenizmus idején. Egyrészt hat a keleti dualizmus (parsizmus), másrészt a görög filozófia (vö. Josephus, Philón stb.). A változást a test, *bászár* leértékelése jelzi. A kumráni kéziratokban a *bászár* az istenellenes világ megtestesítőjeként szerepel. Az istenellenes szféra dualista ellentétpárja a lélek. Több kutató úgy látja, hogy a kumráni iratok felfogása szerint a test és a lélek egymással ellentétben küzdenek. Bár a kumráni leletek nem mutatják ezt ilyen éles formában, mégis figyelemre méltó Josephus egyik megjegyzése az esszénusokkal kapcsolatban. „Szilárd a hitük abban, hogy a test romlandó és anyaga nem maradandó, de a lélek örökké megmarad, és miután a legtisztább étherből keletkezett, a testhez mint börtönhöz van kapcsolva, mintha valami varázshatalom vonta volna le a földre, de majdha megszabadul a test kötelékéből, mint aki rabságból szabadul és felszáll."[7]

A Talmud és a Midrás azt mutatja, hogy először a *hústest* és *test (Fleisch* és *Leib)* válik szét. Eredetileg a *bászár* az egész embert jelentette. A hellenisztikus korban – a keleti dualizmus hatására – szétválik, és külön anyagi testről és anyagtalan lélekről beszélhetünk. Ebből következik a halhatatlan lélek képzetének megjelenése (Talmud: Chaggiga 12/b), és így a test a lélek börtöne lesz (Bölcs 9:15). Ez a fogalmi változás azért jelentős, mert a zsidó ortodoxia a régi hagyományok ellenére vette át. A rabbinista tanrendszerben így belső bizonytalanság támad. Jellemző, hogy az egyik vita a körül folyik, hogy az ítélet felelősségre vonása hogyan történik. Van olyan vélemény, mely szerint csak a testet ítéli meg Isten, mint ahogyan Rabbi Jehuda Hannasi mondja (Kr. u. 200 körül): a test, mint a kő, lehúz, a lélek, mint a madár, felemel. Ezzel nem ért egyet a Talmud, ellenpéldát hoz, a sánta meg a vak meséjét: ezek a király kertjéből közös erővel almát lopnak. Ugyanígy van az emberrel is a bűnöknél – ahogyan a király ítéletében – a test és a lélek közösen felel. A test az alantas, a lélek a magasabb rendű világhoz tartozik.

A test és lélek között így kozmikus-dualista feszültség és etikai ellentét van – bár ez a dualizmus nem következetes. Ez a felfogás még nem teljesen spiritualista, de többé nem az élet a legfőbb jó. Isten az embert két világra teremtette (Gen. Rabbah 8). A héber kegyes így imádkozik: „Te adtad nekem a lelket tisztán, te teremtetted azt, Te formáltad azt és te lehelted azt belém, Te őrzöd meg azt bennem és a kijelölt időben Te fogod azt tőlem elvenni, hogy a jövő életemben visszatérjen belém" (Berachot 60/b). Az apokrif és pszeudoepigráf iratokban még tovább folyik a fogalmi szétválás. Dualista ellentétpárok alakulnak ki *test–lélek, égi–földi, isteni–emberi* szféra között, az *emberek* és az *angyalok* világa között. A test nélküli lények – isteni lények. Isten is csak lelkileg szemlélhető. Még itt is hat az ószövetségi felfogás, hiszen a feltámadáshitben a test feltámadásáról van szó, bár a *sarx* mellé a *pneuma* kerül, mint az ember önálló része. Itt is kevés jel mutat még arra, hogy a test és a bűn összetartozik, szemben a jó, tökéletes lélekkel. Van, ahol az egész ember romlottságáról beszélnek a források, máshol viszont csak a test a bűn forrása.

A halál utáni élet

Az apokaliptikus írások szerint az elhunytak lelke a *Seol*ba jut. A *Seol* nem más, mint egy olyan köztes hely, ahol a meghaltak lelkei várakoznak a feltámadásra és a végső ítéletre. Már a *Seol*ban is földi életük alapján kerülnek elbírálás alá, mintegy a végső ítélet kimenetelébe és örök sorsukba pillanthatnak bele, Ezdrás harmadik könyve 7-ben például, ahol Ezdrás ezt mondja Istennek: „Ha kegyelmet találok előtted, Uram, mutasd azt meg szolgádnak, akár a halál után, akár most, amikor mindannyiunknak vissza kell adnunk lelkünket. Vajon pihenni fogunk addig, amikor megújítod teremtésedet, vagy pedig gyötrelmeket kell szenvednünk?" A meghaltak tehát visszaadják lelküket Istennek, akitől kapták. A lelkek sorsa pedig különböző. A gonoszok lelkei nem lelnek nyugalmat, különböző kínzásokon esnek át. Az igazak lelkei viszont békességet nyernek, sok örömben van részük, angyalok vigyáznak rájuk. Boldog állapotban várják az ítélet napját, amely számukra nem félelmetes. Vannak azonban olyan apokaliptikus iratok – bár kis számban –, melyek a *Seol*t nem átmeneti helynek, hanem a gonosz lelkek ítélet utáni állandó tartózkodási helyének tartják. Az igazak lelkei ide nem is kerülnek, hanem egy félelemtől mentes, boldog, békés helyen pihennek. Az általános elképzelés azonban az, hogy mind az igazak, mind a gonoszok lelkei a *Seol*ban vannak. A lelkek elkülönítve élnek egymástól, mindenki érdeme szerint. Ez akkor lehetséges, ha a *Seol* több, egymástól elválasztott részre van osztva. Az apokaliptikus iratok két vagy több részről tudnak. Énokban például négy ilyen „üreges hely" van. Az első „az igazak lelkeinek helye, ahol egy tiszta vizű forrás van". A második, ahol azoknak a bűnösöknek lelkei vannak, akik nem nyertek bocsánatot bűneikre földi életük során. A harmadik a mártíromságot szenvedetteké, a negyedik ismét a bűnösöké, akik már a földi életükben megkapták bűneik büntetését. Látszik tehát, hogy teljes mértékben meghatározza az emberek lelkének sorsát a földi életük. Ha a földön igazakként éltek, a *Seol*ban ennek megfelelően boldogság vár rájuk, ha istentelenül, szenvedés. Az apokaliptikus iratok nagy többségében a halál pillanatával teljesen lezárult és végérvényessé vált a halottak lelke hovakerülésének kérdése. A *Seol*ban nincs megtérésre lehetőség. Csak kevés apokaliptikus irat számol azzal, hogy változás állhat be. Mózes apokalipszisében például az angyalok az elhunyt Ádámért mondanak közbenjáró imádságot, sőt a csillagok és a Hold is ezért esedeznek lehullásukkal. De Ábrahám és Mózes is mondhatnak közbenjáró imádságot embertársaikért.

Az apokaliptika nem maradt meg csupán a lélek továbbélésének elképzelésénél, hanem felvetette a test feltámadásának koncepcióját. A tudósok a feltámadáshit kialakulását kutatva, a történelmi háttér tekintetében csak tapogatózni tudnak. Szerintük az Izráelben élő hithű igazak mártíromsága hozta létre a feltámadáshitet. Isten igazsága azt kell eredményezze, hogy akik vállalták a mártíromsággal járó szenvedéseket, kárpótlást kapjanak, ami csak akkor lehetséges, ha visszakapják testüket, és így részesedhetnek Isten országa örömében. A *Seol*ban lévő lelkük egyesül az újjáteremtett testtel, és így csatlakozhatnak az Isten országában élők csoportjához. A test feltámadásában való hit egyik bizonyítéka Dániel könyve 12:2–3: „Azok közül, akik alusznak a föld porában, sokan felébrednek majd: némelyek örök életre, némelyek gyalázatra

és örök utálatra. Az okosak fényleni fognak, mint a fénylő égbolt, és akik sokakat igazságra vezettek, mint a csillagok mindörökké." Ennek a szakasznak a történeti háttere megegyezik az előbb mondottakkal.

IV. Antiokhosz üldözése alatt sokan vállalták a mártíromságot. Az ő megerősítésükre írta le a szerző, hogy a végső győzelem után – mely közel van és biztos – ők is részesednek Isten országa javaiban mint feltámadottak. Tehát az ember Istennel fennálló kapcsolata nem szakadhat meg a halállal. Dániel könyve szerint sokan feltámadnak mind az igazak, mind a gonoszok közül. Az apokrif apokaliptikus irodalom a lehető legszélesebb skáláját hozza a feltámadással kapcsolatos elképzeléseknek. Van olyan szöveg, amely szerint csak az igazak támadnak fel Izráel fiai közül, míg a gonoszok lelkei a *Seol*ban sínylődnek örökre. Van olyan elképzelés, hogy mindenki feltámad, a gonoszok és az igazak egyaránt, előbbiek elnyerik méltó büntetésüket és visszavettetnek a *Seol*ba, ahol testben és lélekben fognak szenvedni, utóbbiak elnyerik jutalmukat, azaz osztoznak az élő igazak sorsával, Isten országának örömében, békéjében. Vagyis vannak olyan apokaliptikus iratok (mint 3Ezd 7:37) amelyek az *összes ember* feltámadásáról beszélnek (és nem csupán *sokakéról,* mint Dániel könyve), és olyanok is, amelyek nem számolnak feltámadással, viszont az ember megsemmisülésével sem. Csak a lélek továbbéléséről tudnak, illetve nem nevezik meg a továbbélés formáját, hanem a tényt említik, amely szerint az igazak a mennyben vagy a Paradicsomban fognak örökké élni, és nézik, ahogy a pogány istentelenek a *Seol*ban szenvednek. Az apokaliptikus írások többsége azonban az egész Izráel és pogányság feltámadásáról tudósít. Ennek egyik célja, hogy az elhunytak újra találkozhassanak egymással. A másik cél pedig az, hogy az egész emberiség és a teljes ember kerüljön Isten ítélete elé. Ha az ember testben követte el bűneit, büntetését is testben szenvedje el.

A test feltámadását és a *Seol*ból előjövő lélekkel való egyesülését valló iratok nem egyféleképpen képzelik el a feltámadt test milyenségét. Az egyik típus szerint nem lesz semmi különbség a földi és az újjáteremtett test között. Báruk könyve szerint Isten azt mondja, hogy a feltámadottak alakjában semmi változás nem lesz, hanem „amilyennek kapták, olyanná lesznek". A másik elképzelés szerint a feltámadás eredménye nem fizikai, hanem „lelki" test létrejötte. Az elhunytak lelki vagy mennyei testet kapnak, mely olyan, mint a világosság. Fénylik, ragyog, dicsőséges és fényes helyen lakozik. Ez utóbbi elképzelés mögött nyilvánvalóan a bűnös földi test teljes mértékben való újjáteremtésének szükségessége állt, melyet jobban kifejezett egy lelki test létrehozásának gondolata, mint egy újjáformált földi test koncepció. A kétféle típus összeolvasztásával is találkozunk, például Mózes apokalipszisében, ahol az örök mennyei Paradicsomban a lelki testek lakoznak, míg az átmeneti földi Paradicsomban a fizikai testek.

A halál, feltámadás és az örök élet kérdéséhez szorosan hozzátartozik az eddig már sokat emlegetett utolsó ítélet is. Azt lehet mondani, hogy az apokaliptikus irodalomban ez az egyik legközpontibb tanítás. E körül összpontosul minden, erre fut ki az egész emberi történelem, és ez az a választóvonal, mely az első, földi és a második, dicsőséges, nagy korszak fordulópontja. Ez Isten üdvtörténetének legnagyobb kulcs-

pontja: „Amikor a leghatalmasabb a világot alkotta [...] először az ítéletet készítette el" (3Ezd 7:70).

Az ítéletre vonatkozó elképzelések azonban különbözők. Van úgy, hogy az utolsó ítéletet Isten katasztrófák egész sorával hajtja végre, melyben a pogányok és a gonoszok elpusztulnak, viszont máshol a katasztrófáktól teljesen elkülönített maga a *tárgyalás*. Egyes elképzelések szerint csak a pogányok fognak Isten ítélőszéke elé állni, hiszen a zsidóság szemében a legnagyobb bűnt követték el, amikor bálványokat és nem az élő Istent imádták. Másik elképzelés szerint az összes nemzet Isten elé kerül, beleértve a zsidóságot is. E szerint már nem etnikai, hanem etikai alapon lesz az ítélet megtartva. Sőt, Isten először Izráelt ítéli meg igaz életvitel és Istenhez való hűség tekintetében, és csak azután a pogányokat. A következő lépés az volt, amikor az ítéletet az egyéni számadás alkalmának látták. E szerint az elképzelés szerint külön-külön minden embernek egyénileg kell a földön véghezvitt cselekedetei alapján megállnia Isten előtt. Az ítélet kimenetele a jó és a rossz cselekedetek arányától függ. A fejlődés csúcsán már nemcsak az emberek, hanem a mennyei hatalmasságok is ítéletre mennek. Az angyalok és a démonok is megkapják jutalmukat vagy büntetésüket, mely nem más, mint hogy tűzben kell szenvedniük örökre.

Az ítélet napja nemcsak a szorosan vett ítélethozatalt és végrehajtását jelenti, hanem Isten határtalan igazságosságának napfényre kerülését is. Az ítélkezés egyedül Isten cselekvése, csak elvétve jelentkezik a Messiás vagy az Emberfia mint ítélőbíró koncepció.

Jegyzetek

1 Szigeti (1991: 57–59).
2 Kállay (1926: 587–588).
3 Kállay (1926).
4 Schwelly (1892).
5 Jeremias (1903: 9).
6 Kállay (1926: 656).
7 Josephus (1963: 155).

Bibliográfia

BARTHA Tibor (szerk.) 1993: *Keresztyén Bibliai Lexikon*. Budapest: Kálvin.
BAUER, Walter 1958: *Griechisch–Deutsches Wörterbuch*. 5. kiad. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann.
Biblia 1996: (magyarázó jegyzetekkel) Budapest: Magyar Bibliatanács.
Biblia Hebraica Stuttgartensia 1984: Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
BURROWS, M. 1961: *A Holt-tengeri tekercsek*. Budapest: Gondolat.
CZEGLÉDY S.–HAMAR I.–KÁLLAY K. 1931: *Bibliai Lexikon*. Budapest: Sylvester.
DEISSMANN, A. 1927: *Light from the Ancient East*. 2nd ed. (Translated by Strechen, L. R. M.) London: Hodder and Stoughton.
Deuterokanonikus bibliai könyvek 1998: Budapest: Magyar Bibliatanács.
de VAUX, Roland 1960: *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*. Freiburg–Basel–Wien.

HAAG, Herbert 1969: *Bibel Lexikon.* Leipzig: St. Benno Verlag GmbH.
JEREMIAS, A. 1903: *Hölle und Paradies bei den Babilonien.* Leipzig.
–1916: *Das Alte Testament im Lichte das Alten Orients.* Leipzig.
JOSEPHUS FLAVIUS 1963: *A zsidó háború.* (Ford. Révay József) Budapest: Gondolat.
KÁLLAY Kálmán 1926: Az Ótestamentum felfogása a halál utáni életről. *Theologiai Szemle* II: 1–2: 580–678.
KOEHLER, Ludwig–BAUMGARTHNER, Walter 1958: *Lexicon in Veteris Testamenti.* Leiden: Libros E. J. Brill–W. M. B. Erdmans.
LEON-DUFOUR, Xavier 1976: *Biblikus Teologiai Szótár.* (2. kiad.) Róma.
LEVY, Jacob 1924: *Wörterbuch über die Talmud und Midrashim.* Berlin.
LISOWSKY, Gerhardt 1993: *Konkordanz zum Hebraischen Alten Testament Deutsche Bibelgesellschaft.* Stuttgart.
NAGY Antal Mihály 1959: *Bibliai régiségtan.* Debrecen.
NAGY Sándor Béla 1961: A halál és a feltámadás az Ószövetségben. *Theologiai Szemle* IV: 5–6: 189–191.
NESTLE, Erwin–ALAND, Kurt 1976: *Novum Testamentum Graece Deutsche Bibelsiftung.* Stuttgart.
POLLÁK Kaim 1881: *Héber–magyar teljes szótár.* Budapest.
SCHMOLLER, Alfred 1990: *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament Deutsche Bibelgesellschaft.* Stuttgart.
SCHWELLY 1892: *Das Leben nach dem Tode nach dem Virstellungen der alte Israels und das Judentums einschlisslich der Volksglaubens im Zeitalter Christi.* Giessen.
STRACH, H. L.–BILLERBECK, J. 1922–1961: *Kommentar zum Neuen Testament als Talmud und Midrash.* München.
SZENTIVÁNYI Róbert 1946: *A szentírástudomány tankönyve.* Budapest: Szent István Társulat.
SZIGETI Jenő 1991: A név és névhasználat vallásos háttere az Ószövetségben. In Dankó I.–Küllős I.–Molnár A. (szerk.): *Vallási néprajz* V. Debrecen, 55–74.
VANYÓ László (szerk.) 1980: *Apokrifek.* Budapest: Szent István Társulat.
VARGA Zsigmond 1925: *Sumir (babiloni) örökség az uralaltáji népek vallási életében.* Debrecen.
–1992: *Újszövetségi görög–magyar szótár.* Budapest.
VERMES, Géza 1995: *The Dead Sea Scrolls in English.* London: Penguin Books.

KRUPA ANDRÁS

A lélek, a halál és a túlvilág hiedelmei a magyarországi szlovákok ünnepi rítusaiban

A hazai szlovákok néphitében a lélek és a halott fogalmai legtöbbször összemosódnak. Amikor a hazajáró lélekről beszélnek, alig tesznek különbséget, hol halottról *(omrvec, omrľec, mrtví)*, hol pedig lélekről *(duša)* tesznek említést. A lélek *(duša)* a halál pillanatában azonban különálló fogalmat jelent, s élesen meg is különböztetik az előző jelentésétől, ez az utóbbi lélek akkor száll ki a halott testéből. A halál *(smrť)* voltaképpen szintén kettős jelentésű, egyrészt magát az életfordulatot, a meghalást jelöli, mégpedig legtöbbször úgy, hogy a halált egy közelebbről meg nem határozott perszonifikált lény cseledeteként magyarázzák, amely elviszi az embert az evilágból a túlvilágba: *„Príďe pre nás smrť!"* (Eljön a halál értünk!) A szó másrészt a népi elbeszélésekben szereplő, általában antropomorf természetfeletti alak megnevezése vagy ennek a képzelt lénynek az utánzása alakoskodó szokásokban. A népi világnézetben a halál pillanata valójában nem más, mint átmenet az élők világából a túlvilági életbe; a két világ között természetesen közlekedik a lélek, illetve a láthatatlan vagy megszemélyesített halál. Emiatt az ember halálával összefüggő hiedelmek, mitikus lények és képzetek behálózták az emberi életet és az őt szabályozó, neki keretet nyújtó naptári szokásokat. E szokások tükrözték az ősök iránti tiszteletet, a holtaktól való félelem s távoltartásuk igényét, valamint azt a nézetet, hogy a halottaktól lehet megtudakolni az egyén jövőjét meghatározó tényezőket. Korábban a szlovákok körében voltaképpen az egész év során minden fontos jeles napon jelen voltak a halál hiedelmei, kiváltképpen azonban a napfordulókhoz kapcsolódtak.

A szlovák kutatók felmérése szerint e tekintetben semminemű gát nem volt az élők és holtak világa között. Nyílt, kiegyensúlyozott kapcsolata volt az embereknek a halállal és jelenségeivel; mindez így tükröződött a szokásvilágban is. A XIX. és XX. század fordulóján azonban törés következett be, de a nyílt kapcsolat – az európai kultúra rétegeihez hasonlóan – a XX. század első feléig még érvényesült.[1]

Ez pontosan érzékelhető a mai Szlovákiában gyűjtött, e témakörbe tartozó XIX. századi és XX. század eleji anyagban. Például Emília Horváthová ezen anyag alapján írt, a szlovák kalendáris szokásokról szóló könyvében (*Rok vo zvykoch nášho ľudu,* 1986) az archaikusabb szokás- és hiedelemelemek sokoldalúságát tárta még fel. A pozsonyi egyetem filozófiai karának 1939-ben szervezett kérdőíves gyűjtésében is, amelynek 138 szlovákiai helységből származó anyagát 1995-ben adták ki – meglehetősen jól tük-

röződik még az archaikus elemek élő gyakorlata, bár már az elhalás fázisai is észlelhetők benne.[2] A magyarországi szlovákok köréből – a korábbi gyér szórványadatoktól eltekintve – valójában a II. világháború utáni időszakból vannak megbízható adataink. A hatvanas évekig bezárólag gyűjtött adatokat még a szokások, hiedelmek valamikori éltetői, gyakorlói szolgáltatták (negyvenes évek: Rudolf Žatko; ötvenes–hatvanas évek: Manga János, Diószegi Vilmos).[3] A cezúrát itt is lényegében a XX. század közepére tehetjük. A későbbi gyűjtések, a magunk által feltárt tények zömmel a hetvenes, nyolcvanas, illetve kilencvenes évekből valók. Ennek megfelően jelen beszámolónk elsősorban arról tanúskodik, hogy napjainkig bezárólag mely elemek ismeretesek még. A korábbi adatok híján csak sejthetjük, hogy körükben is élt az archaikusabb gyakorlat, de hogy régiónként milyen intenzitással és milyen módon, azt nem bizonyíthatjuk. Megállapítható azonban, hogy az országnak kelettől nyugatig húzódó északi sávjában élő szlovák népességcsoportok tovább és jobban megőrizték archaikusabb jellegű szokásaikat, ezek elsősorban rájuk jellemzők. Példaként megemlíthetjük, hogy míg az ételnek a sírra vitele a temetés után – mint a halott ősökkel való közös lakoma rekvizítuma – a század elején szinte mindegyik hazai szlovák csoportnál élt,[4] meglévő adataink szerint gyűjtésünk idején karácsonyestén csak a bükki Répáshután, mindenszentekkor pedig Vanyarcon és szintén Répáshután gyakorolták. (Igaz, a Magyar Néprajzi Atlasz szerint már ritka jelenség a magyarok gyakorlatában is.[5]) A délkelet-alföldi szlovák népességnek, illetőleg az ország középső részében, Nógrádtól Békésig élőknek a gyakorlatában ugyancsak találhatók olyan szokáselemek, melyeket főként ők éltettek a legutóbbi időkig. E regionális jellegzetességek meghatározói részint a földrajzi-földfelszíni (hegyvidéki elzártság), részint az etnikai (különböző néprajzi tájakról települtek) tényezők, interetnikus kapcsolatok.

Már a XX. század negyvenes–ötvenes éveiben jellemző a halállal kapcsolatos hiedelmekben a jóslatok túlsúlya. Zömük a téli napfordulóhoz és annak közeléhez kapcsolódik, jelenlétük kisebb mérvű a tavaszi napéjegyenlőség táján. Ez lényegében megegyezik az anyaetnikumnál tapasztaltakkal, habár ott korábban a nyári napforduló is szerepet játszott.[6]

1. A család halottjainak, lelkeinek hazavárása a túlvilágról a téli napfordulón a régi évkezdet előestéjén, a karácsonyestén történt. Így a szlovák, illetőleg a régi európai hagyomány szerint a karácsonyesti vacsora résztvevői nem csupán az élők, hanem a család elhunyt tagjai is.[7] Ennek emléke szinte mindegyik hazai szlovák csoportnál fellelhető; táji és vallási különbözőség nélkül a XX. század közepéig – a szlovák nyelvterülethez hasonlóan[8] – általában minden ételből az első falatot az asztalra tették a lelkek, a halottak számára. Nekik tartogatták a véletlenül lehullott ételdarabkákat is.[9] Napjainkban legtöbbször már nem tudják indokolni a szokást, csupán az árulkodik a korábbi célról, hogy megnevezik, hogy kinek teszik le: a lelkeknek *(pre dušičke)* vagy az angyalkáknak *(anjeľikom)*. Előfordul, hogy ugyanabban a helységben mind a két kifejezés párhuzamosan él (Acsa), van ahol az áttételesebb „angyalkáknak" kifejezés az uralkodó. Ahol legtovább maradt fenn ez a szokáselem, ott inkább a „lelkeknek" (Püspökhatvan, Sári, Tardosbánya) vagy a holtak számára *(pre mrtvich:* Pilisszántó, a romániai Apatelek, Füves) tették le a falatot. Keresztény hatásra a „Jézuska számára" *(Ježiš-*

kovi) kifejezés is előfordul (Kétsoprony, Kiskőrös, Mende, Püspökhatvan, Szarvas). A bihari Bodonoson (Budoi) a lelkeknek az ablak belső párkányára tették az első falatokat és az első korty bort, vagy pedig az első kanál ételt az asztal sarkán lévő tányérra öntötték, amelyben a karácsonyi gabonakeveréket őrizték, s mellette állt a szegetlen kenyér is. Eleken az első falatokat a fiatalok a család idősebb tagjaitól lopták, s vitték az angyalkáknak az ablak párkányára. Galgagyörkön a kapuoszlopra helyezték, hogy ott egyék meg az angyalkák, Pilisszántón viszont a tűzhelyen égették el a morzsákat a lelkekért *(ňech to zhorí za dušičke)*. Konkrétan a család elhunyt tagjai számára Mátraszentimrén és Répáshután tették félre a vacsora morzsáit, hogy a „bővedestén" ők is kapjanak enni *(abi na Šťedrí večer aj ten dostál)*.

Pilisszentkereszten éjfélkor várták a lelkeket, amikor a misén voltak. Részükre bőséges ennivalót hagytak az asztalon, hogy jóllakjanak, máskülönben a család valamelyik tagját a másvilágra vitték volna. Kesztölcön is az asztalon hagyták a vacsora morzsáit, mert hitték, hogy itt is hazajönnek a család elhunyt ősei éjjel, illetve éjfélkor *(zomretí z rodini)*, s esznek belőlük. A nyugat-szlovákiai Nyitra mentén, ahonnan a pilisi szlovákok is érkeztek, hasonlóképpen terítenek a hazatérő holtaknak, nehogy boszszújuk következtében meghaljon a család valamelyik tagja. Más változat szerint a lelkek a tető alatti sarkokban húzódtak meg, ezért az ennivalót felvitték a padlásra.[10]

Közép-Szlovákiában úgy hitték, hogy a halott ősök közül valamelyiknek a lelke légy alakjában látogat haza karácsonykor, ezért tiltották a karácsonyestén a légy agyonütését.[11] A hazai szlovákok egy részénél csak a tiltás emléke maradt meg, de a következménye, a halál egyértelműen utal e hiedelemmel való kapcsolatára. A békési Kétsopronyban Luca-nap és karácsony között azért nem volt szabad megölni a legyet, mert az illető egy éven belül meghalt volna, a nógrádi Patvarcon pedig halál fenyegette, akire a vacsora idején rászállt egy légy.[12]

Árva és Liptó egyes helységeiben[13] úgy tartják – valószínűleg a halottak napja hatására –, hogy mindenszentek éjjelén szintén hazatérnek a holtak. Répáshután az idősek emlékezete szerint reggelre az asztalon hagyott ételből és italból hiányzott, s kopogást is hallottak, a kutya pedig egész éjjel ugatott. Elterjedtebb volt azonban Szlovákiában az a gyakorlat, hogy közvetett módon érintkeztek az elhunytakkal: az erre a célra készült ételeket a szegényeknek adták,[14] miként Püspökhatvanban is. Itt a templomban a koldusok helyén *(žobrárňa)* a halottak napján a holtak lelkéért rendezett misén osztották a betegeknek, szegényeknek, cigányoknak a nekik sütött cipót vagy fél kenyeret.

2. Feltehetően eredetileg szintén ételáldozat maradványa[15] a halál megjóslása lucapogácsával. Ez elsősorban a dél-alföldi szlovákoknál volt elterjedt; több hiedelmet fűztek hozzá, de legfőképpen azt tudakolták általa, hogy mely családtagok elhalálozása várható. Mindegyiküknek választottak pogácsát, tollat szúrtak bele, s akié leégett a kemencében, az meghalt egy éven belül. Kutatásom szerint az ország északi részein élő szlovákok ma ezt az eljárást nem ismerik. Mivel az Alpoktól a Nagy-Alföld déli tájain húzódó térség népeiig (németek, szlovének, magyarok) gyakorolták legfőképpen ezt a szokást, a velük való érintkezés nyomán kaphatott helyet az itt élő szlovákok hiedelemvilágában. Hasonló tudakoló céllal ismételték meg az ország középső

övezetében lakó szlovákok Pál napján is a haláljósló pogácsasütést, mivel Pál is határnap, hiszen a magyar *pálforduló* szó a tél felét jelzi.

3. Karácsonykor – mint egykori évkezdő napon – ismereteket lehetett szerezni a következő évre, az emberi sors alakulására nézve, ekkor figyelték a halálra utaló jeleket is, és számos haláljósló eljárást hajtottak végre. A szlovák nyelvterületről többek között ismerünk almával, dióval, sóval, hasábfával, hamuval, kanállal, mézzel, gyertyával, folyadékkal végzett haláljóslást.[16] A magyarországi szlovákok e témájú jóslatai nem ennyire szerteágazóak, de még napjainkban is eléggé változatosak. A leggyakoribbak közé tartoznak a vacsorakor elfogyasztott almához fűzött jelek. Egyik válfajuk az almamag kettészeléséből fakadó jóslás, mely betegséget, de leginkább halált jelzett az illetőnek a következő évben. Kárt jelentett a gazdaság számára is: megdöglött a tehén. A kiválasztott alma sárga színe gyengélkedést, betegséget jelentett, ha rohadt volt, halált jósolt. Az ekkor fogyasztott férges vagy rossz dió szintén azt jelentette, hogy az illető beteg lesz vagy meghal. A minősége alapján is különbséget tettek: ha teljesen kiszáradt, vagy üres volt a dió, szintén halált jósolt az illetőnek.

A karácsonyi diódobálás a szoba sarkaiba Nyugat- és Közép-Szlovákiában eredetileg a meghalt elődöknek szánt ételáldozat volt. (Más vidéken borsót vetettek.) Ez az eljárás összefüggött azzal a hiedelemmel, hogy a holtak sírva jönnek haza, mert éhesek. A hiedelem Szlovákiában később elhalt, s helyébe az a hiedelemcél került, hogy a tyúkok sok tojást adjanak.[17] Ez utóbbi magyarázattal találkoztunk a bakonyi Jásd szlovákjainál is.

Az ország északi hegyvidéki sávjában lévő szlovákoknál töredékesen maradt fenn az, hogy diót dobálnak haláljóslás céljából a sarkokba, Piliscséven a dión kívül négy almát is vetettek. (Az egyiket nem lelték meg, s pár éven belül az esetet elbeszélő családtag árvasorsra jutott.) Pilisszántón egyesek szerint azért dobáltak diót, hogy kifejezzék, együtt van a család. Ez a vélemény kontaminálódott a karácsonyesti almaosztás hiedelemmagyarázatával. Mások viszont még hitték, hogy a diót a vacsora előtt a lelkek számára vetették a szoba sarkaiba, miként nekik szánták a kemencébe dobott ostyát is.

Több változatban – szintén elsősorban az északi sávban – élt haláljóslás az égő gyertya lángja alapján. A nógrádi evangélikus Felsőpetényben a karácsonyesti istentiszteleten figyelték, hogy melyik oldalon pislákol vagy alszik el az oltári gyertya. Ha női oldalon, több nő, ha a férfiak oldalán, több férfi hal meg a következő évben. Itt aszerint is jósoltak, hogy téveszt-e a pap a prédikáció közben. Ha igen, biztosra vették, hogy aznap halott lesz a faluban. A katolikus Kesztölcön a vacsoránál azt jósolták a gyertya lángjának elhajlási iránya nyomán, hogy ki hal meg a családból: amikor hozta a gazda az égő gyertyát, szintén azt figyelték, merre hajlik a lángja. Aki felé lobbant, az nemsokára meghalt.

Békéscsabán a karácsonyestén sóval jósolták meg, hogy ki lesz a halott a családban. Annyi kanál sót raktak a földre, ahányan voltak, s akinek reggelig leginkább elolvadt a csomója, az távozott leghamarabb a családból. Újévkor vagy az év első napjaiban általános szokás volt figyelni, hogy férfi vagy nő hal-e meg először a faluban. Ebből következtettek arra, hogy milyen neműből lesz több halott.

A lányok szerelmi jóslásai gyakran párosulnak haláljóslással; ez mindig ellentétpárként nyilvánult meg. A közép-szlovákiai Antalban a karácsonyestén a lányok kulcslyukon át néztek a kútba, s figyelték: legény vagy koporsó jelenik-e meg. Gömörben András napján a böjttől éhes lány éjfélkor a tükörbe nézett, s a jövendőbelijét látta meg, vagy pedig a koporsót, illetve halottvivő fát.[18] A hazai szlovákok körében – úgyszintén az északi sávban – a Katalin-ággal kapcsolatos jóslásoknál találkozunk hasonló ellentétpárral: az abaúji Füzéren, Vágáshután úgy tartották, hogy ha a Katalin-napkor vízbe tett cseresznyeág karácsonyig kivirágzott, férjhez mentek a lányok, ha valamelyiküké kiszáradt, ő is „elszáradt" *(vischla)*.[19] A mátrai szlovák falvakban András napján tettek vízbe cseresznyeágat, ha ez dúsan kivirágzott, szintén férjhez menést jósolt, s az ágat elvitték a karácsonyi misére. Ha pedig nem, az ugyancsak rosszat jelzett.

4. Az óév lezárulása, az új év kezdete vonzotta a jövőbe utaló egyéb hiedelmeket és eljárásokat is. Az ország valamennyi szlovák településén leszedték karácsonyestén a felaggatott holmikat, a kiterített ruhákat. A Délkelet-Alföldön többnyire megismételték szilveszterkor ezt az eljárást, de előfordul az is, hogy az egyik családnál csak karácsonykor, míg másutt csak szilveszterkor szedik le a lógó ruhákat, eszközöket. A szokás ismétlődésének, áthelyeződésének oka az évkezdetnek a Gergely-naptárreformmal történt áthelyezése. Az eljárás célja, hogy megelőzzék a háziállatok elhullását, illetőleg, hogy ne legyen akasztott ember a következő évben, mert ahány holmi felakasztva marad, annyi tetem várható.[20]

Magának az óévnek a búcsúztatása olyan volt, mintha a halottat temetnék. Az evangélikus településeken rendszerint szilveszter éjszakáján éjfélkor megszólaltatták a harangokat. Ilyenkor a család apraja-nagyja kifutott az udvarra, hogy hallják a harangszót, amely eltemeti az óévet. Felébresztették a gyerekeket is: *„D'eťi moje, poťe, zvoňia, pochovávaju starí rok!"* (Gyerekeim, gyertek, harangoznak, temetik az óévet! – Nagybánhegyes.)

5. A halál perszonifikált alakja mindenekelőtt a téli alakoskodó szokásokban jelenik meg, ugyanakkor a hazai szlovákoknál sokkal kevesebb szerepe van a farsangi, feketevasárnapi, virágvasárnapi tél- és halálkihordó menetekben. Mindenekelőtt az alakoskodók öltözete árulkodik róla: mind a Borbála-napi *barborkák,* mind a *lucák* általában a halál színét idéző fehér lepelben jelennek meg, arcukat fehér agyaggal vagy liszttel álcázzák. A hajdani népi halálképzetekre emlékeztetnek azzal is, hogy figuráik magasak, elsősorban női alakok, legtöbbször elrettentő kinézetűek, s menetelük is sötétedés után kezdődik, miként a népi elbeszélésekben is éjjel jelenik meg a halál.[21] Például Kesztölcön, Piliscséven a barborkák fehér lepelszerű öltözéket vettek fel, áttetsző fehér anyaggal, gézzel fedték arcukat. Mátraszentistvánban a Miklós-napi *mikulások* egy része is halálnak öltözött. Fejükre szakajtót raktak, hogy magasnak látsszanak, krumpliból nagy fogakat faragtak, s egész testüket fehét lepedővel takarták be. Ilyen fehér lepedőben voltak a romániai Bodonoson is a mikulások. Szájukban szintén nagy krumplifogak virítottak, s arcukat liszttel kenték be. Őket halálnak *(smrť)* is nevezték, s amikor beléptek a fonóba, a lányok énekükben szintén a halált üdvözölték; kezdősora: *„Iďe smrť, ňeseci kosu, kijanku."* (Jön a halál, kaszát, fütyköst hozva.) Itt már nem volt rekvizítumuk a kasza, miként az ének hirdeti, de egyes szlovák vidékeken a téli ala-

koskodáskor a halált jelképező személyek kaszával jártak,[22] utánozva a középkori halálábrázolásokat. Nógrád megyében és Pest környékén a lucák egy része mókás alaknak, másik része halálnak *(na smrť)* öltözött. Ők szintén fehér rongyokba, lepedőkbe bugyolálták magukat, arcukat is liszttel fújták be, s fejükre lepedővel letakart rostát tettek, hogy ők is magasabbnak tűnjenek. Bánkon, Felsőpetényben a halálalak vitt fakaszát is. Az abaúji Forrón a szép fehér ruhát magára öltött lucaasszonyt a fehér szín miatt a halál megszemélyesítőjének fogták fel: *jak šmertka* (mint a halál). Ő a kezében keresztet, pálcát vagy seprűt vitt.

Az itt említett helységekben lakó szlovákok a halotti öltözet ellenére az alakoskodó lucákat vagy hiedelmeik Luca asszonyát általában nem a halál perszofinikálásaként tartják számon, legfeljebb közvetve, az öltözetére történt szóbeli utalással: *„mala biť bela Luca"* (fehér Lucának kellene lennie – Sólyomkővár, Románia), *„bola v plachti zahodïena"* (fehér lepedővel volt befedve – Terény). A Lucát elsősorban a gonosz erők megszemélyesítéseként idézik, amely jórészt azonos a boszorkánnyal. Az alakoskodó lucában viszont a népi etika és etikett követelményeit (jó magartás, valláserkölcs, a lakás tisztán tartása stb.) szimbolikusan megtartató alakot látják.

Luca a neve napján a tiltás ellenére fonó asszonyokat sokszor halállal büntette meg. Az abaúji Vágáshután abba a házba, amelyben fonni merészeltek az asszonyok, Luca a kéményen át annyi szöszt engedett le, hogy nem tudták megfonni, s ez halálosan kimerítette őket.[23] A bakonyi Szápáron pedig leverte az egyik fonóasszonynak a fejét, és helyére kendert tett, amiért font. Szlovákia egyes tájain hasonlók a Luca büntetései. Vagy nagy mennyiségű orsót szórt le a fonó nőknek, vagy – mint Besztercebánya környékén – orsóval verte szét a fonó asszony fejét és szenet öntött bele.[24]

6. A legények farsangi adománygyűjtő körútján a hazai szlovákok emlékezete szerint nem volt jellemző a halál figurája, hacsak a középhutai ijesztő *mamuna*-féle alakokat, vagy a hasonló filkeházi *morijó*kat nem soroljuk ide. A halállal való esetleges kapcsolatukról az adatközlők nem szolgáltattak anyagot.

A halotti rítusok paródiája a *bőgőtemetés,* mely valójában a farsang temetése. Kesztölcön húshagyókedden az utolsó tánc után kezdődött a népi játék. A bőgőt az egyik asztalon ravatalozták fel, és sirató, búcsúztató énekeket énekeltek körbeállva. Ugyanúgy búcsúztattak, mint a temetési szertartáson. Az utolsó vesszakban kérték, hogy húsvétkor támadjon fel. A játék nyomai Bakonycsernyén is fellelhetők. Horváthová jóval korábbi időszakból idézte fel a nógrádi Patvarc és Szügy községbeli farsangzáró halotttemetés szokását. A fonókon játszották, a halottat szalmabábuból formázták, s a játékban szerepelt kántor, pap, özvegy s az árvák is.[25] A halott-temetés az alföldi szlovákok lakodalmain élt tovább, több változatát gyűjtöttük.[26] A farsangi szokáselemek átváltása egyik jeles napról vagy családi szokásról a másikra jellemző jelenség (például farsangi táncoskerék lakodalomkor vagy szüretkor, illetve farsangi álarcok, maskarák megjelenése lakodalmakon, disznótorokon stb.).

7. A késő téli, kora tavaszi időszak a népi tapasztalat szerint nagyobb elhalálozási arányban szedi az idős áldozatokat, mint az év többi része. Ezt tükrözi az elterjedt nép mondás is: *Marec – poberaj sa starec!* (Március – készülj, öreg!)

8. A tél, a halál kihordásának, illetve a nyár, a május behozatalának, azaz a zöldághordásnak több hazai helységben két fő időpontja van. Az első általában feketevasárnapra *(Smrtná* v. *Čierna ňeďeľa)*, a második virágvasárnapra *(Kvetná ňeďeľa)* esett, de kötötték mind a kettőt ugyanahhoz a naphoz is. Régen Cseh-, Morvaországban, Lengyelországban egyértelműen feketevasárnapon hordták a halált. Szlovákiában a rítusok fő ideje az említett két vasárnap. A magyarországi szlovákok körében nagyobb arányban feketevasárnapon zajlik le, a két időpont kiválasztásának nincs táji jellegzetessége és kötődése. Mint fentebb említettük, a hazai szlovákok e szokásában alig történik említés a halálról. Csak néhány példát tudunk idézni: A feketevasárnapot még most is leginkább Halálvasárnapnak *(Smrtná n.)* nevezik. A negyvenes években Szirmabesenyőn a figurát halálnak nevezték, s halált *(smertuška)* hordtak ki a faluból. A bábu fehér inges, főkötős nőre emlékeztetett. Halálesettel van összefüggésben a *Kisel'* női bábu hordása a nógrádi Terényben: akkor vitték, ha újévtől nem volt halott asszony a faluban. Más forrás szerint csak akkor maradt el a szokás végrehajtása, ha ezen a napon gyász vagy halott volt.[27] Pilisszántón téltemetésről beszélnek *(pochovali zimu, čakali jar)*. A kesztölciek énekükben halottnak hiszik a Morenát: *Moréna, Moréna, za kohos umrela?* (Morena, Morena, kiért haltál meg?)

A vértesszöllősiek énekében ugyancsak előfordul ez a kérdés, de ők a Morenát halálnak, sőt, csontváznak szólítják: *Smrť, smrť, kosťi* (Halál, halál, csontváz), vagy: *Na smrť kosťi* (A halálra csontváz).

Ezek a töredékes elemek arra utalnak, hogy az ország északi, hosszanti sávjában élő szlovákok korábban hitték, hogy a bábu kihordásával kiviszik a halált is a helységből, de napjainkban már senki sem tudott arról, hogy valóban ez volt a tartalma a tavaszi szokásnak. Hasonló változás zajlott le Szlovákiában is, bár ott több helyen nevezik halálnak a bábut, s az énekek nem egy szövegében hivatkoznak a halál eltávolítására. Sőt, néhány goral faluban az egyik barokk kori ballada részletét is beépítették a rítusba. A balladának két alapváltozata van: a halál párbeszéde egy ifjúval, illetve egy úrral. A Pilisben lakó szlovákok az egyik változatot egy népmesébe illesztve őrizték meg.[28]

9. A tavaszi ünnepekhez fűződő haláljóslás ismeretei is elhaltak a hazai szlovákoknál. Csupán olyan játékos elemei maradtak fenn, mint a Szent György napján vagy a tavasz folyamán felhangzó kakukkszó száma alapján végzett jóslat: ahányszor megszólal a kakukk, annyi évet élnek még. A pünkösdi zöldágakat és az úrnapi virágokat felhasználják bajűzőnek a rossz szellem és a betegség ellen, de a zöld vegetáció kapcsolatáról a holtak világával már nincsen semminemű ismeretük.

10. A keresztény rituálé hatásaként a halállal, a halottal összefüggő eljárásokban felhasználtak szentelményeket is. A vízkeresztkor szentelt víznek varázsos erőt tulajdonítottak, mely megvéd a betegségektől. A haldoklót azért hintették meg szenteltvízzel, hogy enyhítsék gyötrelmeit, a halottat megáldották vele, hogy nyugodt pihenése legyen. Ugyanilyen fontos szerepe volt és van a gyertyaszentelőn szentelt gyertyának is, melyet a haldokló feje mellett égettek, hogy könnyebben haljon meg. A nehezen haló kezébe is szentelt gyertyát tettek, vagy melléje állították. A ravatalon, a koporsóban fekvő halott mellett kétoldalt szintén égett szentelt gyertya.

Szent Borbála a jó halál védőszentje. Helyenként előfordul, hogy a boldog elmúlás érdekében imádkoznak hozzá. Püspökhatvanban nagyon szép belsőrímes apokrif imát gyűjtöttem, amelyet ismerője, egy idős szlovák asszony rendszeresen imádkozik szlovákul, s könyörög a jó halálért. Kunt Ernő szerint Borbála tisztelete főként a palócok, a jászok és a moldvai csángók körében lelhető fel,[29] az észak-magyarországi szlovákok Borbála-tiszteletét a környékbeli palóc elem is befolyásolhatta.

* * *

Befejezésül megállapítható, hogy a hazai szlovákok halottkultuszának itt bemutatott elemei a század vége óta bekövetkezett hanyatlás ellenére számos vonatkozásban megőrizték – bár igen töredékesen – archaikus vonásaikat. Az eljárások, a jóslatok zömét áthatja a keresztény szellemiség, hiszen az egykori napfordulós napok keresztény ünneppé váltak, és a népi vallásosságra erősen hatott a keresztény rituálé. A túlvilág képzete visszaszorult, a lélek hiedelmei, a halott hazajárásának emlékei is halványodnak, bár számos helyen előfordul még, hogy beszélnek a halottak vissza-visszatéréséről. A perszonifikált halál is inkább a tréfák világában kap helyet. A szlovák nyelvű képes kifejezések a mindennapi nyelv részei, de már nincs mögöttük hiedelemtartalom. A halálfélelem azonban mindig újra felszínre hozhatja az egykori sokoldalú néphagyomány szilánkjait.

Jegyzetek

1 Hanuliak (1993: 44); Horváthová (1993: 61); Kiliánová (1993: 9–10).
2 Horváthová (1986); Feglová–Leščák (1995).
3 Žatko (1973: 61–78; 1971: 477–500); Manga (1974: 3–61); Diószegi (1974: 63–116).
4 Krupa (1987: 192–193).
5 Barabás (1992: IX. 596. XXX).
6 Botík–Slavkovský (1995: II. 176).
7 Horváthová (1986: 71).
8 Horváthová (1986: 71); Feglová–Leščák (1995: 152, 162).
9 Kunt (1987: 66); Vö. Filová (1990: 78); Tátrai (1990: 246).
10 Horváthová (1986: 71).
11 Vö. Bálint (1977: I. 75–76); Pócs (1982: 189); Kunt (1987: 65); Tátrai (1990: 226).
12 Horváthová (1988: 516).
13 Horváthová (1986: 71).
14 Filová (1990: 74); Horváthová (1986: 243). Vö. Pócs (1982: 185); Krupa
15 Vö. Bálint (1977: I. 75–76); Pócs (1982: 189); Kunt (1982: 65); Tátrai (1990: 226).
16 Feglová–Leščák (1995: 150, 151, 152, 153, 159, 161, 164, 167, 169); Horváthová (1986: 69, 71–74). Az almával, dióval való jósláshoz vö. Botík–Slavkovský (1995: II. 176); Barabás (1992: VII. 452).
17 Horváthová (1986: 69).
18 Feglová–Leščák (1995: 149); Horváthová (1986: 28, 32).
19 A kelet-szlovákiai Zamotovban hasonló eljárással Borbála napján vágtak cseresznyeágat, hogy megtudják, hosszú életük lesz-e, vagy hány éven belül halnak meg: Feglová–Leščák (1995: 233).
20 Vö. Kunt (1987: 67–68).
21 Kiliánová (1993: 14).

22 Feglová–Leščák (1995: II. 177).
23 Žatko (1973: 76).
24 Horváthová (1986: 44).
25 Horváthová (1986: 144).
26 Krupa (1983: 122); Krupa (1992: 23); Vö. Ujváry (1978: 164–165).
27 Lami (1984: 155).
28 Krekovičová (1993: 27); Lami (1983: 100). A hazai szlovákoknál elterjedt volt a halál menyasszony *(smrť-nevesta)* éneke is. (Szügy, Pilisszentkereszt, Kiskőrös, Tótkomlós stb.) Ez a megjelenítése ritka és értékes a szlovák tradícióban (Krekovičová szíves közlése).
29 Kunt (1987: 65).

Bibliográfia

BÁLINT Sándor 1977: *Ünnepi kalendárium* I. Budapest.
BARABÁS Jenő (szerk.) 1992: *Magyar néprajzi atlasz* VII., IX. Budapest.
BOTÍK, Ján–SLAVKOVSKÝ, Peter (szerk.) 1995: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska* II. Bratislava, 176–177.
DIÓSZEGI Vilmos 1974: A tótkomlósiak hitvilága. *Békés Megyei Múzeumok Közleményei* 3. Békéscsaba, 63–114.
FEGLOVÁ, Viera–LEŠČÁK, Milan 1995: *Pramene. K tradičnej duchovnej kultúre Slovenska.* Bratislava.
FILOVÁ, Božena (szerk.) 1990: *Etnografický atlas Slovenska.* Bratislava, 74; 78.
ISTVÁNFFY Gyula 1902: Liptómegyei tót babonák. *Ethnographia* XIII: 31–38.
HANULIAK, Milan 1993: Vývojové tendencie pohrebného rítu na pohrebiskách 9–12. stor. a ich hýbatele. In Krekovič, Eduard (szerk.): *Kultové aspekty pohrebného rítu od najstarších čias po súčasnosť.* Bratislava, 43–48.
HORVÁTHOVÁ, Emília 1986: *Rok vo zvykoch nášho ľudu.* Bratislava.
–1988: Zvyky a obrady. In Botík, Ján (szerk.): *Hont. Tradície ľudovej kultúry.* Banská Bystrica, 468–548.
–1993: Predstavy o posmrtnom živote v korelácii s pohrebnými obradmi. In Krekovič, Eduard (szerk.): *Kultové a sociálne aspekty pohrebného rítu od najstarších čias po súčasnosť.* Bratislava, 60–68.
KILIÁNOVÁ, Gabriela 1993: Stará téma v súčasnosti. Rozprávania o smrti v modernej spoločnosti. *Národopisné informácie* 1: 8–19.
KREKOVIČOVÁ, Eva 1993: Barokový obraz smrti – nevesty vo folklóre alebo putovanie jednej jarmočnej balady. *Národopisné informácie* 1: 20–30.
KRUPA András 1983: *Nagybánhegyesi szokások és hiedelmek – Zvyky a povery z Veľkého Bánhedeša.* Budapest.
–1987: *A délkelet-magyarországi szlovákok hiedelemvilága.* Debrecen.
–1992: december 24. *Svadobné hry v Slovenskom Komlósi.* 23. *Ľudové noviny.*
–1991–1992: Mindenszentek és halottak napja a magyarországi szlovákoknál. *Néprajz és Nyelvtudomány* XXXIV. Szeged, 173–193.
KUNT Ernő 1987: *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe.* Budapest.
LAMI, Štefan 1983: *Ľudové rozprávky Slovákov v Maďarsku.* Budapest.
–1984: *Výročné zvyky a ľudové hry.* Budapest.
MANGA János 1974: Szokások Tótkomlóson. *Békés megyei Múzeumok Közleményei* 3. Békéscsaba, 3–61.
–1978: *Z minulosti Veňarcu.* Budapest.
PÓCS Éva 1982: Kenyér és lepény – A régi nyersanyag és technológia szerepe a halottkultuszban. *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 10. *Halottkultusz.* Budapest, 184–199.
TÁTRAI Zsuzsanna 1990: Jeles napok – ünnepi szokások. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar néprajz* VII. *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Budapest, 102–264.
UJVÁRY Zoltán 1978: *A temetés paródiája.* Debrecen.
ŽATKO, Rudolf 1971: Spoločenská a duhovná kultúra Slovákov v Maďarsku. *Slovenský národopis.* 477–500.
–1973: Spoločenská a duchovná kultúra Slovákov v Madarsku. 2. časť. *Slovenský národopis.* 61–78.

SÁNDOR ILDIKÓ

„És amíg imádkozék, megnyilatkozék felettem az ég"

A túlvilág képzete egy paraszti bibliaparafrázisban[1]

A cikkem forrásául szolgáló kéziratos füzet, Szanyi Mikó Borbála „Örökké való evangéliuma" 1992 őszén került a kezembe. A Kárpátalján, Nagydobronyban (Ukrajna) tett gyűjtőút alkalmával paraszti (laikus) kegyes társulat vizsgálatához gyűjtöttem adatokat. A falu a Kárpátalja legnagyobb magyar községe, jelenleg az ungvári járáshoz tartozik, lakóinak száma több mint 5000.[2] A Dobronyban élők szinte mindannyian a református felekezethez tartoznak.[3]

A 30–40 főből álló paraszt-ecclesiola[4] egy akkor 41 esztendős, falubeli parasztasszony, Szanyi Mikó Borbála kezdeményezésére jött létre. A próféta asszony – az elmondások szerint – égi látomások révén azt az utasítást kapta, hogy szervezzen maga köré gyülekezetet, amelynek a tanítást, az égi üzenetet továbbadja. A dobronyiak által „erdősinek" vagy „rekeszinek" nevezett gyülekezet egykori tagjainak birtokában van az itt bemutatandó, túlvilági látomásokat is tartalmazó kéziratos bibliaparafrázis, vagy ahogyan ők nevezik, az „igés füzet". A füzetek tulajdonosai közvetlenül égi eredetű, szent szövegnek tartják a kegyes iratot, és a Szentírás folytatásaként fogják föl. Ezt támasztja alá a mű szerzőségéről és keletkezéséről vallott elgondolásuk is:

Eszerint a gyülekezet vezetője, Szanyi Mikó Borbála tizenkét éven át (41 éves korától 1950-ben bekövetkezett haláláig) rendszeresen kapott égi látomásokat transzállapotban. A látomások és égi tanítások nyomán keletkezett a kézirat, amelyet a próféta asszony azon nyomban lejegyzett, és szóban közvetített a földi világ, a gyülekezet tagjai felé.[5] Vagyis az égi világ által kiválasztott személy, a gyülekezetet vezető próféta valójában nem szerzője, hanem csakis továbbítója a parafrázis szövegének. Hitük szerint az igés füzetben olvasható próféciák közvetlenül és hitelesen isteni eredetűek. A kézirat azonban – bár szerzőjét és eredetét eddig nem sikerült földerítenem – bizonyíthatóan (egy vagy több) literátus embertől származik, méghozzá olyasvalakitől, aki többé-kevésbé járatos a teológiában, a Bibliát jól ismeri, és a parafrázis megalkotására részben az egyházi intézményrendszer és a papság bírálatának szándéka sarkallta. Ezt mutatja a főszöveg és a hozzá rendelt bibliai hivatkozások kapcsolata, amely gyakran tér ki a jó és rossz pásztorok, hamis és igaz próféták szembeállítására.

Az igés füzet formai előképe a Biblia, vagy ahogy a hívek mondják, „be van vezetve" a Bibliába. A vonatkozó igehelyeket a szövegben jelölik, az igés füzetet számozva versekre tagolják.[6]

A másik tematikus csomópont, amely köré a parafrázis szövege szerveződik, az Utolsó ítélet, túlvilági látomások és lélekutazások formájában elbeszélve. A parafrázis több helyen is változatlan formában (vagy csak jelentéktelen eltérésekkel) veszi át a Jelenések könyvének egy-egy igéjét (például Jel 2:23, 6:9, 10:7, 21:1, 21:2), még több esetben találkozunk lazább kapcsolattal a két szöveg között:

„És látám nagy fényt idelevilágítani, és látám a fényben több gyertyákat, akik gyertya tartóba voltak helyezve és mindegyik bevilágította helyét, ahová le volt álítva. És közötük egy férfiú sétál vala."(Ehhez a Jel 1:12–13 kapcsolható.)

A kézirat tizenhat rövidebb-hosszabb túlvilági látomást tartalmaz, egyes szám első személyben megfogalmazott élményeket. Az elbeszélő tehát saját maga az élmények átélője, ezzel is megerősíti azok hitelességét.

„10.[7] És ekkor megjelenék nékem az Urnak angyala, és engemet lélekben magával ragada, és egy nagy folyónak a partján leteve, és hozzám igy szóla.
Mit látc és én mondám láték egy nagy gyümölcsfát szépen meg tisztittva. És több ágakat rajta szépen zöldelni.
Ismét monda mit látc a fa allatt.
És én mondám. Láték sok kigyókat, és minden féle útálatos alakokat akik igyekeznek a fára, de mindig vissza esnek.
És igy szóla sokan vannak akik igyekeznek de soha annak ágaitt fel nem érik, mert ezek meg homályosodtak az ő elméjökben. Ezek azok akiknek a sötétcség homálya fen van tartva számúkra.
Te az Urnak szolgáló leánya amiképpen láttad azt a sok útálatosságokat igyekezni a fára azonképpen igyekeznek a te ellenségeid téged meggyözni. De nefély tőlök mert én az Ur győztem meg őket.
Igy szóly hozzájok
A sok emészti meg ellenségeinket."

A kéziratban különböző szövegtípusok váltják egymást: a hívek által összefoglalóan „igéknek" nevezett szövegrészek (amelyek látomás-elbeszélésekből, égi szózatokból és tanításokból állnak), valamint az ettől megkülönböztetett imádságok és énekek. Emellett még egy forrástípus a rendelkezésemre áll ugyanennek a közösségnek a tagjaitól: saját, szóban, túlvilágjárás-élményként elmondott hiedelemtörténeteik. Az alábbiakban a kéziratos és a szóbeli látomások, túlvilág-elbeszélések motívumait elemzem és hasonlítom össze.

A bibliaparafrázis túlvilági utazásai

1. Lélekutazás a túlvilágra

1.1. A túlvilágra való eljutás
Földi halandó ember és a túlvilág kapcsolatteremtésének két módja szerepel a kéziratos szövegben. Az egyik típusban a halandó ember utazik, eljut a túlvilágra (természetesen nem fizikailag is megvalósuló utazásról van szó, hanem lélekutazásról, amint ezt a szövegek is hangsúlyozzák):

„Ezek után én lélekben elragadtaték..."
„És ekkor megjelenék nékem az Urnak angyala, és engemet lélekben magával ragada, és egy nagy folyónak a partján leteve..."

A szövegformula és a hozzárendelt szituáció, amikor a lelket valamilyen égi alak ragadja magával, a Bibliából ered (például Ez 2:14). A másik típusban nem a földi szereplő változtat helyet, hanem az ég nyílik meg, és a mennyből egy angyal vagy egy férfi száll le:

„És látám a földre leszálani hét angyalt És egy hozzám jöve és igy szóla..."
„És megjelenék nekem egy tiszta fehér ruhába öltözött angyal, és jobb kezében gyertyát tarta."

Ilyenkor a helyszín „itt és most"-ja átalakul. Nem evilági, nem jelen események részesévé válik az elbeszélő: bár ő maga helyben marad, körülveszi őt a túlvilág, vagy megnyílik a menny, és láthatóvá válik a szemlélő földi nézőpontjából, mi történik ott, a másik világban.

1.2. Az élmény megélése
A bibliaparafrázis lélekutazásaiban az elbeszélő (az én, a próféta) passzív szereplő. Az események szemlélője, a vele történő dolgoknak csak elszenvedője, nem vesz részt tevékenyen az eseményekben: lát, hall, legfeljebb imádkozik, amikor megretten valamitől és kérdez, ha nem érti a megtapasztaltak értelmét.

„2. Ezek után én lélekben elragadtaték, és angyal áll vala mellettem.
És igy szóla hozzám az angyal. Mitlátsz te, és én mondám, Láték fényes felhőt. Ismét szóla Túdod é ki van azon a fényes felhőn, és én mondám nem túdom. És igy szóla Isten jelent ott meg neked azon a fényes felhőn.
De én csak fényes felhőtt láttam, és rajta egy jelt.
Ismét igy szóla, a fényes felhő Isten szeretetének a jelképe a hivő lelkekhez. Ismét szóla kit látc a fényes felhő világába, és én mondám én senkit nem láték a fényes felhő világába.
És igy szóla az angyal.

Nincsen senki aki Isten igasságát keresné nincsen csak egy is.
És én lélekben elkeseredék és felkiálték.
Óh én szegény nyomorúlt"

A saját jövőjére és földi működésére vonatkozóan azonban biztatást kap, hogy írja le, tanítsa, amit megértett, látott és hallott, megtanult, életét vezesse úgy, hogy méltó legyen a kegyelemre. Vagyis a földi világba való visszatérése utáni aktivitásra buzdítják égi tanítói és élményei.

„40. És látám a földre leszálani hét angyalt És egy hozzám jöve és igy szóla. Itélett tartatik. Ismét szóla. Ha fájdalmak mardossák szivedet Hála imával járuly az Ur oltára elé És én járulék az Ur oltára elébe hála imával és kérém az Urat hogy könyitse szivem fájdalmát. Jel.15.1. Jel.16.1."[8]

Szanyi Mikó Borbála saját prófétai szerepkörét, tevékenységét is ennek jegyében alakította ki.

2. Túlvilági topográfia, helyszínek

Utazása során a próféta látja a mennyet vagy felhőt, az ég mennyezetét, lélekben eljut hegyre, fához, templomba, oltárhoz, templomajtóhoz vagy közönséges ajtóhoz. Mindezek a világ egyetemes koncepcióját megtestesítő objektumok.[9] Egyfajta modellált világ jelenik meg, a világ közepe (a parafrázis látomásaiban gyakran előfordul a fa – akárcsak abban a bibliai könyvben, amelyre a parafrázisban a legtöbb utalást találjuk: Jel 2:7, 22:2, 14, 19). A helyszín, ahonnan a próféta az égi vagy éppen a jövőbeli (az utolsó ítélet pillanataiban ábrázolt) földi világot látja, egyben a nézőpontot, a perspektívát is kijelöli. Az elbeszélő a hegy tetején (templomban, oltárnál, felhőn), a földi világon felülemelkedve szemlélődik. Ezek a topográfiai elemek jelzésértékűek: a világ vertikális tagoltságát teszik szemléletessé, azt nyomatékosítják, hogy a lélekutazó átjutott a transzcendens szférába. A parafrázisban a lélek mindig fölfelé utazik, lefelé sohasem, például a pokolról nem esik szó. A teret horizontálisan a vizek tagolják. A folyópart, a forrás, a tenger a tér vízszintes szerkezetét azáltal strukturálják, hogy kijelölik, mi található a két parton. A földi, a jelenvaló világ csak elrugaszkodási pontként jelenik meg.

3. A túlvilági utazások szereplői

A látomásokban szereplő személyek lehetnek földi vagy égi lények. A földi szereplők közé tartozik egyrészt a lélekben utazó, vagyis az elbeszélő, aki minden látomásnál jelen van. Rajta kívül embercsoportok jelennek meg, egy-egy státus képviselői, statikus, nem változó tulajdonságokat megtestesítő földi emberek:

– *férfiak és nők, férfi és női lelkek, akikkel együtt imádkozik az égi templomban,*
– *a bűnösök,*
– *azok, akik az Isten igazságát keresik,*
– *sokan (nem bírják a füstöt), sokan (kiáltozának),*
– *betegek.*

Az égi világ képviselői differenciáltabb képet mutatnak. Többen vannak, többfélék, megjelenésük gyakorisága is sokszor több a földi szereplőkénél:

– *angyal, az Úr angyala, hét angyal, tíz angyal, a Hetedik gyülekezet angyala, egy szolgáló lélek,*
– *férfi – fehér gyolcsba öltözött, jobb kezében pálcával, három férfi,*
– *fáradt vándorok: az Atya, a Fiú és a Szent Lélek követei,*
– *az Úr,*
– *király – fejében aranykorona, földön nem látható király,*
– *pásztor,*
– *szentek, akik megölettek Jézus bizonyságtételéért,*
– *mennyei sereg, élén az Úr,*
– *magvető.*

Az égi világ képviselőit helyenként külsejük alapján is jellemzik a látomások (fehér gyolcs, arany, korona stb.), belső tulajdonságokat egyedül Istenhez rendel a szöveg (haragvó, ítélkező).

4. Állatok és növények

A látomásokban a növények és állatok nem valódi élőlények, hanem szinte kivétel nélkül bibliai példázatokban szereplő, szimbolikus tartalmat megtestesítő szereplők:

– *galamb, Galambok galambja,*[10]
– *kecske és juh,*[11]
– *kígyó,*[12]
– *„négy lelkes állat",*[13]
– *szőlőtőke,*[14]
– *búza és konkoly,*[15]
– *piros és fehér virág színszimbolika,*
– *fa, gyümölcsfa, gyümölcs.*[16]

5. Tárgyak

A látomások tárgyi világa az állatokhoz és növényekhez hasonlóan önmagán túli jelentések hordozója. Többségüknél bibliai, kisebb részben a barokk prédikációs irodalomban keresendő eredetük.

– *tábla, kőtábla:* a parafrázisban többször is megjelenő tárgy, általában felirattal (rajta a Tízparancsolat szövege, „Szeretet", „Dicsőség királya", „Diadal", „Az úré a győ-

zelem"), máskor üres írótáblaként, amelyhez az égi küldöttek íróeszközt is mellékelnek. A táblákat angyalok hozzák és átadják a látomást elbeszélő prófétának:

– *gyertya, szövétnek:* a lelkeket, esetleg Jézust vagy Istent helyettesíti. A gyertyatartó a Jelenések könyvében (Jel 1:12, 13:20, 2:1) többször előfordul, az Utolsó ítélethez kapcsolódik.

– *cserép és vasedény,*[17]

– *tiszta fehér ruha:* a szolgáló lélek a prófétára adja az állapotváltozás jeleként (transzcendencia).

– *óra:* az óra három órán áll, ketyegése az Utolsó ítélet közeledtére figyelmeztet. Jellegzetesen barokk gondolat a földi mulandóság, a föltartóztathatatlanul múló idő, a Vanitas jelképe. (ApCsel 2:15 a napnak harmadik órája van; Péter az Utolsó ítéletről prédikál.)

– *pálca, mérőpálca,*

– *lobogó:* barokkos kép a harcos mennyei seregről, amely a lobogót követi.

Az igés füzet látomásaiban megjelenő tárgyak is bizonyítják, hogy a parafrázis szövegének egyik tematikus súlypontja az Utolsó ítélet, az utolsó dolgok gondolatköre. Képalkotására a barokkban gyakran megjelenő látványelemek (illetve a prédikációkban, írott kegyes szövegekben szereplő képek) is hatással voltak.

6. Természeti jelenségek

A kozmikus jelenségek és katasztrófák *(tűz, füst, árvíz, dörgés, villámlás, földindulás, felhő, nap, tenger, csillag, hold, sötétség, szivárvány)* az apokaliptikus vízióhoz tartozó, ugyancsak biblikus (Jelenések könyve) és a barokkra is jellemző képi elemek.

Szóbeli túlvilágjárás-történetek

A gyülekezet tagjai közül hárman saját álmukként meséltek el sztereotip túlvilágjárás-elbeszéléseket. A szövegeket kivétel nélkül egyes szám első személyben adták elő, de hangsúlyozták ezek álom-voltát. A történetek közös vonása, hogy azokban az egykori próféta asszony, Szanyi Mikó Borbála is szerepel, sőt az „erdősi" gyülekezet más tagjai is megjelennek (akár név szerint említve). Az evilági szereplők tehát az elbeszélők által ismert, konkrét, valós személyek (szemben a parafrázis tipizált és erősen stilizált földi alakjaival). A túlvilágot képviselő személyek jellegzetes motívumai az ilyen hiedelemszövegeknek:

– *kicsi ősz öregember:* mindig segítőként jelenik meg, ő kíséri a másik világba a földi szereplőket (csónakján átviszi a túlvilágra, a folyó túlpartján lévő szigetre),

– *barna ember, félember:* a negatív erő, a Gonosz megtestesítője,

– *Jézus:* az előbbi szereplő ellenpólusa.

A földi szereplők ezekben a szóbeli elbeszélésekben aktívak: maguk indulnak el a túlvilágra, saját elhatározásukból (nincs szó elragadtatásról), útközben próbatételek

sorát hajtják végre (szűk lyukon kell átbújni, a sátán megkísérti őket világi könyvvel, tükörrel és fintorgással, vonatokat kell kézzel széttolni, hogy elérhessenek Jézushoz).

A földre való visszaérkezés után nincs aktivitás (például nem hirdetik nyilvánosan élményeiket, nem tanítanak, nem prófétálnak), de a mennyei utazás és a Jézussal való közvetlen találkozás katartikus élménnyé válik, amely megváltoztatja a túlvilágon járt híveket (boldog lesz, könnyű lesz a lelke).

Növényekről és állatokról nem tesznek említést ezek az elbeszélések, egyedül a fa szerepel a parafrázisban megjelenő elemek közül. Ez a fa azonban nem a világ modelljében központi helyet elfoglaló topológiai elem, hanem az ismerős emberi környezet nagyon is pontosan meghatározott darabja (az anyós – aki nem más, mint a próféta – kertjében álló diófa, ahová a túlvilágjárásból visszaérkezik az elbeszélő).

A tárgyak vonatkozásában is hasonló a helyzet: az elbeszélő saját hétköznapi tárgyi világának konkrét elemeit említi. *Szék,* amelyről anyósa áll föl, hogy elinduljanak a túlvilágra, *ülőke* („mint amilyen a halászoknak van"), a túlvilági kísérő öregember *faragófejszével* tágítja a két világot elválasztó nyílást, hogy mindenki átférjen. A „túlvilági" *házban,* ahol az utazókat először a Gonosz kísérti meg, majd Jézus jelenik meg számukra, *asztal* és *szék* van. A parafrázis szövegében nincsenek ilyen „lakberendezési tárgyak", ott a túlvilág nem ilyen hétköznapi, nincs ennyire közel az elbeszélők saját, mindennapos tárgyi világához.

A hétköznapi tárgyak mellett szimbolikus tárgyakkal is találkozhatunk a szövegekben. Megfigyelhető azonban, hogy ezeknél is mennyire saját tárgyi környezetük a kiindulópont: a kísérő *csónakon* viszi át a gyülekezet tagjait a túlvilág-szigetre (Latorcaparti, részben halászattal is foglalkozó faluról van szó!), *bóthajtásos ajtón* kell átjutni evilágból a túlvilágra. Két olyan tárgy szerepel a túlvilág-elbeszélésekben, amelyek az igés füzetben is megtalálhatók: a *tábla,* rajta a felirat: „Isten ajándéka", valamint a *tükör* (ezt az ördög az elbeszélő felé tartja, hogy nézze benne magát), amelyhez a *könyv („divatlapos")* társul az ördögi megkísértés eszközeként, a földi hívság, a Vanitas megtestesítőjeként.

A bibliaparafrázis írásbeli, félnépi szöveg, míg a túlvilágjárások elbeszélései szájhagyományozódó hiedelemtörténetek. A műfaji, formai, eredetbeli eltérésekből természetszerűleg adódnak a túlvilág képének itt bemutatott eltérései: az általánosabb érvényű megfogalmazások a parafrázis esetében, a személyesebb jelleg, az egyénítés, a konkretizálás a narratívoknál. Gondolnunk kell azonban arra is, hogy ugyanaz a közösség használta mindkét szövegtípust. Ráadásul a bibliaparafrázis eredendően írott szövege a gyülekezetben a szóbeliségben is él, mert a gyülekezetvezető megkövetelte követőitől, hogy fejből tudják azt. Olyan intenzíven él az ecclesiola egykori tagjainak ez a tudása, hogy napjainkban is idézik beszéd közben a parafrázis egy-egy részét, kifejezik azonosulásukat annak bizonyos pontjaival (például az igés füzetben is szereplő laodiceai gyülekezettel[18] azonosítják a rekeszi gyülekezetet). Mégsem mondják el saját túlvilág-élményként a parafrázis ilyen tartalmú részeit (mint azt egyébként teszik a hiedelemszövegekkel).

A túlvilágra vonatkozó tudásuk, a róla alkotott képzetük tehát rendkívül finoman tagolt, eredetét, forrását tekintve sokirányú, műfajilag is összetett, ezek a képzetek

és tudáselemek azonban nem keverednek össze, hanem (akár egyetlen ember fejében is) egymástól nagyon pontosan elválasztva élnek egymás mellett.

Függelék

Egyszer, még élt anyósom, akkor álmodtam. Tisztelendő úrnak is elbeszéltem. Örült neki.

Úgy vót, hogy kint vótam náluk álmomba. És vótak ott ebbül a gyülekezetbül, akik odajártak. Egyszer anyósom csak felállt a székrül álmomba, oszt azt mondja, hogy, no gyerekek, menjünk! És ő ment elül, én mentem utána, utánam akiről beszéltem hogy a Szanyi Mikó András, aki unokatestvére vót, oszt annak a felesége, úgy hítták azt is, hogy Hidi Boris, az jött utánam. Úgy emlékszek, mintha teljes máma történt vóna. Ezt az álmot úgy megtartottam magamba, hogy azóta többször is elmondtam mán, de azért is nem felejtem el. Oszt akkor meg jöttek emberek is többen, mentünk. Hát egyszer, hogy megyünk, egy nagy vízhez érünk. Egy nagy folyóhoz. És anyósom megállt ott a folyó partján, megálltunk mindannyian. És lent a vízen, mán a partrul ahogy le kellett oda menni, ott vót egy csónak a vízbe. A vízen. Ott ült, a csónakba vót egy kis ősz öregember. Akkor az csak felállt ott az ülőkéről, mint a halászok, vagy no szoktak, osztán így kitárja a két karját [mutatja] és így szólott hozzánk. Azt mondja:

– Gyertek, kedveseim, szálljatok a csónakomba, hadd vigyelek benneteket! – ezzel a kijelentéssel. Akkor beszálltunk mindannyian a csónakba, beleférтünk. Nem süllyedezett. A víz olyan tiszta vót a folyóba, mint a kristály. Olyan szép tiszta vót a víz.

No, vitt, vitt bennünköt a kis ősz öregember, evezett. Vitt a csónakba. Majd egyszer egy kis szigethez értünk. Ott kikötött, megállt. Akkor azt mondja, hogy szálljatok ki most már, és mutatok nektek egy jelt. Valamit mondok nektek, azt mondja. Akkor kiszálltunk a szárazra, és a túlsó partra vitt bennünket, mán evezet. Keresztül, mán oda ment ki az egyik helyre. Arra a helyre, a parthoz.

És ott a partba vót egy – hogy is magyarázzam meg – mint egy ajtó, olyan bóthajtásos ajtó. És abba vót egy kis lyuk. Olyan egész pici, hogy szoros. Szoros lyuk vót. Azt mondja, hogy itt mutatok nektek egy jelt. Ezen a lyukacskán, azt mondja, át kell bújni, és ott fent lesz a világosság, ott lesz a fény. Akkor azt mondja, én meg is mutatom nektek. Akkor átbújt, meg vissza is jött. Akkor anyósom következett.

– No, lányom, azt mondja, most már te bújj át! Te indulj neki – hát ugyanígy, mint a kis ősz öregember, anyósom is keresztülbújt, és vissza is jött. Én meg ott remegtem a nyomába, ahogy ott állok, azt mondtam, így magamba kesergek, hogy:

– Jaj, sose látom többet! Hogy tud átmenni, meg hogy visszajönni? – annyit törtem a fejemet.

Ugyanúgy átbújt és vissza is jött, mint a kis ősz öregember. Akkor én következtem. No, szólott nekem is, hogy én is próbáljam, bújjak csak. Hát én is hozzáfogtam, nekiindultam, de engem a vállamba nem engedett. Mert még itt vót a teher, a bűn. Mán azut aszt átgondoltam én, álom után, hogy mit jelentett az, hogy lehet megfejteni! Akkor csak azt mondja nekem, hogy – No, lányom, várjál csak, segítek én rajtad! – akkor én visszahúzódtam. A kis ősz öregember felvett egy faragófejszét, olyan nagy plenkácsot – úgy mondtuk régen. Akkor a kis lyuknak a széliből egyik oldalából is levett egy kis darabot, meg a másikból is. Akkor ez az asszony azt mondta, az András felesége:

– Úgy, úgy, segítsen rajta, mert én is olyan nagy vagyok, mint ő. Ha ő nem tud általmenni, én sem tudok. Én se fogok férni – így mondja.

No, akkor letette a fejszét, azt mondja, no, lányom, most próbáld meg! No, akkor én nagy erőfeszítéssel hozzafogtam megint bújni. Nagyon nehezen, feszesen, szorosan, de átbújtam. A felszínre jutottam. És akkor, mikor én ott megálltam, nézek széjjel, nagy fényesség van, világos minden felé. Odanézek jobbra, akkor ott van egy nagy ház, egy nagy fehér ház. De az olyan fényes vót, csak úgy tükrözött. A szemem fényét vette el. Én semmi gondolkodás nélkül én mentem oda. És szép kis fehér ajtók, de olyan fényesek vótak a kilincsek, az ablakok, minden, mint a tükör.

És megfogtam a kilincset, benyitottam. Kinyílt az ajtó, nyitva vót előttem, be is mentem, és úgy az ajtónál megálltam.

Egy kis tiszta, fehér szoba vót. Hófehér. És a szoba közepin vót egy asztal. Meg ott vót egy szék. Meg vót rakva könyvekkel a kis asztal. És én ahogy ott az ajtónál megállok, odaterel az asztal mellé, a könyvekhez egy nagy magas barna ember. Felvett egy könyvet, így kinyitotta. Ahogy fogta a kezében, úgy felém tartotta a könyvet. Akkor fordította, megint mutati. És olyan divatlapos könyv, valami ilyesmi vót. Olyan festett mindenek vótak benne. [Lánya: Olyan világi képekből vót.] Aztán így lesütöttem a fejemet, mert nem vót hozza kedvem, nem is néztem. Akkor látta, hogy hát nem kedvelem, fogta, letette.

Akkor csak felvett egy tükröt. Akkor mán egy fél ember jött elibem. Mán a nagy barna ember eltűnt. Hogy a félember jött, az meg felvette a tükröt. Én láttam, hogy megvillant a kezében, hogy tükör. De abba se leltem kedvemet. Azt is letette. Akkor elibem jött megint a félember, mer csak fél vót. Akkor szamárfüleket mutatott nekem, a nyelvét nyújtogatta rám! Így, ilyen rémek, ijesztett! Én meg akkor, mint aki megfélemlett tőle, de hitnél vótam, meg az eszemet is tudtam, és akkor összetettem a két kezemet, imádkoztam. Azt mondtam:

– Drága Jézusom, távoztasd el tőlem ezt a gonosz lelkű embert! Te jöjj segítségemre, ne hagyj magamra, szabadíts meg a gonosztól!

És mikor én ezt kimondtam, az Úr Jézus rögtön elibem jött! Szembe állt velem. Az a gyönyörű szép sárga haja! Göndör haja, így vót a mellyin. [Mutatja.] Csak úgy ragyogott a szépségtől! Olyan fényes vót mindene! De hogy én milyen erőt kaptam, hogy megörültem! Én meg odaléptem, így tettem: Drága Jézusom, ne hagyj el! Osztán a fejemet nyomtam az övéhez, hogy megcsókolom. Oszt a fejét eltartotta, nem engedte nekem megcsókolni, hanem nyújtotta nekem a jobb kezét. És megfogta a kezemet. De nem szólt semmit. Aztán olyan erőt kaptam, olyan bátorságot, hogy tovább nem vót semmi félelmem. Minden megszűnt. No, evvel én ki is jöttem onnan a szobából. Elindultam, hogy jövök vissza anyósoméknál. Hogy én a vízen hogy mentem keresztül, hogy vagy hogy nem jutottam oda, csak hogy ott ébredtem fel, mán ott szedtem össze magamat a kapujukba, no. Oda vezetett az utam vissza. És akkor, ahogy vót a házuk, így jött ki a ház, ott vót egy nagy diófa a kapujuknál, hogy feljártunk, és egy nagy szál drót, onnat a ház sarkától a diófához vót kihúzva egy szál drót. Álmomba. És fekete betűkkel, nagy fekete betűkkel az vót a táblára írva, hogy ISTEN AJÁNDÉKA. Akkor én fogtam magamot, hogy bemegyek a házba, hogy anyósomnak elmondom. Mán álmomban mondtam vón neki az álmomat, hogy merre jártam, mit álmodtam, hogy elmondom neki. És akkor megfogtam a kilincset, hogy benyitok, oszt arra felébredtem.

No, de még akkor élt. El is beszéltem neki. Én azt úgy vettem, hogy teljes valóság.

Varga Pálné Vinda Borbála, Nagydobrony

Adatközlők

Varga Pálné Vinda Borbála 1925, Nagydobrony
Katona Oszkárné Varga Jolán 1949, Nagydobrony
Szanyi Kis Marci Géza 1930, Nagydobrony
Varga Erzsébet Szanyi Kis Marci Gézáné 1929, Nagydobrony
Varga Margit Katona Ferencné 1931, Nagydobrony
Hidi Borbála Szanyi Mikó Andrásné, Nagydobrony

Jegyzetek

1 A tanulmány angol nyelvű változatban korábban megjelent: Sándor (1998: 43–53).
2 Móricz (1993: 7–84).
3 A rekeszi gyülekezet működése idején néhány száz fős baptista közösség is élt a faluban.
4 Dolgozatomban nem térek ki azokra a kutatásokra, amelyek korábban a magyarországi paraszt-ecclesiolákkal foglalkoztak. Molnár (1986: 418–443); Szigeti (1986: 444–478).

5 A közeli Tiszaágtelken hasonló tevékenységet végzett ugyanebben az időben Borku Mariska, akitől egy másik, Lett-szövetség elnevezésű bibliaparafrázist származtatnak hívei. Küllős (1991: 346–349).
6 Vinda Borbála példánya egy kockás iskolai füzet, amelyben az igék 110 oldalt tesznek ki, 1-től 117-ig folytatólagosan, majd innen 1-től 9-ig újraszámozva. Egy külön füzetbe utólag kigyűjtötték azt a 24 imádságot és 28 éneket, amelyek az igék között is szerepelnek.
7 A parafrázis szövegének részleteit a kézirat helyesírását követve közlöm.
8 Az idézetekben szereplő igehely-megjelölések a parafrázis szövegének részét képezik.
9 Tokarev (1988: I. 272–274).
10 „Isten Lelke Jézusra szállt, mint egy galamb." Mt 3:16, Mk 1:10, Lk 3:22, Jn 1:12.
11 Az Utolsó ítéletben a pásztor elválasztja a kecskéket és a juhokat. Mt 25:32–33.
12 A kígyó mint mindenféle bűn és gonoszság általában vett megtestesítője szerepel a parafrázisban. A Jelenések könyvében többször is megjelenik apokaliptikus látomások szereplőjeként Jel 9:19, 12:9, 20:2.
13 Az apokaliptikus látomásokban egyaránt megjelenik az ószövetségi prófétáknál Ez 1:5, és a Jelenések könyvében, például Jel 4:6–9, 19:4.
14 Krisztust a szőlővel, a választott népet az Úr szőlőjével lehet azonosítani. Iz 5:1, Mt 21:33.
15 Jézus példabeszéde a Biblia egyik sokat idézett helye. Mt 13:24, 36.
16 A fákról a topográfia kapcsán már esett szó. A gyümölcsöt termő fa és a lélek gyümölcse a prédikációkban is sokszor idézett bibliai fordulat. Mt 13:8, Lk 6:43, Gal 5:22, Jel 22:2.
17 Jel 2:27.
18 Jel 1:11, 3:14–22.

Bibliográfia

Bibliai szókönyv. Szókonkordancia a Károli Gáspár fordítású (1908) Bibliához. Evangéliumi Kiadó, é. n.
GYENIS Vilmos 1968: Késő-barokk és népies irodalom (XVIII. századi protestáns víziók). *Irodalomtörténeti Közlemények* 1–24.
KÜLLŐS IMOLA 1991: Borku Mariska, egy parasztpróféta tevékenysége és hatása a Kárpátalján. In Dankó Imre–Küllős Imola–Molnár Ambrus (szerk.): *Vallási Néprajz* 5. Debrecen, 339–362.
MOLNÁR Ambrus 1986: A hajdúhadházi Szent Emberek és Szent Asszonyok Társasága. In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest, 418–443.
MÓRICZ Kálmán 1993: *Nagydobrony*. Hatodik Síp Alapítvány.
SÁNDOR, Ildikó 1998: The Image of the Other World in a Peasant Bible Paraphrase. *Acta Ethnographica Hungarica* 43 (1–2), 43–53.
SZIGETI Jenő 1986: A békési paraszt-ecclesiolák válsága és a baptista gyülekezet megalakulása (1980–1981). In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest, 444–478.
SZIGETI Jenő–MOLNÁR Ambrus 1984: Református népi látomásirodalom a XVIII. században. *Theológiai Tanulmányok* új folyam 19. Budapest.
TOKAREV, Sz. A. (szerk.) 1988: *Mitológiai enciklopédia* I–II. Budapest: Gondolat. (A magyar kiadás szerkesztője Hoppál Mihály).

Szacsvay Éva

Protestáns ördögképzetek: kép és üzenet

Cikkemben kísérletet teszek annak felkutatására, hogy a protestáns közösségekben a nyelvi és képi ördögmegfogalmazásoknak vannak-e olyan jellemzői, amelyek a reformáció teológiai programjaihoz csatlakoztathatók. Voltak-e olyan sztereotípiák, amelyek határozottan protestáns hitelvekre épültek? Hogyan változott a fogalom köré szerveződő szimbolika, milyen világi és teológiai szellemi előzmények vettek részt ezek kialakításában?

A kérdés iránti érdeklődésemet egy református *angyalábrázolás* keltette fel (II. tábla), amely a Debreceni Református Kollégium matrikulájának díszes címlapján található az 1760-as esztendőből.[1] A felirat szerint Szentmiklósi Sámuel kurátor, P. Szatmári István, Hatvani István, Varjas János és Sinai Miklós professzorok idejében Jánosi György jegyző (contrascriba) vezette a naplót és készítette annak díszes címlapját.

Mielőtt az ábrázolás részleteit megvizsgálnánk, tekintsük át a református dogmatika állásfoglalását az ún. középlények, az angyalok és ördögök kérdésében. Dr. Török István[2] dogmatikatörténeti áttekintése Luthertől Becker Balthazar 1691-ben megjelent, a középlényeket tagadó könyvén át a teológiai felvilágosodás és racionalizmus irányzatai után a modern jelenkori teológiai felfogásig jut el: vannak angyalok, szellemi lények, hírvívők és bizonyságtevők, és a sátán realitását tanítja a Biblia.[3] A sátánnal kapcsolatos dogma lényeges eleme, hogy nem győzheti le az embert, mert az istenellenes akarat is Istennek van alávetve; a küzdelem pedig eredményes ellene, a naponkénti imádkozás és igeolvasás – a „lelki fegyverek" segítenek leküzdeni az „ördögnek minden ravaszságát".[4]

Az 1760-ban készült díszes címlapon jellegzetesen barokk keretdíszítmény látható, amelyet alakos ábrázolások gazdagítanak. A keretdíszítés felső részén, két tulipán között szimmetrikusan elhelyezkedő, a középső korona szalagdíszét csőrében tartó két páva, az örökkévalóság jelképei. A keretkompozíció alsó, induló indáját őrző két oroszlán – Krisztus országának őrzői – a címerkompozíciók megszokott szimmetrikus rendje szerint készültek. A keret szerkesztésébe az oroszlánok és pávák szervesen illeszkednek, míg a két diák és a két angyal ábrázolása különleges, epikus része a kompozíciónak. Más matrikulák címlapjain is előfordulnak az éjszakai őrjárat diákjai, ábrázolásuk naturalisztikusan pontos, hajuk, öltözetük, eszközeik, a „gerundium", a lámpás, a csen-

gő és a bot pontosan felidézik a Debrecen városában éjjelente őrjáratot tartó diákokat. A középső feliratos megrajzolt laphoz illeszkedő, két rajzolt lapon látható angyalábrázolás eltér a keretnél alkalmazott barokk ízléstől, a puttószerű megjelenítéstől. A megrajzolt angyalok kerubok vagy szeráfok, amelyeket négy szárnnyal ábrázoltak. A bal oldali angyal kezében fáklyát (gyertya) tart, a jobb oldali kezében Mercurius-bot, amely a hírvivők, utasok pártfogójának jele; ezzel kísérte Mercurius a holtak lelkeit az alvilágban. Az ábrázolásban a legkülönösebb az angyalok *patás lába.*

Ez az ábrázolás a *bukott angyal* képzetkörhöz kapcsolódik. A bibliai legenda szerint az ellene fellázadt angyalokat az Úr letaszította az égből, s azóta ördögként küzdenek az Istennel szemben. Tséri Verestói György halotti prédikációs gyűjteményében, amely 1783-ban Kolozsváron jelent meg, a Halál vakmerőségéről írja: „El is csábitott már sokakat a Mennyei Angyalok közül, és azoknak elméjeket Párt-ütő gondolatokra hajtotta vala. De ugyancsak fergeteges indulatját nem viheté tökéletességre; mert... Isten a változást a Halállal együtt nyakra-főre letaszitá a harmadik égből, és a Pártos Angyalokat is a setét Pokolba örökké való számkivetésre küldé."[5] Verestói a teológiai racionalizmus legjellegzetesebb képviselője volt, aki például halotti prédikációhoz igét sem alkalmazott.[6] A téma Európában összekapcsolódott az ellenreformáció törekvéseivel is, amikor például Gaulli *Jézus nevének megdicsőülése* című freskóján (1670–1683, a római Il Gesù boltozatán) Lucifer és *angyalai bukását* úgy jelenítette meg, mint a katolikus egyház győzelmét a tévtanok fölött. Ennek az angyalábrázolásnak a hátterében meghúzódhat az *ördögnek angyal* képében való megjelenése is. Az ördög megjelenése a protestáns forrásokban többnyire álcában, elrejtezve történik. A protestáns dogmák kiemelik, hogy az ördög előnyös, jó külsővel, másnak, ismert személyeknek az alakjában kísért. Dömötör Tekla idézi Müller Henriket, aki azt írta: „A csuklyában, köntösben járó lovag nem egyéb, hanem maga az ördög, ki magát *Világosságnak Angyalává* által változtatja."[7]

Egy középkori előzményre (Jacob de Vitry) épül az a jellegzetesen protestáns legenda a remetéről,[8] amelyben *angyal képében* járó ördög veszi rá a remetét, hogy apját mint közeledő ördögöt megölje. Az ördögelbeszélés-katalógusokban[9] ez az *Ördög mint a Fény Angyala* önálló típusként ismert. A korábban már idézett Verestói György a „Tündéreskedésen ama Lucipertől fajzott rút Tsudát, a Képmutatást, avagy, hogy görögül szóljak a Hypocrisist, mint-hogy Luciper is Lüdértzes természete szerint sokszor Lucifernek tünteti magát lenni, és *Setétségnek Angyala* lévén sokszor magát *Világosságnak Angyalává* által-változtatja".[10] Az ördögöt egészen egyszerűen a *Sötétség Angyalának* vagy *Fekete Angyalnak* nevezték – idézet ez utóbbira szintén Verestóitól – „Sőt igen sokszor megesik, hogy a szegény csonka-bonka Lázár felvitetik az Ábrahám kebelébe, az ékes termetű és ciffra köntösű gazdag pedig pokolba ragadtatik a *Fekete Angyaloktól.*"[11]

Dömötör Tekla az ördögikonográfiákat összefoglaló dolgozatában[12] a *patás ördögök* megjelenését a XIX. század elejére teszi (Komáromi Kalendárium, 1811); ettől kezdve jelennek meg tömegesen az általa uniformizáltnak nevezett ember alakú, szakállas, kecskeszarvú, patás típusok.[13] Ezt megelőzően (a tömeges nyomdai sokszorosítás előtti időből) Dömötör Tekla sem látja kialakultnak, sematizáltnak az ördögábrázo-



1. Ördög levélhordó, hírhozó alakban, fején Mercurius-sapka. Mint pokolbeli küldönc iratot hoz Luther szerzetesnek. *Gúnyirat* (1524)



2. Ördög hitvitázó professzor vagy prédikátor alakjában. Jézus megkísértése – az ördögöt Krisztussal vitatkozó pózban ábrázolja. Hoffhalter metszete (1573)

lást; valóban, a XVIII. században még sokféle megoldás lehetséges – különösen az álalakban, álcában felidézett változatoknál az ördög megjelenítésére. Hogy az általunk bemutatott angyalon a pata ördögtulajdonság, egy másik egykorú református ördögábrázolással szeretnénk megerősíteni (III. tábla, 2. kép). A kisújszállási református egyház halotti anyakönyvének címlapján a halottért nyúló puttószerű angyalkát fekete szarvas, patás ördög tartja vissza, küzdve a halott lelkéért. Ez már sematizált ábrázolásnak nevezhető – jóval korábbról –, mint ahogyan azt Dömötör Tekla bemutatta.

Az *ördög* egyik lehetséges, jól ismert álcája a *levélhordó, postás,* ez az üzenethozó ördög látható a következő ábrázoláson (1. kép), amelyen a pokolból „hadüzenetet" ad át a cellájában író, töprengő Luther szerzetesnek. Később *hitvitázó ellenfél* alakjában fogja kísérteni a reformátorokat. Az 1524-es *Gúnyirat* metszetén az ördög fején Mercurius-sapka látható, amely mutatja, hogy a látogató a pokolból érkezett, ha ezt szerzetesi öltözete alól kilátszó madárlába nem árulná el.

Az ördög felvett alakjai között a leggyakoribb a *hitvitázó professzoré vagy lelkészé,* baráté vagy szerzetesé. Luther legnagyobb ördögellenfele, vitapartnere maga a Pápa volt. Közismert Luther Bibliájában az a kép, amelyen a Pápát *fején pápai tiarát hordó sárkány alakjában* mint ördögöt ábrázolták.[14] A sárkánnyal szemben két hitvitázó reformátor áll. Luthernek tulajdonítják azt a megállapítást is, hogy „...nekünk nagy ördögeink vannak, csupa doctores theologiae, viszont a törököknek és a pápistáknak egyszerű kicsiny ördögeik vannak, akik nem teológus ördögök, hanem csak jogász ördögök".[15]

A *hitvitázó pózában* ábrázolja Hoffhalter metszete 1573-ból (2. kép) az *ördögöt,* egy Jézus megkísértése-ábrázoláson. Hoffhalter mint nyomdász egész életét a hitviták tüzé-

ben töltötte, előbb kálvinista lett, majd kálvinistából áttért az unitárius hitre, ezt a metszetet már Gyulafehérváron, az unitáriusokhoz megtérten készítette.

A *hitvitázó ördögalak* XVI. századi előzményei után visszakanyarodva kezdő képünkhöz, amely a debreceni matrikula címlapját ábrázolta, a rajta olvasható felirat szerint a kollégiumban 1760-ban Hatvani István volt a természettudományok tudós tanára, a „magyar Faust-mondák" legendás alakja. A Hatvani személyéhez fűződő legendák közül az egyik éppen arról az esetről szól, amelyikben az Ördög Hatvani alakját felvéve megjelenik a diákok között, és egész éjjel hamis beszédekkel, tévtanokkal traktálja őket. A diákok azonban a *patalábnyomokról* rájönnek, hogy nem a professzor, hanem az ördög áll velük szemben, és *zsoltárok és dicséretek éneklésével* végül elűzik az ördögöt. Jánosi György contrascriba ezzel az angyalpárossal talán óvatosságra kívánta inteni diáktársait, feltüntetve az angyalon annak lehetséges ördögvoltát.

Figyelemre méltó egy másik ábrázolástípus is: ez az *ördög sárkányalakban* való megjelenítése. Visszakanyarodva Luther Bibliájához, és a benne található egyfejű sárkány ábrázoláshoz – amely a pápát mint sátánt mutatja –, a kor *apokaliptikus hangulata* is kedvezett a Jelenések Könyve szerinti sárkányördög felidézésének. A protestáns ortodox, a bibliai szöveghez szorosan kötődő képzetek megerősíthették az ördögnek sárkányalakban való ábrázolását.

A csengersimai református templom mennyezetén látható sárkánykígyó ábrázolás 1761-ből (III. tábla, 3. kép) összekapcsolja a sárkánykígyó alakját a Genezis ismert igéjével „Az Asszonyállatnak magva megrontja az kigyónak fejét" – ugyanazzal a jelentéssel, ahogyan ez az apokalipszis Máriájának kígyón taposó típusánál ismert. Az ábrázoláson az Ige kerül a középpontba, a kígyó teste emblematikus keretezést ad a szövegnek. Az ördög távol tartásának legfontosabb módja protestáns hagyomány szerint a gyakori imádkozás, az imaszövegek kézközelben tartása, falakra, mennyezetre való felírása. Csilléry Klára hívta fel a figyelmemet Bornemisza Péter *Ördögi kísértetek* című munkájában azokra az idézetekre, amelyekben a falra felírt igékre mint az ördöggel szembeni legjobb védekezésre ad tanácsot: „így az sok írás olvasás és előkészített sok szép szók, falra ragasztott szép szentenciák, szép írott imádságok, sok könyvek semmit avagy igen kicsint használnak, ha ő maga is, az kísirtetszenvedő vitéz nem gyorsalkodik, nem vigyáz, nem imádkozik... stb",[16] vagy a másik: „Ennek házába mikor bementem volna, láték az falon nagy sok szép szent és bölcs írásokat... és kérdem, mi dolog volna... végre jelentgette nagy csudálatos kísirtetit amiatt az fertelmes lélektül, de ő ellene azokkal az írásokkal harcolt volna, kiket azért írt a falra, hogy mindenkor szeme előtt forognának. És mint az vitéz a szegen tartja házánál fegyvereit, és ottan ragadja mihent kelletik, igy ő is azokból ragadozna oldtalmat az ördög ellen."[17] Bornemisza maga tapasztalta a leírt imák hasznát: „...ott hagyigálódtak az gonosz lelkek, míg ott voltam szép dícséreteket és könyörgéseket mondottam és irva náluk hagytam az könyörgő imádságot, hogy az szerint segítségül hívják az Urat, és életjeket megjobbítsák, azután rövid nap eltávozott [az ördög]."[18] Feltehetően az egyik leghathatósabb ige a XVIII. században a Genezisből vett lehetett, Verestói is idéz egy esetet egy oskolamesterről, akitől az ördög sajátos írott vég-



3. Ördög és ige az ábrázolásokon: Jost Amman *Theatrum Diabolorum*ának címlapja (Frankfurt am Main, 1569)

rendeletet kér, de azt az oskolamester a Bibliába rejti, majd mondani kezdi az igét; „Az asszonyállatnak magva megrontja a kígyónak fejét, mire az ördög durrogni, dörömbölni kezde és nagy zörgéssel és durrogással elméne onnan rút szagot hagyván maga után" stb.[19]

Gyakran alkalmazták az ördögök elleni küzdelemben azt az igét, amelyet az ördögök nagy seregét ábrázoló kép keretébe írtak (3. kép): „Vigyázzatok és imádkozzatok, hogy kísértésbe ne essetek"[20] – az ábrázolás Jost Amman *Theatrum Diabolorum*ának címlapján van, és 1569-ben készült.[21]

A csengersimai templom mennyezetén olvasható igék megfelelnek a kor református szellemi törekvéseinek és több kelet-magyarországi református templom mennyezetére vagy szószékére, hangvetőjére rákerültek: ezek többsége a Királyok I. könyve 8. rész 27–30. versei, lényegében az elhangzó *imádságra, az imára* fordítják a figyelmet, kérve Istent, hogy hallgassa meg azt. Hasonló értelemben alkalmazták a Zsoltárok könyve XXVII. rész 6–7. verseit, amelyekben még az is olvasható, hogy „felül

emeli fejemet ellenségimen" – tehát világosan szól az ördög és minden gonosz legyőzéséről.[22]

Egy másik típusú *hétfejű sárkány*-ábrázolás látható a krasznai templom festett mennyezetén, amely egészen pontosan azonosítható, a hét fejhez korona is tartozik, ez a Dürer-féle előzmény szerint az apokalipszis sárkánya (III. tábla, 4. kép). A krasznai templom mennyezetét Pataki Asztalos János festette 1736-ban. Különösen gazdag alakos ábrázolásokban, amelyeket Tombor Ilona népmesei hangulatú kompozícióknak tart, de az ábrázolások mind bibliai eredetűek és keresztény szimbólumokat tartalmaznak: angyal, hétfejű sárkány, páva, egyszarvú, oroszlán, Jónás a cethallal stb. Közöttük is jelentős csoport az apokaliptikus eredetű ábrák csoportja.[23] A krasznai templom mennyezetén látható például a hármas nyúl alakja (füleiknél kör alakú emblémában összeilleszkedő forma): a keresztyén szimbolikában a védtelen nyúl annak a keresztyénnek a szimbóluma, aki az ördög elől Krisztushoz menekül.[24] Ennek a jelentésnek világos értelmezése látható a bánffyhunyadi templom (1780) kazettáján, amely eddig értelmezhetetlen volt – hátul menekülő nyúl, elöl a sárkányszerű fenevad elől menekülő ember alakja látható (4. kép).

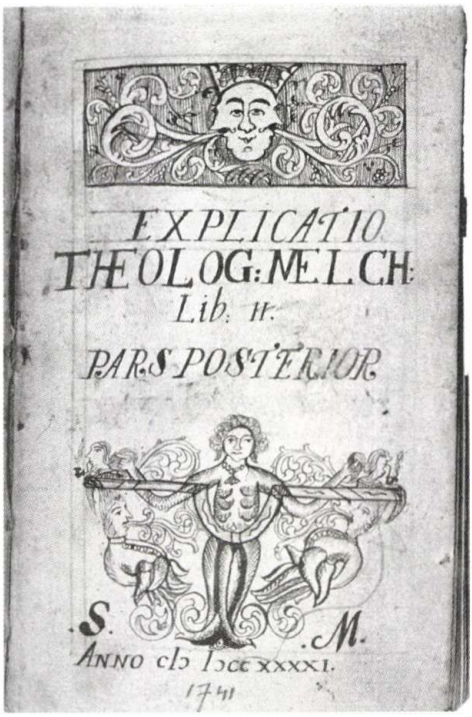


4. Menekülő nyúl: az ördög elől menekülő keresztény ember jelképe a bánffyhunyadi templom kazettájáról (1870)

Egy másik erdélyi templombelsőből származó sárkányábrázolás is azonosítható. A „hétfejű sárkány" felirat nem a népmesei elemre, hanem az apokalipszis fenevadjára utal, a fejeken látható koronák Dürer sorozatához kötődnek (III. tábla, 5. kép). Az apokaliptikus sárkány ábrázolása mindig a legyőzött sárkány, illetve fenevad, ördög ábrázolása; legyőzője az apokaliptikus asszony, Szent Mihály vagy Jézus. Luther írja: „Ha egyszer legyőztük Isten igéjével, akkor annak távoznia kell, és ugyanazzal a kisértéssel már nem térhet vissza."[25] Bornemiszánál: „...mennyi álnok mesterséggel állott előnkben az pokolbeli ördög, hogy sok helyeken *csak ne lenne szabad emliteni is*, de miérthogy az mi urunk Jézus Krisztus megrontotta az ördögnek fejét, akármint szépelkedjék is, erőtlen az ő dereka az fő nélkül."[26] A Magyar Nemzeti Galériában, a Régi Magyar Gyűjteményben található az a kép (5. kép), amely az 1510–1520 közötti időből Dürer *Apokalipszis*-sorozatának (1498) felhasználásával bemutatja az apokaliptikus asszony viadalát a sárkánnyal, ahol a sarló az asszony lába alatt már megelőlegezi az Apokalipszis Máriája képtípust, és látható, ahogyan a hétfejű sárkányt



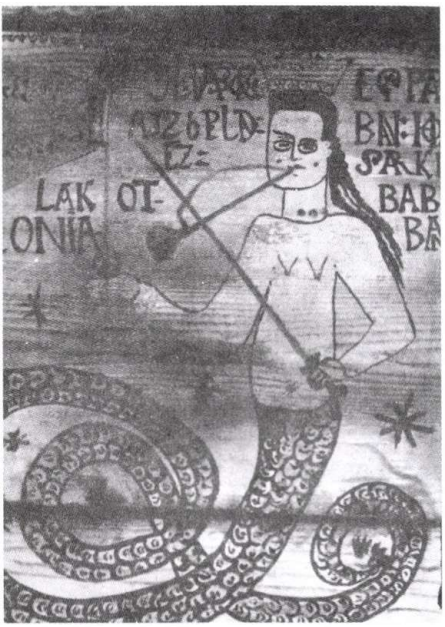
5. Az apokaliptikus asszony és a sárkány Szentbenedekről (1510–1520 körül)



6. Szirén, amely a bujaság és a sátán jelképe a keresztény ikonográfiában (1741)

az apokaliptikus asszony imával legyőzi. Ez a Szentbenedekről származó kép az apokaliptikus sárkány legyőzésének katolikus változata. Jávor Anna a kép típusát térségünkben Dürer metszeteinek elterjedésével magyarázza.

Az apokaliptikus hangulatnak tulajdonítható egy másik, a református templomok festett berendezésein és más kéziratokról ismert ábrázolás, amely mögött szintén az ördög lappang, a *szirén*. Példa erre egy 1741-ben keletkezett kéziratos könyv címlapjának rajza (6. kép). Ezen a rajzon jól megfigyelhető és felismerhető a fő- és mellékalakok karakterében a bujaság: a középső szirénalak hajuknál fogva tartja az elcsábítottakat; a férfiakat pipával (az ördög eszköze és kísértése), a nőket a szájukból kifutó szép szavak virágszimbolikájával. Az ábrázolásban Luther és más prédikátorok félelme és küzdelme jelenik meg a test csábításaival szemben, amelyet az ördög fő kísértésének tartottak. De egészen világosan eligazító a tancsi templom mennyezetén látható egyik szirénábrázolás, amely mellé a festő Parajdi Illyés János 1676-ban a Jelenések könyvéből a „Babiloni paráznára" vonatkozó szövegrészeket is felírta (7. kép). A Jelenések könyvében Babilon Rómát, a parázna, bűnös várost jelenti: „És más angyal követé azt mondván: Leomlott, leomlott Babilon a nagy város, mert az ő paráznaságának haragborából adott inni minden pogány népnek."[27] A Jelenések könyve leírja a



7. Ördög mint szirén, a Babiloni parázna a tancsi templom mennyezetkazettáján. Parajdi Illyés János munkája (1676)



8. Szirén, Bánffyhunyad. Ifj. Umling Lőrinc és Umling János munkája (1780)

Babiloni nagy paráznát: „A nagy Babilon a paráznáknak és a föld utálatosságainak anyja, a veres fenevadon ülő nő a Bárány által legyőzetik."[28] Hogy a Babiloni nagy paráznát miért ábrázolják szirén alakjában, arra a Jelenések könyvében található a megoldás: „Jövel és megmutatom néked a nagy paráznának kárhoztatását a ki a *sok vizeken ül.*"[29] „A vizek, amelyeket láttál a hol a parázna ül, népek azok, és sokaságok és nemzetek és nyelvek." A fenevad, amelyen a szirén (a nagy parázna) ül: „Lélekben elvitt engem egy pusztába és láték egy asszonyt ülni egy veres fenevadon, amely teljes vala káromlásnak neveivel, amelynek hét feje és tiz szarva vala."[30] Az ábrázolásokon a szirén koronát és királyi jelvényeket, és a csábítás eszközeit, gyöngyöt visel (szennai református templom, 1787, noszvaji református templom, 1734, tancsi református templom, 1676, bánffyhunyadi református templom, 1780), az ehhez tartozó idézet: „mert ezt mondja az ő szivében: úgy ülök mint *királynéasszony* és nem vagyok özvegy és semmi gyászt nem látok",[31] bibliai leírása pedig: „Öltözött vala pedig az asszony biborba és skarlátba, és megékesittetett vala arannyal és drágakővel és gyöngyökkel, és kezében egy arany pohár vala"[32] (8. kép). A református templommennyezetek szirénjei a Jelenések könyvének szövegéhez kötődnek.

Szinte igazolódni látszik Őze Sándor[33] tanulmányának gondolati építkezése egy, a tancsi mennyezeten látható *török* alakjában rejtőző ördögábrázoláson, amelyhez az igét is hozzákapcsolta a templommennyezet festője, Parajdi Illyés János, amely Izajás



9. Az ördög mint török a tancsi templom mennyezetkazettáján (1676)



10. Protestáns mint ördög. J. Ch. Schletterer (vagy követője): *Szent Mihály arkangyal legyőzi a gonoszt* (XVIII. század)

58:1 versében – nem Károli fordításában – olvasható: „Kiálts teljes torokkal, ne kíméld; mint trombita emeld fel hangodat és hirdesd népemnek *bűneiket* és Jákób házának *vétkeit*" (9. kép).

A protestáns ördögképzetek „genezisét" jelentő, a Luther Bibliájából ismert pápa mint sárkányszerű ördögábrázolás ellenpontjaként végül bemutatok egy olyan ábrázolást (10. kép), amelyen a *protestáns ember mint ördög* jelenik meg: Jacob Christoph Schletterer (1699–1774) vagy követője reliefjén Szent Mihály arkangyal legyőzi a gonoszt. Szent Mihály kultusza az ellenreformációban új tartalommal telítődött: harca Luciferrel és a bukott angyalokkal a katolikus egyház diadalát hirdette a protestáns eretnekség felett. Minthogy a szerzőnek vannak Magyarországon munkái, talán ez a mű is közvetlen környezetünkben keletkezett.[34]

A képi ábrázolások sokasága mutatja, hogy a török alól felszabadult Magyarországon a protestánsok körében az „apokaliptikus hangulat" félelmei tovább éltek. A protestáns egyházak elpusztulása, eltűnése megerősítette és meghosszabbította az apokaliptikus várakozást; a sorscsapásokat továbbra is bűneiért szenvedte a református népesség. Nemcsak az ábrázolások, de a templombelsőkben látható feliratos igék is a gonosz eltávolítására szolgáló imádkozás, imádság buzgó gyakorlására biztattak.

A protestáns ördögképzetek sokfélesége, álcái igazolják Dömötör Tekla elgondolását, hogy a „ne fesd az ördögöt a falra, mert megjelenik" szólás magyarázatot jelenthet az ördögábrázolás hiányára, azonban a szólás hátterében hitbeli és dogmatikai előzmények is lehettek. Az ördög emblematikus ábrázolása a XIX. század második felétől, a nyomtatás tömegessé válásától terjed el elsősorban a profán, világi, irodalmi és félnépi források (színjátékok, vásári tréfák stb.) és előzmények után, a vallási kiábrándulás idején.

Jegyzetek

1 A Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára, TtREL 16 b. 3. sz.
2 Török (1985).
3 Ef 6:11.
4 Török (1985: 218–227).
5 Verestói (1783: 35).
6 Ravasz (1915: 209).
7 Dömötör T. (1986).
8 Dömötör Á. (1992: ksz. 288).
9 Bütner 629. sz. In *Volkserzählung und Reformation* 494; kiadja Brückner (1974).
10 Verestói (1783: 106).
11 Verestói (1783: 136).
12 Dömötör T. (1986).
13 Dömötör T. (1986: 306).
14 XVI. századi ábrázolás, Ronchi (1991: 37).
15 Luther (1983: 82).
16 Bornemisza (1980: 989).
17 Bornemisza (1980: 1001).
18 Bornemisza (1980: 1022).
19 Verestói (1783: 148).
20 Mt 26:41a.
21 Brückner után (1974).
22 A templommennyezeteken található feliratok elemző bemutatására Balassa M. Iván kéziratos dolgozata vállalkozott először (1995); de már Marosi Ernő is figyelmeztetett, hogy a reformáció korai, XVI–XVII. századi időszakából feltárt vakolatfestéseken virágornamentika és keretekbe foglalt feliratok is találhatók. Marosi (1975). Csaroda, Ófehértó például.
23 Tombor (1967: 36).
24 Hoppál–Jankovics (1990: 163).
25 Luther (1983: 72).
26 Heltai–Bornemisza (1980: 651).
27 Jel 14:8.
28 Jel 17:5.
29 Jel 17:1.
30 Jel 17:3.
31 Jel 18:7.
32 Jel 17:4.
33 Őze (1991).
34 Mojzer (1984: 150. kép).

Bibliográfia

BALASSA M. Iván 1955: „Fizesse meg Te néked az Úr A Te Tselekedetedet" (Bibliai idézetek a kelet-magyarországi templomok festett famennyezetein és berendezésein). Kézirat.
BRÜCKNER, Wolfgang 1974: *Volkserzählung und Reformation*. Berlin.
COHN, Norman 1994: *Európa démonai (A boszorkányüldözés története)*. Budapest: Corvina.
DÖMÖTÖR Ákos 1992: *A magyar protestáns exemplumok katalógusa*. Budapest.
DÖMÖTÖR Tekla 1986: A magyarországi ördögikonográfia problémái. *Ethnographia* 2–4: 296–309.
–1981: *A magyar nép hiedelemvilága*. Budapest: Corvina.
HELTAI Gáspár és BORNEMISZA Péter művei. 1980. Kiadja: Nemeskürty István–Ritoók Zsigmondné Szalay Ágnes. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.

HEREPEI János 1965–1971: *Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez* I–II. Szeged.
HOPPÁL Mihály–JANKOVICS Marcell–NAGY András–SZEMADÁM György 1990: *Jelképtár.* Budapest: Helikon.
JAKÓ Zsigmond 1979: A Hoffhalterek váradi és gyulafehérvári nyomdája. In Jakó Zsigmond: *Művelődéstörténeti Tanulmányok.* Bukarest: Kriterion.
LUTHER, Martin 1983: *Asztali beszélgetések.* (Ford. Márton László) Budapest: Helikon.
MOJZER Miklós (szerk.) 1984: *A Magyar Nemzeti Galéria Régi Gyűjteményei.* Budapest: Corvina.
MAROSI Ernő 1975: *Magyar falusi templomok. Építészeti hagyományok.* Budapest: Corvina.
NAGY Olga 1964: A szegényembert szolgáló ördög a magyar népmesékben. *Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények* 9/2.
–1974: *Hősök, csalókák, ördögök.* Bukarest.
ORTUTAY Gyula 1968: Die Faustsage in Ungarn. In *Volksüberlieferung – Festschrift für Kurt Ranke.* Göttingen.
ŐZE Sándor 1991: *„Bűneiért bünteti Isten a magyar népet". Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján.* Budapest.
RAVASZ László 1915: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete (Homiletika).* (Református Egyházi Könyvtár 11.) Pápa.
RONCHI, Sergio 1991: *A protestantizmus.* Gondolat.
RÖHRICH, Lutz 1966: Az ördög alakja a népköltészetben. *Ethnographia* 77: 212–228.
SZENDREY Zsigmond 1914: Ember és természet feletti lények a szalontai néphitben. *Ethnographia* 15: 322.
TAKÁCS Béla 1986: *Bibliai jelképek a magyar református egyházművészetben.* Budapest.
R. TOMBOR Ilona 1967: *Régi festett asztalosmunkák a XV–XIX. században.* Corvina.
Dr. TÖRÖK István 1985: *Dogmatika.* Amsterdam: Free University Press.
VASAS Samu 1994: *Népi jelvilág Kalotaszegen.* Budapest.
VERESTÓI György 1783: *Holtakkal való barátság.* Kolozsvárott.
VILHELM Károly 1975: *Famennyezetek.* Bukarest: Kriterion.

SZATHMÁRY SÁNDOR

A magyar protestáns egyházak teológiai gondolkozásmódjában bekövetkezett változások a lélek–halál–túlvilág kérdéseinek szemléletében

A cím arra utal, hogy a teológiát folyamatában kell szemlélni és csak úgy lehet megérteni. Amit a teológia mond a fent említett kérdésekről, azt nem örökre szólóan mondja, hanem egy bizonyos történeti korban és társadalmi összefüggésben. Ez a megállapítás különösen arra a témára vonatkozóan áll, melyet itt vizsgálunk.

Mivel a gondolkozásmódban bekövetkezett változásokat keressük, vissza kell mennünk a történelemben, a teológiatörténetben oda, ahol a fordulat vagy a fordulatok végbementek. Mindenekelőtt *Schleiermacher teológiájára* kell vetni egy pillantást, aki a XVIII. század teológusa volt, de akit a modern protestantizmus atyjának is neveznek, mert gondolatai egészen a XX. századig hatottak, és a vallásos ember gondolatvilágában bekövetkezett változást a lélek–halál–túlvilág, még pontosabban a halhatatlanság–feltámadás gondolatkörében meg nem értenénk, ha tanításait fel nem idéznénk.

Schleiermacher a felvilágosodás gyermeke. A felvilágosodás emberének pedig nincs szüksége sem Bibliára, sem Kijelentésre, mert vallását három fonálból szövi össze: Isten, lélek, halhatatlanság. Ezekben és ezek által önmagát akarja tökéletes kibontakozáshoz eljuttatni. Kant és Goethe hatott rá, de úgy, hogy Kantot bírálja, Goethét elfogadja. Romantikára és miszticizmusra van szüksége az emberi léleknek, hogy önmagát meg tudja valósítani. A vallás számára nem metafizika és morál, hanem érzelem. A természet és az emberiség hangoztatásával összekapcsolja az idealizmust és a realizmust. Ezt állapítja meg: „Idealizmusban és realizmusban egy melódia árad szét, mindegyik az abszolút világszellem nagyságát és örök szívverését zengi."[1] *Az abszolút világszellemben való részesedés biztosítja az ember töretlen kibontakozását, majd halhatatlanságát.* Elutasítja a bűnről és megváltásról szóló tanítást, mindenekelőtt a feltámadás jézusi gondolatát, mert az emberben lévő abszolút szellem örök fejlődésével ez ellentétben áll. Nem kell semmi kívülről jövő segítség az embernek, mert minden magában az emberben van. Az istentudat tökéletessége készen van, ennek példája Jézus, és ezt minden ember rá figyelve átélheti. Monisztikus szemléletéből hiányzik minden feszültség, mely az isteni és az emberi, a jelenlegi és az eljövendő között van. Sehol nem érvényesül ennyire kizárólagosan a halhatatlanság képzete, és sehol nincs ilyen kategorikusan kizárva az ember jövőjének szemléletéből a feltámadás gondolata, mint itt. S innen már csak egy lépés vezet odáig, amit Feuerbach fogalmazott meg: nem is az Istenből való hit szüli a halhatatlanság hitét, hanem az emberi sze-

mély a maga teljességét keresi a halhatatlanságban, és így teremti meg magának az istenhitet. Nem csodálkozhatunk ezután, hogy az ember önistenítésének ezt a hitét, mely par excellence a halhatatlanságban jelentkezik, a következő korszak teljesen elutasította s vele együtt a pogány gondolatnak, a bálványimádásnak tartott halhatatlansághitet is. Ezt a nagy fordulatot a keresztyén teológiában Barth Károly tette meg, aki a XX. század legnagyobb teológusa volt, és akiről Weizsäcker azt állapította meg, hogy egyúttal a XX. század legnagyobb gondolkozója is. Barth Károly nagytakarítást végzett a teológia termeiben, ami a schleiermacheri és feuerbachi gondolat mindenestől való kiseprését jelentette. A német idealizmussal teljesen eggyé vált teológiát visszahelyezte valódi alapjára, vagyis a Bibliára és a Jézusban adott isteni kijelentésre. Nem véletlen, hogy a schleiermacheri világ helyére, melyből az eszkatológia, vagyis az isteni jövendő hiányzott, egy olyan teológia került, melynek középpontjában éppen a felülről jövő, isteni világ (más szóval eszkatológia) állt. *Barth Károly elvetette az emberi szellem örök kibontakozásának, azaz kontinuitásának a hitét, melynek kiváltképpen való kifejezése volt az, hogy az emberi szellem önmagában legyőzi a halált, vagyis halhatatlan.* Barth Károly mindent, ami az emberi szellemtől telik, a halál jele alá állít, és azt a teljesen más világot mutatja meg, mely Jézus feltámadásában és a halál legyőzésében egészen új gondolatként jelenik meg a világtörténelemben. Ezt mondja: „A halál a legfelsőbb törvénye a mi világunknak."[2] Ezzel a világgal áll szemben a kegyelemnek, vagyis Istennek a világa. A két világ úgy áll egymással szemben, és úgy különbözik egymástól, hogy nincs köztük semmi kontinuitás, semmi átfejlődés. Amit az ember képes tenni, az a halál világán innen van, és amit Isten tud tenni, az a halál világán túl van. Ennek az isteni világnak a par excellence kifejezése a feltámadás, mely már mindenestől az Isten ajándéka az embernek. *A halhatatlanság a kontinuitás körébe tartozó teológumenon, melyet Barth teljes egészében felszámolt, és helyébe tette az Isten ajándékaként érkező új lehetőséget, mely a feltámadás.* Ez nem telik az embertől, hanem ezt mindenestől kapja. A halhatatlanság viszont nem lehet az övé, mert az ember a halált nem lépheti át. Ez mindenestől az Isten területe, másképpen szólva egyedül Istené a halhatatlanság. A teológiatörténetben ekkora fordulat még nem következett be, mert ez a kopernikuszi fordulathoz hasonlítható a Nap és a Föld összefüggésében. Eddig az ember volt a központ, aki körül forgolódott a teológia, most Isten, közelebbről Jézus a program – köré helyeződik át minden.

Figyelemre méltó az az előadás-sorozat, melyre 1957-ben a bázeli rádió kért fel négy tudóst. Egy katolikus teológus: Norbert M. Luyten, egy biológus: Adolf Portmann, egy filozófus: Karl Jaspers, és negyedikként Karl Barth. Feladatuk az volt, hogy a halhatatlanságról fejtsék ki véleményüket. Az első három tudós a szokásos gondolatokat fogalmazta meg, ellenben Barth Károly merészen új dolgokat mondott. Többek között ezeket: Az ember, amikor meghal, időbeli létének a céljához és a végéhez ér. Ezen túl egyedül Isten van és az ő túlvilága. Nincs lélek, mely elválna a testtől, mert az ember egészében véve test és lélek, és nem válik ketté soha. *Ez azt jelenti, hogy az ember testestől-lelkestől meghal és nincs túlvilága. De a halhatatlan Isten az emberért közbelép, és az embernek örök életet kínál Jézusban.* Az ember reménysége nem életének meghosszabbítása, vagyis a halhatatlanság, hanem Isten ígérete, a feltámadás. *Az ember túlvilága Is-*

ten, de az embernek nincsen magában túlvilága. Barth Károly érvényesítette azt, amit az Ószövetség olyan egyértelműen kifejez: az ember élettel és örökkévalósággal nem rendelkezik, így az ember léte után a nemlét következik, mint ahogyan egyszer a nemlétből lépett az életbe. Barth tehát az emberi élet folytonosságát, más szóval az ember halhatatlanságát elveti, és hirdeti az örök életet, mely azonban már nem következik automatikusan az emberi létből, hanem Isten kegyelmének az ajándéka.

Két fordulatot láttunk eddig: az egyiket Schleiermacher tette, amikor az embert az örök szellem részeként halhatatlannak minősítette, a másik fordulatot pedig Barth, amikor Isten megváltó művére apellálva az embertől elvitatott minden halhatatlanságot. Az egyik a kontinuitást tette teológiája alapjává, a másik a diszkontinuitást. Nyilván a teológiában járatlan ember is érzi, hogy itt két végletről van szó. Végletes az első teológus tétele, és végletes a másodiké is. Az egyik az idealizmus szemléletét teszi istenné, a másik az Isten kijelentése alapján elvitat az embertől minden lehetőséget a halál utáni életre. Nyilvánvaló, hogy itt egy fordulatnak, egy egészséges antropológia létrejöttének kell következnie, mindkét szélsőséges nézet igazságmozzanatának felhasználásával. *Az egyik szemlélet az embert felnagyította, a másik az Isten érdekében törpévé tette.* Ennek kell megtalálni a kiegyenlítését. Ez hozta magával a harmadik fordulatot, amelyben szóhoz jut változatlan szilárdsággal a megváltás, de amelyben szóhoz jut az ember örök életre teremtett volta is.

Ez a fordulat nem egy embernek a műve, és nem köthető egyetlen évszámhoz. Számos csatornán át csörgedezett az a forrás, mely aztán patakká dagadva már erőt képviselt. Ezek a hatások először kétségtelenül a magyar protestáns egyházakon kívülről érkeztek. Az első név, amelyet meg kell említeni, Heinrich Vogel berlini professzor neve. A professzor a *Verkündigung und Forschung* című folyóiratban egy hatalmas tanulmányt írt *Ecce homo, zur Antropologie Karl Barths* (1949–50/119 kk) címmel. Tétele így fogalmazható meg: „Kétségtelenül jogos, hogy Barth vitatkozik a pogány halhatatlansági elképzelésekkel, de ahogy gondolkozásában mindig is radikális, polémiája nemcsak a pogányokat találja el, hanem a keresztyéneket is, Pál apostoltól a jelen korig azokat, akik mindig számolnak azzal, hogy a földi lét, ha halál és feltámadás által is, de mint ugyanannak az embernek az élete, átmegy az Isten országában való örök életbe."[3] Van tehát az embernek a halál után élete, és ezt keresztyén alapon nem lehet tagadni.

Ehhez a fordulathoz segített továbbá maguknak a bibliai kutatásoknak a megerősödése. Kiderült, hogy Jézus szavai hirdetik az ember halál utáni létét, de úgy, hogy Jézus feltámadásán nem is egy új testi minőséget értett, hanem az embernek egy magasabb isteni világba való belépését. Így hangzanak szavai: „...de akik méltóknak ítéltetnek arra, hogy a jövendő világnak és a halálból való feltámadásnak részeseivé legyenek, sem nem házasodnak, sem férjhez nem mennek. Meg sem halhatnak többé, mert hasonlók az angyalokhoz, és az Isten fiai, mivel a feltámadás fiai" (Lk 20:35–36). Ennek az óriási jelentőségű jézusi mondásnak a lényege az, hogy a feltámadás elsősorban nem is testi létet jelent, ahogyan hittük, hanem az Istennel való közösségnek egy magasabb fokát, valamint ebben a versben megszólal az a gondolat is, hogy az ember ebben részesülve halhatatlan lesz. Van tehát bibliai értelemben vett halhatatlanság, és

van a létezésnek közvetlenül a halál után folytatása. Nem a nemlét következik, ahogyan Barth hirdette, hiszen Jézus szavai szerint „aki hisz énbennem, ha meghal is él, és aki él és hisz énbennem, soha meg nem hal". Jézus tehát mást és nagyobbat hirdet, mint az egyház legnagyobb teológusa és a XX. század legnagyobb gondolkodója. *Fel kell fedezni Jézust, és szavainak új kutatása ajtókat tár a halált és örök életet kereső gondolkozók előtt.*

Volt azonban egy nagy hiány, melyet valamelyik oldalról be kellett tölteni, ez pedig magának a léleknek a kérdése. Van-e önállóan létező lélek, és ez túléli-e a halált? Mert a kontinuitás gondolatát csakis erre lehet felépíteni. *Ehhez segítette az egyházakat a thanatologia.* Moody könyvét ugyanis követte egy evangélikus teológus könyve, Johann Christoph Hampéé, melynek címe: *Sterben ist doch ganz anders.* Vagyis: Meghalni egészen más. A könyv nagy érdeme volt, hogy levonja a thanatologia következtetéseit a teológiára nézve, és a halál utáni életre vonatkozóan egy egészen új üzenetet fogalmaz meg. A könyvet, amelynek negyedik kiadása 1980-ban jelent meg, már 1984-ben lefordítottam, de anyagiak hiánya miatt csak 1993-ban jelent meg. Ennek a könyvnek a megjelenése már egy olyan határkő, mely a változás jelzésére alkalmas. Ez eredményezte azt, hogy egy disszertáció, melynek a címe 1972-ben még „Halhatatlanság vagy feltámadás" volt, a következő magyarázattal és előszóval látott napvilágot: „Halhatatlanság és feltámadás". Vagyis a *vagy-vagy* helyébe az *és* került. Nyilvánvaló, hogy a disszertáció szövegén ez nem változtatott, de az előszóban elmondott lehetőség, hogy *a halhatatlanság és feltámadás nem egymást kizáró gondolatok, hanem egymás mellé kerülő igazságok, a teológiai gondolkozás új irányát jelentik a protestáns egyházakban.* Ennek pedig beláthatatlan a következménye. Van tehát két, nyomtatásban is megjelent könyv, mely ezt az új irányt fehéren-feketén dokumentálja és reprezentálja.

Mi ennek a lassú, de folyamatos szemléletváltásnak a következménye, jelentősége? *Összekapcsol két olyan hatalmas igazságot, mely a teológiatörténet folyamán széthullott.* Vagy félpogány módra a halhatatlanságot hirdették az egyházban, melynek letéteményese az ember, vagy a megváltást, melynek munkálója az Isten, amely majd a napok végén megmutatkozó feltámadásban fog testet ölteni. Ez azonban sovány vigasz lenne az életért küzdő, és a halálban is reménységet kereső ember számára. E két szemlélettel az ember keze, aki a halálban megfogható bizonyosságot keres, üresen marad. Márpedig Arthur Jores hamburgi orvosprofesszor a halál kutatása céljából létrehozott klinikáján azt a konklúziót hangoztatta: az ember csak reménységben tud meghalni. Egyedül ez az emberi. A reménység nélküli meghalás nem méltó az emberhez. Mit tud adni tehát az egyház az életben annak, aki szeretne megkapaszkodni, és valami bizonyosságot találni, és mit tud adni annak, aki tudja, hogy a halálban mindent elveszít, de a létezés kontinuitásába vetett bizonyosságot szeretné megnyerni? Ez az új szemlélet alkalmas arra, hogy az ember kezébe adjon valami maradandót, melyet a halál nem vesz ki, mely a kezében marad a nagy útra. A halál után közvetlenül a létezés folytatódik, reménységem tehát nem a semmibe markol. Van egy láncszem, melyről eddig nem tudtunk: személyiségem megmarad (ez a halhatatlanság bibliai értelme), és erre felölthetem Isten dicsőségét és Jézus gazdagságát (ez a feltámadás bibliai értelme). Vagyis van tovább, és nem kell arra gondolni, hogy az emberi út vége a sír. De nemcsak

az van tovább, hogy létezem, hanem Istennek még nem sejtett és eddig meg nem tapasztalt ajándékai várnak. Emberlétemnek van folytatása, és az isteni létnek van hatalmas ígérete. A halhatatlanság magában kevés lenne, hiszen az csak a reménység emberi oldala. A feltámadás ellenben új távlatokról, új életgazdagságról tud és szól. Nemcsak azt folytatom, amit eddig éltem, hanem megkapom azt is, ami eddig soha nem volt az enyém. Megmarad a lelkem, viszem magammal, amit eddig építettem és alkottam, vagyis az egész életem nem volt hiábavaló. Ez már önmagában nagy reménység, de még nem minden. Elisabeth Kübler-Ross, a kérdés világszerte elismert kutatója, amikor egyik újabb könyvében megfogalmazza a halál utáni élet titkát, a könyv borítóján egy bábból kibújó lepkét ábrázol. Mert nem egyszerűen megyek tovább, hanem átalakulok, a bábból kilépek és egy új létformát öltök fel, mely olyan díszes és ragyogó, mint a bábnál a pillangó-sors. Van olyan része a halál utáni életnek, mely megfejtett, és van olyan, mely még titok és ajándék. Tulajdonképpen *a létezés két mozzanatát, a természetit és a természetfölöttit kapcsolja össze ez az új látás,* és ezért több, mint az előzőek, melyek éppen ezt választották ketté. A természeti, vagyis a belém oltott élet, mely nem semmisül meg (halhatatlanság) és a természetfeletti, vagyis az Istentől Jézusban ajándékul kapott élet (a feltámadás).

Ha a teológia ilyen változásokat képes hozni, akkor érdemes teológusnak lenni és maradni.

Jegyzetek

1 Márkus (1934: 25).
2 Török (1931: 77).
3 Dr. Theol. H. Jochums: *A Nagy csalódás.* Budapest, 1990. 43.

Bibliográfia

ALTHAUS, P. 1926: *Die Letzten Dinge.* Gütersloh, 64–76.
BARTH, Karl 1948: *Kirchliche Dogmatik* Zürich, III/2: 770 kk.
FEUERBACH, Ludwig 1961: *A kereszty énség lényege.* Budapest.
HAMPE, J. Ch. 1993: *Hiszen meghalni egészen más.* Budapest.
KÜBLER-ROSS, Elisabeth 1987: *Über den Tod und das Leben danach.*
LUYTON, Norbert M.–PORTMANN, Adolf–JASPERS, Karl–BARTH, Karl 1957: *Unsterblichkeit.* Basel, 49 kk.
MÁRKUS Jenő 1934: *Schleiermacher váltságtana.* Pápa.
SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E.: *Werke, Auswahl in vier Bänden.* Leipzig.
Dr. SZATHMÁRY Sándor 1990: *A reménység etikája.* Budapest.
TÖRÖK István 1931: *Barth Károly teológiájának kezdetei.* Pápa.
Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter Ihren Verächtern von Schleiermacher. Kiadta Otto Rudolf, (IV.), 1920.
Verkündigung und Forschung, 1949–1950. Jahresbericht, München, 1951. 102 kk.
VOGEL, H.: *Ecce homo, Die Antropologie Karl Barths* (Referat und Gegenfrage).
–1952: *Gott in Christo.* Berlin, 1020 kk.

Kommunikáció a túlvilággal

PÓCS ÉVA

Megszálló halottak – halotti megszállottság

Tanulmányomban beszámolok megszállottságra vonatkozó vizsgálataim egy szakaszáról.[1] E vizsgálatok során a Közép- és Délkelet-Európában fellelhető *megszállottság-jelenségeket és -rendszereket* kísérlem meg áttekinteni, tipizálni, továbbá elhelyezni Európa keresztény és nem keresztény vallásainak és hiedelemrendszereinek archaikus vallási fogalmai és mediátori technikái között, meghatározni szerepüket Európa elit és népi, vallásos és laikus kultúráiban. A vizsgált megszállottság-rendszereken belül viszonylag önálló egységet képez a halotti megszállottság fogalom- és rítusrendszere – ennek jelenségeit veszem számba az alábbiakban, amennyire egyáltalán anyagismeretem megengedi. Nem lesz kimerítő a kép, amelyet rajzolok, hiszen e jelenségek vizsgálatával kapcsolatban sok adóssága van az európai etnológiai és folklorisztikai kutatásnak (és még a gyűjtésnek is: ilyen irányú terepmunka végzéséről nem tudok sem Magyarországon, sem a környező országok kutatói részéről). A megszállottság népi rendszereire is kiterjedő átfogó vizsgálatot e térségben még senki sem végzett – az ördögi megszállottsággal kapcsolatos témákat intenzíven kutató vallástudomány, történeti antropológia sem, még kevésbé a legilletékesebb néprajztudomány, illetve folklorisztika. A *halotti megszállottság* igen elterjedtnek látszó jelensége mint egy létező – vagy létezett – kommunikációs szisztéma még csak említést sem nyert az európai néprajzi szakirodalomban, csakis áltudományos okkultista művekben.

Rövid összefoglalásom célja, hogy felhívja a népi, illetve populáris kultúra azon jelenségeire a figyelmet, amelyek a halotti megszállottság fogalomkörébe tartoznak, és kísérletet tegyen ezek interpretálására. Sorra veszem tehát, hogy Európában, közelebbről Közép-Délkelet-Európában általában, de elsősorban a magyar parasztság és a szomszédos közép-kelet-európai népek hiedelemrendszereiben és rituális gyakorlatában milyen halotti megszállottság formációkról tudunk. Adataim főleg a magyar nyelvterületre és délkelet-európai nyelvszomszédainkra vonatkoznak, de alkalomszerűen kitekintek Európa más területeire is, noha anyagom ahhoz kevés, hogy szisztematikus összehasonlítást végezzek Európa különböző nyelvű és vallású kultúrái között.

Mint már írtam az 1. jegyzetben említett összefoglaló tanulmány bevezetőjében, néhány éve, más témák vizsgálata során kezdtem felfigyelni arra, hogy mennyire jelen voltak – olykor még vannak is – a megszállottság-rendszerek és -eszmék Közép- és Kelet-Európa néphitében, rituális gyakorlatában, és mennyi olyan jelenség van, amelyet –

többek között – halotti megszállottságként kell értelmeznünk, noha eddig ez nem merült fel a kutatásban. E ponton röviden meg kell ismételnem azt a fogalmi meghatározást, amelyet említett tanulmányom bevezetőjében adtam:

A *megszállottság* a természetfelettivel való kommunikáció egyik alapformája. Elméletileg szorosan a transz pszichobiológiai állapotához, illetve – az etnopszichiátriában divatossá lett kifejezéssel – a normálistól eltérő vagy *módosult tudatállapotok (ASC = altered states of consciousness)* valamely fokozatához kötődik. Eszerint a transz a megszállottságélmény létrejöttének alapfeltétele, „pszichobiológiai kondíciója".[2] A szűkebb meghatározások szerint a megszállottság olyan ASC-állapot, amelyet úgy élnek meg (olyan élményben van részük, vagy úgy magyaráznak), hogy az egyén egy idegen szellem, entitás befolyása alá kerül; az entitás be is léphet az egyén testébe, benne lakhat, személyiségét megváltoztatja, illetőleg „megtestesül" az uralma alá vont „gazda" *(host)* személyben.[3] Ennek megfelelően sok kutató – különösen a pszichológia, pszichiátria felől közelítők – az idegen szellem jelenlétét (pszichológiailag: többes személyiség, *multiple personality* létrejöttét) hangsúlyozzák s nem a módosult tudatállapotot; terminusként is ezt használják.[4]

A másik lehetőség az, hogy a megszálló nem hatol a megszállott testébe, csak ott van körülötte, kívülről támadja, uralma alatt tartja. Ezt *circumpossessió*nak (német *Umsessen*) vagy *obsessió*nak, *lényegi vagy általános megszállottság*nak (angol *essence possession*) nevezik. Lényegét jól kifejezi Ernst Benz *vár-metaforája:* a possessio az elfoglalt vár, míg az obsessio a kívülről támadott vár.[5]

E kétfajta viszony valamelyike szolgál alapjául minden megszállottság-jelenségnek. Ezek szokásos csoportosítása[6] a szellemek mibenléte és az ember–szellem viszony irányulása alapján:

a) a szellemek támadó behatolása, erőszakos uralkodása (ezek természetszerűleg „rossz" démonok, a halotti megszállottság részben idetartozik);

b) isteni megszállottság, amikor az istenség az embert pártfogásába veszi, uralma alá hajtja, illetőleg a testbe mint egy szent edénybe hatol;[7]

c) a *médiumizmus (mediumship, mediumism),*[8] amikor az ember mintegy közvetítő edénye egy másik ember vagy a közösség felé az istenség vagy a szellemek akaratának, illetve üzenetének, divináció esetén az emberek kérdéseire adott válasznak. Ilyenkor (többnyire) nincs szó a megszállottság egyébként legfontosabb jellemzőjéről: a megszállott emberen való uralkodásról, másrészt azonban a halotti megszállottság egyes jelenségei idetartoznak.

A kapcsolat létrehozásának technikája, biopiszichikai meghatározottsága alapján kétféle lehet: a) spontán és b) rituális. A szellem/istenség rituális testbe hívásának csoportjába tartozik a *kollektív rituális transz,* a *megszállottságkultuszok,* valamint a *médiumizmus* különböző változatai: látók, jósok, papok, gyógyítók – tehát különböző vallási tisztségviselők –, illetőleg médiumok transztechnikái, akik számára hivatásuk betöltéséhez szükséges a megszállottság állapotának akaratlagos elérése.

E csoportok pszichobiológiai meghatározottságúak, beleértve a rituálisan indukált ASC-t is. A pszichobiológiai meghatározás azonban kevés, a megszállottság a transztechnika alkalmazási körén kívül is terjedő vallási-kulturális jelenség. A megszállott

élményei, élményeinek saját interpretációja és a külső szemlélők magyarázatai egyaránt messze túlterjedhetnek a transzállapot valódi meglétén. Mindezeket együttesen figyelembe véve gyakorlatilag megszállottságnak vehetünk minden kulturálisan annak tekinthető formát: tehát az a megszállottság, az a megszállott, amit/akit ő maga és saját kulturális környezete annak tart.[9] A vizsgálatban nehézséget okoz, hogy a megszállottság legtöbb típusa (például az általam most vizsgált hagyományos, „népi" formák) már kevéssé foghatók meg működő kommunikációs csatornaként. A közelmúlt Európájában kutató folklorista vagy etnológus – hacsak nem az újkori okkult médiumizmus (például a szellemidézés ismert, értelmiségi körökben gyakorolt formái), vagy a New Age-szekták Szentlélek által megszállt gyülekezeteit kívánta tanulmányozni – megszállottak és megszállottságrítusok helyett inkább csak ezek elbeszélt emlékeit találta, ebből és a közbeszéd vagy folklór-műfajok metaforáiból tudja csak rekonstruálni a szimbolikus rendszereket.

A szimbolikus rendszerre utaló metaforák általában a testtel, a test fiziológiai kondíciójával, szomatikus változásaival, betegségeivel kapcsolatosak, mivel a test – mint Boddy kifejezi – „a [megszállottság-]hiedelmek létalapja és az ember szellemvilággal való kapcsolatának helyszíne".[10] Általában éppen e metaforák révén állíthatjuk fel a megszállottság egy-egy megszálló szellemlény alá rendeződő alrendszereit. Nézzünk egy sorozatot Crapanzano közléséből a megszállottság sajátos metaforáiból: *meglovagolni, belépni, birtokba venni, benne lakozni, ostromolni, vendégének lenni, ütni vagy csapni, elcsábítani, házasodni, nemi kapcsolatra lépni.*[11] Folytathatnánk is a sort magyar példáinkkal: *megtestesül,* a *képében* megjelenik, *elragad, megnyom, lóvá tesz* stb. – mint majd alább ezek közül néhányról még részletesebben szólunk.

A megszállottság jelenségeit szisztematikusan három-négy éve, két erdélyi magyar falu néphitének feltérképezése céljából végzett terepmunkán[12] kíséreltem meg gyűjteni. Kiderült, hogy a vizsgált római katolikus falvakban sokféle és igen eleven megszállottságképzet él, főleg az ördögi megszállottságra, démonűzésre vonatkozóan. Igazolódott az is, amit addig csak sejtettem,[13] de konkrét adatokkal kevéssé tudtam bizonyítani: hogy az ördögi megszállottságon kívül alapvető szerepe volt a *halotti megszállottság*nak is (amiről inkább Európán kívüli kultúrákból tudtunk). Gyűjtési eredményeimet nagyon jól kiegészítette és több elgondolásomat igazolta Keszeg Vilmos azóta megjelent kitűnő könyve egy másik erdélyi magyar terület, a Mezőség néphitéről: innen sem hiányoznak az ördögi és halotti (valamint a lidérc általi) megszállottság adatai.[14]

A megszállottság technikáit alkalmazó rendszerek igen összetettek, mindegyikükre a különböző kulturális interpretációs szintek sajátos együttesei jellemzők. A kommunikációs hálózat alapjait, amelyben a kapcsolatok bizonyos kulturális interpretációk szerint halotti megszállottság révén jönnek létre, a lélek/szellem és test, valamint az élők–holtak viszonyának archaikus-egyetemes sajátságai képezik. Melyek ezek a sajátságok?

Nagyon nagyjából azt mondhatjuk, hogy az embernek – minden európai nép hiedelmei (vallása) szerint – van *életlelke,* amely esetleg a test meghatározott helyén/szervében (például a szívben) székel, vagy a vér/lehelet/lélegzet testesíti meg, és van egy

szabad-, külső- vagy *árnyéklelke (hasonmása, alteregója),* amely elszakadhat a testtől. Ölthet állatalakot is – a különböző hiedelemrendszerekben más-más módon és céllal –, vannak továbbá testi/fizikai és lelki/szellemi változatai, illetőleg kísérőlélek, sorslélek és őrzőszellem, vagy más, embereket megtámadó démon funkciót betöltő alakjai. Van továbbá egy – ezekkel azonos vagy nem azonos –, a halál után tovább élő lélek,[15] amelynek vannak jó halottként vagy rossz halottként differenciálódott változatai: ezek szintén betölthetnek őrzőszellem, kísérőlélek, sorslélek, emberekre támadó démon szerepet. Mindezek – tehát például élő ember lelke vagy holt ember lelke – éppúgy lehetnek megszállottak, mint megszállók. Ember is szállhat meg embert, mégpedig mind szellemi, mind testi alteregója révén (ez a forma például a boszorkány vagy a lidérc itt most nem tárgyalt hiedelmeiből ismert), sőt a potenciális megszállottak sorába a halott teste is beletartozik: saját lelke is megszállhatja. (És akkor még nem beszéltünk állatok vagy tárgyak megszállásáról.) Arról van tehát szó, hogy a megszállottság sajátos metaforái a megszálló és a megszállott viszonyára úgy vonatkoznak, hogy az utóbbi nem egyszerűen ember, hanem e viszony az élő és halott ember, a testi és szellemi, fizikai és lelki összetevőkből álló ember bonyolult kapcsolathálózatában mozog, úgy, hogy a *megszálló–megszállott* viszonyba az ember mindegyik – testi, lelki/szellemi, élő, holt – összetevője mindkét oldalon beszállhat. Említsünk meg itt egy extrémnek látszó példát, amikor élő ember szabad lelke – a testtől látomásban (transzban) elszakadván – halottakat akar megszállni: a lészpedi halottlátó purgatóriumban tett útjáról beszámolva arról beszél, hogy a halottak „nem engedték hogy beléjük szálljak, de beszélgettem velük..."[16] Külön kérdés, hogy megszállás esetén a saját lélek ottmarad-e, vagy távozik: „üres" testet száll meg egy szellem, vagy a saját lélek mellé, mintegy többletként hatol a testbe a megszálló fél (vö. megszállott többes személyisége).[17] Hozzunk – mindeme bonyolult viszonylatok illusztrálásául – még egy példát az előbb említett lészpedi asszonynak egy mennyei látomásával kapcsolatban. Elbeszélése szerint: a

„...testemből kiszállott a lelkem, könnyű volt és fényes... A testem az ágyban maradott, s a kis Jézus reáborult, ott maradott vélle... jöttünk vissza [őrzőangyalával, aki a mennybe vitte], hát láttam, hogy a kicsi Jézuska rejá vót feküdve a szüvemre... Aszondja az örzőangyalom: Látod-e, ő vót lelked helyett, ő tartotta lélekbe a testedet. Ime most meg kell testesülj! És olyan örömvel megtestesültem, me láttam a kicsi Jézuskát én magamba. Láttam a testemet, belészállottam, mind az árnyék, ...aztán érzettem, hogy megtestesülök."[18]

A testek–lelkek–hasonmások–szellemek eme változatos konstellációi mindegyikének többféle interpretációja lehetséges: a különböző megszállottságrendszerekben másmás kontextusban jelenhetnek meg, de nem feltétlenül és csakis megszállottság-jelenségként értelmezhetők (noha minden megszállottságrendszerben jelen vannak). A szellemek például megtestesülhetnek megszállottságélmény/-magyarázat nélkül is, az élők hasonmása, a halottak szelleme ölthet állatalakot, ami bizonyos rendszerekben, bizonyos interpretációk szerint megszállottság, máshol, mások szerint nem az.

Mindehhez hozzátartozik az is, hogy az élők–holtak világának rugalmasak a határai, az ember testi és szellemi mivoltában egyaránt könnyen átjuthat rajtuk, a szellemek pedig könnyűszerrel „megtestesülnek", mégpedig éppen egy élőlény megszállása révén, amelynek a „képében" megjelennek. A határokon átjutás egyik alternatív formája a megszállottság (a másik a testet elhagyó lélek „utazása"). E tekintetben fontos tény, hogy a megszállott nemcsak a megszálló szellemlény énjét fogadja magába, és fogadja irányítójául, hanem testi kondíciói is átlényegülnek szellemivé. Ez lehet az egyik magyarázata az európai népi hiedelemrendszerekben gyakori – a most szorosabban vizsgált közép-délkelet-európai térségben is előforduló – fizikai alteregó jelenségének. Ilyen szellemtulajdonságokkal bíró teste élőnek is, holtnak is lehet; a megszállottság kontextusában értelmezve tehát a fizikai alteregó megszállt (élő vagy holt) test. A legegyszerűbb példa: teste könnyű lesz, mintha szellem lenne, fel tud emelkedni, lebeg a víz felett, nem süllyed el, „testileg" jár a fák fölött. Ez az alapja az élők halottak általi „elragadásának", ami testi vagy lelki mivoltukban (testtől elszakadó lelkük, illetve alteregóik révén) egyaránt végbemehet. Ennek az archaikus eszköztárnak éppen az „elragadás" az egyik leggyakoribb metaforája, ami szinte minden megszállottságrendszerben megjelenik. (A „testileg elragadás", a szellemként viselkedő test – úgy látszik – elsősorban a megszállottság jellemzője, amit e ponton akár szembe is lehet állítani például a samanisztikus lélekutazással, de ez nem azt jelenti, hogy a megszállottság megvalósulása kizárná a testenkívüliség, a „lélekutazás" jelenségét.)

A megszállottság-jelenségek archaikus mélystruktúrájához tartozik az archaikus világkép kettős tér-idő szerkezete is, amelynek a mai napig sok nyoma észlelhető Európa folklórjában.[19] Ennek megfelelően az univerzum élők és halottak világára tagolódik: a tér egy darabja, egy-egy időszakasz vagy az élőké, vagy a holtaké. Saját térfelüket bizonyos időszakaszokban – például a keresztény naptár halotti periódusaiban – mintegy megszállva tartják a halottak: birtokba veszik a terepet, amely ilyenkor az élők számára tilos, tabukkal sújtott. Gondoljunk például a karácsony és vízkereszt közt a házba, családba látogató halottakról szóló keleti szláv, illetve észak-európai hiedelmekre, a halottakat fogadó és kiűző rítusokra,[20] vagy a Balkán ortodox halotti ünnepeinek halotti terekre és időkre vonatkozó tabuira.[21]

Ez a tér-idő szerkezet az élők–holtak kommunikációs formáinak fontos szervezőelve, és ennek révén minden olyan megszállottság-formációban szerepe lehet, amelyben a „megszállóknak" van valamilyen halotti kapcsolata. De ezen túlmenően is úgy látszik, hogy ezek az archaikus alapok egyúttal az ember és a szellemvilág közti kommunikáció minden egyéb rendszerének archaikus mélystruktúráját, közegét és eszköztárát jelentik. Ez az eszköztár minden megszállottság-formációban ott van, ez képezi mitikus alapját, ahogy másrészről a transz a pszichobiológiai alapját. (A fentiek értelmében természetesen nem *csakis* a megszállottságnak; e test–lélek, élet–halál-képzetek ugyanúgy kaphatnak teljesen eltérő kulturális interpretációkat, mint maga a transz.)

Erika Bourgignon összefoglalása[22] szerint – amely a Föld összes kultúrájának áttekintését kísérli meg – a halotti („kísértetek" általi) megszállottság klasszikus területe Afrika és a Közel-Kelet (az ókori Babilontól a mai zsidókig és arabokig), míg Eurá-

zsiára (India, Kína, a keresztény Európa) a démoni/ördögi megszállottság jellemző, illetve megkülönböztethetők a démoni megszállottság eurázsiai és afrikai típusai. Véleményem szerint azonban nem egészen helyénvaló Afrika ilyetén elválasztása Európától. A halotti megszállottság különböző típusai Európában – adataim alapján eddig úgy látom, hogy főleg Kelet-Európában – is jelen vannak, mint ezt az alábbiak bizonyítják. Európai viszonylatban egy archaikusabb *halotti-démoni* és egy kulturálisan szervezettebb *keresztény ördögi* megszállásról kell beszélni; e két réteget azonban számos kapcsolat fűzi össze. Jelen dolgozatban azonban az ördögi megszállottságról nem lesz szó, a halotti megszállottságra szorítkozunk, és röviden kitérünk a tündérek általi megszállottság néhány jelenségére is, amely – a délkelet-európai tündérvilág halotti gyökerei révén – a halotti megszállottsággal szinte elválaszthatatlan kapcsolatban van.

Támadó halottak

Ha a halottak emberek elleni agressziójáról beszélünk, természetszerűleg a „rossz" halottakról van szó. A halotti megszállottság velük kapcsolatos fő formája az, hogy elfoglalják az emberi világ egy részét, és ezt rossz befolyásuk alá vonják. Európa középkorában még általában ismert volt a népi mitológiákban a jó és rossz, az embereket, a saját családot, közösséget támadó és védő (őrzőszellem funkciót betöltő) halottak kettőssége. Jelenkori adataink szerint ott, ahol a jó/rossz háziszellemek kettőssége ismert, mint például a keleti szlávoknál, románoknál (magyaroknál igen szórványosan), ott ezek a rossz szellemek gyakori megszállói az élőknek, mégpedig az *obsessio* – lényegi megszállottság – formájában, az előbb említett kettős tér- és időszerkezet jegyében. A halottak megszállják az emberi településeket, ebben a környezetben az emberek is mintegy megszállottakká lesznek, ami szoros kapcsolatot, közvetlen kontaktust jelent a halottak világával: maguk is halottakká lesznek, vagy a halottakkal közeli kontaktusba kerülnek. A „rossz" halottak, támadó kísértetek *poltergeist* jelenései, a halottak idejében az élők elragadása földi kvázitúlvilágokra gazdag kulturális variációkban létező jelenségek a mai Európában is. Megszálló rossz háziszellem lehet például az újkori orosz néphitből ismert *domovoj* és *kikimora,* és a román *moroi* (a német *kobold*ra vonatkozóan is vannak ilyen adatok): ezek a házban zűrzavart keltő zajkeltő, dobálódzó, a tárgyakat összetörő kísértetekként jelentkeznek; a *moroi* csapatai zűrzavart keltő állatokként, verekedő macskákként is megjelenhetnek.[23] A *rossz halott* azonban a támadó háziszellemeknél jóval tágabb fogalom: a középkor óta egész Európában elsősorban a vezeklő, státus nélküli (kereszteletlen), túlvilágra, illetve purgatóriumba nem jutott lelkek játszszák a támadó halott szerepét a legtöbb európai nép hiedelemvilágában.[24] Ilyen lények a magyar *gonoszak, rosszak,* a keletmagyar és román *tisztátalanok.* Hiedelemmondáik szerint ők különösen karácsony és vízkereszt közt látogatnak az élők közé. Megjelenésükkor a házakban a gyanús zajok, csörömpölés mellett a földi rendet felváltó halotti kondíciók különböző egyéb megnyilvánulásainak is tanúi lehetünk: bútorok fölemelkednek, tárgyak röpködnek, kendők kioldódnak. Emellett betegséget, emberek, állatok halálát hozzák, bántják a gyermekágyast, elrabolják az újszülöttet. Halottként,

de élő ember alakjában (mint az embert testileg is megszállók?), valamint állatalakban is megjelenhetnek.[25] A magyar boszorkányperekből említhető számos „régiesebb" adat helyett[26] említsünk meg illusztrációként egy-két jelenkori példát. Hadd hivatkozzam itt Gulyás Éva jelen kötetünkben közölt adatára, amely szerint egy jászberényi házban három öreg koldusnak a lelke kelti a zűrzavart, akik már hónapok óta a házban „laktak"; bűneikért vezekeltek, illetve bosszút álltak a háziakon, mert nem adtak nekik alamizsnát.[27] Vagy egy nagyiváni adat szerint hasonló zajt, csörömpölést, zűrzavart okoz a házban a halott sógor éjjel; a bútorok is fölemelkednek.[28]

Különösen a *tisztátalan*ra vonatkozó adatokból világosak a „terek megszállásának" archaikus vonásai. Mint Keszeg Vilmos írja, „...a tisztátalan dominálni kezdi az emberi tér egy részét. Egy-egy ház vagy terület visszaválthatatlanul hatáskörébe kerülhet", vannak állandóan befolyása alatt álló területek, mint például a malom vagy a temető.[29] A néphit archaikus térszemlélete (a halotti időktől függetlenül is) halotti területeket, *tisztátalan* helyeket különböztet meg (például magyar és román adataink szerint), amelyek az élők számára – különösen éjjel – tabuk alatt vannak[30] – ez tehát voltaképpen a halotti megszállottságnak egy aspektusát jelentheti. Egy kalotaszegi magyar példa: a rosszak lakhelyét – például kősziklákon – kerülni kell, aki itt lefekszik, „megnyomják", vagy rossz álma lesz, betegséget kap.[31]

A rossz halottak „térmegszállásához" szorosan hozzátartozik az élők éjszakai *kihívása, elragadása, meghordozása*. Ezt úgy is mondhatjuk, hogy a halottak „megszállott" területeiken az élőket is halottá teszik: az elragadás mintegy ideiglenes halál. Új gyűjtésű csíki adataink legtöbbje határozottan testi elragadásra vonatkozik: egy jenőfalvi adat szerint például valakit muzsikáló halotti csapatok „hívtak ki" éjjel az ágyából, elvitték messzire, az erdő mélyén tették le, vagy a tisztátalan az ablakon kiragadja áldozatát, nyúlként viszi a hátán, hordozza, kínozza.[32] A testileg elragadottnak lélek-kondíciói lesznek: felemelik, lebeg, repül. A tér-idő dimenziókból testileg kiszabadul; eltéved, máshol találja magát (= a káoszba, vagyis szimbolikus halálba jut). Szó lehet azonban egyidejűleg „lelki" elragadásról, a testtől elszakadó lélek képzetéről, „túlvilágjárásként" megélt formákról is; a kétféle értelmezés közé nem vonhatunk éles választóvonalat. Erről van szó, amikor például szalmaszálon hordozza a megszálló halott az áldozatát.[33] (Igen pici ember = lélek.)

A *tisztátalanok* román és magyar adataival kapcsolatban jól dokumentált forma a személyes megszállottság, a *possessio* is. Keszeg Vilmos mezőségi magyar adatai szerint a gonosz lélek vagy tisztátalan által megszállt ember depressziós, bánkódik, fél egyedül, izgatott, önkívületben van, énekel, ruháit leszaggatja, nagy erő szállja meg, forog-forog körben, majd elesik, nem beszél – és amikor a tisztátalan elhagyja, kimerült, erőtlen, nem tud megállni a lábán[34] –, tehát, mondhatni, a megszállottság „klasszikus" tüneteinek java részét produkálja. A román néphitben is jelen van a halotti megszállottságnak ez a konkrét formája: úgy képzelik, hogy „a tisztátalan bemegy az emberek és állatok testébe"; másrészt a megszállottság révén az ember „több lélekhez" jut, saját isteni lelkén kívül egy gonoszhoz is.[35]

A „megszállóként" is megjelenő rossz halottak egy sajátos csoportját jelentik a szél-lelkek, a szélben, felhőben száguldó vihardémonok Európa-szerte ismert adatai: a né-

met *wütendes Heer, wilde Jagd,* a magyar „karácsonyi rosszak", magyar és délszláv *kereszteletlenek* sokszor halotti időkben, például karácsony és vízkereszt között megjelenő csapatai. Ezeknek többnyire van egy státus nélküli „rossz halott" aspektusuk, és egy sajátos földközeli túlvilágon, a felhőkben, viharban száguldanak (vihardémon-vonatkozásaik is vannak, például a kalotaszegi kereszteletlenek rossz időt csinálnak), és betegségeket is hoznak, megtámadják az embereket.[36] A megszállottságnak két sajátos metaforája jellemző rájuk. Az egyik az *elragadás:* a szélbe, forgószélbe, felhőbe ragadják „fel" az élőket, a másik az *ütés (struck),* ami tulajdonképpen a hirtelen jövő bénaságnak vagy más mozgásszervi bajnak Európa több területéről ismert, széldémonokkal kapcsolatos magyarázata.[37] Magyar vonatkozásban kevéssé fordul elő (de vö. egy más kontextusban: *gutaütés, szélütés*). Mind az *elragadás,* mind a *megütés* a szellemekkel való kommunikáció, a megszállottság „lényegi" és „területi" formájával kapcsolatos fajtája, amikor azok uralják, bántalmazzák, megbetegítik a területükre behatoló embert, illetve agresszívan magukhoz ragadják őt. Ellentétben az elragadással, amelynek „isteni" változatai is vannak, az *ütés* mindig negatív konnotációjú.

A széldémonok esetében is világos olykor-olykor – Európa különböző területein –, hogy konkrét, személyes testi megszállásról, possessióról (is) szó van. Manninen lapp és észt adatai szerint a forgószélben szálló rossz lelkeket el kell űzni, mert beszállnak az emberbe a széllel[38] – hasonló erdélyi magyar adatokról is tudunk.[39] A széllélek-halottaknak pszükhopomposz – lélekkísérő – szerepük is van, mégpedig a „rossz" élők esetében: egy Európa több pontján ismert boszorkánymonda szerint a boszorkányt halálakor elragadják, felviszik lelkét a viharfelhőbe, a rossz halottak csapatába, vagy legalábbis szél támad halálakor, ami valami ilyesféle – széllelkek megszállásaként értelmezhető – képzetet takar.[40] A széldémonok betegségdémonoktól nehezen elválasztható változatai is ismertek kelet- és közép-európai ráolvasások démonikus lényeiként, amelyek megszállják a testet, és ördögűző-tisztító rítusokkal kell őket kiűzni: e témára itt nincs terem kitérni, csak éppen megemlítem, mint egy, a halotti megszállottsággal közeli rokonságban álló megszállottság-jelenséget.[41]

Meg kell azonban itt említenünk a magyarság *ijedtség* néven számon tartott betegségét, helyesebben betegségtünetét, amely halottakkal és olykor megszállottság-jelenségekkel is kapcsolatban van. Különösen erdélyi adatok utalnak arra, hogy a *megijedt* gyermek vagy felnőtt (még eltemetetlen) halottól vagy kísértettől, illetve visszajáró halottól ijedt meg. Hogy ezt esetleg halotti megszállottságként értelmezzük, arra a gyógymódok vallanak: román pappal gyógyíttatják Erdély több helyén az ijedtséget, aki ördögűző, illetve szelleműző módszereket alkalmaz (ami mindenesetre megszállottságképzetekre vall). Ezek alkalmazását hasmenés kíséri (ez az ördögi megszállottság gyógyulási tünete: az ördög az altesten át távozik a testből).[42] Finn párhuzamaink vannak a jelenségre, Manninen közléséből, aki még kiegészítésül a halotti helyeken (temetőben, temetésen, vagy azon a helyen, ahol meghalt valaki) való megijedést is említi – ez utóbbi egyértelműen a térbeosztáshoz kapcsolódó lényegi megszállottságra utal.[43]

Halotti médiumizmus

A médiumizmus egyik Európa-szerte több változatban ismert formája a halotti megszállás: a médium-halottlátó világszerte igen elterjedt,[44] Ázsiában, Afrikában egyaránt honos; keresztény változatainak már az Ószövetség bőven szolgáltatott előképeket.[45] A médiumizmus rituálisan indukált formáira (Zuesse terminusával *invited spirit mediumship* vagy *mediumistic divinatory trance,*[46] pszichiátriai szemszögből: *secondary personality, splitting personality*[47]) a halottakkal való pozitív kapcsolat keresése a jellemző; mint említettük, általában információszerzés céljából.

Most nem tartoznak témámhoz a XIX. század óta fokozatosan terjedő okkultista médiumizmus különböző formái.[48] (Mindenesetre ezek hatása a hagyományos formákra kimutatható, de utóbbiak nem eredeztethetők belőlük. Tereptapasztalataim szerint a XX. századi magyar parasztság többnyire ismeri az újkori spiritizmus értelmiségiek által gyakorolt módszereit is, de pontosan megkülönbözteti a halottlátás helyi hagyományaitól). A legtöbb adatom a magyar parasztság rituális gyakorlatából származik, de Európa több pontjáról vannak adataink. Ezek valószínűleg nem tükrözik a jelenség igazi elterjedtségét, múltbeli súlyát Európa hagyományos kultúráiban: a halotti megszállottságnak erre a megnyilvánulási formájára nem figyelt a kutatás.

Magyar adataink közösségi *halottlátó* specialistákra vonatkoznak, akik – úgy látszik – ritkán töltöttek be médiumszerepet; inkább a halottak maguk elé idézése révén közvetítették azok üzeneteit az élő hozzátartozóknak. Valószínűleg ez volt az általánosabb forma, de előfordult az is, hogy a látón mint médiumon keresztül kommunikáltak az élők a szellemvilággal. Ilyenkor a halottak a „halottlátóból", tehát testét megszállva beszélnek.[49] Például egy Diószegi közölte adat egy miskolci látóasszonyról: „...egyszercsak megszólalt apám hangja Mári száján keresztül..."; vagy Őrhalomból: „...hörög benne az az idegen lélek..."[50] (Tegyük azonban hozzá, hogy a halottak megidézése nem zárja ki a megszállottság megvalósulásának lehetőségét, esetenként ilyenkor is médiumszerepet tölt be a halottlátó.[51])

A magyar halottlátó megszállottságot indukáló rítusaira, felkészülésére nincsenek adataink. Médiumtevékenységére vonatkozó elbeszélések szerint transzba esett (a csíkszentdomokosi tudósasszony „elrejtőzött"), és „beléje hatoltak a szellemek és rábírták, hogy mondja el, amit ők mondtak neki".[52] Egy csíkkarcfalvi adat szerint a megszálló halottak kényszerítették a látót, hogy beszéljen, a csíki, udvarhelyi látók általában transzban közvetítették a halott üzeneteit, illetve maga a halott beszélt belőlük.[53] Keletmagyar adatok szerint halott rokonok mintegy véletlenszerűen, alkalomszerűen is megszállhatják az élőket, például egy csíkkarcfalvi memorat szerint valakiből éjszakánként öregapja lelke beszélt, és adott utasításokat a családnak.[54] Európa szórványos germán, kelta, szláv adatai közül a magyar halottlátóhoz legközelebb a térben is közeli román, bolgár, osztrák párhuzamok állnak.[55] Ezek egy, a magyar halottlátónál gazdagabb, több funkciójú specialistára vonatkoznak: látók, jósok, gyógyítók, akiknek csak egyik esetleges szerepe a halottlátás.[56] Karéliából van jó dokumentumunk erre a komplexebb funkcióra. Matt Salo leírásából fény derül a karéliai látó/jós/gyógyító személyeknek a rituális technikáira is. A látóasszony (vagy ember) a beteggel együtt ki-

megy a temetőbe, varázskörben megidézi a halottakat, akik megszállják mind a gyógyítót, mind a beteget, és azok transzban megkapják tőlük a gyógyulásra vonatkozóan kért információkat.[57]

Jó volna választ adni arra a kérdésre, hogy a médiumizmus eme formációi milyen kapcsolatban vannak a halotti megszállottság fenti változataival, de erre jelen tudásom birtokában nem tudok felelni. Egyelőre több kapcsolatot látok az isteni megszállottság médiumizmus-változataival: az istenség, a szentek által megszállt médiumokkal, de még a tündéri megszállottság rituális formáival is, amelyről alább még lesz szó. Bizonyos összefonódottság is van: a tündérekkel kapcsolatos kollektív megszállottságkultuszokban együttesen fordul elő az isteni és a halotti megszállottság, a ruszália isteni megszállottjai például gyakran médiumként közvetítik a halottak jóslatait – erről még alább szólunk pár szót.

A halotti megszállottsággal rokon jelenségeket regisztrálhatunk az európai népi hiedelemrendszerek különböző démonikus lényei kapcsán. A magyarságnál és a vizsgált szomszédos területeken ezek közül a legfontosabb a tündéri megszállottság.

Tündéri megszállottság

Mint mondtam, a tündéreknek eredendő kapcsolatai vannak a halottakkal, ezért a megszállás formái, metaforái is hasonlók lehetnek: a tündérek általi megszállottságot a halotti megszállottság egy Délkelet-Európában nagyon domináns (az isteni megszállottság jegyeit is mutató) kulturális variánsának tekinthetjük. A közép-délkelet-európai tündérek kapcsolatban vannak a halott ősökkel; jellegzetes szinkretisztikus hiedelemlények, akiknek egyik „gyökere" – legalábbis a szláv és román hiedelmeket illetően – a halottak. A Balkán többi népénél kicsit más a helyzet, erről most csak annyit, hogy a görög és albán tündérvilágnak is vannak halotti vonásai,[58] és amennyire át tudom tekinteni ezt a problematikát a germán és kelta nyelvterületek tündérhiedelmeire vonatkozóan, úgy látszik, ott is ez a helyzet; egyes kutatók, például Hans Hartmann a negyvenes években, Leconteux a közelmúltban ezzel kapcsolatban hasonló eredményre jutottak.[59]

Az általam jobban ismert kelet-délkelet- és közép-európai (keleti szláv, délszláv, görög, albán, román és magyar) tündérhiedelmek és -kultusz adataiból világos, hogy több-kevesebb intezitással (a románságnál igen nagy mértékben) honos itt a tündéri megszállottság jelensége, mégpedig több formában. A legalapvetőbb változat egyezik a halotti megszállottság bizonyos formáival, ez *archaikus tér-idő szerkezetben működő obsessio, circumpossessio,* vagyis lényegi megszállottság. Ennek egyik formája az, hogy a tündérek halotti jellegű tér-idő tabuik megsértőit – tehát aki az ő idejükben az ő tereikre: forrásaikra, ösvényeikre, a réteken tánchelyeikre merészkedik – betegségekkel büntetik (vagyis: halottként uralmuk alá hajtják őket). A halotti térbe (időbe) jutás következményei az onnan „hozott" jellegzetes tündérbetegségek: fejfájás, epilepsziára utaló tünetek, végtagbántalmak. Például, egy román adat szerint, ha az éjszaka kint alvó „fölött átrepülnek éjszaka, béna, néma, szélütött lesz".[60] A görögök szerint is: ha

valaki kint alszik éjjel, bántják a *nereidák;* egy leány például kint éjszakázott egy (tündér)fa alatt: másnap reggel iszonyúan fájt a feje.[61]

Tündéri kontextusban is jellegzetes változata a halotti tabusértők büntetésének az *elragadás*. Ez az e térségben nagy számban ismert memoratok szerint lehet transzállapotban megélt kvázihalál: ideiglenes lét a tündérek földi másvilágán (vagy akár a keresztény mennyországhoz hasonlatos ragyogással, zenés mulatságokkal teli mennyei túlvilágán).[62] Az elragadás lehet „testi" és „lelki" egyaránt, történhet ébren és álomban – talán egyik megszállottságrendszerben sem mosódnak össze ennyire a test és lélek változatos konfigurációi, mint a tündérek esetében. Az elmúlt években gyűjtött székelyföldi elbeszélések szerint „elviszik", „elragadják" a szépasszonyok a rossz helyre jutott embereket. A Csíkban gyűjtött narratívok néha világosan *testi* elragadásról szólnak:

„...megkötözték cérnával, s úgy elvitték, egyik dombon valahol a fődbe kapták meg ott a másik határba úgy megkötözve".[63] Vagy: „...akkor ott Nagyerdőn túl, valahol ott ébredt meg s hogy a szépasszonyok vitték el."[64] „Az álmába felvették az ágyából, s elvitték, s aztán, hogy hol ebredt meg, nem tudom. Aztán, mikor hazakerült, ugye ki merte volna megkérdezni, hogy te hol jártál?"[65]

A felemelkedés, az egyébként az isteni megszállottságra jellemző vertikális irány hangsúlyozódik az elragadás egy másik keletmagyar terminusában, ez pedig a *felragadás, felemelkedés* (Csíkban jellegzetes terminus: *felkapja*) élménye (metaforája). Egy új gyűjtésű csíkkarcfalvi memorat:

„...fölkapta valami ...vitték, letették valahol és ott tért magához... S mikor magához tért, hát egy nagy gyártelepen kapta meg [találta] magát. Ezt nekem az öregasszony sokszor elmondta, hogy az apját keresik reggel, s sehol sincs, s hát egyszer ámbojog haza."[66]

Ugyanitt a tárgyak, illetve a mezőn a széna „felragadása" is a tündéri uralom kiterjedésének a jele:

„...ahogy takartunk, így felvette, s vitte fel a levegőbe, s akkor mondták, na a szépasszonyok megkerültek."[67]

Említsük meg ezekkel az adatokkal kapcsolatban, hogy az ír tündérhiedelmekben a tündéri elragadás nagyon hasonló adataival találkozhatunk: ezek között például forgószélbe elragadott emberekkel, a tündérek dombjaira merészkedők elvitelével stb.[68] Magyar és román (és ugyancsak ír) memoratokban gyakori tündéri kontextusban is a halottakkal kapcsolatban említett „éjszakai kihívás": a *iele* nevű tündérek háromszor hívják éjjel az alvókat: aki felel nekik (vagy „kimegy"), azt megnyomorítják, megbolondítják, eltorzítják.[69] Az álmukban elragadottak kétszeresen is érvényes halotti kondícióiknak köszönhetik, hogy a halottak/tündérek uralma alá kerülnek: éjszaka van (ha-

lotti idő), és az ember még ráadásul alszik is, „kis halál"-t él meg, amikor lelke amúgy is hajlamos testétől messzire kalandozni.

Ami a „lelki" elragadást illeti, van olyan (szerb) adatunk, amely világosan arról szól, hogy alvás közben a lélek elhagyja a testet, és tündér – mint „rossz lélek" – költözik bele és halálra táncoltatja (ugyanez történik azzal, aki meglátja a tündérek táncát).[70] A Blum házaspár közölte görög adatok pontosan leírják a megszállottság testi/lelki kondícióit, ebből világos a test–lélek kapcsolatok sokféle lehetőségegyüttese (például testenkívüliség és konkrét, testbe hatoló megszállás). Például: A „könnyű árnyékú" személyt (*light shadowed one* – akinek könnyen elszakad a testétől az [árnyék-]lelke) gyakran megszállja, bántja a „lélek" *(genius)*, „ráugranak a gonoszok", illetve látomásokat lát.

Ugyancsak gyakori a tündéri megszállottság kontextusában is a halottakkal kapcsolatos *megüt* metafora,[71] ami feltehetően a tündérek Nyugat- és Közép-Délkelet-Európában egyaránt regisztrált széldémon-természetével függ össze. Egy görög példa: éjszaka – különösen újhold éjszakáján – rendkívül veszélyes kimenni a szabadba, mert ekkor az embert könnyen „megütik a nereidák".[72]

A tündéri megszállottság mint a test konkrét megszállása – a *possessio* – elsősorban a román hiedelmekből ismerős. A testbe hatoló tündérek – ahogy minden testbe hatoló démon – testileg-lelkileg átstrukturálják az embert. A tündérek „testi uralmának" igen jellemző metaforája a testrészek – vagy arc – *elvétele*, ami eltorzult külsőt is jelent: „elveszik a kezét-lábát, vagy eltorzítják az arcát." Vagy: ugyanez a forrás ezt úgy is kifejezi, hogy az ember, akit a „solymocskák" (= sólyomalakban elképzelt tündérek) „megleptek", az „megsolymosodott,"[73] vagyis mintegy hasonult megszállójához.[74]

A magyar szépasszony-hiedelmek vonatkozásában ismerünk még egy tündér-megszállásra utaló kifejezést: *szépasszonyok járják* – ez lóalakban való elragadást (meglovaglást), illetve éjszakai nyomást is jelenthet; mindenképpen a megszállottság egy jellegzetes magyar és balkáni tündérekre jellemző fogalma. Csíkkarcfalvi adatok szerint éjszaka a kéménylyukon leereszkedő démonias szépasszony *lovagolja* és/vagy *nyomja*, vagy pedig *kerülgeti* éjjeli áldozatait.[75] Különösen az utóbbi jelent egyértelműen megszállottságot: ez az ördögi megszállottság *circumpossessio* változatának egyik alapterminusa e vidéken.

A halotti aspektusú megszállottságtól nehezen választható el a tündérek archaikus ambivalenciájából következő másik oldal: az *isteni megszállottság* jegyei. A zenével-tánccal indukált transz, illetve megszállottság alapvetően a balkáni kollektív megszállottságkultuszok tartozéka, egyben a tündérek istennői mivoltára utaló hiedelmek, mitologémák hozadéka (a kollektív rítusok lényege, mint alább látni fogjuk, a gyógyító személyek isteni megszállottsága). Megjelennek e hiedelmek az „egyéni" megszállottság kontextusában is, az egész említett közép-délkelet-európai területen, a tündérek kettős, halotti/istennői lényének megfelelően. Úgy vélem azonban, hogy – szemben a kollektív rítusok valóságos (átélt) megszállottság-tapasztalataival – e vonatkozásban elsősorban csak narratív hagyományról, a zenés-táncos, testi gyönyörökkel teli tündérmennyországba ragadott férfiak gazdag közép-délkelet-európai folklór-motívumairól van szó, amelyek egy férfi-vágyvilágot tükröznek, s ezzel összefüggésben az iste-

ni (istennői) megszállottság erotikus aspektusát is.[76] Román, bolgár, magyar elbeszéléseket egyaránt ismerünk a zenével, tánccal *elragadtatódott* emberekről és embereket az isteni tündérkirálynő táncoló csapataiba, fel az égbe, a tündérmennyországba *elragadó* tündérekről (a memoratok és mondák gyakori motívuma például, hogy a szélben táncoló tündércsapatok táncukat kísérő muzsikusnak ragadják el a pásztorfiúkat). Voltaképpen a zene és tánc (rítusokból ismerős) transzindukáló szerepét tulajdonítják e szövegek a tündéreknek; a tündérek például román adatok szerint a férfiakat „elandalítják énekükkel, álomba ringatják".[77] Hadd mutassak itt be egy – igaz, már 1998-as tanulmányomban is idézett, de igen szemléletes – memoratot Gyimesből, a tündérek által énekkel-tánccal transzban elragadott, megszállott legényről:

„...eljött egy suhogó szél, s három asszony... olyan szépek vótak, mint a nap sugára – te bódog világ! – s kezdték táncoltatni, s táncoltatni, s táncoltatni, s táncoltatni – végtelenségig. ...esszeesett a legény. Akkor esszeesett. No dehát szólani nem tudott... Beteg, beteg, csak szuszogott, egyebet nem tudott csinálni. Ő mán túl vót azon az értelmen es, hogyha arró van szó. Az értelme el vót menve..."[78]

Ez a dionüszoszi eksztázisra emlékeztető *nümpholeptosz* állapot, amelyről Eliade ír a román tündérhiedelmek kapcsán: nimfák általi megszállottság, más szempontból *unio mystica* – „megistenülés", ami valóban oly jellemző volt Dionüszosznak Thrákiában a késő ókorig élő kultuszára. (Eliade és mások is találnak a Balkán tündérhiedelmei és -kultusza kapcsán néhány ókorig – például Artemisz, illetve Diana kultuszáig is – visszavezethető szálat, de most itt nem feladatunk belemenni az esetleges történeti kapcsolatok kérdésébe. Mindenesetre a Balkán tündéreinek „istennő" jellemzői – bárhonnan erednek is – a mai napig megfoghatók.)[79] Másrészről ez a fajta megszállottság – a mai hiedelemmondák szerint – *circumpossessio* jellegű állapot: az istenség az embert környezetébe vonja, uralkodik rajta, anélkül, hogy testileg megszállná (emellett a testenkívüliség állapotára, „mennyei" lélekutazásra is vannak adatok, ami, úgy látszik, bármiféle megszállottság-formációnak része lehet).

A Balkán kollektív megszállottságkultuszaiban is hasonló kettősségben jelenik meg a halotti megszállottság és az isteni megszállottság.[80] Nincs terem részletesen beszélni ezekről, csak annyit, hogy a román, szerb, bolgár *caluşării, ruszália* vagy a *nesztinárok* XX. századig gyakorolt rítusainak legfontosabb jellemzője a rituálisan indukált megszállottság, a zenés-táncos eksztázis. A rituális társaságok karizmatikus gyógyító tevékenységének középpontjában a tündéri, illetve halotti megszállottság okozta betegségek gyógyítása áll. A román és szerb rítusok az ortodox felekezet halotti időszakaiban – húsvét és pünkösd vagy karácsony és vízkereszt között – zajlanak, amikor más módon is lehet érintkezni a halottakkal, illetve amikor a halottak, vagy az ilyenkor igen erősen halotti aspektusú tündérek megszállják – „elragadják" – és ezáltal megbetegítik a tabuik ellen vétőket. A halottak, démonok, „rossz" tündérek megszállása révén megbetegítettek beállnak a gyógyítók eksztatikus táncába, ahol velük együtt – gyógyulást hozó – transzba esnek. A társaságok tagjai, illetve a rituális tánc karizmatikus vezetője mint szentek, tündérkirálynő, Szentlélek megszállottjai a betegekkel közös



1. A vétkek és bűnök óceánján evező ember lelkéért az Úristen és a Sátán küzdenek (1496)

transzban veszik fel – isteni „megszállóik" segítségével – a harcot a démoni megszállókkal – mintegy átveszik a betegektől a megszálló rossz erőket. A megbetegedésnek és rituális gyógyulásnak ez a valóságos folyamata a hiedelemmondákban sokszor mint a tündérek vagy halottak általi elragadtatás nyer a fent említettekhez igen hasonló megfogalmazást. Például egy román memoratmegfogalmazás a *caluşăriu*val kapcsolatban: valaki a pünkösdi halotti tabu ellen vétett, hajat mosott Ruszália napján – érezte, hogy „mennie kell": két évig járt táncolva a kalusárokkal (mintegy a kalusárok – a rítus tényleges résztvevői – ragadták el, vagyis szállták meg). Ez is azt támasztja alá, hogy lényegében egyazon – komplex isteni és halotti – megszállottságrendszer különböző megnyilatkozási formáival van dolgunk.

Végül még egy aspektusát kell említenünk ugyanennek a rendszernek. A ruszália-rítusnak a halotti médiumizmus jelenségei is részét képezik. A rítus egyik legfontosabb mozzanata az, amikor a gyógyító transzukból ébredő *ruszáliák* vagy *padalicák* (a társaság tagjai) a halottak üzeneteit közvetítik a faluközösség jövőjére, például az év terméskilátásaira nézve, és az egyének számára, illetve a családok halottainak sorsára vonatkozóan is, ugyanúgy, ahogy a magyar halottlátó. E vonatkozásban a halottak pozitív, „jó" halott, illetve őrzőszellem aspektusa kerül előtérbe. A rítusok kutatói éppen az ősökkel mint a közösség őrzőszellemeivel való kapcsolatteremtést tartják e balkáni kultuszok lényegének.

Nagyobb anyagismeret birtokában valószínűleg több különbséget tudnánk tenni a halottak különböző fajtái: a családi halottak, személyes visszajárók és az elszemélytelenedett, túlvilágra nem távozott státus nélküli halottak között. Bármelyik táját nézzük is Európának, úgy látszik, a halottak mindegyik típusa lehet – lehetett – megszálló; természetszerűleg a „jó" halottak inkább a médiumok sugalmazóiként, míg a támadó halottak – az archaikus térszerkezet kettősségével összefüggésben – a megszállás *circumpossessio* fomáját gyakorolják. Sokkal részletesebb adatgyűjtés lenne szükséges Európa pontosabb térképének megrajzolásához az egyes megszállottság-jelenségekről. Kevés adatunk lévén, nem tudjuk egzakt módon megvizsgálni – pedig érdekes kérdés lenne –, hogy hol, mennyire vették át a halotti megszállottság archaikus jelenségeinek helyét a szervezettebbnek, fejlettebbnek látszó ördögi megszállottság (és ördögűzés) keresztény technikái. Sok átmeneti eset bizonyítja, hogy ez utóbbi a halotti megszállottsághoz képest másodlagos és annak sokszor egyenes folytatása.[81] Szoros kapcsolatai vannak a keresztény Sátánnak Közép-Kelet-Európa népies démonaival: nemcsak a *tündérek,* hanem a *werwolf, vámpír, lidérc/mora/Alp,* démonikus *boszorkány*



2. A halál angyala elviszi a haldokló lelkét, pici gyerek alakjában (Augsburg, 1508)

alakjaival és a *betegségdémonok*kal is, és ezek mindegyikének vannak halotti „gyökerei". Természetes hát az ördögi megszállás kapcsolata is a halotti megszállottsággal. A szoros kapcsolatokat bizonyítja az is, hogy az ördögi megszállottsággal összefüggésben is megjelennek az archaikus tér-idő szerkezettel kapcsolatos *circumpossessio* jellegű formák, másrészt számos helyen azonos tisztító, ördögűző eljárásokat végeznek a tisztátalan halottak és az ördög ellen. Erre mind nyugat-, mind kelet-európai példáink vannak, és ezt voltaképpen a hivatalos liturgia is támogatja.[82]

A kép tehát egyrészt az ördögi megszállottsággal, másrészt a különböző, itt nem említett „népies" démonokkal együtt lesz teljes, amelyeknek különösen az ortodox Kelet-Európában nagyon gazdag variációs skálája van. Az itt bemutatott megszállottságjelenségek így, tágabb összefüggéseikből kiszakítva kissé heterogének, de talán az összkép elkészültéig sem volt haszontalan tudomásul vennünk jelenlétüket Európa „megszállottságtérképén".

Jegyzetek

1 A vizsgálat más egységeiről több, részint publikációra, részint még leadásra váró tanulmányom készült. Ezek között van egy minden, általam Európából ismert jelenséget felölelő összefoglalás is, *Megszállottság-jelenségek és megszállottság-rendszerek Közép-Kelet-Európa népi kultúráiban* címen. Rövid meghatározást adtam e sorozat első kötetében publikált tanulmányomban is: Pócs (1998).

2 Crapanzano (1987: 14).

3 Crapanzano i. h., Bourgignon (1973: 20), Siikala (1982: 103), Rouget (1980: 12), Holm (1982: 3–15).

4 Danforth (1985), Oesterreich (1921: XII), Goodman (1998), Arbman (1963: III. 211, 239).

5 Benz (1972: 141). Van, aki ezt tekinti alapkategóriának; például Lauri Honko (a lidércnyomás e tágabb értelmű megszállottság-kategóriája kapcsán) a szellem emberbe hatolását ezen belüli szűkebb kategóriának tekinti: Honko (1959: 29).

6 A 3–4. jegyzetekben említett szerzők csoportosításai alapján.

7 Egy Benz szerkesztette, 1972-ben megjelent vallástörténeti-vallásetnológiai konferencia előadásain alapuló kötet több szerzője az isteni megszállottságot *Ergriffenheit*nek ('elragadtatás/elragadtatottság') nevezi, és csak a démonit mondja *Besessenheit*nek. Már Benz iniciatívájára utal a konferencia, valamint a kötet címe is – *Ergriffenheit und Besessenheit* –, noha a szerzők közül például Mühlmann kételkedik a jó szellemek és rossz szellemek közti határ meghúzhatóságában: Benz (1972), Mühlmann (1972).

8 A *médiumizmus* szót – megfelelő magyar kifejezés híján – az itt említett angol szavak nyomán hoztam létre.

9 Vö. Lewis meghatározását: „Ha valakiről saját kulturális környezetében általánosan azt tartják, hogy megszállottság állapotában van, akkor az megszállott": Lewis (1978: 46).

10 Boddy (1994: 411).

11 Crapanzano (1987).

12 A Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszékének hallgatóival töltöttem 1996-ban és 1997-ben összesen három hetet Csíkkarcfalván és Csíkjenőfalván; a gyűjtést a diákok még további két-három hétig folytatták. Itt köszönöm meg tanítványaimnak, hogy saját adataim mellett az ő gyűjtésüket is felhasználhattam e dolgozatban. (A gyűjtés a PTE Néprajz Tanszékének Adattárában található.)

13 Ezt a sejtést a magyarországi boszorkányperek hiedelemadatainak szisztematikus összegyűjtésére alapoztam. Az ebből írott könyvnek (Pócs 1997a) mintegy melléktermé ke volt a XVI–XVIII. századi hiedelmeknek az a gazdag adatcsoportja, amelynek értelmezéséhez legalábbis az egyik kulcs a halotti megszállottság eszméjének elevensége még e századokban.

14 Keszeg (1999). Hadd szögezzem le, mielőtt a téma taglalásába belekezdenék, hogy hiányos és heterogén adatbázisom nem engedi meg az elterjedés, a kölcsönhatások, történeti kérdések vizsgálatát, és nem is fogok ezzel kapcsolatos megállapításokat tenni, noha azt például nagy valószínűséggel sejteni lehet, hogy a nyelvterület keleti részéről származó adatok gazdagságával és elevenségével kapcsolatban román, illetve ortodox hatásra is kell gondolnunk.

15 A felsorolás csak igen vázlatos, leegyszerűsített képet ad a valóságról, amely csak Európa némely részén van kellőképpen feltárva. Tulajdonképpen ez a téma is egy alig-alig feltárt területe az európai népi hieldelemrendszereknek. Jó feldolgozások csak az ókori, illetőleg középkori görög-római, kelta, germán emlékek vonatkozásában születtek. Néhány fontos európai feldolgozás: Rohde (1925), Peuckert (1960), Wiegelmann (1966), Buchholz (1968), Strömbäck (1975), Meyer-Matheis (1974), Lecouteux (1992). A kategóriák rendszeres, minden itt említett változatra kiterjedő áttekintő feldolgozása még várat magára. Lásd a kérdést bővebben és valamelyes további szakirodalommal: Pócs (1997a: 2. fejezet).

16 Lészped, Moldva; Kóka Rozália gyűjtése (Czövek Judit szívességéből).

17 Ennek a kérdésnek a varázslók magyar és balkáni hiedelmeiben van jelentősége: segítőszellemeik és az őket esetlegesen megszálló ellenséges démonok vonatkozásában, a varázslókkal kapcsolatos megszállottság-jelenségekre azonban e dolgozatban nem térünk ki.

18 Lészped, Moldva; Kóka Rozália gyűjtése (Czövek Judit szívességéből).

19 Lásd Gurevics (1974), Pócs (1983, 1992) a legfontosabb szakirodalommal.

20 Christiansen (1946), Ränk (1949), Ranke (1951), Pócs (1965), Lecouteux (1987).

21 Ezeknek a tabuknak tündéri változatairól magyar és balkáni vonatkozásban lásd: Saineanu (1899), Pócs (1986: 193–195) további irodalommal.
22 Bourgignon (1968).
23 Lásd például Mansikka (1911), Stenin (1890: 268), Candrea (1944: 152–156), Lecouteux (1987, 1995). Csak megjegyezzük itt, hogy a kísértetjárta *(haunted)* házakkal sokat foglalkozó okkultista kézikönyvek is a ház és a benne lakók „megszállásáról" beszélnek. Lásd például Gauld–Cornell (1979).
24 Meier to Bernd (1952: 59), Lecouteux (1987), Schmitt (1994), Pócs (2000).
25 A Néphit Archívum „Rosszak" csoportjának adatai (Kalotaszeg, Ormánság, Küküllő, Nógrád) a MTA Néprajzi Kutatóintézetben.
26 Sok adatot közöltem: Pócs (1997a: 3–4. fejezet). Az éjszakai boszorkányjelenések (amelyek során a boszorkányok csapata zűrzavart kelt a házban, bántalmazza az élőket) sokszor lényegében kísértet-, „poltergeist"-jelenések, a boszorkány démonikus hiedelemalakjának, halotti kapcsolatainak köszönhetően.
27 Lásd Gulyás Éva jelen kötetben közölt, a jászberényi halottlátóról írott dolgozatában.
28 Szolnok megye, saját gyűjtés 1964-ben.
29 Keszeg (1999: 91–95).
30 A halotti terek tabuiról: Pócs (1983).
31 Jankó (1891: 278). A román adatokat lásd: Muşlea–Bîrlea (1970: 163–170). A román adatok szerint a halottak a tabuk megsértőit „megcsúfítják", megnémítják, megbénítják.
32 Keszeg (1999: 95).
33 Keszeg (1999: 92, 95, 329).
34 Keszeg (1999: 93, 316).
35 Muşlea–Bîrlea (1970: 171).
36 Zečević (1981: 123–125), Moszyński (1929: 651–653), Meisen (1935), Kuret (1975), Jankó (1891: 277), Pócs (2000) további adatokkal és irodalommal.
37 Manninen (1922: 107–117).
38 Manninen (1922: 108).
39 Valakin átmegy a forgószélben megjelenő szellem, s tisztátalan és beteg lesz: Keszeg (1999: 331–332).
40 Manninen (1922: 107–108), Bihari (1980: 57): L/II.4. típus.
41 Lásd kicsit részletesebben sajtó alatt lévő, démoni megszállottságról szóló tanulmányomban: Pócs [2001].
42 Ezt lásd: Pócs [2001]. Az erdélyi adatok: Vajkai (1943: 25), Oláh (1986: 136–137), Komáromi (1995: 13–20).
43 Manninen (1922: 13–17).
44 Az 1997-ben Chantillyban tartott „Le Cahamisme: perspectives Religieuses et Politiques" című konferencia még nem publikált és ezért szabályosan nem hivatkozható előadásait említem itt, amelyek kínai, indiai, japán és egyéb keletázsiai médiumokról szóltak. A látók szerepe, közösségi feladatai sokszor igen hasonlók a magyarokéihoz: egy bemutatott kínai halottlátó például halottat lát, gyógyít, jósol és elveszett emberekről, tárgyakról tudósít.
45 Lásd összefoglalóan erről: Barton (1918).
46 Zuesse (1987: 376).
47 Parker (1975: 57–62).
48 Lásd erről például Parker (1975), aki értelmiségi körök médiumait vizsgálja.
49 A magyar halottlátó gyakorlatáról, illetve a kapcsolatteremtés két formájáról: Diószegi (1958: 297–302), Barna (1981), Czövek (1987).
50 Diószegi (1967: 300-301). A testet megszálló halottak további adatai a Magyar Néprajzi Atlasz 168. kérdésére adott válaszaiban Gyulaj és Crna Bara kutatópontjairól (idézi: Czövek 1987: 40); továbbá csíki és udvarhelyi látók adatai: Gagyi (1997, [2001]), valamint Jankus Kinga és Pócs Éva gyűjtése Csíkkarcfalván.
51 Sajnos az adatok felületesek, bizonytalanok a kommunikáció technikájára vonatkozóan, a néprajzi atlasz pontatlan kérdésfeltevése következtében is (a kérdés az volt, hogy a halottlátó a túlvilágra megy-e, vagy odaidézi a halottakat); a médium-halottlátóknak is lehet beavató mennyei vagy pokol-látomásuk!
52 Pócs Éva gyűjtése.

53 Gagyi (1997, [2001]), valamint Jankus Kinga és Pócs Éva gyűjtése.
54 Györgydeák Anita gyűjtése.
55 Lásd erről részletesen Pócs (1997b), a további európai irodalommal.
56 A magyar halottlátó talán egy késői, elszegényedett forma? Ez magyarázná a kutatás diklemmáit a későn megjelenő halottlátó-adatokkal kapcsolatban (vö. a *látó/néző/javas* középkori adataival, sőt honfoglalás előtti szókincsével).
57 Salo (1974: 141–160).
58 Lásd erről részletesen: Pócs (1986).
59 Hartmann, E. (1936), Hartmann, H. (1942), Evans-Wentz (1966), Lecouteux (1988, 1992).
60 Candrea (1944: 160).
61 Blum–Blum (1970: 50).
62 Vannak tündérmennyország-képzetek is, oda is ragadnak el a tündérek földi halandókat – ez azonban már inkább egy isteni aspektusú megszállottsággal kapcsolatos. Lásd erről: Pócs (1986). Az ír tündérhiedelmek hasonló motívumai: Hartmann, H. (1942).
63 Derjanecz Anita gyűjtése.
64 Hesz Ágnes gyűjtése.
65 Derjanecz Anita, Hesz Ágnes, Jankus Kinga gyűjtése.
66 Jankus Kinga gyűjtése.
67 Pócs Éva gyűjtése.
68 Lásd: Hartmann, H. (1942: 131–134); a könyv különböző fejezetei a különböző típusú „tündérelragadásokat" taglalják.
69 Candrea (1944: 160). Hasonló magyar adatok Csíkból, saját gyűjtés. Az ír adatokat lásd: Hartmann, H. (1942: 135–141).
70 Zečević (1978: 38).
71 Ez a nyugat-európai *fairy-struck*. Evans-Wentz (1966: 266–273) ír adatai szerint például ember, ház, tehén, fejőedény megszállása egyaránt bekövetkezhet „tündér-ütés" révén.
72 Blum–Blum (1970: 53).
73 Candrea (1944: 160).
74 Az arc „elvételével" kapcsolatban megemlítem, hogy ír példák szerint az egyértelműen a lélek elragadásának metaforája: Hartmann, H. (1942: 118) adata szerint veszélyes, ha elhagyja a lélek a testet, ez betegséget jelent, vagyis tulajdonképpen azt, hogy a tündérek elvették az arcát (=elragadták a lelkét).
75 Pócs Éva gyűjtése.
76 Lásd erről bővebben: Pócs (1986).
77 Candrea (1944: 160).
78 Salamon (1975: 109–110).
79 Eliade (1980). Lásd erről és az esetleges történeti kapcsolatokról Pócs (1986), további szakirodalommal.
80 Ezekről a rítusokról írtam – szintén igen röviden – a megszállottság kontextusában: Pócs (1998), ahol szintén hivatkoztam – többek között – a következőkre, mint a rítusok néhány fontos újabb leírására és elemzésére: Majzner (1921), Küppers (1954), Eliade (1980), Kligman (1981), Danforth (1985), Antonijević (1990). Egy régebbi tanulmányomban a Balkán tündérvarázslóival kapcsolatban említettem e rítusokat: Pócs (1986: 228–232).
81 Ezt említett *Démoni megszállottság...* című tanulmányomban bővebben kifejtem: Pócs [2001].
82 Kísértetek exorcizálásának adatait lásd például: Brown (1979); tündérektől megtisztító ördögűzésre: Evans-Wentz (1966: 267). Magyar példát Csíkkarcfalváról tudok hozni, saját gyűjtésemből a kísértetjárta házak szenteltvízzel való tisztítására.

Bibliográfia

ANTONIJEVIĆ, Dragoslav 1990: *Ritualni trans.* Beograd.

ARBMAN, Ernst 1963: *Ecstasy or Religious trance. In the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View* I–III. Uppsala.

BARNA Gábor 1981: Totenseher im ungarischen Volksglauben. *Műveltség és Hagyomány* XX: 177–189.

BARTON, George A. 1918: Possession. (Semitic and Christian). In Hastings, J. (szerk.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics* VIII. Edinburgh, 133–139.

BENZ, Ernst 1972: Ergriffenheit und Besessenheit als Grundformen religiöser Erfahrung. In Zutt, Jürg (szerk.): *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und psychiatrische Fragen.* Bern–München, 125–148.

BIHARI Anna 1980: *Magyar hiedelemmonda katalógus.* (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 6.) MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest.

BLUM, Richard–BLUM, Eva 1970: *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece.* London.

BODDY, Janice 1994: Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. *Annual Review of Anthropology* 23: 407–434.

BOURGIGNON, Erika 1968: World Distribution and Patterns of Possession States. In Prince, Raymond (szerk.): *Trance and Possession States.* Montreal, 3–34.

–1973: Introduction. In *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change.* Columbus: Ohio State University Press, 3–38.

BROWN, Theo 1979: *The Fate of the Dead. A Study in Folk-Eschatology in the West Country After the Reformation.* Cambridge.

BUCHHOLZ, Peter 1968: Schamanistische Züge in der altislandischen Überlieferung. Dissertatio Münster. (Kézirat, Göttingen, Egyetemi Könyvtár).

CANDREA, I. A. 1944: Folklorul medical român comparat. Bucureşti.

CHRISTIANSEN, Reidar Th. 1946: The Dead and the Living. In *Studia Norvegica I. Ethnologica & Folkloristica,* Oslo, 1–96.

CRAPANZANO, Vincent 1987: Spirit Possession. In Eliade, Mircea (szerk.): *Encyclopaedia of Religion* 14. Chicago, 12–19.

CZÖVEK Judit 1987: *A halottlátók a magyar néphagyományban.* Debrecen.

DANFORTH, Loring M. 1985: *Firewalking and Religious Healing. The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement.* Princeton.

DIÓSZEGI Vilmos 1958: *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben.* Budapest.

ELIADE, Mircea 1980: The Fairies and the Căluşari. *International Journal of Rumanian Studies* 2, 3/4: 5–12.

–1987: Shamanism: An Overview. In Eliade, Mircea (szerk.): *Encyclopaedia of Religion* 13. Chicago, 202–208.

EVANS-WENTZ, W. Y. 1966: *The fairy-faith in Celtic countries.* Oxford.

GAGYI József 1997: Rejtezés Fenyőkúton (Esetbemutatás és értelmezés). *Antropológiai Műhely* 10/2: 5–17.

–[2001]: Ica. Egy homoródalmási jósasszony és egy székelyföldi helyi divinációs hagyomány. In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció.* (Studia Ethnologica Hungarica. A PTE Néprajz Tanszék kiadványai.) Pécs–Budapest. [Sajtó alatt]

GAULD, Alan–CORNELL, A. D. 1979: *Poltergeists.* London.

GOODMAN, Felicitas D. 1998: *How about Demons; Possession and Exorcism in the Modern World.* Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

GUREVICS, A. J. 1974: *A középkori ember világképe.* Budapest.

HARTMANN, Elisabeth 1936: *Die Trollvorstellungen in den Sagen und Märchen der skandinavischer Völker.* Stuttgart–Berlin.

HARTMANN, Hans 1942: *Über Krankheit, Tod und Jenseitsvorstellungen in Irland. I. Krankheit und Fairyentrückung.* München.

HOLM, Nils G. 1982: Ecstasy Research in the 20th Century – An Introduction. In Holm, Nils G. (szerk.): *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Åbo, Finland, on the 26th-28th of August 1981.* Stockholm, 7–26.

HONKO, Lauri 1959: *Krankheitsprojektile. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung.* (Folklore Fellows Communications 178) Helsinki.
JANKÓ János 1891: Kalotaszegi babonák. *Ethnographia* II: 273–286.
KESZEG Vilmos 1999: *Mezőségi hiedelmek.* Marosvásárhely.
KLIGMAN, Gail 1981: *Calus. Symbolic Transformation in Romanian Ritual.* Chicago–London.
KOMÁROMI Tünde 1995: Betegségszemlélet Aranyosszéken. Disszertáció, Kolozsvár. (Kézirat).
KURET, Niko 1975: Die Zwölften und das wilde Heer in den Ostalpen. *Alpes Orientales* VII: 80–92. München.
KÜPPERS, G. A. 1954: Rosalienfest und Trancetänze in Duboka. Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland. *Zeitschrift für Ethnologie* 79: 212–224.
LECOUTEUX, Claude 1987: *Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter.* Köln.
–1988: *Les Nains et les Elfes au Moyen Age.* Paris.
–1992: *Fées, Sorcières et Loup-Garous au Moyen Age. Histoire du Double.* Paris.
–1995: *Démons et Génies du Terroir au Moyen age.* Paris.
LEWIS, I. M. 1971: Ecstatic Religion. *An Anthropological Study of the Spirit Possession and Shamanism.* Harmondsworth.
MAJZNER, M. 1921: Dubočke Rusalje. Poslednji tragovi iz kulta Velike Majke bogova. *Godisnjica N. Čupiča* XXIV: 226–257.
MANNINEN, Ilmari 1922: *Die dämonistischen Krankheiten im finnischen Volksaberglauben. Vergleichende volksmedizinische Untersuchung.* (Folklore Fellows Communications 45) Helsinki.
MANSIKKA, V. J. 1911: Demons and Spirits (Slavic). In Hastings, J. (szerk.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics* IV. Edinburgh, 622–630.
MEISEN, Karl 1935: *Die Sagen von Wütenden Heer und Wilden Jäger.* (Volkskundliche Quellen, Heft 1.) Münster.
MEIER to BERND, Heinz 1952: Das zweite Gesicht im Volksglauben und in Volkssagen. (Dissertatio Göttingen. Kézirat a Göttingeni Egyetem Néprajzi Intézetében).
MEYER-MATHEIS, Vera 1974: Die Vorstellung eines Alter Ego in Volkserzählungen. (Dissertatio, Freiburg i./B. Kézirat a Freiburgi Egyetem Néprajzi Intézetében).
MOSZYŃSKI, Kazimierz 1939: *Kultura ludowa słovian II. Kultura Duchowa I.* Warszawa. (Kraków 1929).
MUŞLEA, Ion–BÎRLEA, Ovidiu 1970: *Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B. P. Haşdeu.* Bucureşti.
MÜHLMANN, W. E. von 1972: Ergriffenheit und Besessenheit als kulturanthropologisches Problem. In Zutt, Jürg (szerk.) *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und psychiatrische Fragen.* Bern–München, 69–94.
OESTERREICH, Traugott Konstantin 1921: *Die Besessenheit.* Langensalza.
OLÁH Andor 1986: *„Újhold, új király!" A magyar népi orvoslás életrajza.* Budapest.
PARKER, Adrian 1975: *States of Mind: ESP and Altered States of Consciousness.* London.
PEUCKERT, Will-Erich 1960: Der Zweite Leib. In *Verborgenes Niedersachsen. Untersuchungen zur niedersächsischen Volkssage und Volksbrauch.* Göttingen, 11–35.
PÓCS Éva 1965: A karácsonyi vacsora és a karácsonyi asztal hiedelemköre. *Néprajzi Közlemények* 10/3–4: 1–323.
–1983: Tér és idő a néphitben. *Ethnographia* XCIV: 177–206.
–1986: Tündér és boszorkány Közép- és Délkelet-Európa határán. *Ethnographia* XCVII: 177–256.
–1992: „Nyers és főtt": halál és élet. A kulturális vívmányok helye az európai parasztság archaikus világképében. In Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció 1–2. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére.* Miskolc: Herman Ottó Múzeum, 1: 11–24.
–1997a: *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
–1997b: A magyar halottlátó és a keresztény Európa. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 2.* Veszprém–Debrecen, 25–41.
–1998: Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest: Balassi Kiadó, 7–57.

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

–[2001]: Démoni megszállottság és ördögűzés Közép-Kelet-Európa népi kultúráiban. In Pócs Éva (szerk.): *A Sátán sáskafarkú katonái. Demonológia és boszorkányság a kora újkorban.* (Studia Ethnologica Hungarica. A PTE Néprajz Tanszék kiadványai.) Pécs, Pécsi Tudományegyetem [Sajtó alatt].

RANKE, Kurt 1951: *Indogermanische Totenverehrung I. Der dreißigste und vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen.* (Folklore Fellows Communications 140) Helsinki.

RÄNK, Gustav 1949: *Die heilige Hinterecke.* (Folklore Fellows Communications 137) Helsinki.

ROHDE, Erwin 1925: *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.* Tübingen. (1. kiadás: 1893).

ROUGET, Gilbert 1980: *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession.* Paris.

SAINEANU, L. 1899: Die Jele oder böse Geister im rumänischen Volksglauben. *Donauländer* I: 4–34, 97–104, 199–207, 274–286.

SALAMON Anikó 1975: Gyimesi mondák. In *Mai népi hiedelmek.* (Az ELTE Ókori Történeti Tanszékeinek kiadványai 10) Budapest, 65–156.

SALO, Matt T. 1974: The Structure of Finnish Shamanic Therapy. Disszertáció: New York University at Binghamton. (Kézirat, másolata a Finn Irodalmi Társaság könyvtárában, Helsinki).

SCHMITT, Jean-Claude 1994: *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale.* Paris.

SIIKALA, Anna-Leena 1982: The Siberian Shaman's Technique of Ecstasy. In Holm, Nils G. (szerk.): *Religious Ecstasy. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Åbo, Finland, on the 26th-28th of August 1981.* Stockholm, 103–121.

STENIN, P. von 1890: Über den Geisterglauben in Rußland. *Globus* 57: 268–270, 283–287.

STRÖMBÄCK, D. 1975: The Concept of the Soul in the Nordic Tradition. *ARV* 31: 5–22.

VAJKAI Aurél 1943: *Népi orvoslás a Borsavölgyében.* Kolozsvár.

WENTZ, W. Y. Evans 1911: *The Fairy Faith in Celtic Countries.* London.

WIEGELMANN, Günter 1966: Der „lebende Leichnam" im Volksbrauch. *Zeitschrift für Volkskunde* 62: 161–183.

ZEČEVIĆ, Slobodan 1978: Neki primeri šamanske prakse u isto Srbiji. *Etnološki pregled* 15: 37–43.

–1981: *Mitska bića srpskih predanja.* Beograd.

Szepes Erika

Jóslás a túlvilágról – avagy a költői öntudat megszólalása

Amikor a konferencia előzetes, munkahipotézis-szerű címét megkaptam, arra gondoltam: a lélek–halál–túlvilág képzetkörén belül az antik jóslatokkal fogok foglalkozni, hiszen régi kedvelt témám az az antik hiedelem, mely szerint a jövő megtudakolásáért a túlvilágiakhoz – vö. Alvilág, Hádész, Elüszion stb. – kell folyamodni. Amikor azonban megkaptam az előadások konkrét címeit tartalmazó konferenciaprogramot, rádöbbentem, hogy csaknem mindnyájan ugyanarról fogunk beszélni, apró modulációkkal, ki a sámánok túlvilági jóslásáról, ki a halottlátók jövendőmondásairól stb. És akkor nekem fel kellett volna állnom, és így kezdenem mondókámat: „Már a régi görögök is..."

Úgy gondolom, közhelyhalmozásra, közismert dolgok újrakérődzésére nincs szükség. Olyan speciális témát választottam tehát, amelyben benne van a lélek–halál–túlvilág képzetkör, de egy individuális mondanivalónak alárendelve. Ez a téma Horatius carmenjei második könyvének a 20., azaz záróódájának elemzése. Hogy miként tartozik a felvilágosult, epikureus, a boszorkányságokat vitriolos epodoszokban kigúnyoló (gondoljunk a hírhedett Canidia-epodoszra!) Horatius műve e transzcendens témakörbe, az elemzés során remélhetőleg ki fog derülni.

Lássuk tehát először a verset, eredetiben és magyar fordításban!

CARMINUM LIBER SECUNDUS

XX

AD MAECENATEM

Non usitata, nec tenui ferar
pinna biformis per liquidum aethera
vates, neque in terris morabor
longius invidiaeque maior

urbis relinquam. Non ego, pauperum
sanguis parentum, non ego, quem vocas,

dilecte Maecenas, obibo,
nec Stygia cohibebor unda.

Iam iam residunt cruribus asperae
pelles, et album mutor in alitem,
superne nascunturque leves
per digitos umerosque plumae.

Iam Daedaleo notior Icaro
visam gementis litora Bosphori
Syrtisque Gaetulas canorus
ales Hyperboreosque campos;

me Colchis et qui dissimulat metum
Marsae cohortis, Dacus, et ultimi
noscent Geloni, me peritus
discet Hiber Rhodanique potor.

Absint inani funere neniae
luctusque turpes et querimoniae;
compesce clamorem, ac sepulcri
mitte supervacuos honores.

Az Énekek második könyve

20

C. CILNIUS MAECENASHOZ

Újfajta, izmos szárnyakon indulok,
kétarcu költő, a laza égen át,
nem késem immár én a földön,
szállok, a városok elmaradnak,

s nem ér irígység; szürke, szegény szülők
utóda voltam, s én, akit úgy kegyelsz,
szerette Maecenas, örökké
élek, a Styx vize nem bilincsel.

Lábszáramon már ráncos a bőr, s kemény,
hattyú leszek lám, hószinű, csillogó,
s az ujjamon s a vállamon már
lengedező, puha pelyhek ülnek.

Fürgébb irammal, mint amaz Icarus,
elérem én a mord szavú Bosporust,
s hattyúi dallal szállok át a
thrák poron, Afrika pőre partján.

Majd hallja Colchis hangomat és a dák,
ki rejtve retteg marsus erőt, meg a
távol gelon, – s ért majd a hispán
és aki issza a hűs Rhodanust.

Nincs kit temetned, hagyd el a gyászoló,
a csúf jajongást, felzokogó panaszt,
hagyd, hagyd a lármás néniákat
és a fölös temetési pompát.
(Kardos László fordítása)

A Horatius-vers erőteljes hangütéssel induló, lendületes fordítása a magyar műfordítás-irodalom egyik gyöngyszeme, szinte ady s képalkotású kezdettel. Tiszta képben láttatja a földet elhagyó, de távolodásával alakját egyre inkább megváltoztató költőt. Igazi mitikus metamorfózisnak lehetünk tanúi: az életből eltávozó költő örök életű, mindig daloló hattyúvá válik, akinek hangja messze földre száll. Mindenütt hallják, mindenhol tudnak róla, nincs tehát ok a siratásra, hiszen a hattyúvá vált költőre örök élet vár. Az átváltozás ebben a szövegkörnyezetben csak látszólag alkalmazkodik a mitikus metamorfózisokhoz: mítoszba öltöztetett szimbólumot teremt a kép, a költői örökkévalóság szimbóluma születik meg a versben.

Ám bármily szép a műfordítás, a filológiai hűség ez alkalommal sem volna fölösleges: a pontosság nem venné el a vers erejét, hanem tisztább fogalmiságával, a költő szóhasználatának tökéletes visszaadásával emelné a vers esztétikai értékét. Éppen a lendületes kezdet nem fedi a latin szöveget. A fordító „izmos szárnyakról" beszél ott, ahol a költő a „tenui pinna" jelzős szerkezetet használja. A *tenuis* szó szótári alakjának első jelentése valóban: 'vékony', 'finom', 'keskeny', 'sovány' és ezek szinonimái (a versben a szó tagadólag szerepel), ám további jelentései közt ott találjuk, származásra vonatkoztatva, az 'alacsony', 'szegény' jelentéstartományt is. Horatius a *tenuis* szót más helyütt is használja ilyen értelemben (Énekek második könyve, 16. ének, 14. sor): „in mensa tenui", amit az ókori kommentátor, feltehetőleg alapos okkal, így magyaráz: „hoc est: paupere", tehát nem *vékony* asztalon, hanem *szegény* asztalon. A *tenuis* szó a származását oly fájón emlegető Horatiusnál egyenértékű a *humilis*szal, az alacsonyrendűvel. A kisebbrendűségi érzését levedleni soha nem képes költő így a költői öntudat versét azzal indítja, ami még hatásosabbá teszi a magasra törő hattyú képét: *alacsonyról, szegényes* szárnyakkal indul a hatalmas pályára.

Fontos ez a pontosítás a vers egészének, sőt Horatius egész emberi viselkedésének megértése szempontjából. Igazolja ezt az értelmezést az 5–6. sor, amely kifejti a *tenuis* jelzőt: szegény szülők utóda *vagyok,* mondja a latin (a „szürke" jelző az eredeti-

ben nem szerepel), és ez az állapot nála soha nem kerül múlt időbe. Így írja le például félszeg bemutatkozását Maecenasnál:

> Hogy megjöttem színed elé, akadozva beszéltem
> pár szót, (néma szemérem tiltott sok fecsegéstől),
> nem mondtam, hogy híres apám volt, sem hogy a széles
> földjeimen satureiánus paripán lovagoltam,
> csak mi valóban voltam...
> (A Szatírák első könyve, 6. szatíra, 56–60. sorok,
> Borzsák István fordítása)

És ez a félszeg költő, a bensőséges barátság, Maecenas valódi művészetértése, meg a megtett életút birtokában már égre törő hattyúnak ábrázolja magát... A hattyú a görög mitológiában Apollónak, a művészet istenének kísérő állata, és Horatius az általa nagyra becsült Pindaroszt nevezi, születési helyére utalva, dirkéi hattyúnak (az Énekek negyedik könyve, 2. ének, 25. sor). A hattyúvá változás a földről felemelkedést, az égiekhez való közeledést, a dicsőség felmagasztosító erejét jelenti. De ha nyomon követjük az első sortól a metamorfózis szakaszait, világossá válik, hogy a földtől való eltávolodás a világtól, az élettől való eltávolodással egyenlő. „Nem közönséges, nem alantas szárnyak emelnek engem, a kétarcú vatest a könnyed levegőbe" – mondja szó szerint az eredeti verskezdet. A szárnyak minőségéről már szóltunk. De az első kép még két meglepetést tartogat. A költő *vates*nek nevezi magát – költő és jós, próféta rokonsága az antikvitásban közismert, e témakörből a legismertebb Hésziodosz költői felavatása a Helikón hegyén, ahol azt a feladatot kapja a Múzsáktól, hogy hirdesse, ami *volt* és ami *lesz*, szemben a teljes igazságot tudó Múzsákkal, akik a *volt* és a *lesz* mellett a *van*t, a változhatatlant, az öntörvényűt is ismerik. Jelentős ebben a vonatkozásban Trencsényi-Waldapfel Imre nagyszerű tanulmánya, amelyben rokonságot fedez fel Mózes Hóreb-hegyi elhívatásával – Hésziodosz költőként fog prófétálni, Mózes vallásalapító prófétaként, de egyikük sem ura az idő háromaspektusú teljességének. Homérosz váteszei vak jósok; Teiresziasz az Alvilágban jósol Odüsszeusznak, az *Odüsszeia* híres „Neküia" ('Alvilágjárás') jelenetében; Lükophrón Alexandrája – azaz Kasszandrája – elhaltak lelkét megidézve Trója pusztulását prófétálja, pusztába kiáltott szóként; Aiszkhülosz *Perzsák* című drámájában Atossza királyné az elhunyt Dareioszt hívja vissza a halálból, hogy a fia vezette csaták kimenetelét megtudakolja, s az antik világ híres boszorkány-varázslónői is mind az Alvilág isteneit vagy halottakat idéznek meg a jövő kifürkészéséhez (Ovidius Medeája, Lucanus thesszáliai Erichtója, Seneca Medeája, Justinianus karthágói Elissája stb.). Vergilius Homéroszt követő művében a halott Anchises jósolja meg az Alvilágban fiának, Aeneasnak a római birodalom jövőjét. Mindezek a jósok azonban nem nevezték magukat *vates*nek, csak tették a dolgukat, ha felkényszerítették őket alvilági nyugalmukból, és bizony igen ritka, hogy valaki önmagát minősítse *vates*nek és jövendölése önmagára vonatkozzék. És nem akármilyen *vates*nek mondja magát Horatius, hanem *kétarcúnak (biformis)*. Az antik kommentár a „biformis" jelzőt úgy magyarázza, hogy a kétarcúság a költő lírai és epi-

kai vénájára céloz. Sokkal igazabbnak tűnik a modern irodalom álláspontja, mely ezt a magyarázatot „iskolásnak" minősíti, és a kétarcúságot *a már nem az életben, de még a halálon innen* lévő állapottal azonosítja: a lét és nemlét közti állapotot érzékeli a jelzőben. Feltétlenül benne van ez is ebben a világtól búcsúzó képben. De benne van a *múltat és a jövőt egyszerre látó bölcsek kétarcúsága,* az antikvitásban kétfejűként is ábrázolt bölcsesség-allegóriák, valamint a kétarcú Janus képzete, aki egyaránt uralkodik az elmúlt óév és a közelítő új felett. „Csak az láthatja a jövőt, aki ismeri a múltat" – ez az antik gondolat az archaikus kor óta végigvonul a művelődéstörténeten. Az idő teljességét, az időhármasságot bíró istenségek jelzője: *triformis* 'háromalakú', *triceps* 'háromfejű', mint Hekaté, Szarapisz, később a keresztény kultúrában Jézus. Nagy gőggel, de nem véletlenül nevezi magát Horatius *vates*nek: költői feladatával együtt a jövőbe látás adományával is képes és akar is élni. És mit vetít elő a látnoki képzet? A költői örökkévalóság képeit: *felül*kerekedik a földi világon, nem éri utol a nagyokat kísérő irigység (ez is hiányzik a fordításból: *invidia maior),* s míg Maecenas jelzője pusztán a „kedvelt, mások által szeretett", addig mellette is elsuhan a költő – bár hozzá intézi az ódát –, de nem a sötét Styx *mély* hulláma nyeli el, hanem *felfelé* iramodik. A felfelé törés közben történik meg az átváltozás, melynek fázisait szinte Ovidius részletekben gyönyörködő stílusában örökíti meg, érzékletesen, majd' minden érzékszervünkre ható apró megfigyelésekkel:ráncos, kemény lábszár, hószínű, csillogó szárnyak, szállongó, puha pelyhek. A szárnyalás mikéntjét a műfordítás így jellemzi: „fürgébb irammal" – ezen a helyen a szövegkritika által jóváhagyott szöveg ismét mást mond: Kardos a „Daedaleo ocior Icaro" változatot fordította (Daedalus nevének említése nélkül, egy nyomatékosító szó betoldásával: „*amaz* Icarus"), ami szó szerint ennyi: „a Daedalusfi Icarusnál gyorsabban", ám a metrikai szabályok figyelembevételével, tudniillik nem állhat szóvégi és szó eleji magánhangzó egymás mellett, a javított szöveg feltehetőleg az eredetit állította vissza: „Daedaleo notior Icaro", aminek jelentése lényegesen közelebb áll a horatiusi gondolathoz: „a Daedalusfi Icarusnál *híresebben, ismertebben".* A különbség fontos: nem a szárnyalás *irama* érdekli a költőt, hanem a repülést végző *személye:* ő, a költő híresebb a mítoszbeli hősnél, akinek bátorsága volt ugyan, de eredményre nem jutott, maga elé tűzött feladatát már nem hajtotta végre. A költő viszont e verssel carmenjeinek immár második kötetét zárja, s ez, a szatírák elkészült köteteivel együtt már elegendő ahhoz, hogy a világ minden táján *híres* és *ismert* legyen. Egzotikus, távoli helységneveket sorol a költő, ezzel a túlzással erősíti a *világmindenségre* kiterjedő hírnév gondolatát. S aki ilyen híres, arra nem vár halál, nem kell gyászolni, nem kell temetni. A költői öntudat verse ez a mű, amely az Énekek második könyvét zárja. Hangsúlyos helyen áll, az Énekek egybeszerkesztett három kötetének a közepén. Megteremti a költő örökkévalóságának szimbólumát.

Ám nem áll egymagában ezzel a törekvéssel. Az Énekek harmadik könyvét záró 30. carmen már nem élő személyt szólít meg invokációjában (emlékezzünk rá: előbb elemzett versünk címzettje Maecenas), hanem a tragédia és a lírai költészet Múzsáját, Melpomenét. Álljon itt a vers, összehasonlításul:

XXX

AD MELPOMENEN

Exegi monumentum aere perennius
regalique situ pyramidum altius,
quod non imber edax, non aquilo impotens
possit diruere aut innumerabilis

annorum series et fuga temporum.
Non omnis moriar, multaque pars mei
vitabit Libitinam: usque ego postera
crescam laude recens, dum Capitolium

scandet, cum tacita virgine pontifex.
Dicar, qua violens obstrepit Aufidus,
et qua pauper aquae Daunus agrestium
regnavit populorum, ex humili potens

princeps Aeolium carmen ad Italos
deduxisse modos. Sume superbiam
quaesitam meritis et mihi Delphica
lauro cinge volens, Melpomene, comam.

MELPOMENÉHEZ

Áll ércnél maradóbb művem, emelkedett
emlékem, s magasabb, mint a királyi sír,
és sem kapzsi vihar, sem dühös északi
szél nem döntheti már földre, se számtalan

évek hosszú sora, sem rohanó idő.
Meg nem halhatok én teljesen: elkerül
téged, síri folyó, jobb felem; és nevem
folyton fényesedik, míg Capitolium

dombján megy föl a Pap s véle a néma szűz.
Mondják majdan, ahol zúg sebes Aufidus,
s hol pór népe fölött Daunus uralkodott
tikkadt földjein: én zengtem először, én

lentről-jött s meredek csúcsra jutott, görög
verset római lant húrjain. Érdemed
büszkévé tegyen, és fürtjeimet babér-
lombbal, Melpomené, áldva övezd körül!
(Devecseri Gábor fordítása)

Életművet méltat a költő, amelyet *ő* fejezett be, *ő* állított. Az egész versen végigvonul az egyes szám első személy hangsúlyozása, amelyet – sajnos – a magyar fordítás ismét nem érzékeltet. *Én* emeltem az emlékművet, *én* nem halhatok meg teljesen, az *én* jobbik részem kerüli el a pusztulás helyét, *én* növekszem a hírtől egyre fényesebben, *énrólam* fogják mondani, hogy elsőként *én* vezettem itáliai földre a görög dalt. Az utolsó szakasz végén végre megjelenik az *én* mellett a címzett is: a költő felszólítja Melpomenét, hogy legyen büszke – de mire? Egy bizonyos érdemére. És mi ez az érdem? Az, hogy Horatius létezik. Ez pedig közös érdem: Melpomenéé azért, mert segítette a költőt, és a költőé azért, mert Melpomenét (azaz az általa képviselt műfajokat) ilyen magas csúcsra emelte. Meg is engedi neki, hogy a dicsőséget jelző babérkoszorúval övezze a költő fejét.

Hasonlóságok és különbségek egyaránt találhatók a két versben. A halhatatlanság motívuma mint vezérmotívum a Melpomené-ódában az ellentétek felállításával azonban még hangsúlyosabb: a költő emlékműve. Az Énekek három könyve *magasabb* – természetesen átvitt értelemben –, mint a piramisok (e szó – nagy kár – nem szerepel a műfordításban, helyette királyi sírt mond a fordító, a kettő természetesen nem azonos, és a szóhasználatnak itt jelentése és jelentősége van): a piramisok említése az actiumi csata, majd Egyiptom elfoglalása után nyolc évvel súlyos mondandót hordoz: amiként Augustus meghódította Egyiptomot, úgy hódította meg a költő a görög dalt, az „Aeolium carmen"-t a római irodalom számára. (A Maecenas-vers mértéke is aiol: alkaioszi strófa, a Melpomené-óda szintén aiol mértéke: aszklépiadészi strófa.) A párhuzamba állítás azonban rejtett fricskát is magában foglal. Horatius egy rendkívüli szóhasználattal fogalmazza meg a görög kultúra általa történt meghonosításának tettét: „princeps Aeolios carmen ad Italos deduxisse modos" – mondja, amit szokásosan így fordítanak: „én zengtem *először*..." stb. A *princeps* szó azonban mást jelent. Horatius használhatta volna a *primus* ('első', 'elsőként') jelzőt, kifejezhette volna akárhogyan elsőségét. A *princeps* szó Augustus méltósága ebben a korban. S ha Augustusszal méri össze a hódítás tettét (Egyiptom, illetve a görög költészet), s ha megállapítja, hogy a költészet *magasabb* emlékművet hoz létre, mint a piramisok, úgy ezzel az egyetlen szóval Augustus *fölé* rendeli magát. Ez annál is hangsúlyosabb, mert ismét feltűnik az alacsony származás motívuma (emlékezzünk elsőként elemzett versünk *tenuis* szavára!): „ex humili potens", „lentről-jött s meredek csúcsra jutott" – mondja a fordítás. A meredek csúcs az eredetiben nem szerepel. Ám szerepel egy jelentős szórend: „ex humili potens princeps" – alacsony sorból hatalmas princepsként – ha a *princeps* szót nemcsak az 'elsőként' jelentésben értjük, hanem a költészet princepse értelmében is. És így kell értenünk, mert soha senki az „elsőként, első" kifejezésére a *princeps* szót nem használta.

Sajátos *vaticinatio* ez a két óda: az eddig ismert jóslatok mind kollektív jellegűek voltak; városok, birodalmak sorsát jövendölték meg, vagy egy közösség emberfeletti tulajdonságokkal rendelkező vezetőjének a pályáját. De minden jóslat harmadik személyről szólt, valakiről szólt. Horatius jóslatai e nemben egyedülállóak. S hogy a merészség még nagyobb legyen, vette a bátorságot, és a jóslatirodalom ismert kellékeihez folyamodott... Élet és halál közti átmenetben jeleníti meg önmagát (a már ismert *biformis* jelző mellé szépen társul egy másik óda önjellemzése: „superis deorum gratus et imis" – egyformán kedves az égi és az alvilági istenek számára). Ez a két világ közti lét a státusa a jóstehetségű vakoknak, eksztázisban lévő papoknak, sőt: a jövendőmondás bizonyos istenségei is élet és halál között közlekednek, a primitívebb gondolkodásban duális alakban, *biformis* megjelenéssel (Janus), fejlettebb fokozatban a dialektikusabb *triformis* alakban (Hekaté, Szarapisz, Iszisz, Krisztus, a gnósztikusok Hermész Triszmegisztosza). S ha az isteneket megillető *triformis* jelzőt már nem is ölti magára Horatius, a *biformis* is elegendő ahhoz, hogy kiemelje őt a közönséges földi halandók közül, akik között ott találjuk – micsoda hálátlanság! – a neki költői működési lehetőséget biztosító Maecenast, akit szeretete ellenére sem becsült igazán. Ez derül ki az elemzett második könyv záróódájából, de az „Exegi monumentum"-ot megelőző nagy Maecenas-ódából is (III. 29), amelyben kioktatja nemesi barátját a nagyúri élet boldogtalanságáról és haszontalanságáról. Augustushoz való viszonyáról már szóltam: a kezdetben ellenséges költő megbékélt a pax Romana létrehozójával, de saját jelentőségét magasabbra emeli. Mindez attól válik nyomatékosabbá, hogy használja azokat a költői toposzokat, amelyekkel például Vergilius akarta megteremteni a maga jövőbe mutató jóslatainak hitelességét. Horatius számára a vallásban gyökerező, mélységes hitből fakadó formulák egészen más célt szolgáltak, mint a római vallásban önmagát erősíteni vágyó pius Vergiliusnál: ott valódi rituális formulák, Horatiusnál a hitelességet erősíteni hivatott toposzok.

A két kötetzáró óda összevetéséből az öntudat megszilárdulását, a költő szubjektumán túl tekintést is kiolvashatjuk: az égre libbenő hattyú a *költő személyének* halhatatlanságát jelképezi, a piramisoknál maradóbb emlékmű a *költői életmű* halhatatlanságát. És ebben a tekintetben Horatius valóban *vates*nek, jósnak bizonyult: azon ritka ókori költők közé tartozik, akiknek életműve *teljességében* ránk maradt, méghozzá a költő saját szerkesztésében, a művek összeállításának általa meghatározott sorrendjében. Nagyobb dolog ez, mint a ma is álló piramisok fennmaradása: azok szél- és vízálló, hatalmas kövekből, a költő életműve oszló-foszló papíron, elmosódó betűkből áll össze. A piramisok állnak, anélkül, hogy fennmaradásukról az elmúlt századokban különösebben gondoskodtak volna. Horatius életművét *hagyományozni* kellett, utódról utódra örökíteni, hatalmas emberi munkával. S hogy ez megtörtént, az annak a bizonyítéka, hogy az emberiség felismerte fontosságát, nemcsak azért, mert a költő is meghirdette (a költői öntudat későbbi megszólalásai mind visszautalnak a horatiusi előképre, mint Janus Pannoniusé, sőt Zrínyié is), hanem elsősorban azért, mert olyan életművet mentett meg a kultúrtörténet, amely az emberi tudat minden formáját saját költészetének rendelte alá, felhasználva minden gondolkodásmódot, megfogalmazásmódot ahhoz, hogy önmagát az örökkévalósággal elfogadtassa.

Bibliográfia

ABEL, E. 1885: *Orphica*. Leipzig.

ADDISON, J. Th. é. n.: *Life beyond Death*. 46–48.

BERCHORIUS (Pierre Bersuire: Repertorium mortale). „Prudentia" címszó.

BIDEZ, J. 1937: À propos des „Perses" d'Eschyle. Academie Royal de Belgique. *Bulletin de la classe des lettres* 5/XXIII: 206–235.

BORZSÁK István 1961: *Horatius Összes Művei – Opera omnia Horati – bevezető*. Budapest.

–1961: Descende caelo. *Antik Tanulmányok* 1.

–1964: Exegi monumentum. *Antik Tanulmányok* 2.

–1975: Ódák és epódoszok. *Auctores Latini* XVIII. (Bevezetés és kommentárok a Liber II. 20-hoz). Budapest.

COLLINGE, M. E. 1961: *The Structure of Horace's Odes*. London.

COMMAGER, S. 1962: *The Odes of Horace*. New Haven–London.

DORNSEIFF, F. 1953: *Die archaische Mythenerzählung* 50.

EITREM, S. 1928: The Necromancy in the Persae of Aeschylus. *Symbolae Osloenses* 6: 1–16.

–1953: Mana und „Ausfluss" in griechischer Magie. *Ellênika* 4: 190–197.

FRAENKEL, E. 1957: *Horace*. Oxford.

FRAZER, James George 1965: *Az Aranyág*. Budapest.

FRIEDLÄNDER, Ludwig 1914: Das Proömium der Theogonie. *Hermes* 49: 1–16.

HANSLIK, R. 1955: *Die Religiosität der Horaz*. Das Altertum.

HARTKER, W. 1957: *Der Weg des Horaz zu den Göttern*. (Schriften der Section für Altertumwissenschaft 8.) Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften.

KERÉNYI Károly 1935: *Horatius Noster. Bevezető*. Budapest.

–1936: *Horatius – Horatianizmus*. Budapest.

KIESSLING, A.–HEINZE, R. 1933: *Q. Horatius Flaccus. Oden und Epoden* (kommentár a Liber II. 20-hoz). Berlin.

KIRFEL, W. 1948: *Die dreiköpfige Gottheit*. Bonn.

KRÜGER, G.–NAUCK, C.–HOPPE, P. 1926: *Horatius. Oden und Epoden*. Leipzig.

MEYER, E. 1931: *Geschichte des Altertums* II/2: 356–358.

NISBET, R. G.–HUBBARD, M. 1970: *A Commentary on Horace: Odes*. Oxford.

NORDEN, E. 1913: *Agnostos Theos*. Leipzig–Berlin.

PAINE, L. L. 1901: *The Ethnic Trinities and Their Relation to Christian Trinity*. Boston–New York.

PANOFSKY, Erwin 1930: Herkules am Scheidewege. *Studien der Bibliothek Warburg* 19: 8. Leipzig.

PETTAZZONI, R. 1946: The Pagan Origin of the Three-Headed Representations of the Christian Trinity. *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 9: 138. London.

PÖSCHL, V. 1970: *Horatische Lyrik. Interpretationen*. Heidelberg.

PREISENDANZ 1928–1931: *Papyri Magicae Graecae* I–II. Leipzig–Berlin.

ROHDE, E. 1903: *Psyche*. Tübingen–Leipzig.

SENECA: Oedipus 561–562 és Medea 770–850.

STOESSL, F. 1945: Die Phoenissen des Phrynichus und die Perser des Aischylus. *Museum Helveticum* 2: 148–165.

SYNDICUS, H. P. 1973: *Die Lyrik des Horaz*. Darmstadt.

TRENCSÉNYI-WALDAPFEL Imre 1955: Die Orientalische Verwandschaft des Prooimions des Hesiodischen Theogonie. *Acta Orientalia* 5.

–1961a: Az endori boszorkány és a görög-római világ. *Acta Orientalia* 12.

–1961b: Das Bild der Zukunft in der Aeneis. *Studii Clasice* 3: 281–304.

USENER, H. 1903: *Dreiheit* I–III. (Rheinisches Museum für Philologie 58). I: 1–47; II: 161–208; III: 321–362.

USSANI, V. 1926–1927: *Gli epodi e le odi* I–II. Torino.

VILLENEUVE, F. 1970: *Odes et epodes*. Paris.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von 1955: *Der Glaube der Hellenen*. Berlin.

WILKINSON, L. P. 1968: *Horace and his Lyric Poetry*. Cambridge.

WORTMANN, D. 1968: Neue magischen Texte. *Bonner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseums in Bonn und Vereins von Altertumsfreunde im Rheinlande*. Köln–Graz, 5–111.

GRYNAEUS TAMÁS

Bödő Rozália püspöklelei halottlátó asszony

Püspöklele (átmenetileg: Maroslele) szegedi kirajzású[1] kisközség a Tisza–Maros szögében, a szóban forgó időszakban 2921 lakossal.[2] Itt élt századunk első felében Fehérné Bödő Rozália halottlátó asszony, vagy ahogy széltében-hosszában nevezték: *Bödő Roza néni* vagy a *lelei asszony.* Falubelijei és a szomszédos községekbeliek emlékezetéből próbálom meg alakját, munkásságát rekonstruálni. Futó említésektől eltekintve, eddig legrészletesebben Bálint Sándor írt róla,[3] részben a számára készséggel átadott gyűjteséim alapján. Ezeket az adatokat közlöm, ott még nem szereplő újabbakkal kiegészítve; a szó szerinti idézeteket *dőlt betűkkel.* (Gyűjteséim ideje: 1954–1983.)

Elődje

A csíbai embör, annál az én édösanyám is vót. [Körülbelül a századfordulón.] *Möntek többen asszonyok. Édösanyám az öccse után érdeklődött. Azt mondta, agyonütötte a gazdája – nem keresték* tovább. (B)

A csíbai aranyos embör vót. Földműves vót, kapált, kaszált, beszélt a hóttakka. Ráadta Isten azt a nagy tudományt, mer olyannak lönni köll, aki lelköket szabadítson. Mert a mennyország nem olyan, hogy oda be löhessön táncolni. Az mögmondta: hogy' szenvednek, mint szenvednek, milyen ruhába vót ētemetve. Magosságát, színit-fonákját mind mögmondta, másképp nem hittek vóna neki. Olyan nagyon szerette a Jézuskát, mög imákat hagyott a lelkök szabadítására, hogyhát mögmondta, milyen bűne van, mié szenved... Mög ezör Úrangyalát, rózsafűzéröket hagyott. Mögmondta: *valamilyen formába jelöntközni fog a lélök. Jelöntközik is, mögköszönte.* (KE)

Élete

Bödő Roza néni ura elhalt 1914-be. Férhöz mönt másodszor, de mögbánta, nem olyat gondolt: csak gondviselőnek vötte feleségül. Azután ēhalt az öreg. A második ura mögértötte, nem szidta amiatt, hogy mások dolgaival tölti az idejét. (KR)

Szép szőke asszony vót, nagy haja vót. Gyerökei nagyszülőknél, rokonoknál vótak, míg ű napszámba járogatott. Öt testvére vót: három nővére, két bátyja. Illés nevű bátyja segítött, mikó a szél begyütt. Mondták: „Nem adjuk!" Ëccő csak vége lött a huzavonának. [Erről lásd alább.] *Földeákra vitték asszonynak, de később visszakerült Lelére.* (KR)

Közepes nagyságú, ölég jótestű asszony vót, egésséges vót, tudott dolgozni. (B)

Akinek ilyesmije [ilyen tudománya] *van, szögény embör. Roza néni is az volt. Kerülte az emböröket. Ha dógozott,* [aratójától] *messze verte a markot, de azért ēvégezte a dógot.* (VM)

Mindönkinek van irígye. Nem mindönki hitte e: „Vélünk vótál, mi nem láttunk sëmmit", mondták. Némelyik nem hitt neki. Idegönök jobban hittek neki. Nekünk hátsó szomszédunk vót sokáig, több évön körösztül. Aki nem bántotta, barátságos vót mindönkivē szömbe. Utóbb már kuruzslónak nevezték, nem merte az embör mondani, hogy hozzá megy, csak titokban keresték föl: *intöttek. Idegönök, ha gyüttek, mögtalálták, ha nem mutatták is nekik* [a házát]: *mer mögismerni: más a deszki, szőregi, pátfalvai* [sic!], *vásárhelyi kocsi.* (KR)

43-ban vót egy kis fiam, az a legutolsó családom. Bent vótam vele a kórházban. Télen, gyërtyaszentölőkor vótam bent a városban, evvel a kisgyerekkel *balázsolni, akkó hallottam, hogy möghalt.* (KR) [Eszerint halála időpontja körülbelül 1944 elejére tehető, ez egybevág Sz. Szigethy Vilmos újságcikkének dátumával is.]

Gyűlölte azt Lele község. (Miért?) *Hát Jézust mé' gyűlölték? Mer mögmondta soknak az igazat. Mikó möghalt, akkor mög az egész falu ott vót, siratták, hogy milyen jó vót. Így szokott e' lönni. Pedig hát tényleg sok mindönt mondott.* (VM)

Elhívatása, tudománya

Jani Ferenc (JF) úgy hallotta, hogy hosszabb alvások után nyerte tudományát.

Szenvedött nagyon, mikor kapta a tudományt. Hajigálta magát kínjában, a bátyja fogta. (BJ)

Úgy monták, hogy betegösködött,[4] *testi-lelki beteg volt: készítötték rája* [ti. a halottlátó hivatásra]. *Egy napon mondja, dugják el valahova, mer ide ma ēgyün valaki, de ne adják ki, mert ki kell*(ene) *hogy adják. Mintha szél kereködött vóna, mint mikor szél kereködik: kinyílik az ajtó és becsap egy kis szélroham a szobába, épp' olyan vót. Begyütt az ajtón* [ti. az, „aki" el akarta volna vinni]. *Rozi néni mondta, hogy vinnék, de ne engedjék: mögijedt, hogy viszik. Anyja, öccse rátapadtak,* így *nem vihették ē. Rozi néni së tudta* ezt *mögmagyarázni. Ha ük* [anyja, öccse] *ezt nem csinálják, úgy gondolom hát, hogy elviszik. Akkor azután mindég ilyet-olyat álmodott – nem álom vót* az! *Betegös vót évekig, összegubolódva, nem tudta mi baja, lëvert vót.* A dolgát *maj' semmi kedve së vót csinálni. Ha kimönt dógozni, előtte énekölt, imádkozott. Kukoricakapáláskor végigmögy ëgy soron, fordult a másik sorba, hát az a sor is, mög a mellette lévő is mög van kapálva: ű se tudta, hogyan történt. Néhány óra alatt ēvégezte más egésznapi munkáját.* (KR)

A világháború alatt odamaradt az ura, itthon maratt három kicsivel. Öt gyeröke vót, de három kicsi vót, kettő elállt szógálni. Egy bőcsőbeli vót, a másik kettő még játszadozó. Édösanyjávā lakott, apja már nem élt akkor. *Hogy a nehéz élet begyütt, akkor még nem tudta, hogy mi vár rá. Kapálás idő vót. Azt már mög nem mondom, hogy második kapálás vót-e, vagy első. Amikó kapált, kihallatszott a falubú a harangszó. Dél van, azt mondja. Jó, hogy megállok, ēvégzöm az Úrangyalát, kapa nyelire támaszkodva. Mikó ēvégezte, kapál tovább. Odaáll elébe ëgy fényös alak. Së nem fölleg, së nem embör, abbul együtt a hang:*

– Dícsértessék a Jézus Krisztus! Ēvégezted fiam?

– *Ē.*

– *Kérlek téged az Ur Jézus, Boldogságos Szűz Mária nevében: egy hivatás vár rád, ēvállalod-e, hogy a tisztítótűzben lévő lelkökön segíts?* – *Megijedt.*

– *Jaj, sëmmisë vagyok. Ki vagy te?*

Mögijedt, elszaladt szögény haza. Beszaladt a házba – a fényösség ott vót a falon. Mén a bőcsőhön, hogy mögszoptassa a kicsijét, hát *olyan szépnek látta, mind a kis Jézust. Nem mert oda së mönni. Fényös is vót, mög szép is vót. Mögin mögszólalt a fényös alak:*

– *Tudom, hogy gyönge teremtés vagy, gyönge teremtménye vagy az Istennek. De ád hozzá az Isten erőt, hogy të elvállald, hogy a lelkökön segítesz.*

Mögint mögijedt, nem válaszolt, csak kimönt. Jajgatott szögény.

– *Édösanyám, gyüjjön be, nézze mög* [a gyereket]. *Az nem látott sëmmit: nem volt méltó. Másodszor is bemönt, mögint hall hangot:*

– *Vállald ē, az Isten ád néköd erőt. Të vagy kiválasztva, hogy a lelköket szabadítsd.*

– *Jaj, hogyan töhetném én azt, kicsim van.* [És még más bajaira is hivatkozott.]

– *Në félj sëmmit, az Isten ád néköd erőt.*

Hát szegény ijedtiben azt mondta, hogy ēvállája. Abban a pillanatban átfinomodott az összes izmai, testje: átlátott rajta [a kezén], *mint az üvegen. Mögy ki, mutatja az anyjának, az meg nem látott rajta sëmmit, de mögijjedt, hogy miket beszél az ű lánya.*

Ahogy kimén az udvarra, ijedtiben, látja ám az udvar alsó részibül, meg a kapun milliárd, meg milliárd lélök tüleködött be. A keze mindnek összetéve:

– *Segíts rajtunk, segíts!*

Elől együtt az apja:

– *Ne félj, lányom, csak segíts rajtunk. Mondta is a hibáit, mög hogy mit csináljon. Azt mondja Roza néni, annyian vannak, hogy nem tudok mozogni tűlük.*

– *Në félj, fiam, nem leszünk mi mindig itt, csak mikó köll.*

Akkó vót neki komoly szándéka, hogy ēválali, hogy segítsön a lelkökön. Bemönt vissza a szobába, ott vót még akkor is az a fényösség.

– *Na, mondod-ë még, hogy nem vállalod? Nem szánod a szenvedőket?*

Mögsajnálta édesapját, ēválalta. Akkor azt mondta az a fényös valami:

Az Úr hatalma lögyön veled,
A boldogságos Szűz Mária
Őrizzen meg téged,
Szent Mihály arkangyal
Vezérelje ügyedet.

Evvē ētünt a nagy fényösség, attú kezdve mindönkin tudott segíteni. Mögkapta azt a hatalmat, hogy tudott rajtuk segíteni, a lelkökön. Akkor nagyon fáradtnak érzötte magát, lëfeküdt. A kislány is éhös volt, mögszoptatta, elaludt [mindkettő], *jót pihentek. Mikó főkelt a pihenésbül* [közben édesanyjához] *odament a szomszédasszony, de* [látja ám, hogy] *mellette ül az ura is, és mondja is az ügyit-baját.*

– *Hát tudod-e, hogy a te urad nem él? Itt van melletted.*

Mondja, hogy hun esött el, ódallövést kapott, átmönt a tüdőn. Az asszony së hött së eleven nem vót.

– *No, ha neköm nem hiszöl,* rövid idő múlva kaptok hírt. [Egy hét múlva meg is kapták a hivatalos halotti értesítést.] *Így kezdődött. Mönt annak a híre, mert mindëgyiknek oda vót az ura.* (KE)[5]

Lelén vót ëgy halottlátó asszony, rámondták [hogy az]. *Minekünk möghalt egy tizennégy éves kislányunk. Nagyon bántott. Rosszat soha nem csinált,* mindig imádkozott, apáca akart lenni. Bödő Roza néni *elgyütt ide Szőregre, mondták neki, hogy mink mennyire vagyunk a kislány után.* Eljött hozzánk is. *Úgyannyira jóba löttünk vele, hogy itt is aludt. Hát én ezt nagyon kivallattam.* Kislányomról *azt mondta, hogy a Szentháromság templomában van a túlvilágon, Szűz Mária mellett van. Nem hittem.*

– *Idehallgasson, Roza néni, mondja, honnan ered a maga tudománya?*

– *Tizenötödik esztendőmben vótam, ültem a kemince mellett, nézek lëfele: itt is halott, ott is halott: körül vagyok halottakkā. Nem merök lëszállni a padkárú, akárhuva akarok lépni, halott van. Hát ëccő – kint vót édösanyám a konyhában – kiabálok neki:*

– *Édösanyám, gyüjjön csak be!*

– *Mit akarsz?*

– *Jaj, në lépjen oda, itt is halott, ott is halott, tele van halottakkal a szoba.*

Ő úgy látta, hogy mindig halottra lép. Elkezdett sírni. Anyja *ëvitte orvoshon, ëmesélte neki a látomását. Azt mondta, nincsen az agyának semmi baja, nem tudja, honnan adódott ez neki. Vezesse haza.* Otthon aztán *lëült, elálmosodott, talán aludt is. Eccör fölébred: űneki, aki testvérjei vótak, azokat látta. Mögmondta, hogy melyik hány éves vót. Azután, hogy az ű testvérjeit látta, másrúl is mondott. Odaadták neki a fényképit, mögmondta, hány éves vót, milyen ruhában vót* eltemetve. (EJ)

Mit csinált, mit nem?

A halottakat *látta mindég. Még azt is mondta, milyen ruhában vót, milyen színű vót. Azért gyüttek hozzá az Apátfalviak. De ëgy napon kérte, hogy jöjjenek: menjenek többen* egyszerre, ne egyenként, külön-külön. *Az abrosz szélit nézte.* (KR)

Negyven nap után látta a halottakat, *addig nem tudott sëmmit. Mikor elmöntek hozzá, imákat adott föl a halottakért. Vót olyan, akinek azt mondta, nem találja, akit kérdeztek tőle.* (BJ) *Úrangyalát adott legjobban.* (B)

Vidács [a későbbi, szőregi halottlátó, Bödő Roza néni „utóda"] a *sarokba nézött fölfelé, Roza néni lëfele nézött. Vidácsnak ëvittem a fiam fényképit, Roza néninek nem köllött sëmmi së.* (B)

[Valaki Szegeden] *a klinikán möghalt. Szögedön ëtemették. Bödő Roza néni mögmondta, hogy fordítva van rajta a kötény.* (BJ)

Az is olyan vót, de annak má mondani köllött, ki után érdeklődik, *nem mondott kérdözés nélkül. Lëfelé nézött, aztán má mondta: milyen ruhába temették el, kinek mi vót a baja, hogy-mint.* (KE)

Bödő Roza néni megmondta, a halott milyen ruhában van eltemetve, hány gyereke volt, hány gyereket hajtott el, *pedig az titkos dolog.* (JF)

Vidács Jolán ura, apja halála után, egy falujabelivel ment el Bödő Roza nénihez. *Neki mondta:*

– *Tudtam, hogy të jössz.*

Ëmondta, hogy az apján milyen ruha van, csíkos ing, milyen *lábravaló. Azt is mögmondta, hogy nagytermészetű embör vót.* (VJ)

Egyszer elmentem hozzá.

– *Mondja csak neköm, Roza néni, az én apám milyen formában van? Hogy áll, milyen büntetést nyert?*

Néz rám az öregasszony, majd így szólt:

– *Ha nem tudnálak, ki vagy,*[6] *be së engedtelek vóna.* Mondta apámról, hogy *káromkodós, középtermetű, bajszos* ember volt. Elmondta, *hogy temették el. Mikor hazajöttem, mögkérdeztem a nagybátyámat,* hogy valóban, mint Bödő Roza mondta, *csíkos ing volt rajta, mög gatya. Azt mondta még, olyan rossz embör volt, hogy nem is bír ott maradni sokáig. Olyan szenvedése van, hogy ű könyörög Istennek, hogy bocsássa le a földre ujra. A többit is mögkérdöztem: feleségöm apja, anyja hogy állnak?*

– *Az ipad rossz embör, goromba, pici embör, olyan, mint a sündisznó* [dús, előrefelé álló szemöldöke volt], *nagyon szenved ám az! Mögmondta, milyen ruhában vót ëtemetve: fehérszínű üng van rajta, meg frakk.* [Hat gimnáziumot végzett bognármester volt.] *Az öreg mamát* [anyósát] *is mögmondta, hogy mi van rajta,* s hogy *szolid asszony volt.* (VM)

Egy alkalommal odamöntem hozzá, ott volt három asszony, de már végzött velük, kikísérte űket a kapuba is. Nagyon ríttak az asszonyok. Odaköszönök, mi bajuk löhet ezöknek?

– *Látják* [mondta Bödő Roza néni] *ez is ëgy jó asszony, sokat szokott imádkozni, szokott a lelkökön segíteni.*[7] *Örzse néni, segítsön maga is ezökön az asszonyokon!*

Akkor mondta, hogy ëgy pap fiuk meghalt. Én is elfogadtam értük kétszáz Úrangyalát. Mind a háromnak fiaik papok voltak. Ëgy akkó tötte le a szentmisét, ëgy mög már lëtötte, ëgy mög még azután tötte vóna lë. Az elsőnek *jómódú volt az apja, möghítta* a másik kettőt. *Akkor tartanak egy vigadást, mennyegzőformát. Állt a mennyegző. 11–12 óra között egyszercsak rosszúl lött* az első, *elvágódott az asztal mögött és meghalt. Mindjárt látták benne az Isten kezét. Kivitték a hideg kamrába. De kéröm szépen, az a két paptársa nagyon mög vót döbbenve. Lëtérgyeltek mellé és imádkoztak, végezték a papi zsolozsmát. Egyszer csak felült az atyafi:*

– *Énértem már në imádkozzatok, mert el vagyok veszve. Mondta, hogy milyen bűniért, milyen bűnnel ment a szent fogadalomnak. Újra möghalt.*

A másik társa úgy mögijedt, hogy möghalt, a másik mögzavarodott. Ezök az anyák vótak ott. Mögmondta nekik Roza néni az igazat. Az nem játék, a papi hivatás. (KE)

[Elhúnyt napa hazajárt.] *Én is mikor a napamat nézettem – nagyon fösvény volt – kíváncsi vótam, hogy ezért a jó Isten hogyan büntette mög. Kétszáz hold földjük vót, hitte is Istent, nem is. A napam költögetött, mondta, hogy ha én azt – 1000 Úrangyalát* [amit Bödő Roza hagyott] *– el tudom végezni, avval sokat segítenék rajta. Hun itt láttam, hun ott* nappal is. Gondoltam magamban: *ne zavarásszon engem, mi hiánya van neki?*

– *Ha ezt elvégzed, majd nem bánt, nem jelönik meg.*

Nem tudom, elvégeztem-ë, csak nem láttam többet. Engöm bántott, mert én nem haragszok rá, hátha én is segítek rajta. Segítöttem is: neköm nincs semmi osztópöröm vele, hát távozzon. (KR)

Egy hete elhunyt, ma éjjel megjelent álmában, testvérének, *Pirosnak hívik. Igazán siratta, tëgnap is, mikor a miséje vót. Álmodott vele. Álmában mondta* [testvére] *në sirassa a Piros, mert vizes, nem tud mönni a víztűl. Akit siratnak, nem bír a víztűl mönni. Azok a bűnös könnyek mind körülötte vannak, nem bír mönni a céljára. Így mondta a csípai embör. Bödő Roza néni is mondta.* (KE)

Szegedre akart menni, el is indult. *Alig mék 20-30 métert, mén előttem ëgy asszony: Rozi néni.*

– Jaj, fiam, de sokára gyüttél!

Tudta, hogy gyüvök. (BJ)

Apátfalvi emberek *szövetköztek, hogy ëgyünnek hozzá. Ëgy embör is, a felesége hogy möghalt, ëgyütt hozzá. Bekocsmázott, kiment a temetőbe:*

– Gyertök kurvák, latrok Bödő Rozához!

Elérköztek. Bödő Roza néni nem tudja kinyitni az ajtót: szoba teli, udvar teli. Nem mondott az embörnek sëmmit. A kurvák, latrok mind ëgyüttek, azért vótak olyan sokan: udvar, kert, szobája, mind teli vót. (KR)

Neköm mindig azt mondta, a szíve vitte az embert [ti. hozzájuk, a halottlátókhoz].

– Fiaim, mönjetök azért mindönfelé, ha túl tanálná élni! (KR)

JF kételkedéssel szemlélte Bödő Roza működését, anyósával – aki sűrűn járt hozzá – még veszekedett is emiatt, utóbb azonban a kézzelfogható bizonyítékok megfontolásra késztették.

Elveszett állat, elveszett holmi után nem érdeklődtek nála. (B)

Betegek

A szomszédoknak megmondta: innen, meg innen jönnek hozzám, akkorra hazajövök a munkából. (BJ)

Betegöket is gyógyított, csak imádsággal, ű végezte az imádságot. (B)

Imádsággal gyógyított. Előbb magára vetött keresztet, azután a másikra. Mondták [akiket gyógyított] *miközben mondta az imádságot, érözték, hogy jobban lösznek.* [Azt nem tudja, milyen imát mondott, de] *ű is főleg Páduai Szent Antalt hítta segítségül. Roza néni mondta: „Próbáld mög!" Ëgy ünnepre mostam, ëgy gombostűm hiányzott. Az az ëgy is mögvót, csak ëvesztöttem. Csak úgy hattam* [a ruhát], *ëgy Miatyánkot, ëgy Üdvözletöt ëmondtam, fölajállottam Páduai Sz. Antal tisztöletire.* [Utóbb megtalálta a gombostűt.] (KR)

Ráimádkozott és lësimogatta fejénél kezdve. Ahun fájt, ott legjobban simogatta. Én azt hiszem, delejes vót a keze. Úgy gyütt ki a fájás, bizsergött. Látszott, hogy közben *jár a szája, de nem mondta ki.* [Nem fennhangon imádkozott.] *Példájú, most is fáj sokszó a hátam, de akkor még jobban fájt: së erre, së arra nem tudtam tekerni. Azt mondta:*

– Ez a hátgörinc kihűlt. Sokat szeretté üngbe szaladozni: kihűlt. (KE)

Vótam nála a lányommal [epilepsziás]. *Mikó ëvittük, ráimádkozott, azt mondta, nem hal meg mindjárt, elél úgy 50-60 esztendeig. Az beszélt a holtakkā.* (VI)

Sokszor bemöntem hozzá, ebeszélgettünk, ott maradtam éccakára is. A beszélgetés *fölidegösítött,* nem tudtam elaludni.

– Nagyon föl vótá zavarodva.

Rámimádkozott, mögsimogatott, elaludtam. Másnap mögkérdözte:
– Ugyë, aludtál, fiam? (KE)

Valakinek *gilvája volt, Rozi néni ráimádkozott.* (B)

Meggyulladt benne [egy szóban forgó emberben] *az alkohol.* Fogott egy liter tejet és *beledűtötte, különben kiégött vóna mindöne.* (KR)

Bödő Roza nénit vót úgy, hogy vitték is. Később tudott a betegségökhöz is: azt a tudományt is mögkapta. Vitték kocsival. Münk is vittük eccör egy beteg asszonyhon. Mög is mondta, hogy nem fog kigyógyulni. Mögmondta, hogy möddig: még ëgy pár évig szenvedözni fog, azután möghal. Úgy is lött. (KE)

Vitték mindöfelé, autóvā, még éjjel is. Eccör kibántak vele, lëtötték valahun csúfságbú, soká bócorgott haza.[8] *Attú kezdve nem mönt sehuva. Hogy nem tudta mög aztat, hogy ezek milyen gonoszságot akarnak vele: ezön csudálkozott a nép is. El vót előle zárva, valamiért bünhődni köllött neki. Sose mönt többet sëhuvá.*

– Aki akar, gyüjjön ide (mondta). (VM)

Születendő gyerek

E.-vel állapotos vótam. Az uram megvert. Ëgy csomó lett az államnál.

– Miért nem mégy Bödő Roza nénihez, az majd ráimádkozik.

Fájt. Mint ëgy féltojás, olyan vót, kifakadt. Begyün hozzám Bödő Roza néni, éppen *a piacról gyütt. Csipkét horgoltam* [leány kisgyerek ruhájára, mert azt szeretett volna].

– Úgy, úgy, horgold! Lányod lesz! [Félig tréfásan fenyegetődzve így felelt.]

– De ha nem, úgy kidobom! (KR)

Bödő Roza mögjósolta, hogy (leendő gyereke) *lány lösz, vagy gyerök. Jósolt a jövendőjiről is, milyen sors vár rá. Nénémnek mögmondta:*

– Në mönj férjhöz, fogsz még a kutyakaskában is hálni! – Úgy is lött. Mindig mondta:

– Igazat mondott Rozi néni. (KR)

[18 éves lányára mutatva mondja:] *Még ez a világon së vót, mög së termött, Roza néni mán akkó mögmondta, hogy lösz még ëgy lányod. Panaszkodtam neki a középső lányomra, mert olyan szilaj természetű vót, sokat visszapöntyögött. Mondta:*

– Lösz még ëgy lányod, az maj födözi.[9] (KE)

Egyházi és világi hatóságok

JF szerint Bödő Roza és papjuk között azért volt ellentét, mert sokat és sokan jártak hozzá, inkább hittek neki és inkább követték az ő előírásait (például imarendelések).

A saját papja is gyűlölte. [De mikor hirtelen meghalt az anyja, csak elment hozzá.] *Bödő Roza néni mögmondott mindent. Attól kezdve nem bántotta.* (KE)

Még a csendőrség is mög akarta fogni. Azt mondták, fönt vót az Országházban. [Itthon] *a csendőrök őrizték a testét, aludt.*

Mire az újság ideért, ő már ëmondott mindönt. [Ez gyakran különbözött az újságbéli hírektől, és inkább neki hittek] *ezért őrizték a csendőrök.* (KR)

Bödő Roza nénit csendőrség is bevitte, be is csukták, mindönt mondtak rá. Becsukták este, odamegy az angyal:

– *Gyere, fiam, haza, feküdj lë.*

Röggel keresték. Még Makóról is kivezette az angyal. Utóbb aztán ráuntak. Mindön kisérletöt mögtöttek vele, utoljára ráuntak, ráhagyták. (KE)

Roza néni volt börtönben is, hogy segítött a népön, betegeken: véggel-rőffel möntek hozzá. A börtönből az ügyész, mög a bíró előhívták. Ezt Roza néni mesélte nekem! Így szólt hozzá a bíró:

– *Mondjon neköm valamit az édösanyámról! Kérdözte, hogy milyen ruhában van eltemetve és milyen jegye*[10] *van neki.*

Az öregasszony olyan pontosan mögmondta, hogy van eltemetve és hol van az anyajegy. A bíró *kiadta a parancsot, hogy eresszék el. Nyomban elereszték, mert ez nem kárára van az országnak.* (VM)

Eccör becsukták, ügyész elé került. Mögmondta, hogy annak az anyja milyen ruhában van eltemetve, *milyen gyűrű* van az ujján, *a mellén milyen anyajegy van. Erre elengedte, mert látta, hogy igazat mondott.* [Más alkalommal így mondta el:] *Táblabíró vót. Mögmondta, milyen ruha van rajta. Szépen kezdte mondani: van rajta egy violaszínű selyem ruha, milyen gyűrű van az ujján és valami jegy van rajta, azt is mögmondta. Mindjárt elbocsájtották.* (VJ)

Nagyurak

Ezután [ti. az előbbi, bíróval történt eset után] *Horthyék is elvitték. Fönn vót a palotában. Alighanem, beteg vót a lánya, tüdőbeteg vót. Sok bizonyságot szörzött Horthy és Horthyné. Ott vót egy hétig.* Ott is *járt a kápolnába imádkozni.* Egyszer *mikor Horthyné mönt a kápolnába – de akkor már sokat tudott* meg *Roza nénitől – akkor megfogta a drága selymöt magán:*

– *De szeretnék magával cserélni!*

Hogy többet ér az ő lelke és az ő rongyos ruhája, élete. Mert ritka adottság ez, kérem. (VM)

Ő hiába kormányzóné, hiába ekkora nagy titulája van neki, ha nincs az a tudása, mint ennek az öregasszonynak. Mert ő meggyőződött róla, hogy tud. Két hétig volt odafönt.

Bödő Roza nénit messzire is elvitték, úriasszonyokhoz is. Az egyik el akarta vele cserélni a ruháját, hogy ő [ti. Bödő Roza] *olyan boldog.* (VJ)

Fizetsége

Amit istennevébe kapott, elvitte a templomba, ő pedig *az ő kis földjük mellett eljárt napszámba,* mög *árendáltak.* (KR)

Nem fogadott el senkitől egy fillért së: szegényen halt mög. Azt mondta: vegyetök gyërtyát, szolgáltassatok szentmisét – avval is a papokat gazdagította. Még Pestrül is jöttek hozzá, illetve érte *autókkal, kocsikkal. Nagy dolgok történtek avval is.* (KE)

Mikor Bödő Roza néni Szőregen járt, feleségem *is kérdözött tűle sokat. Még nekem së mondta meg, hogy mit mondott neki, de igazat mondott. Nagyon sokat tud, akárhunnan vötte a tudomását.* Csak mondta a feleségem, *Jolán, hogy még fáradsága díját mögfizethették vóna. Az ëgyik asszony, a kéménysöprőné, ötven fillért adott neki, mikor az ura 900 pengőt keresett!* (VM)

Utóda

Vidács Mihály, a későbbi szőregi halottlátó így mondta el:

Hallottam, hogy a lánya [ti. Bödő Roza leánya] *könyörgött neki:*

– Hagyja rám.

– Fiam, nem löhet ezt, nem adhatom sënkinek, në kívánj tűlem, amit nem töhetök mög. Avval születni köll. Ezt az Isten választja ki, aki erre érdemös, vagy szükségös lösz. Azt a nagy dicsőséget kívánta [a lánya], *pedig szenvedés ez az emböriségnek. Mert nem érzi az embör olyan nagynak magát. Én olyan picinek, koldusnak érzem magam. Akinek ilyesmije van, szögény embör.* (VM)

Roza néni mögmondta, már évekkel előbb, hogy utána férfi lösz a halottlátó, *vizen túl lösz.*[11] Nem hagyta rám a tudományát, *evvel születni köll. Jézus is úgy születött, avval a röttenetös nagy tudománnyal. Két kis angyal így jelentötte mög* [Bödő Rozának, utódjáról, Vidács Mihályról]: *erősebb lösz, mint én, élő halott lösz, negyven napig beteg lösz. Keressétök! Valami ártézi* [kút], *sok utca: ilyesmit látok.*[12] Azt is *mondta Roza néni, hogy a szíve fog fájni neki, de nem tud orvos segíteni rajta.* Tényleg olyan beteg voltam, nem tudtak rajtam segíteni. Azt éreztem, hogy a szívem fáj. *Majd, ha negyven nap letelik, úgy fog möggyógyulni. Hát így találtak meg. Én is úgy figyeltem föl erre.* Jöttek hozzám, kérdeztem:

– Mit akar?

– Mióta beteg maga?

Mert azok – [a deszkiek] – *is figyeltek, többször is lëjöttek,* hogy énrám illik-e Bödő Roza néni jóslata. *De mikor* újra eljött, *már én mondtam mög, hogy mit akar. Föl-néztem az égre, rátettem a két kezem az övére, mindjárt* elzsibbadt.

– Csak maga az, mert más nem tud ilyet csinálni.

Így tanáltak meg negyven nap után. (VM)

Összegzés

Az itt közölt, egyetlen halottlátó, Bödő Roza néni alakjához fűződő hagyományok nagyjából megegyeznek más magyar halottlátók alakjához fűződő hiedelmekkel, Bödő Roza hagyományokból kirajzolódó alakja jól beleillik az országszerte ismert halottlátó hiedelemkörbe. Feltűnő e körön belül a helyi hagyományok nagyfokú variálódása. Ilyen variánsok:

Tudása vele születik; 15 éves korában kapta tudományát; már gyermekes asszony, 35 éves volt mikor kapta. Előtte betegeskedett; utána volt hosszú ideig beteg. Alak nélküli fényesség szólítja föl a hivatás elvállalására; angyal közli vele kiválasztottságát. Ezután aludt el és fölébredve már „látott"; hét nap-hét éjjeli alvás után kezdett a halottakról beszélni. A halottak jönnek őhozzá; a teste otthon fekszik, lelke a mennyországban jár, ahol látja a Szentlélek templomát; az Országházában jár. Vagyis a halottlátás mindkét formáját – tudniillik hogy ő megy a „túlvilágra", illetve a halottak jelennek meg nála – említi a hagyomány vele kapcsolatban. Ő járt a királyi várban, Horthyéknál – Horthyné jött el hozzá, fia repülőgép-katasztrófája után.[13] Ez elég egyértelmű-

en utal arra, hogy szűkebb-tágabb közössége ruházza rá, köti az ő személyéhez (és kortársai, például Horthyné[14] személyéhez) az országszerte ismert hiedelmeket. A szegedi nagytáj három legismertebb halottlátója *(csíbai embör, lelei asszony, szőregi embör)* időben szorosan követte egymást: ez jól jelzi a közösség igényét, szükségletét, s igazolja Diószegi Vilmos azon megállapítását, hogy a halottlátó a közösség alkotása. Föltűnő a halottlátó nemének generációnkénti váltása (ez a jelenség más gyógyítók esetében is megfigyelhető, ebben az etnikumban is, másutt is). Megfigyelhető más, rokon hiedelemalakok, illetve közösségi specialisták: a táltos és a gyógyító hiedelmeivel való keveredés: bizonyos életkorban el akarják vinni, hozzátartozói ezt meg tudják akadályozni, ennek ellenére a hagyományok szerint teljes tudásra tett szert. A gyógyító képességet az egyik adat külön, később kapott tudománynak minősíti. Látható a mesei és mondai szerkesztésmód és motívumok hatása is (háromszori fölszólítás elhívatásakor; a „boldog ember inge" motívum). A börtönből szabadulás történetében újszövetségi reminiszcenciák is sejthetők (apostolok csodás szabadulása fogságukból: ApCsel 5:17–25; 12:3–11; 16:19–40).

Munkatársaim, segítőim voltak

Püspöklele		
JF	Jani Ferenc	* 1901
KR	Kádár Ferencné Korom Rozália	* 1897
BJ	Bajusz Józsefné Igaz Margit	* 1911 (KR unokahúga)
B	Bangáné	* ? 1900
Tápé		
KE	Nyinkó Mihályné Kószó (Palika) Erzsébet	1894–1966
VI	Vincze Istvánné	*1888
Szőreg		
VM	Vidács Mihály, sz. Szerb-Keresztúr, l. Szőreg	1903–1991
VJ	Vidács Mihályné, sz. Vidács Jolán	* ? 1901
EJ	Engi Jánosné Dóró Anna	* 1883

Köszönettel tartozom Molnár Imre és Molnár Imréné tápai pedagógusoknak kéziratom gondos átnézéséért és a hibák kijavításáért.

Jegyzetek

1 Bálint (1976: 191).
2 Helységnévtár, 1943.
3 Bálint (1980: 210–211).
4 Bálint Sándor (1980: 210) följegyezte adat szerint „még menyecske korában a nagyobb ünnepek előtt mindig elfeketedett a teste". Ez jóval korábbi közlésének majdnem szó szerinti ismétlése: Bálint (1942: 21–22).
5 Ettől eltérő variánsát közli Bálint Sándor (1980: 210).
6 Tudniillik leendő, későbbi utóda, a szőregi halottlátó.
7 KE = Palika Örzse néni harangozó, búcsúvezető, énekös-, gyógyítóasszony volt Tápén. Lásd Grynaeus (1972: 761; 783 és 1991: 144 skk).
8 Hasonló történetet meséltek Engi Tüdő Vincéről is, Tápén. Grynaeus (1972: 169).
9 Ellensúlyozza amazt, kárpótolja azért. (Ez a jelentés a Szegedi szótárban nem szerepel.)
10 Tudniillik anyajegye.
11 A Maros Püspöklele (Bödő Roza faluja) és Szőreg (Vidács Mihály faluja) között folyik.
12 Vidács Mihály háza Szőregen több utca találkozásánál, sarkon volt.
13 Az itt nem szereplő variánsokat lásd Bálint (1980: 210–211).
14 A jó egy generációval korábbi tápai tudósemberhez, Tápai Pistához Ferenc József felesége jött el titokban, a hagyomány szerint.

Bibliográfia

BARNA Gábor 1982: *Halottlátók a magyar néphitben.* (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 10.) Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport, 199–212.
BÁLINT Sándor 1942: *Egy magyar szentember (Orosz István önéletrajza).* Budapest (Hasonmás kiadás: Szolnok, 1991).
–1971: Népi hitvilág. In Juhász Antal (szerk.): *Tápé története és néprajza.* Tápé, 629–642.
–1976, 1980: A szögedi nemzet I, III. *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 1974/75. 2; 1978/79. 2.
DIÓSZEGI Vilmos: A halottlátó (Kézirat).
GRYNAEUS Tamás 1960: Adatok a magyarországi (főleg a Szeged környéki) halottlátók néprajzához. Kézirat. Néprajzi Múzeum EA P. 204/1960.
–1971: Népi orvoslás. In Juhász Antal (szerk.): *Tápé története és néprajza.* Tápé, 759–783.
–1972: Engi Tüdő Vince: a legenda és a valóság. *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 1972/73. 1: 155–183.
–1991: „Látomások" – túlvilági élmények a mai magyar népi szájhagyományban. In Erdélyi Zsuzsanna (szerk.): *Boldogasszony ága (Tanulmányok a népi vallásosság köréből).* Budapest, 143–180.
OSVÁTH Tibor Ottó 1942: A halottlátók és léleklátók. *Délmagyarország* szeptember 10.; 13.; október 6.
PÓCS Éva 1997: *Élők és holtak, látók és boszorkányok.* Budapest.
[SZ. SZIGETHY Vilmos] 1944: Meghalt a halott-látó lelei asszony. *Délmagyarország* január 28.

Gulyás Éva

A jászberényi halottlátó

A halottlátók tevékenységének bemutatásával, értelmezésével, megfejtésével kezdettől fogva több tudományág foglalkozott (néprajz, orvostudomány, mélylélektan, okkultizmus).[1] Különböző módszerekkel, más-más aspektusból vizsgálták ezeket a sokszor megfoghatatlannak, megmagyarázhatatlannak tűnő jelenségeket, illetve személyiségeket. Megpróbáltak választ adni arra, hogy milyen okok, igények váltják ki egyes korszakokban ilyen nagy hatású egyéniségek létrejöttét, népszerűségüket, milyen funkciót töltenek be, milyen a fizikai-pszichikai beállítottságuk, s nem utolsósorban milyen archaikus hiedelmek hordozói; valójában egy régi, letűnt hiedelemvilág utolsó hírnökei, letéteményesei korunkban.

A halottlátókkal foglalkozó néprajzi irodalom különböző szempontok szerint vizsgálta ezeket a kérdéseket: összefoglaló igénnyel (Diószegi Vilmos, Barna Gábor, Czövek Judit), egy nagyobb táj vagy vidék anyagát közzétéve (Nyáry Albert, Barna Gábor), egy-egy halottlátó portréját felvillantva, térbeli-időbeli kapcsolatait megvizsgálva (Diószegi Vilmos, Barna Gábor, Vajkai Aurél), a régi magyar hitvilág nyomait, reliktumait kutatva hiedelemkörükben (Diószegi Vilmos).[2] Ebben a vonatkozásban sok tanulsággal járnak azok a feldolgozások, amelyek egyetlen halottlátó személyének, tevékenységének minél teljesebb leírására törekednek. Egy-egy konkrét példán keresztül felvetik mindazokat a kérdéseket, melyeket a téma magában hordoz. Monografikus feldolgozások születtek a novaji, a csépai, a Borsod megyei, a szalacsi, a cserszegtomaji, a mezőtárkányi halottlátókról.[3] Tanulmányomban én is ezt a módszert követem, amikor egy eddig sokat említett, de közelebbről nem ismert halottlátó, a jászberényi Papp Tera tevékenységét mutatom be. Igyekeztem minden elérhető forrást felkutatni: elsősorban saját és mások néprajzi gyűjtéseire, anyakönyvek adataira, korabeli hírlapok tudósításaira és a szakirodalomra támaszkodtam.

A szakirodalom igen korán megemlíti. Nyáry Albert az *Ethnographia* 1908. évi számában beszámol több korabeli halottlátóról, köztük néhány történet erejéig Papp Teráról is. A negyvenes években Demeter István jászapáti származású sajószentpéteri plébános, aki huzamosabb ideig Jászárokszálláson hitoktató volt, a *Hazajárnak-e a lelkek?* című írásában foglalkozott vele. Egyébként csupán a regisztrálás szintjén említik, tevékenységének konkrét bemutatásával a mai napig adósak vagyunk.

Az anyakönyvi bejegyzések szerint Papp Tera 1858. május 31-én született (Theresia Papp) Papp László és Dohándi Veron lányaként Jászberényben, római katolikus vallású. Meghalt 1922. november 12-én, 64 éves korában, Kovács István vasutas özvegyeként tüdővészben.[4] Életéről még annyit tudunk, hogy háromszor ment férjhez, mindhárom férjét eltemette, saját gyermeke nem volt, ellenben volt egy fogadott lánya, aki szintén Jászberényben élt, s egy suszterhoz ment férjhez. Azt tartották róla, hogy ő is „tud valamit", eltanulta az anyjától. Egyik férje révén volt egy nevelt fia is. Jászberényben a Kossuth út 104. számú házban lakott, amely a Nagykáta felé vezető, már akkor is forgalmas úton állt. A mai napig él az a hiedelem, hogy még a lovak is megbokrosodtak, ha elhaladtak a háza előtt. Papp Terának, Terkának, első férje után Csákné Papp Terának nevezték. Nómenklatúrája igen változatos: általában *léleklátónak (lélekl átó), látóasszonynak, tudós, tudományos asszonynak, bűbájos/bíbájosnak* nevezték a Jászságban. A *bűbájos, bűbájoskodik* elnevezés általánosan elterjedt mindenféle természetfeletti erővel rendelkező személyre és tevékenységükre ezen a vidéken. A *halottlátó* terminus csupán újabban került be a köznyelvből a jászsági népnyelvbe.

Papp Tera sokirányú tevékenységet folytatott: elsősorban léleklátó volt, ebben a minőségében a szomszédos jászsági, sőt távolabbi településekről is felkeresték (például Vácról). Tevékenysége főleg az első világháború alatt szélesedett ki, akkor sokan, sok helyről felkeresték, mint később látni fogjuk. Ember- és állatgyógyítással is foglalkozott, főleg a helyiek panaszait orvosolta. Egy tehénrontási ügy miatt még a csendőrség is kiment hozzá, de eredménytelenül, mert a szellemek őket is bántották. Egy esetben le is csukták. Tudott jósolni is, azonkívül halottvirrasztó, imádkozó asszony volt. Ment, ha hívták, s arra is képes volt, hogy a rossz szellemeket, a rontást elűzze a háztól.

Külső megjelenésére vonatkozóan is vannak adataink. Nyáry Albert, aki személyesen is találkozott vele, így írta le 1908-ban:

„Egy Jászberényben lakó halottlátó asszonyt magam is láttam s teljesen szavahihető forrásból értesültem néhány látományáról. Csákné Papp Teréz jól táplált, gömbölyű parasztasszony, úgy a 40 év körül, intelligenciája származásának megfelelő. Szemeit állandóan lesütve tartja, mintha kerülné az idegenek tekintetét s révedezve szokott maga elé nézni. Beszédmodora halk, monoton..."[5]

Demeter István, aki ugyancsak találkozott vele, így írta le:

„Ötven–hatvan közötti asszony, szeszmotol az udvaron, tesz-vesz, bemegy, kijön, főz... Tizenegy múlt. Férje is előkerül. Ebédet küld a fiának, aki aratni ment..."[6]

Tehát külsőre nem ütött el a környezetétől, élte a parasztasszonyok mindennapjait, vezette a háztartást, ellátta a ház körüli teendőket. Azt mondják, hogy vallásos, templomjáró asszony volt mindaddig, amíg egy ferences barát ki nem prédikálta babonaságai miatt. Azután nem ment a templomba, sőt azóta elriasztja a harangszó a hozzá igyekvő szellemeket is. Nem volt visszahúzódó, emberkerülő, az emberek mégis féltek tőle, de hittek neki, hozzá fordultak ügyes-bajos dolgaikban. A közvélemény szerint Papp

Tera mindig igazat mondott. Ezt többen és több alkalommal kiemelték adatközlőim. Szolgálataiért nem kért semmit, de ha adtak neki pénzt vagy ajándékot, elfogadta.

Nézzük meg a továbbiakban, hogy milyen típusú történetek, illetve hiedelmek kapcsolódtak alakjához.

Tudományszerzés

A halottlátóknál – mint minden természetfeletti erejű személy esetében – ez az egyik legfontosabb kérdés. Papp Tera tudományszerzésére vonatkozóan saját maga állította, hogy „...7 éves kora óta lát szellemeket s azóta úgy megszokta őket, hogy folytonos jelenlétük legkevésbé sem zavarja teendői között".[7] Ez az adat kiválasztottsága mellett szól (a hiedelmek szerint hétéves korukban ragadják el a táltosjelöltet is az idősebb táltosok). Ez többnyire külső jegyekkel, testi rendellenességgel is jár:

„Ahogy megy észreveszem: egyik lába alul, a boka táján, erősen kiszélesedett. Hallottam, hogy ezt a daganatot gyermekkori betegségben kapta, azóta látja a halottakat (lólábnak nevezik az ilyet). Mások alsó karjukon viselnek ilyen vastagodást, ismét mások súlyos operációktól keltezik tehetségüket."[8]

Más adat szerint tizenhárom éves korában súlyos betegségen esett át, azóta lát:

„A faluban úgy beszélik, hogy tizenhárom éves korában, mint nagybeteg, lázálmában látta a híres betyárt, akit nagyon kerestek akkoriban. Magyarázta: itt meg ott megy, fehér lovon. S állítólag útbaigazította a csendőröket."[9]

A tudást, a halottlátást azonban nem szívesen vállalta. Az egyik hiedelemmonda szerint tudását sokáig eltitkolta, a környezete sem tudta mindaddig, amíg egy másik halottlátó – mivel ismerik egymást – el nem árulta az őt felkereső jászberényieknek, s tanácsot adott személyének, kilétének megállapítására. Ezután bevallotta és ettől kezdve jártak is hozzá.

„...Azt mondta [a halottlátó], hogy minek jöttek, hiszen ottan is [ti. Jászberényben] van egy léleklátó. Menjen el egyik reggel a templomba, de úgy intézze, hogy a templomajtónál ő legyen az első... Üljön be egy padba, ne szóljon senkihez, aki őt először megszólítja, az lesz a léleklátó asszony és arra rá is foghatja... Hát a barátnője volt... Ő nem mondta senkinek eddig, ez az asszony [ti. Papp Tera]... Nem tudta, merte mondani senkinek se!... Előbb tagadta, de aztán azt mondta, hogy igenis az, akkor bevallotta. Ettől kezdve aztán jártak hozzá nagyon sokan."

Ez a hiedelemtörténet több szempontból is érdekes: egyrészt kiderül, hogy nem szívesen vállalta a halottlátást, elhallgatta, még a legközelebbi hozzátartozóinak sem árulta el, mindaddig, amíg rá nem bizonyították. Akkor már akarata ellenére is csi-

nálnia kellett. Másrészt, mert a halottlátó felismerésének módja megegyezik a boszorkány és más rontó személyek esetében alkalmazott eljárásokkal (például az rontotta meg, aki először megszólította, aki először megjelent a portán stb.).

Útban a halottlátóhoz

A halottlátó felkeresésének különböző okai voltak: álom előzte meg, vagy hazajött a halott, valami megmagyarázhatatlan nesz, koppanás, zörgés támadt, kinyílt az ajtó magától. Papp Tera azt mondta,

„...hogy ne higyjék, hogy nem járnak haza a halottak. Hazajárnak, mindent végignéznek. Az öregember hadonász, hogy milyen az istálló, hova lett a félszer, a jószág, a sok szerszám... Semmi sincs jól, semmi sincs rendben, azt mutatja... [a halottlátónak]. Otthon vannak minden hétfőn és pénteken este kilenckor, gyújtsanak gyertyát..."[10]

Hittek abban, hogy „a halottak lelkét meg lehet igézni". A megjelent lélek elmondja a látóasszonyon keresztül, hogy mi bántja. Az egyik jászkiséri adatközlő a következőképpen fejezte ki magát: „a nagyszülők elhatározták, hogy megigéztetik az elhunyt lelkét." A lélek a halál után hat héttel jelenik meg, előbb nem, ezért csak akkor tud beszélni: „addig a lélek bolyong, nincs helye, hat hét után megy a lelkek közé." Máskor is van olyan idő, amikor nem lehet hozzá menni, mert a lelkek ünnepelnek, „a holt lelkeknek búcsújuk van, vagy a templomba készülnek".

Azt hiszik, hogy a holt lelkek is elmennek a halottlátóhoz. Ezzel kapcsolatosan kétféle hiedelem ismeretes: a hozzátartozókkal együtt utaznak lovas kocsin, de ők azt nem látják. Ebbe a típusba tartoznak azok a történetek, amelyek arról szólnak, hogy a lovak egy darabig rendesen haladnak, az út vége felé azonban izzadnak, fáradtak, a kocsi nehezebb, mert már a lelkek is fent ülnek. Másrészt úgy tartják, hogy a lelkek külön mennek, ezért ha elhatározza magát, akkor minél előbb menni kell, nem szabad sokáig készülődni, hogy a halott lelke ne várjon rá sokáig. Ilyenkor azt szokta mondani a léleklátó, hogy miért nem jöttek hamarabb, már itt vannak és nyugtalanok a lelkek. Papp Tera azt szerette, ha csoportosan jönnek hozzá a lelkek, körmenetben, énekszóval, lobogókkal. Más adat szerint a halottat meg kell hívni a halottlátóhoz, ezért előtte ki kell menni a temetőbe a sírjához. Másrészt, ha a halottlátóhoz készül, előtte ne menjen piacra, boltba, hanem egyenesen oda kell menni, mert különben elküldi, hogy nincs itt a halottja, jöjjön vissza máskor.

Előre tudja, hogy ki milyen ügyben megy hozzá. Csak annak beszélt, aki hitt neki. Aki nem hitt, azt felismerte és elküldte:

„...egész úton azt mondogatta, hogy nem hiszi. Hát amikor be akar menni Papp Terkához, azt mondja neki: maga ne gyűjjön be, mert maga nem hiszi el ugyse. A halottai itt vannak, de maga nem jöhet be a szobába."

Általánosan ismert az a mondatípus, hogy a halottlátóhoz igyekvők közül valaki útközben illetlenkedik (szellent), és ezt a halottlátónak ígéri. De az tud róla és azzal küldi el, hogy maga engem már útközben kifizetett.

Környezete és viselkedése látás közben

Papp Tera a hozzá igyekvőket Kossuth úti házában fogadta, azt mondják, hogy mindig nagyon sok kocsi állt a háza előtt. De arra is volt példa, hogy házhoz ment, főleg, ha vidékre hívták és jöttek érte. Ilyenkor előre megmondta, hogy hová mennek, milyen a ház, megérezte és megnevezte előre a kerti virág illatát. Háza, szobája többféleképpen él az emlékezetben. A környezete szentélyszerűen volt kialakítva, kegytárgyakkal vette körül magát. Az asztalon egy feszület volt, mellette két szál gyertya égett. Általában egy kis sámlin ült és lefelé nézett. Ezt az állapotot különbözőképpen fejezték ki az adatközlők: „maga elé nézett meredten és beszélt." „Sose nézett rájuk, csak a földet nézte." Ez a (révüléshez hasonló) állapot volt az a pillanat, amikor a lelkekkel kapcsolatot teremtett. Azt mondta, hogy „a halottak élettörténetét a mellükről olvassa le". A halottakat csak ő látta, a hozzátartozók nem, hiába kérték, hogy mutassa meg nekik is, ezt nem tehette. Demeter István, aki ottjártakor jászárokszállási hitoktató volt, s azért ment el hozzá, hogy próbára tegye tudását, így számolt be viselkedéséről, környezetéről:

„Az asszony nyugtalankodni kezd, szeme kissé zavart, súgva beszél maga elé, mintha imádkozna. Beint s leteríti a nagy diófaasztalt. Nyolc-tíz imakönyvet vesz elő. Régi könyvek, foszladozó barna kötésben, azokban keresgél. Az asztal sarkánál könyökölök... Mögöttem csaknem a menyezetig ágyazott parasztágy. Az asszony az ablak felől, a kanapé szélén alig ül, szinte lebeg. Fel-fel pislant a könyvekből hátam mögé, ahová a halottakat várja. Úgy látszik, lát is már valamit, mert mind türelmetlenebbül lapoz a könyvekben, meg-megrázza a fejét, hatot is felüt, míg megállapodik egynél, akkor ismét felnéz, bólint és énekbe kezd. Sápadt, remeg, foga is vacog, ahogy magasraemelt, éneklő hangon mondja... olyan sokan jönnek hozzá. Halottaim mozognak, mutogatnak, beszélnek előtte... mintegy félóráig tart az asszony beszédje... Fáradtan áll fel, s merőn néz az ablak felé, mintha még mindig a messzeségbe látna."[11]

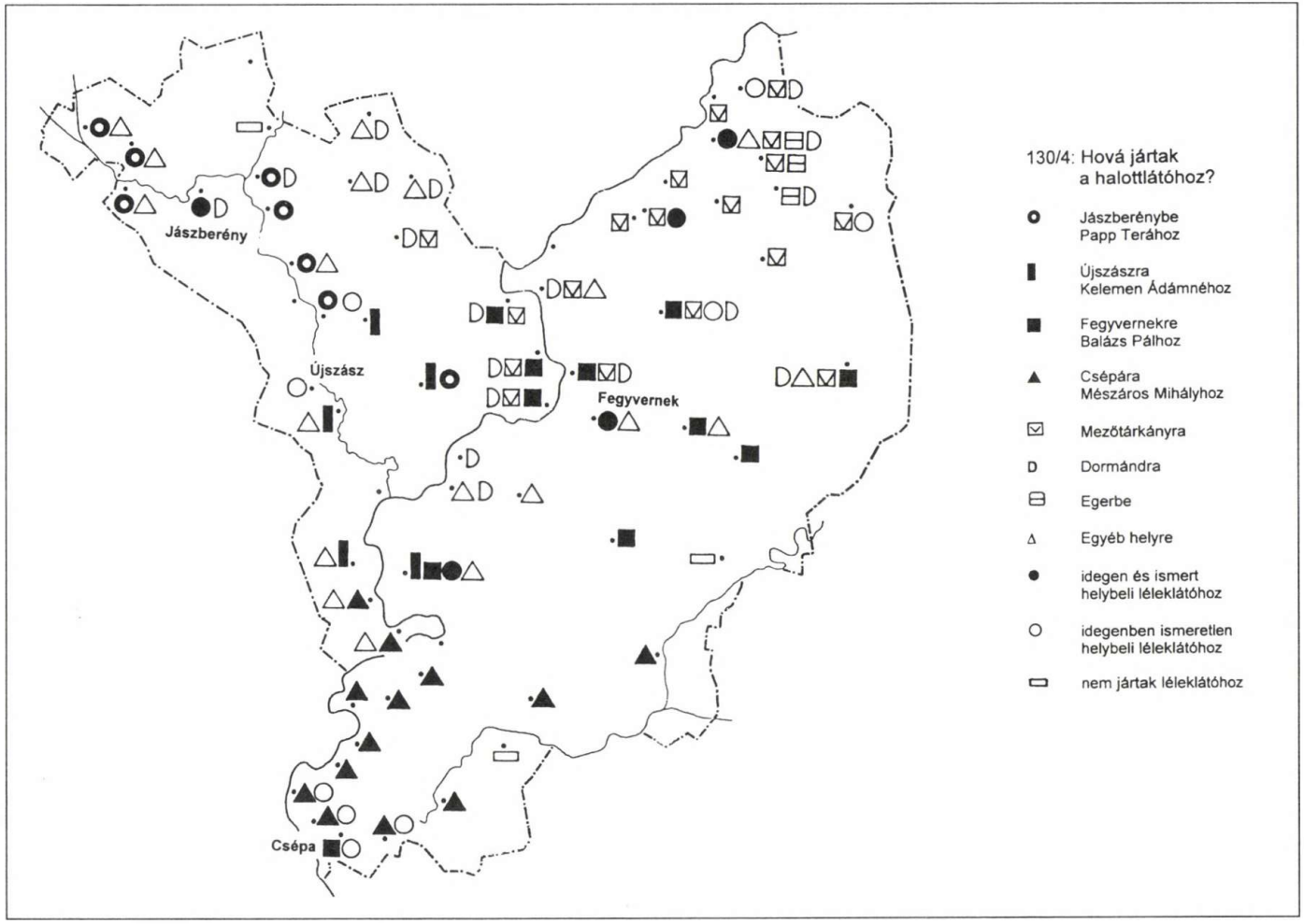
Demeter István részletesen tudósít a látás közbeni lelkiállapotról, leírásából azt is megtudjuk, hogy a hozzátartozó mögött jelennek meg a holt lelkek, általában nagyszámban mindazok, akiket az illető ismert. A látás hosszú ideig, jelen esetben félóráig tartott, mely után a fáradtság szemmel látható jelei mutatkoztak rajta.

A halott öltözetének, a halál körülményeinek leírása, a halott kívánságai

A halottról mindent elmondott, miben, milyen körülmények között halt meg, milyen ruhában temették el, van-e valami kívánsága, hiányzik-e neki valami, és mindezeket tolmácsolta a rokonoknak. Részletesen ecsetelte a halott öltözetét. Abban a ruhában látta, amelyben eltemették, vagy olyan helyzetben, ahogyan a halál érte. Így, ha valaki erőszakos halállal halt meg, baleset érte vagy megölték, abban a helyzetben látta és tudósított a haláláról is. Ebben az esetben a lélek sem tudta, hogy mi történt vele: például szakadékba zuhant, s nem tudja, hogy meghalt, csak a halottlátó közli az udvarán értetlenül bolyongó holt lelkekkel halálhírüket, illetve haláluk módját. Különösen az első világháborús történetekben dominálnak ezek a szempontok. Mivel Papp Tera praxisa főleg az első világháború idején lendült fel, érthető módon ekkor keresték fel a legtöbben, a hiedelemtörténetek jó része ebből az időszakból való. Nem sokkal a háború után meghalt, így működésének ez a szakasza őrződött meg legjobban az emlékezetben. Általában ilyen típusú válaszokat adott: nem halt meg, de sebesülten fekszik idegen országban, hanyatt fekszik, homlokán vér, ott érte a lövés, az első ütközetben elesett, mocsárba fulladt stb. Más esetekben igyekszik a hozzátartozókat megnyugtatni, például nemsokára levelet kapnak tőle, hazaengedik stb.

Külön típusba tartoznak az élve eltemetettekről szóló hiedelemtörténetek, melyek úgy végződnek, hogy az exhumálás során igazolódik a gyanú, mert a halottat más helyzetben találják, mint ahogy eltemették. A másik ismert mondatípusba azok a történetek tartoznak, melyek a halottnak hiányzó dolgokról számolnak be. A halottlátón keresztül megüzeni, hogy elfelejtettek valamit ráadni, vagy rosszul adták rá, kifelejtettek valamit a koporsójából, s addig nem nyugszik, amíg ezeket el nem juttatják neki. A Jászságban általában beásták a sírjába vagy a következő halott koporsójába tették, hogy majd átadja. Az egyik jászladányi gyűjtés elbeszéli, hogy a halottra nem kötötték rá a kötényét, csak ráterítették, s az a bánata, hogy mikor a lelkekkel mennek búcsút járni, akkor ő viszi a lobogót, s mivel a köténye nincs rákötve, a másik kezével folyton azt kell tartania. Egy Jászdózsán gyűjtött hiedelemmonda szerint a gyermek halottat betették a koporsóba, a ruhája azonban felhúzódott a hátára. A halottlátón keresztül azt üzente haza, hogy fázik a farocskája. Felvették a koporsót, megigazították és azóta is fennmaradt, hogy minden temetésnél megkérdezik: „lehúztátok-e a ruháját hátul?"

A halottnak különböző kívánságai voltak: például ne sirassák, mert minden könnycsepp ráhullik, nedves a ruhája, nem tud részt venni a holt lelkek búcsúján. Megnyugtatja a hozzátartozókat, hogy „ne keseregjenek, ő már jó helyen van", „a tisztítóhelyen, közel a menyországhoz". Megköszöni a gondoskodást, a sírkövet, amelyet a tiszteletére csináltattak. Papp Tera általában azt tanácsolta, hogy a halott lelkiüdvéért misét mondassanak, szegényeknek adakozzanak: például „három krajcárt adjon koldusnak, mondasson érte egy csendes misét és osszon ki a szegények közt 10 forintot". Vagy: „Menjenek haza kegyelmetek és süssenek annyi cipót, ahány szegényember van a faluban és vasárnap ossza szét közöttük." Volt, hogy a misemondatást el is vállalta, ezért előre elkérte a pénzt.


Jászberény
Újszász
Fegyvernek
Csépa
130/4: Hová jártak a halottlátóhoz?
Jászberénybe Papp Terához
Újszászra Kelemen Ádámnéhoz
Fegyvernekre Balázs Pálhoz
Csépára Mészáros Mihályhoz
Mezőtárkányra
D Dormándra
Egerbe
Egyéb helyre
idegen és ismert helybeli léleklátóhoz
idegenben ismeretlen helybeli léleklátóhoz
nem jártak léleklátóhoz

Egyéb tevékenységei

Szeretnék röviden kitérni más jellegű tevékenységeire is: halottvirrasztó, imádkozó asszony volt, s ezzel kapcsolatosan él az a történet, hogy amikor a ravatalnál imádkoztak, Papp Tera hirtelen az ajtóra nézett és szólt, hogy vigyázzanak, mert jönnek a rokonok. Senki semmit nem látott, mert a halott rokonok jöttek, körbejárták a ravatalt és már ment is ki az eleje. Tehát él az a hiedelem, hogy a halottat a rokon halottak lelkei meglátogatják a ravatalnál.

Igen sok történet szól arról, hogy a különböző felfordulást, csörgést, csattogást okozó lényeket (bűnhődő holt lélek, boszorkány) hívásra elűzi a háztól, és a háziakat nyugtalanító érthetetlen zajokat megszünteti. „Kihívták Papp Terát, hogy küldje már el. Papp Tera el is küldte. Azt mondta, hogy három öreg koldusnak a lelke volt, akik a bűneikért szenvedtek. Már egy éve ültek a ház udvarán, a fa alatt. Barátékat bosszulták meg, mert sose adtak a koldusnak alamizsnát."

Ember- és állatgyógyítással is foglalkozott: ha véres tejet adott a tehén, kigyógyította, különböző betegségeknél tanácsot adott, hogy mit tegyenek. Valakinek például a lába sorvadásnak indult, az orvos már lemondott róla, amputálni akarta, neki azt tanácsolta, hogy menjen el a jánoshidai gyógyítóhoz, *Orvos Ferenc*hez, aki harmattal, lapuval rendbe hozta.

Ezenkívül jósolni is tudott, ha valami eltűnt a háztól, jóslatot kértek tőle és megmondta, hogy ki a tolvaj. A tolvaj kilétének megállapítására azonban még sok más eljárás volt használatban (például rostaforgatás) ezen a vidéken.

Külső kapcsolatok, működésének értékelése

Papp Tera működési körzete elsősorban a Jászságra terjedt ki, azt mondhatjuk, hogy századunk elején Jász-Nagykun-Szolnok megye leglátogatottabb halottlátója volt. A jászságiak csupán halála után, tehát a két világháború között kezdtek az észak-magyarországi halottlátókhoz (Dormánd, Nagyfüged, Putnok) járni, itt tehát bizonyos időbeli különbségeket is figyelembe kell venni, ha működési idejét be akarjuk határolni. A putnoki, dormándi, nagyfügedi halottlátó később kezdte el működését, Papp Tera tulajdonképpen a mezőtárkányi, csépai halottlátókkal működött egy időben. A Jászsággal szomszédos vagy hozzá közeli településekről (például Vácról) is felkeresték; szinte lehetetlen ma már pontosan rekonstruálni működési körzetét a korabeli gyűjtések, feljegyzések hiányosságai miatt.

Megfigyelhető, hogy vidékünkön, a Jászságban és a megye más területén is rendkívül intenzív volt a különböző tudós emberekbe (gyógyítók, halottlátók) vetett hit. Ennek illusztrálására a Szolnok Megyei Néprajzi Atlasz 130. (Orvosok) kérdéscsoportjának adatait szeretném idézni Csalog Zsolt összesítésében: „Szolnok megyében összesen 38 léleklátót ismerünk. Közülük 24 csak léleklátó praxist folytatott, 12 egyéb tevékenységet is (többnyire embergyógyítást). 18 a megyében élt, 18-hoz más megyékbe jártak, 2 házaló volt. 9 csak a lakóhelyén volt ismert, 27-hez más településekről

is jártak." Ez az első hallásra meghökkentő statisztika világosan mutatja a hiedelemanyag életképességét és szerteágazó külső kapcsolatrendszerét. Papp Terát tíz Szolnok megyei kutatóponton említették. Ha ezekhez az adatokhoz a szakirodalmi konklúziókat is hozzávesszük, akkor elmondhatjuk, hogy a halottlátó hiedelemkör a palócságnál, az alföldi palóc kirajzásokon (Jászság, Csépa stb.) és Erdélyben (székelyek, csángók) maradt fenn legtovább. Kutatóink ezt részben felekezeti okokkal, másrészt azzal magyarázták, hogy az archaikumok általában a peremvidékeken élnek a legtovább.[12] Hozzá kell tenni azonban, hogy a századforduló légköre segített előhívni, illetve életben tartani a régi korok kövületeinek tartott jelenségeket, és lehetőséget adott új formában, funkcióban való továbbélésükre. Az első világháború nagyszámú halottja, majd minden családot érintő voltán túl gondolok itt a modern kornak okkultizmus, álomfejtés iránt megnövekedett érdeklődésére. Ezek a hatások elérték természetesen a népi kultúrát is, és segítették a különböző transzcendens, misztikus tevékenységek fennmaradását. Példaként említem, hogy századunk első felében szinte minden jászsági községben élt olyan ember, akit mágikus tudással ruháztak fel: például Jászladányban Orosz István búcsúvezető, szentember, aki halottlátó is volt, ugyancsak itt Szűcs Márton gyógyító, aki a halottidézéshez is értett, Jánoshidán Orvos Ferenc, Jászárokszálláson Nagyköd János és még sorolhatnám tovább.

Azt is meg kell ugyanakkor vizsgálnunk, hogy milyen funkciót töltöttek be ezek az emberek a közösség életében. Ebből az aspektusból is többen vizsgálták már a halottlátókat, és kimutatták, hogy meglévő közösségi igényeket elégítettek ki: foglalkoztak a közösség lelki gondozásával, a betegek gyógyításával, az elhunyt lelkek megidézésével, jóslással stb. Papp Tera tevékenységének is nagyon fontos vonása, hogy nem csak halottlátó volt, sokkal összetettebb feladatot látott el: foglalkozott ember- és állatgyógyítással, jóslással, halottvirrasztással, tehát népének mindenese, ügyes-bajos dolgaiban, bajaiban tanácsadója, segítője volt. A halottlátással is egy meglévő igényt, a halottakkal való kapcsolatteremtést, kapcsolattartást látott el. A halottól való elszakadást különböző módon próbálták megkönnyíteni: egyházi rítusokkal, siratókkal és halotti búcsúztatókkal, a temetés után pedig a halottlátó felkeresésével, a halott emlékének ápolásával. A halottlátó fontos közvetítőnek bizonyult élők és holtak között: felvilágosítást adott az elhunytakról, megnyugtatta a lelkiismeretüket, levezette a feszültségeket, s mint arra már sokan mások utaltak, ezek a hiedelmek érthetőbbé, elviselhetőbbé tették az ember számára a halált.

Jegyzetek

1 Néhány fontosabb munkát említek különböző szakterületekről. Néprajz: Diószegi (1958); Diószegi–Nagy (1979); Barna (1982); Klaniczay (1983); Czövek (1987); Pócs (1990). Orvostörténet, orvostudomány, lélektan: Kelemen (1979a; 1979b); Szerbák (1980); Vajkai (1938), aki elsőként vizsgálta a témát lélektani szempontból. Spiritiszta-okkultista felfogás: Tordai (é. n.); idesorolhatjuk Moldován filmriportjait is: (1982). – Szépirodalom: Tömörkény (1963); Gárdonyi (é. n.); Móra (1926).

2 Sajnos Diószegi Vilmos halottlátókról írt monográfiája máig kéziratban van. Barna (1982a; 1982b); Czövek (1987); Diószegi (1953; 1956; 1958); Nyáry (1908); Vajkai (1934; 1938).

3 Diószegi (1956); Barna (1973; 1982); P. H. (1899); Vajkai (1934); Czövek (1982).
4 Születési és Halotti Anyakönyvek, Jászberényi Főplébánia.
5 Nyáry (1908: 94).
6 Demeter (1948: 3).
7 Nyáry (1908: 94).
8 Demeter (1948: 4).
9 Uo.
10 Demeter (1948: 5).
11 Demeter (1948: 6–10).
12 Barna (1982); Czövek (1987).

Bibliográfia

BARNA Gábor 1973: Halottlátók Borsodban. *A miskolci Herman Ottó Múzeum Közleménye* XII: 109–113.
–1982a: *Halottlátók a magyar néphitben.* (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 10.) *Halottkultusz.* Budapest, 199–212.
–1982b: Mészáros Mihály, a csépai halottlátó. In *Csépa. Tanulmányok egy alföldi palóc kirajzás népéletéből* II: 337–362.
CSALOG Zsolt: Orvosok. A Szolnok Megyei Néprajzi Atlasz 130. kérdéscsoportja (Kézirat).
CZÖVEK Judit 1982: A mezőtárkányi halottlátó. In Balassa Iván–Módy György–Ujváry Zoltán (szerk.): *Néprajzi Tanulmányok.* Debrecen, 793–799.
–1987 *Halottlátók a magyar néphagyományban.* (Studia Folkloristica et Ethnographica 22.) Debrecen.
DEMETER István 1948: *Hazajárnak-e a lelkek?*
DIÓSZEGI Vilmos 1953: Nem halt meg, csak elrejtezett... *Néprajzi Értesítő* I: 42–44.
–1956: A novaji tudósasszony. *Néprajzi Közlemények* I: 58–77.
–1958: *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben.* Budapest.
DIÓSZEGI Vilmos–NAGY Ilona 1979: Halottlátó. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 2. Budapest, 448–449.
GÁRDONYI Géza é. n.: *Krisztus bankója.* Budapest.
GULYÁS Éva 1976: Jászdózsai hiedelmek. *Folklór Archívum* 6. Budapest.
KELEMEN András 1979a: A sámánisztikus tevékenység kórlélektani vizsgálata. *Orvostörténeti Közlemények* III: 77–85.
–1979b: A sámánizmus kórlélektani szempontból. *Forrás* II: 49–62.
KLANICZAY Gábor 1983: Benandante-kresnik-zduhac-táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában. *Ethnographia* XCIV: 116–134.
KUNT Ernő 1990: Temetkezési szokások. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar Néprajz* VII. *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Budapest, 67–102.
MOLDOVÁN Domokos 1982: *A halottlátó.* Budapest.
MÓRA Ferenc 1926: *A festő halála.* Budapest.
NYÁRY Albert 1908: A halottlátó. *Ethnographia* XIX: 91–96.
P. H. 1899: A szalacsi halottlátó asszony. *Ethnographia* X: 171–172.
PÓCS Éva 1990: Halottlátó. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar Néprajz* VII. *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Budapest, 592–597.
SZABÓ László 1982a: *Jászság.* Budapest.
–1982b: *A halotti szemfedél felhasításának szokása a magyaroknál.* (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 10.) Budapest, 163–183.
SZERBÁK Endre 1980: Halál, temetés és búcsúztatás a XIX. sz. eleji Magyarországon. Különös tekintettel az orvostörténeti adatokra. *Orvostörténeti Közlemények* IV: 175–190.
TORDAI Vilmos é. n.: *Okkult elemek a magyarság életében.* Budapest.
TÖMÖRKÉNY István 1963: *Munkák és napok a Tisza partján.* Budapest.

VAJKAI Aurél 1934: Cserszegtomaj. *Néprajzi Értesítő* XXXI: 107–204.
–1938: Az Ősi-i javasember. *Ethnographia* XLIX: 346–373.

Kéziratos források

A jászberényi Jász Múzeum és a szolnoki Damjanich János Múzeum Adattárából (JMA és DAMNA) a következő gyűjtéseket, feldolgozásokat használtam fel: GIMNÁZIUMI SZAKKÖR: Vegyes néprajzi adatok a Jászságból (szakkörvezető: NAGY József), 1960. JMA: 77–68.; HALLA János: Vegyes néprajzi adatok Jászalsószentgyörgyről, JMA: 93–68.; SZAPU VIOLA Magda: Népi hitvilág, népszokások, 1976. JMA: 155–179., MOLNÁR K.–NAGY Mária: Hiedelmek, mondák a Jászságban, DAMNA: 1337–1377.

GAGYI JÓZSEF

A szentasszony

„1949 nyarán Péter László... felesége István Anna
elkezdet prédikálni, valást és előítéleteket hirdetni."
(Feljegyzés Balázs Pál Naplójában.[1])

Dolgozatomban az 1949-es székelyföldi millenarisztikus népi mozgalom központi alakjának, az 1919-ben született, ma is élő kisfalvi Péter Lászlóné István Annának az életútját szeretném bemutatni. Erre már egy másik alkalommal kísérletet tettem,[2] de a megírás idején sem addig végzett terepmunkám eredményei, sem a vállalt szempont nem engedte, hogy az egykori résztvevők véleményeit szembesítve, megpróbáljam az események rekonstruálását oly módon, hogy az eltérő szempontú interpretációkat is figyelembe vegyem. Ezért akkor csupán arra vállalkoztam, hogy a főszereplő elbeszélésére, mint kétségkívül szubjektív, de a legfigyelemreméltóbb, a magyarázathoz-értelmezéshez a legtöbb alapot nyújtó interpretációra alapozva vázoljam a történteket.

A dolgozat első részében a szentasszony életének 1949 előtti szakaszát mutatom be: fiatalkorát, házasságát; családi konfliktusait; már ekkor a faluja értékrendjéhez képest deviánsnak minősülő magatartását. A második rész az 1949-es események „forgatókönyve"; a harmadik rész az életszakasz 1949-től máig eső részét mutatja be: a megtorlásokat, s hogy az ehhez való erősen ambivalens viszonyulás nyomán milyen társadalmi-vallási szerepe alakult ki, rögzült a helyi közösségben.

1993 őszén gyűjtöttem először hiedelemszövegeket a faluban; a szentasszonyt is ekkor kerestem meg először. Az itt tapasztaltak nyomán úgy döntöttem, hogy állandó terepemnek választom a falut: minél több embert, családot szeretnék minél jobban, a helyi társadalmat pedig minél mélyebben megismerni. Módszerem az antropológiai terepmunkában Broniszlaw Malinowski által meghonosított *résztvevő megfigyelés*. Az emberek, családok mindennapjaihoz igyekszem igazodni; munkájukban, ünnepeiken részt venni; de a legidősebb generáció tagjai azok, akikkel a leginkább kapcsolatba kerültem. Munkámnak eddig több, a hiedelem-kutatáshoz nem kapcsolódó eredménye van.[3] Valójában mindazt a terepismeretet, amelyet eddig megszereztem, csupán az ezutáni munkám alapozásának tekintem.

A szentasszonynak 1993 ősze óta állandó látogatója vagyok. Beszélgetéseinket hangszalagra rögzítettem, lejegyeztem; eddig több videofelvételt is készítettem vele. 1994 őszétől a helyi közösség tagjaival, főleg a szentasszony kortársaival készítek interjúkat az 1949-es eseményekről.[4] Az eseményekkel kapcsolatos írott anyagra az említett naplórészleten, valamint Kozma Albertnek az egykori helyszínen a prédikációk egy kis részét rögzítő, számomra olvashatatlan szövegén kívül a faluban eddig még nem akad-

tam. Korabeli sajtóban, a belügyi irattárakban bizonyára vannak erre vonatkozó adatok; igen fontos lenne ezeket megismerni. Remélem, idővel erre is sor kerül.

Pillanatnyilag tehát *egyetlen forrás* áll rendelkezésemre, hogy rekonstruáljam és leírjam az egykor történteket: *a szóbeliség:* mindaz, amit a szentasszony magáról, viselt dolgairól elmesél; vagy amit a szentasszonyról és az eseményekről az egykori szemtanúk ma elmondanak. Ennek a forrásnak azonban eddigi kutatásaimmal csak kis részét sikerült befognom. Dolgozatom tehát nem egy lezárult feltárásra épít; terepmunkámat, amennyiben erre lehetőségem lesz, intenzíven tovább szeretném folytatni.

I. „Nem tudott lány se lenni szegény..."

A szentasszony szülei kisfalvi gazdálkodók voltak. Apai dédnagyapja az 1850-es években legényként jött a faluba; román, görög katolikus vallású juhász volt. Elvette az 1750-es években betelepedett, már helyinek számító román eredetű görög katolikus Menyhárt család egyik leányát; három fia és egy leánya volt. Sándor fia még egy másik Menyhárt lányt vett feleségül, de szintén Sándor nevű unokája már egy magyar, katolikus leányt, Péter Máriát. Kilenc gyerekük született, Anna a hatodik volt. Hároméves koráig sokat betegeskedett: „édesanyám kilencszer meszelt a halálomra", vagyis készítette a lakást a bizonyosnak látszó temetésre.

Anna gyermekkorának alakulásában anyai nagyszülei játszottak döntő szerepet. Hatéves korában ugyanis a Péter nagyszülők, akiknek a falutól északra elterülő hegyen nagy legelőbirtokuk, sok marhájuk és juhuk volt, őt választják a gyerekek közül segítségnek – a birtokra, az állatok mellé pásztornak. Ahogy Anna néni mondja: „Mikor hétéves voltam, negyven darab marhára ügyeltem egész nap." Iskolába ritkán jár; osztálytársai visszaemlékezései szerint a tanító sokszor megverte, mert nem tudta a leckét:

„Járt iskolába, igen. S akkor egy csonka karú tanító vót... S akkor azt tudom, hogy megverte: me Karély, me Karély! Elgondótam, hogy vajon miér mondja Annának, hogy me Karély, me Karély... S azér, aszmondják, me mindegyre kűtték ki ide a Lázra, és nem tudott a gyermek tanóni. És kérdezte a tanító a kislányt, s azér verte meg, hogy me Karély, me Karély, me a Karélyra ment ki a marhákkal." (S. GY. P. Á.)

A vizsgákat a nagyszülők megvesztegető ajándékainak köszönhetően leteszi, de *olvasni-írni nem tanul meg.* Mivel a falutól távol volt a birtok, és vasárnaponként is ki kellett hajtani az állatokat, gyerekkorában *nem jár templomba.* A hegyi legelőkön csak pásztorkodó gyerektársaival, meg az állatokat őrző felnőttekkel találkozik; nagyszülei, valamint ezek a társak jelentik számára a legfontosabb szocializáló környezetet. Nagyapja sokat verte, s „ő imádkozott, sírt örökké, hogy elposztítsa magát". Kortársaihoz képest korán kezdte a szexuális életet: állatokat őrző legények jártak hozzá, közöttük a későbbi férje, aki rokona volt (második unokatestvére) és hat évvel idősebb nála.

„Gonosz életű volt már fiatal korában... Elmondta ő maga, hogy 13 éves korában a férjivel normális életet élt! S ő azelőtt már rég tisztába volt ezzel az élettel." (K. A.)

Véleményem szerint későbbi vielkedése szempontjából meghatározó volt, hogy nem élt benne a falu társadalmában, és ugyanakkor a falusi kortárs csoportnak nem volt teljes értékű tagja. Nagyszülei vagyonosak voltak; de fukar, gyűjtő típusú emberek. Azonkívül, hogy hétköznapokon a falutól távol volt, és azt sem engedték, hogy a falu ünnepein részt vegyen, korcsoportjába nem integrálódhatott azért sem, mert például nem vásároltak saját ruhákat, nem gyűjtöttek hozományt neki, mint leánytársainak. Társadalmon-kívüliségét egy kortársa jellemezte így: „nem tudott leány se lenni szegény... szóval gyengébb volt na". „Gyengébb": ez az eufemizmus azt jelzi, hogy mivel állatok között, a vadonban nőtt fel, írni-olvasni nem tudott, tehát „tudatlan" maradt, és templomba nem járt, tehát „Istent nem ismert" – őt magát is vadnak, a társadalom szélén levőnek, a normákat ismerők és a normákat betartók körén kívül esőnek tekintették, ekként kezelték. Anna a kisfalvi helyi társadalom marginalizált személyeinek egyike volt, amikor tizenhat éves korában felnőttkorba lépett.

Csak feltételezéseim vannak arról, hogyan gondolta el, dolgozta fel a felnőtté váló Anna ezt a társadalmi helyzetet. Egyfelől szüleivel hatéves korától fogva ritkán találkozott; nagyszülei parancsoltak neki, de nem szerették; nagyszülei ígérgették, hogy majd munkája jutalmául „kiházasítják", de valójában minél tovább szerették volna szolgaként maguk mellett tartani. Igazából a szülők és a nagyszülők között, érzelmileg egyikhez se kapcsolódva nőtt fel. Másfelől: nem kapta meg helyét a falu társadalmában sem. A neki udvarló Péter László szülei, de az ő anyja sem akarja, hogy összeházasodjanak. Nem tudni, ő biztatta-e későbbi férjét, vagy az őt: szüleik tudta és beleegyezése nélkül 1935-ben együtt elszöktek otthonról: mint sok más kisfalvi legény és leány, Szebenbe mentek szolgálni.

Nyolc hónap múlva térnek vissza, Anna már állapotos; ekkorra már a szülők beleegyeztek a házasságba; az is kiderült, hogy a nagyszülők mégsem állják a szavukat, nem vásárolnak Annának hozományt; az anyja sem hajlandó őt kiállítani, hiszen nem otthon, neki segédkezve nőtt fel. Így hozomány nélkül megy férjhez. Anna meséli:

„Anyósom veszekedett: nagygazdalányt hoztál, kiüresítette, ott vót egy kicsi szoba, pakoljon be oda! Hát mit pakoljak, ha se bútor, se semmi, mit pakoljak?"

Egy csupasz ágyon, a férj kabátjával takarózva töltik első igazi házas éjszakájukat; mivel a férj kevés földet örökölt, napszámosmunkával tartják fenn magukat. Megszületik kisfiuk, aki pár hetes korában úgy hal meg, hogy sebtében szervezik a keresztelőt neki, és amikor a keresztvíz alá tartják, „háromszor ropogósan felkacagott", ezzel bizonyítva, hogy él, hogy még ideát van, de amikor a templomból kilépnek vele, már meg van halva. El kellett követniük ezt a kegyes csalást, hiszen mindennél fontosabb volt, hogy a csecsemő a kereszt jelével homlokán kezdje meg vándorlását az örök életben, a túlvilágon.[5]

Alig egy éve vannak együtt, amikor a férjet behívják katonának a román hadseregbe; 1937–1940 között, három évet van távol. A bécsi döntés után csendőrnek jelentkezik; 1941–1944 között csendőrként szolgál, 1944–1948 között a Szovjetunióban hadifogoly. Házaséletük első tizenkét esztendejében tehát Anna nagyjából tíz évig van egyedül. Közben 1943-ban megszületik egyetlen leányuk, Ágnes.

A férj távollétében Annának kell a gazdaság fennmaradásáról, gyarapodásáról gondoskodnia. Könnyebb dolga lett volna, ha rokonai segítik őt. Férje testvérei azonban (különösen az egyik sógornője) egyre inkább ellenségeivé lettek: házát, gazdaságát akarták megkaparintani. Anyja továbbra sem támogatta. Így hát nem maradt sok választási lehetősége: férfierő, nagyobb földbirtok nélkül gazdálkodni nem tudott; „kupeckedni", „üzérkedni" kezdett: malacot vásárolt, továbbadta; gyapottal kereskedett:

„Kereskedött, gyapotot vett. Hívott le, menjünk gyapotot fosztani. Olyanszerű, mint a gyapjú, s azt meg kell finomra tépegetni. S akkor ő elvitte, nem tudom, fonatni-e. S akkor úgy béadta, kereskedött vele." (M. L. P. T.)

A második bécsi döntés után, a „kicsi magyar világban", háborús körülmények között már sokkal kockázatosabb az ilyenfajta be nem jelentett, nem adózó kereskedés. Feljelentik, bírósági eljárás indul ellene; úgy néz ki, hogy börtönbüntetésre ítélik. Ekkor tűnik fel az életében Hegyi Mihályné, Márta néni, a szomszédfalusi „hívő" asszony, egy baptista csoport vezetője. Anna úgy számol be az esetről, mint véletlen találkozásról, isteni gondviselésről. (Ugyanis Márta néni, összeköttetéseit felhasználva, megmenti a börtöntől.) Mások szerint gyermekkorából már ismerte Márta nénit és a hívőket, ezeknek ugyanis birtokuk volt a Karélyon, ahol a két falu határa találkozik, a Péterbirtok mellett. Véletlen vagy sem: a találkozás eredménye, hogy Márta néni közbenjár a bíróságon, talán fizet is érte, és Annát nem zárják be; szoros kapcsolat alakul ki közöttük. Amikor a férje rokonai már annyira megkeserítik az életét, hogy nem bírja tovább, kisgyerekével együtt átköltözik Márta nénihez; a baptista közösség befogadja. Mások említik: egy fiatalabb férfi, aki azelőtt a faluban módosabb gazdáknál szolgált, szintén abban az időben állt át hívőnek, költözött oda a baptistákhoz; ezzel a nála fiatalabb férfival volt viszonya, ez volt a társa a baptisták között. Pontosan nem tudom, mikor történt meg ez az átköltözés; úgy gondolom, abban az időben, amikor az ura már hadifogoly volt a Szovjetunióban; állítólag halálhírét hozták (vagy csak keltették), és ezt kihasználva a sógorság rá akarta tenni a kezét a vagyonra. Hogy milyen érveket hoztak fel igényük igazolására, nem tudni; az Anna körül kialakult szóbeszéd, Anna életmódja (többnapos távollétei; kapcsolatai olyan férfiakkal, akik üzletfelei, de szeretői is lehettek; kapcsolatai városi „urakkal"; kapcsolata a hívőkkel) lehetővé tette, hogy a falu előtt is hangoztassák igényeik jogosságát, hiszen látnivaló, hogy Anna „helytelenül viselkedik", és félő, hogy nem gyarapítja, hanem elherdálja, vagy ami még rosszabb, a hívők kezére juttatja a vagyont!

Amikor a férj hazatér a fogságból, felesége már egy ideje a hívőkkel él; testvérei bizonygatják, hogy Anna már végleg elhagyta őt. Egy szemtanú állítása szerint egy véletlen találkozás hoz megoldást: Anna a kertek alatt hazatér, hogy valamit elvigyen

otthonról; szembesülnek Anna, a férj és a rokonság; a vitában a férj Anna pártjára áll, a borosüvegeket, poharakat a falhoz vagdossa, saját testvéreit kiveri a házból:

„Közbe hazajött komám, s akkor ott a lakásban, ott ültek az asztalnál, a testvérök s a szomszédok, minden, ittak no, annak a tiszteletére, hogy hazajött Laci! Körül vótak ülve. Közbe komámasszony nem tudta, hogy itthon van, itt jött, itt ment s itt jött a hegyen keresztül. A hegyen keresztüljött, s hallja, hogy olyan zaj van a házba. Bément, s mikor meglátta Lacit, hogy az asztalnál, s ott van, hát ő akkor rosszul lett. De én akkor ott vótam! Rosszul lett. No osztán ott kékszeszt s ecetet, s minden, súrótuk, amíg helyrejött. Me mondom, attól meglepődött ő, hogy látta, hogy itthon van, me hótt híre jött. Akkor nagy baj vót, me komám, ő aztán felháborodott, az a Zsófika s Albert s a testvérei mind ott vótak, s Csilla! ...Akkor aztán nagy baj vót, me verekedésre került sor. A testvéreit mind elhajtotta, hogy métt hazudtak neki, hogy a felesége elköltözött, de nem mondták meg, hogy mér, na." (CS. G. L. A.)

Anna a kislánnyal együtt hazaköltözik, és újrakezdik a családi, gazdálkodó életet. Ez 1948-ban történik.

Összegezve az eddigieket, azt mondhatom, hogy Anna normán kívüli, normaszegő, sőt egyenesen deviánsnak számító életet élt: kereste, de nem találta helyét a közösségben. A színmagyar faluba betelepedő román juhász unokája; anyai ágon a „furcsa", „idegbeteg" Péter család leszármazottja. Gyerekkorát a vadonban, felnőttek között, nehéz munkával tölti, nem tanul meg írni-olvasni, nem jár templomba, kortársai között „gyengének" számít; korán kezdi a szexuális életet, és ez köztudott róla. Családjától elszökik; hozomány nélkül házasodik; majd férj nélkül gazdálkodik; kupeckedik, rajtaveszt, szinte börtönbe zárják. Rokonaival haragban van; az egyetlen, aki közel áll hozzá, az apja.[6]

Férjével is, amikor az éppen otthon tartózkodik, állandó konfliktusok adódnak: a férj ugyanis félrejár, és ugyanezzel gyanúsítja Annát is. Közösségétől való legnagyobb eltávolodása, a közösség normáinak legerősebb tagadása azonban az, hogy a hívők közé áll, ott társa van, méghozzá olyan valaki, aki falujában szolga volt, és nála fiatalabb; igaz, nem keresztelkedik át (ezt nemcsak ő mondja, mások is így tudják).[7]

Ami témám szempontjából fontos: már az 1949-et megelőző években jelentkezik nála a *kegyelem*. Mivel ő is, az adatközlők legnagyobb része is így nevezi eksztatikus (transz-)állapotait, ezért a továbbiakban ennek megnevezésére ezt a szót használom. Eddigi ismereteim szerint először szülés után került eksztatikus állapotba:

„Vót neki egy betegsége. Odavót fogságba az ura... azelőtt vót még beteg. Megszületett a leánya. S Márika nénivel odajártunk, az még a háború, az oroszok nem jöttek volt bé, akkor vót. Beteg vót.

(S mit beszélt akkor?)

Azt nem tudom, mit beszélt, de azt tudom, elmentem vót, meglátogattuk. Aszmondták: az egyik pillanatban nem tud semmit sem csinálni, s a másik pillanatban padot, mindent elszedett, s takarította ki a házat." (D. B. K. J.)

Később ez többször megismétlődik:

„Én arra emlékszem, hogy ő beteg lett, az ura odavolt a háborúba, ott a rokonságba vót egy olyan idős leányocska, mint én, akkor leányocskák vótunk. S odamentünk meglátogatni, Csilla komámasszony vót. S három hétig is a fejét a párnán örökké így, így járatta, s na hal meg, na hal meg, me halálos..." (id. P. A. ? R.)

Egyik testvére[8] ezt az állapotot „szívbetegségnek" nevezi, és úgy gondolja, akkor lett beteg Anna, amikor egyszer férjét egy másik asszonnyal rajtakapta; ezután időnként betegségi rohama van, ilyenkor megmerevedik, „olyan, mintha halna meg". A kiváltó ok: ura újabb hűtlenségének a híre.

Fonóban, asszonytársai között, vagy otthonában, előre meghirdetett időben, az összegyűltek előtt esik eksztázisba, beszél a jelenlévőkhöz:

„Amikor magyar világ volt, s az ura katona... Voltunk fonóba, akkor is így a kegyelmet megkapta vót, úgy hogy nem tudott semmiről semmit, az eget nézte s hirdette az evangéliumot. Egyszerre csak jött. Akkor a két kezét kitárta, mint az Úr Jézus, s kezdett hirdetni. Aztán azután, mikor elment a kegyelem, örvendezett, hogy ott vagyunk." (M. M. ? Zs.)

Hogy mindez hogyan függhet össze a baptista hatással, azt további kutatásokkal lehetne kideríteni. Nyilvánvaló számomra, hogy bibliai ismereteit a baptisták között szerezte; ugyanakkor ez volt az a közösség, amely támaszt, támogatást, első hirdetéseihez környezetet, viselkedési modelleket, és ami igen fontos: a lassan *kialakuló karizmájának*[9] kezdetben egyedüli módon *legitimitást* biztosított.

II. „...az Anna nyelvével beszél az Isten..."

1949 februárjában, egyik napról a másikra Anna hirdetni kezd. Ez az ő részéről egy viselkedésforma kialakítását jelenti. „Jön a kegyelem" – viselkedésével, szavaival most már nem csak esetlegesen, hanem napról napra, folyamatot kialakítva megjeleníti a transzcendenst; majd a megjelenítés első, kezdeti formái gyorsan rögzülnek, kidolgozottá, rutinszerűvé válnak.[10] Kialakul a „kegyelem" technikája. A „hirdetésnek" három állapota (fázisa) van: a bevezető ének, a tulajdonképpeni *mondás,* prédikáció, és ezután a tudatvesztés állapota: megmerevedik, elesik; ekkor támogatják, fogják, lefektetik. Amikor magához tér, újra mond vagy énekel. Az ének, mondás, tudatvesztés fázisai addig váltogatják egymást, amíg vagy kijelenti, hogy kifáradt, vagy elalszik. Az eksztatikus technika valósága szociális jelentéssel telítődik: Anna kialakítja magának az Isten igéjét hirdető, csodákat tevő *próféta* szerepét. Ennek egyik alapfeltétele, hogy létezzék egy „őspillanat", egy első találkozás; egy jel, amely az elkerülhetetlent mutatja, egy jóslat, amely majd beteljesedik. Anna tizenkét éves korában találkozik

az Istennel, aki „jelenti", hogy harmincéves korában hirdetni fog. Anna néni ezt a következőképpen meséli:

„A csordával voltam. Mentem a... ott egy kőnél, abba a helybe én es elálmosodtam, leültem a kőkert mellé, s ahogy leültem, egy nagy fényesség, de akkora fényesség támadt! Kinyitom a szememet, mi történik. Hát az Istent láttam, s aszmondja nekem: Anna, te harminc éves korodba hirdetni fogod az én ígémet! Édes jó Istenem, há se írni nem tudok, se olvasni nem tudok, hát én semmit nem tudok, hát én hogy hirdessek? S akkor aztán eltűnt..."

Az az esztendő, amikor a harmincat betölti Anna, éppen a végzetes 1949-es.

A bevezetőben úgy fogalmaztam, hogy szándékom ez alkalommal csupán az 1949-es kisfalvi, Annával kapcsolatos események *forgatókönyvének* a felvázolása. Azért nem több, mert ez az időszak a legeseménydúsabb; az események részletezése, elemzése egy másik dolgozat feladata. Ugyanakkor tudatában vagyok annak is, hogy az eseményekről hosszú ideig tartó terepmunka, és az elengedhetetlenül szükséges levéltári kutatás nyomán készülhet csak történelmileg elfogadható kép. Ez a forgatókönyv, amelyet kialakítok, csupán azt teszi lehetővé, hogy összehasonlíthatóvá váljon mindaz, ami ez alkalommal, ezen a helyszínen történt, a világ számos részén tapasztalt millenarisztikus mozgalmak leírásaival.

Az 1949 februárjában kezdődő, és Balázs Pál szerint augusztus 10-én, Kozma Albert szerint 11-én, a karhatalom fellépésével végződő, Anna körül kialakuló mozgalomnak három mozzanata van: 1. a kialakulás (a kezdetektől Anna Marosvásárhelyre viteléig); 2. a rejtőzködés (Anna szökése Marosvásárhelyről; bujdosása); és 3. a vég (az utolsó nagy hirdetés, a hatóságok erőszakos fellépése).

1. A kialakulás

1949 februárjában még ugyanaz történik, mint amiről már azelőtt is beszámoltak a szemtanúk: Anna a házánál hirdet. Ennek az eddigiektől eltérő hatása lesz: többször megismétli, és egyre nagyobb tömeg előtt történik; a házba padokat tesznek, majd a tornácba is; azután már az udvaron sem férnek a kíváncsiak; a férj, Anna rokonai megijednek a következményektől, Annával egyetértve próbálnak tenni valamit, de nem sikerül. Anna néni meséli:

„Mondom Lacinak: tudod-e mit? Aszmondja: mit? Anyósomat hívd le, mondom, s egy tiszta rongyot, ha jő az a beszéd, tömjétek be a számat, ne hallja senki. S hátha akkor valamerre elmenyen. Érti, ugye? Na, aztán fel es ment, s lejött anyám, a szájamat bétömték, de aszmondják, úgy megfeketedtem egy pillanat alatt, mint a... S akkor persze hogy kivették! S akkó három napig nem tudtam beszélni. S akkó megijedött Laci, hogy mosmá mit is mondjon a népnek, se meg nem vert, se semmi. S aszmondta: édes jó Istenem, én nem bánom, csak még egyszer visszakapjad azt a képedöt, amilyen vótál. Három nap múlva jött vissza."

A tavaszi munkák kezdete után a helyszín lehet a falu körüli szántóföldek valamelyike: arrajáróknak, oda összegyülekezőknek hirdet Anna.

„Eccer megint itthon vót a húgom Temesvárról, s aszmondja, el kellene menjünk Anna nénihez. S há mondom: menjünk. Itt a réten felmentünk, a földön kinn vót, ültette a répapalántot, emlékszem, éppen ilyen tavaszi időbe vót s ültette a répapalántot, s vótak nála ejsze olyan három-négyen, akik mentek oda, akik ejsze tutták, hogy ott vót. Mindenki űtette a répát. Odamentünk, köszöntünk, mi se mondtunk egyebet semmit, fogtuk a répapalántot s ültetgettük. Egyszer aszmondja: na még van öt percünk. De nem nézett se órát, se semmit, aszmondja: még van öt percünk. Még szúrjuk a palántot, s aszmondja, ott az idő, menjünk az árnyékba. Mentünk a fa árnyékába, aztán ő ottan sokat sokat énekelt, szép ilyen szent énekeket, mindenféléket, s ott magyarázott, me olyan hangja vót, hogy még a túlsó határban is meghallották s odajöttek. Mikor leültünk, vótunk tizenketten, s mikor felálltunk, vótunk ötvenketten." (D. F. D. R.)

Végül elkövetkezik az első, a falu határában történő hirdetés, amelyre már más falvakból is tömegesen jönnek. Anna néni ezt sorsának általa nem kívánt, de szükségszerű beteljesedéseként meséli:

„S akkor mondtam neki: te Laci, most nagy hirdetések lesznek, jelentötte az Isten. Vígy engem ki az erdőbe, hogy ne hallja senki. Dugj el engömet!... El is vitt, ott a, azt nem mondtam, amikor először láttam az Istent, akkor egy nagy szél jött, s bévitt egy nagy kőhöz s cserefához, a szél, forgószél. S akkor aztán pont oda vezetett Laci engemet! A kőhöz s a cserefához... S ott négyezer embörnek, me mire a hirdetés megkezdődött, négyezer embör vót ott, mindenfelőről. De én most is elmondom: azok honnét tudták, hogy én akkor odamegyek? Akkor aztán jött a hirdetés..."

Innen, a Rengőkőtől a szomszéd faluba, a templomba megy Anna; ott elfogják, előbb Kisfalvára, az iskolába viszik, ott orvosok beszélnek a néphez, magyarázzák, hogy Anna néni beteg, és kezelésre van szüksége. Marosvásárhelyre, az elmegyógyászatra viszik; innen tíz nap múlva Anna megszökik; hazatérése diadalút, a falvakban felismerik, hirdetéseket tart, hívei hazáig kísérik. A részletekről csak Anna beszámolója áll rendelkezésemre:

„Akkor itt a falu, hogy ne vigyenek, úgy ki vót állva, mintha most is látnám, ásóval, kapával, fejszével, innen a faluból ki nem engednek. S akkor én szépen kimentem az útra, s aszmondtam: tisztelt nép! Nagyon örvendek, hogy így szeretnek, s így felpártolnak. De engedjék meg, hogy menjek el a pap termibe, s híjjanak össze maguk egy gyűlést, hogy a néppel értessem meg, hogy én akarok menni kezelésre! S akkor le, s fel a pódiumra, s akkor a nép szépen összegyűt, s akkor azt mondtam: tisztelt falumbeiek, engedjék meg, hogy elvigyenek Vásárhejre kezelésre, s megígérem, hogy tíz nap múlva jelenkezem. Ne sírjanak, ne féltsenek.

Há mikor eljött a tízedik nap, az angyal jelenközött: útra kell menni! S megrázta az ágyat: keljek föl, útra kell menni. Hát uram teremtőm, tíz orvos mellett. Ajtó, ablak, minden zárva, hát hol tudjak elmenni, hogy tudjak elmenni. S megint egy kicsi idő múlva megrázza az Isten maga az ágyat: kelj föl s indulj! Hát uram teremtőm, hogy tudjak menni, minden bezárva, itt a sok orvos. Azok kezdtek kérdezni: mit látott? Hát az Isten maga itt vót, s mondta, hogy induljak. Hát hogy induljak, ajtó, ablak zárva. Erőst ügyeljenek reám... Megint megránt az Isten: indulj! Arra érkezik, hoztak egy súlyos beteget, s az egészen az orvosok odamentek. Az ablakot kiüttem, úgy elszöktem, a kicsi ablakot. Aztán nem tom, hány métert estem, magas vót. De úgy repűtem, mint a szél.

Egy csillag előttem vót, egy csillag vezetett bé a törökbúza közi, s ott aszmondta az angyal: vesd le a kórházi ruhát, itt van egy köntös, s vegyed fel. Hajonfejt, mezítláb vótam. Ott vót egy piros, ujjas köntös, hamar levettem a kórházi ruhát, felvettem a köntöst, jöttem tovább. Annál tovább mindenütt a néppel teli vót az utca. Mikor Farkaslakán keresztüljöttem, onnan végigkísértek, egészen idáig kísért a sok nép, s közbe örökké énekeltünk, beszéltem nekik."

2. A rejtőzködés

Hazatérése után nem a házához megy, hanem idegen háznál, a kenyérsütő kemencében rejtőzködik:

„Ezt nem tudom elfelejteni, az ilyet. Akkor hát a kenyérsütő kemencéből bújt ki!

(Férj:) Közbül vót egy kemence, kenyérsütő kemence na.

Kenyérsütő kemence. S onnan bújt ki. Jaj, hát én meglepődtem nagyon, de örültem, hogy ő hogy jött nálunk, mikor olyan veszélyben van..." (M. J. ? G.)

Ezután hat hétig a határban, erdőkön-mezőkön bujdosik – ahogy ő hangsúlyozza: „mint az Úr Jézus". Bár sosem lehet pontosan tudni, hol van, a hozzá hű emberek keresik, szájról szájra adják a híreket, hogy kik, hol találkoztak vele; a közelebbi hívei, vagy a kíváncsiak keresik, látogatják; ezeknek jósol, hirdet.

„Hát igen, met magyarázták, me idevalók vótak ott is kaszálni, olyankor vótunk, szénacsinálni vótunk, s mondták, hogy látták, s füttyögtetett, s avval egyik kenyeret adott, s enni adtak, s élelmet vittek neki. S no aztán mentünk mi is... Füttyentöttünk, s a jelszót adta vissza, s mentünk abba az irányba, s ott es vót." (M. L. P. T.)

3. A vég

A hat hét leteltével újra Rengőkőnél hirdet, valószínűleg többször is. Ezekre a hirdetésekre távoli helyekről is tömegesen érkeznek.

„Mi nép vót, Úristen, az soha el nem tudom felejteni, soha, soha! Mi nép vót! Más falukból, városokból, mindenünnen, érti-e, hát annyian jöttek, hogy szörnyű, annyian jöttek. Sokan, sokan, erősen sokan..." (M. L. P. T.)

A karhatalom (belügy, hadsereg, erdészek) szétveri a tömeget, egy részüket valóban fizikailag is bántalmazza, más részüket egy napig fogva tartja, majd elengedi. Annát Szebenbe viszik, az elmeosztályon van másfél évig; utána Fogarasba, majd Brassóba szállítják, próbálják megfélemlíteni, katolikus papok elleni perekben tanúként felhasználni.

„Akkor másik éjjel vittek egy szobába fel. Fel vót akasztva a kötél, ott vót a puska, ott vót a levorver... Aszondják: mondjam meg, hogy ki tanított erre. Melyik pap, hívő? Ki tanított? Mondom: engem senki. Mondjam meg, me akasztanak fel! Mondom: aj, de jó tennék, hogy az élettel végezzek! Ilyen jót semmit se tennének, me immár elég vót a szenvedésemből. Ilyen jót maguk nem tudnak tenni. Álljon fel! Felállok, nyakamba vetik a kötelet, nem nyuvasztottak meg, egy kicsit húzták vót, s: na, vall-e? Nem vallok, me nincs mit. Mit valljak? Mit tudjak vallani? Senkit a bajba nem húzhatok bele, mit tudjak mondani? Há mit? Akkor kapták le a puskát, hogy lőnek agyon. Mondom: ha agyonlőnek, akkor legalább hamar végzek az élettel. Akkor kapták le a másikat, a levorvelt... Nincs micsináni. Az Isten adta, amit mondtam. Maguk lehet hallották, én nem tudom, mit mondtam, én úgy beszélök, hogy az most nincs, én úgy beszélök rendesen. Na. Hat éjjel s hat nappal azon mentem keresztül. Hat éjön s hat napon."

Férjét kényszerítik, hogy „kontraktust" írjon alá, melyben vállalja, hogy megakadályozza az ezutáni hirdetéseket; hazaengedik, de még évekig hívogatják, kínozzák. Anna néni szerint:

„Akkor írtak egy nagy kontraktus-papírt, hogy nem szabad a kapun kieresszen, s ha valami van mégis, akkor űtessen maga mellé, hogy nehogy senki közé tudjon jőni, mert me ha valami baj lesz, az egész családot elpakolják, napvilágot többé nem lát.

...legkésőbben úgy bémondott valaki, nem tudom, a vaslajbit reám adták s az úgy megszorított, hogy Ágnes abba az ágyba egy hónapig forgatott! Igende, Fenyéden a sáncba beléestem, s a cigánynénak azér van akkora becsületje, Mártának...

(De Márta él még?)

Nem az én Mártám! A cigányné! A cigányné, amelyik Fenyéden van. Hát nézi, akkor hozták vót őt ide férjhez Fenyédre, s vajon ez nem az az asszony-e, amelyiknek mondták, hogy beszél? S ő kivett onnét s felvezetett volt Ágneshez, s akkor egy hónapot... Me nem tudtam jönni, éjjel két órakor csaptak el."

Annát a kommunista hatóságok nem ölték meg, csak – ők úgy gondolták – elnémították. *Nem vált belőle mártír.* A mozgalomnak véget vetettek, nyomait is igyekeztek eltüntetni, a benne részt vevőket elnémítani, megfélemlíteni, a történteket meg-nemtörténtként kezelni. Azt azonban nem tudták, nem tudhatták elérni, hogy Anna ne tartsa meg közösségében, főleg pedig a szomszéd falusiak, a környéken lakók, tehát a Székelyudvarhely környéki kistáj társadalmában azt a központi szerepet, amelyet cselekedeteivel kiépített: ne legyen ő a messze földön híres „kisfalvi szentasszony". Nyitrai Mózes, aki a Nagyhomoród menti (Kisfalvától távolabb eső) Kénos faluban

unitárius pap, a kilencvenes években született emlékiratában[11] Annára emlékezik az 1952-es esztendőből, ahogy a kollektivizálási kampány idején tapasztalt „csodák" (tócsában Krisztus vére, ablaküvegen szentek képe) betetőzéseként, mitikus hősként jelent meg a nép körében:

„Mindezekre rákuporodott Kisfalvi Szent Anna látomásaival, a Szarkakő szikla emelvényén tartott szabadtéri, erdőszéli prédikációival. (Rég munkaképtelenül szent elmélkedésekkel gyötrődő idegbajos asszony Udvarhelyen.) Csengő hangon szent dalokat is betoldott beszédébe: »Rózsa nő a kis töviseken, Nyugodjál meg az égi végzeten.« Óriási tömegeket vonzott maga köré. Jelekre, csodákra hívta fel a figyelmet, – megértéssel beszélt minden felekezetről, mivelhogy a fejsze a fák gyökerére vettetett s most-most vágattatik ki a fa, amely jó gyümölcsöt nem terem. Gyónjon, áldozzon, vagy úrvacsorát vegyen minden lélek ezekben a gyötrelmi napokban... s tán így valahogy még helyre billen végveszélybe került mostani életünk."

További, a Kisfalvához közeli vagy távolabbi falvakban végzett kutatással lehetne kideríteni azt, hogy az akkori, „végveszélyként" érzékelt időszakban valójában milyen képet alakítottak ki, tartottak fenn Annáról; milyen támaszt, segítséget jelentett a vidék embereinek (hol, kiknek, milyen esetekben) egy ilyen, szimbolikusan az ellenállás élére álló, a követhető utat kijelölő, prófétából messiássá előlépő népi hős (pontosabban ennek az ideája).

Az események során, a kisfalvi társadalmi valóságban Anna fokozatosan *küldetéses prófétává*[12] vált; ezt a szerepet alakította egyre jobban, és ezt az archetipikusságában ismerős formát és jóslatszövegeket ismerték fel, ezekhez, valamint a *csodáknak* minősített eseményekhez viszonyultak a hirdetéseken részt vevő, Anna szavait valóban Isten szavainak tulajdonító, Annát követő emberek.

A közösség számára ebben az időszakban az addig deviánsnak tartott Annából a legismertebb, legvitatottabb személy lesz. Az, hogy messze földről özönlenek hirdetéseit látni, hallani, igen nagy legitimitást biztosít számára. Nem egy falu, hanem egy kisrégió, mentálisan-szimbolikusan pedig egy másik, *a hatalom diktálta világgal szemben álló világ centrális alakjává válik;* olyan különleges státusa (szimbolikus hatalma) lesz, amelynek eléréséről helyi, gazdálkodó parasztember (ráadásul nem is férfi, hanem asszonyember) még csak nem is álmodhat.

III. „Kinek milyen bánata van, az felől kell vigasztalni"

Anna tehát 1951-ben tér haza. A kapura zárakat szerelnek, idegent egyáltalán nem engednek be hozzá; a falubeliek közül csak néhány bizalmasa látogatja; többen önkéntesen vagy fizetett besúgóként lesik, provokálják; jelentik, hogy ki jár hozzá, kivel mit beszélget. A Szekuritáté emberei időnként megjelennek, elviszik, kínozzák; állítólag pénzt követelnek, hogy ne hurcolják többet; ezt a pénzt kölcsönkéri olyan falubeliektől, akik továbbra is hisznek benne, támogatják. Ha hirdetni szeretne, mert „kegyel-

me van", akkor férje bezárja, napokig senkit se enged be a kapun. Anna néni szerint, amikor kegyelme van:

„Zárják akkor bé a kaput, hogy ne jöjjön be senki. S akármilyen dolguk van, egy örökké itt van mellettem. Nem hagynak engem szabadra olyankor, mert én igyekszek a népek közé, az a baj... Az olyan ugye, hogy hát arról én nem tudok, csak engem viszön, hát igyekszek ki a népek közé, hogy beszéljek..."

Bár Anna erről nem beszél, a beszámolók alapján úgy gondolom, a baptistákkal nem szakad meg a kapcsolata, rendszeresen, férjével együtt járnak hozzájuk; azok pedig pénzzel, élelemmel segítik őt. Mindeközben a család gazdálkodik; Anna, mivel nem jár a mezőre, otthoni munkát talál: disznókat nevel; az ebből származó jövedelemből földterületet vásárolnak. Mivel a családi gazdaságból nagyon hiányzik a munkáskéz, leányukat igen korán, tizenhárom éves korában férjhez adják; vejük tizenkét évvel idősebb, mint a leány. A vej nem tanul mesterséget, nem jár állami munkára, hanem az apóssal ketten a családi, helyi viszonylatban közepes nagyságú birtokot művelik; a leány sem tanul mesterséget, hanem zöldségtermesztéssel (a falu híres hagymatermesztéséről) és a közeli piacokon árusítással foglalkozik. Paraszti életmódban, lassú gyűjtéssel, gyarapodással telik el az életük. Péter László 1994-ben hal meg; mivel a fiatal házaspárnak nincs gyermeke, a mai napig Annával hármasban élnek.

A továbbiakban arról szeretnék röviden írni, hogy a mai falu társadalma hogyan viszonyul Annához; az egykori, deviánsnak számító fiatalasszony, majd központi társadalmi helyzetbe kerülő próféta, végül otthon ülő parasztasszony ma milyen szerepeket játszik a kisrégió társadalmában. Remélem, újabb terepmunka nyomán meg tudom majd rajzolni azokat a rokonságok, családok, családokon belül is a házastársak között húzódó határokat, amelyek a falu társadalmát megosztják: kik azok, akik hittek és ma is hisznek Annának; kik azok, akik 1949-ben hittek, azután már nem hisznek neki; kik azok, akik akkor is kételkedtek, de azért ott voltak a hirdetésein; kik azok, akik akkor sem, azóta sem hisznek neki, akik számára egyszerűen egy csaló, beteg valaki. Ugyanakkor azt is remélem, hogy a határok kialakulásának, változásának mikrotársadalmi okairól is be tudok majd számolni.

Annát a helyiek vagy a kisrégió közeli és távolabbi falvainak lakói *szentasszonynak, tudósnak, mondónak* vagy *rejtezőnek* hívják. Ezek a megnevezések három, általam elkülönített, a hiedelemkutatók számára jól ismert, népi hiedelmekre alapozó szerep gyakorlását jelentik. A közelmúltbeli és a mai falu lakói számára Anna *halottlátó, jós,* valamint *gyógyító.* Egyik, másik vagy harmadik szerepet játssza oly módon, hogy a helyiek számára ezek nem különülnek el egymástól. Nem is különülhetnek el, hiszen Anna a *szentasszony:* a szerepek gyakorlásához a legitimitást egy legfelsőbb forrásból, Istentől nyeri; ő, a „mondó asszony" csak akkor beszél, ha kegyelme van, vagyis ha annak a transzcendens hatalomnak, akivel kapcsolatban áll (Isten, Mária, az Úr Jézus) mondanivalója van. A paraszti társadalomban közismert, „egyszerű" tudósok, azaz hiedelemspecialisták fölött áll Anna, az egykori próféta, a túlvilági segítő hatalmak legerősebbjeinek kedveltje – ahogy azt egy ismert tudós, a Kisfalvára gyógyítani többször

elhozott, pottyondi Miklós László megfogalmazza: „ő Máriával dolgozik, de én csak Szent Antallal". Ő is hasonló specialista – de egyéni a gyakorlatának formája, elemkészlete, a többiekétől különböző ennek a gyakorlatnak a legitimációs bázisa.

1. Anna, a halottlátó

A halottlátók között nemcsak olyanokat találni, akik élők és holtak között közvetítenek, hanem olyanokat is, akik, a néphit szerint, a jövőről is beszélnek, vagy gyógyítanak, vagy távol levő dolgokról (például elveszett állatokról) is tájékoztatnak.[13] Anna a nagy tudású, többfajta tevékenységet végző tudósok közé tartozik.

Profetálása előtt már megtörtént, hogy a háborúban, fogságban meghaltak hozzátartozóinak kérésére, vagy kéretlenül is halottaikról beszélt:

„Elmejek oda, s jaj, aszmondták, hogy Anna jósol. S aztán közbe az én uram odamaradt a háborúba. Miháj vót az első uram. S mond azokról is, me üzennek a halottak, s ők, me megholt ott, s üzennek a halottak. S én is elmegyek oda, s mondom, akkor még nem voltunk komásak, mondom: Anna! Hallám, mondja meg, nekem is Béla mit üzent, mondom. Me aszmondták, a kőtáblára fel van írva, s arról olvas. Há mondom: vegye elé azt a kőtáblát, most nézze meg, hallám, van-e üzenve valami? S aszmondja: nem úgy van, Annus, aszmondja. Me nekem mikó jő az a kegyelöm, nincs nekem semmi kőtáblám, mikó jő az a kegyelöm, megjelenik az a kőtábla, s arra arany betükkel az üzenetek föl vannak írva. De, aszmondja, fogja össze a kezeit, s adjon hálát a Jóistennek, hogy Béla nem üzent semmit." (CS. G. L. A.)

Prédikácóinak helyszínén nemcsak az élők, hanem a holtak is jelen voltak; nemcsak a jelen, hanem a múlt embereinek is (egy teljesebb, az élet–halál elválasztó határt semmibe vevő közösségnek!) hirdetett: „Egy ekkora hej üresség volt körül, oda, aszmondta, ne menjenek, ne lépjenek, mert ott a lelkek vannak." Bujdosása közben azoknak, akik megkeresték, ha kegyelme volt, „mondta a halottakat". F. J. G. I. meséli, hogy egyedül bolyongva kereste a Fenyő nevezetű határrészen a bujkáló Annát:

„Eccer hallom, hogy énekel! S aszmondta: gyere, gyere, Iluska, de még nem látott, me háttal vót! Aszmondja: gyere, gyere, Iluska, te meg vótál ijedve, hogy eltévedtél, de az Úristen téged idevezérelt. S vót kegyelme, s mondta a halottakat, mindegyiknek, hogy melyik hol van, milyen pokolban, s melyik tisztítótűzben, s bé volt hunyva a szeme, s mindegyiknek névileg mondta...

(Többen voltak ott?)

Igen. Az én édesanyám akkorjában halt meg, s avval aszmondja: na Iluska, az anyád nincs a pokolban, a tisztítóhelyen van, rossz asszonyokkal..."

Halottlátói szerepe igazából Szebenből való hazakerülése után alakul ki. Ha rokonságában, ismeretségi körében haláleset történik, akkor személyesen is megkeresi a gyászolókat.

„Anyósom nagyon hitt benne! Eccer hallom, hogy éneköl valaki ott benn, s anyósom úgy sír! S azután mondta nekem anyósom, hogy neki meghalt egy tizenhat éves leánya... s aszmondja, hogy Margitot látta, Margitról beszélt, az a tudós Anna néni, Margitról beszélt, aki meghalt." (O. I. S. Á.)

Sokszor üzen valamelyik falubelijének, hogy „órája lesz", azaz jön a kegyelem, és akkor a halottairól fog neki beszélni:

„Anna néni egyszer azt üzente nekem ettől a Kerezsi Rózától... menjek fel, me nekem órám lesz! S ne náluk menjek, hanem ehhez a Rózához. Akkor még özvegyasszony vótam. Felmegyek, s leültem, s na várjak addig, aszmondja, amíg neki kegyelme lesz. S vártam körübelül olyan jó félórát, amíg neki jött a kegyelem, hogy tudott prédikálni. Aztán mondott ilyent es, olyant es, hogy az uram jól van, s aszmondta, hogy egész nyugodtan, ha férjhez akarok menni, mehetek férjhez, s annyi mindent mondott... Aztán én hittem es nem es. Aszmondta, hogy ha amit ő mond nem hiszem, akkor nem is mondja. Én es kíváncsi vótam rea, hogy hallám..." (S. G. ? ?)

Idegeneknek is beszél, ha erre alkalom van, erre megkérik.

„(Ő a túlvilágot látja?)

Csak mindig. Me én mondjuk, ha én odamennék, s megkapná a kegyelmet, én megkérdezném. Nekem két fiam meghalt, édesanyám, édesapám, hogy hallám a túlvilágon hogy vannak. S megmondaná! Azt is megmondaná, hogy mit üzennek. Ő, sugallja az Isten, hogy mit mondjon, s az angyalok. Ha maga meglátná, hogy milyen értelmesen beszél...

(Sokszor beszéltem én vele...)

Nem az, hanem amikor jön a kegyelem. Vagy magának nem volt kegyelme? Nem? Me mikor nincsenek otthon, csak akkor... Most ugye, halottakkal lehet beszélni, me jön a halottak hónapja. Esetleg ha vannak halottai, akkor magának megmondaná, hogy hogy vannak, jól vannak, mit üzennek..." (M. M. ? Zs.)

A halottak „látása", a halottakkal való beszéd, megfigyelésem szerint, nem egy szolgáltatásként, fizetség ellenében végzett *rendszeres* tevékenység. A kegyelemhez kötődik; ez a kegyelem pedig, Anna állítása szerint, az ő akaratától függetlenül „jelentkezik". Mindebből itt az fontos, hogy rendszertelenül. Ugyanakkor: Anna néni azokat, akik nagy bajukban-bánatukban hozzá fordulnak, mindig próbálja vigasztalni; ha közben „jön a kegyelem", az annál jobb. De az alapelv: „Kinek milyen bánata van, az felől kell vigasztalni." Anna néni meséli:

„S akkor jön a másik egy nagy bánattal. Az ha kipanaszója magát, mint ahogy én is ugye kipanaszkodtam, megkönnyebbül, igaz-e... Nagy örömmel menyen el. S akkor azt veszem észre, hogy egy hét múlva jön, hoz egy kicsi paszujt, ne haragudjék, hozok egy kicsi paszujt, olyan jó tanácsot adott. Há micsináljak? Mondta Ágnes is: ma-

ga hogy született, hogy egyiknek ez a bánata, a másiknak az a bánata, a harmadiknak az a baja, s maga mindent... Sokszor elgondókozom, szegény anyám, hogy is tudja rendezni ezt a sok bánatot... Mondom neki: te fiam, nekem a Jóisten mondja, hogy mit mondjak. Megvan az a kegyelem, az mutassa, hogy no, azt a vigasztalást, me ugye meg kell vigasztalni. Most is, egy fiatalember özvegyen maradt, három kicsi gyermekkel. Annak úgy kellett beszélni, ahogy az ő bánata vót. De én másnak azt nem mondom el... Akinek milyen bánata van, az felől kell vigasztalni.

(Honnan vannak szavai?)

Hát az Isten adja. Azt a gondolatot adja."

Szemtanúként mondhatom: Anna néni hosszasan mesélteti társait; majd válaszként ő is hosszasan, prédikációszerűen beszél nekik. A prédikációk a társalgás éppen felmerülő témáihoz csatlakoznak; az énekek szövegei is ehhez kapcsolódó improvizációk. A prédikációk és énekek a résztvevőkre láthatóan mély hatást gyakorolnak. Mindannak, ami ilyenkor történik, jól begyakorolt technikája van, és túlzás nélkül pszichoterápiás kezeléshez hasonlítható. Kelemen András a samanisztikus tevékenységek vizsgálata nyomán vonja le a konklúziót: a „samanisztikus alapon gyógyító ember... túljutva a kezdeti krízisen, felismeri a közösség elvárásait, és a csoport adta minták segítségével oldja fel az emberi lét alapvető filozófiai jellegű kérdéseit".[14] Anna néni tevékenységeiben, és ezek közül csak az egyik a halottakról beszélés, szintén ez valósul meg.

2. Anna, a jós

Anna prófétai tevékenységét csodák sorozata – vagy legalábbis: csodákként felfogott események sorozata – kíséri. A megtörténő csodák sorozata a mozgalom transzcendenciába ágyazottságát, a transzcendenciával való érintkezést bizonyítja. Erre részletesen egy másik dolgozatban kell majd kitérnem; ami számomra most fontos: hirdetéseiben elhangzott kijelentései közül néhánynak utóbb, az idők során a valósággá válásáról – a jóslatok beteljesedéséről – Anna hívei meg vannak győződve. A Székelyföld általam ismert részén igen népszerű, az „ezer telik ezer nem" típusú, a világ változásaival, apokaliptikus pusztulással kapcsolatos jóslatokról van szó.[15] Ez a jövendölés a faluban általánosan ismert; Annán kívül többen voltak helyiek, akik a maiak emlékezete szerint hasonló jóslatokat mondtak; természetesen, egyikük sem abban a helyzetben, annyi ember előtt, olyan „hatásosan", mint Anna.

„Itt a faluba vót egy ember, s az magyarázta el: lesz egy háború, Magyarországot földarabolják. Aztán lesz még egy háború, aszmondja, s aztán az is lejár, sok ember elpusztul. Lesz egy harmadik háború, ahol a nép úgy elpusztul, hogy egy ember egy bottal s egy sült tyúkkal elindulhat, a tyúkot megeszi s egy másik emberrel nem találkozik, akit megkínáljon belőle! Sokszor elmagyarázta édesanyám." (K. A.)

Ezek a jóslások tehát nem kimondottan Annához kötődnek. A helyi cigányok körében van a legtöbb feltétlen híve annak, hogy Anna jóslásai beteljesülnek. Azok a cigányok,

akikkel szóba elegyedtem, a faluban egyedüliként állították, hogy Anna el szokott rejtezni; hogy Anna megjósolja „órára és napra", hogy valaki mikor fog meghalni; megjósolja a közeljövőt: „az idén még jártok Magyarországra dolgozni, de a jövőben már nem fogtok". Egy cigányasszony mondja a Rengőkőnél lezajlott hirdetésről:

„Jött ide Rengőkőhöz. Jöttek oda mindenfelölről, de sokan, mindenféle ember, mindenfelőlről, de sok ember!

(Közbeszólás: Magyarországról is!)

Ó, még Németországból is jöttek! Oztán ő úgy elizélt, elrejtőzött teljesen, amikor a hirdetést elmondta." (D. I. A. M.)

Az ötvenes években, amikor igen erősen üldözték a kulákokat, ezek az emberek azért jártak Annához, hogy megtudakolják a közvetlen veszélyeket: mi vár holnap rájuk, az éjjel jönnek-e értük.

„Margit néni jött fel: hallám, Anna, fusson, kérdezze meg, az éjjel elviszik, hallám, elviszik-e... Lement, aszmondta: kijött Manci néni. Aszmondta: az Istentől jött, amit mond, aszmondja. Nyugodan lefeküdhetnek, nem bántsák, nem viszik el. Az a lélek meg vót nyugodva, ment haza." (P. A.)

Mások az eltűnt családtag iránt éldeklődtek: hol van, mit csinál; ha sikerült a nyomára bukkanni és hazahozni, akkor ez az esemény újra csak Anna tudását bizonyította. A faluban általánosan ismert az a történet, hogy valaki az erdőre ment fát vágni; Anna az ágyban feküdt, és mondta a férjének, hogy állítsa meg az embert, mert az erdőben baj éri; az ura nem hallgatott rá; az ember balesetet szenvedett. Ugyancsak általánosan ismertek azok a jóslásai, amelyek párválasztással kapcsolatosak: ki kihez nem fog, illetve fog menni; ki mikor fog férjhez menni:

„Hát amikor én mentem az uramhoz, hát én nem is ismertem, én voltam kisfalvi, s az uram zetelaki. S annyira öntudatos vót, ő es annyira érezte vót, hogy édesanyámat odahívta, s aszmondta neki, pedig én nagyon fiatal lány vótam, me még, tizenhét, tizennyócadikba vótam, hogy aszmondja: Jula néni! Me az én édesanyám s az ő férje első unokatestvérek.

(Laci bácsival első unokatestvér?)

Igen. S aszmondta: Jula néni, maga arra gondoljon, Juliska férjhez mejen ebbe az évbe! Aszmondja: ne beszéljen, Anna néni! Ilyent ne mondjon! Sze nem lehet, még leánka, hova menjen? Nem lehet! S nem tőtt, ősszel udvarolni kezdett, s tavasszal, májusban megvót az esküvő." (M. L. P. J.)

3. Anna, a gyógyító

Nem olyan rég, mintegy tíz-tizenöt éve kezdett Anna gyógyítani, „fogdosni". Anna meséli:

„...ezt a kegyelembe kaptam, me addig nem tudtam. Van egy nyolc esztendeje, hogy a Jóisten jelölte, hogy fogdossál. Hát Istenem, gondoltam, hát én nem tudom, hogy fogdossak. Kinek a kezét, kinek a lábát, hát azt ki tudja csinálni? Hát jő egy ember, s aszmondja, hogy alája törött a lába. Mosmár az Isten azt jelentette, hát nem utasítottam el. Mondom: há hogy törött alája? S mondja: így ahogy lépett, alája törött a lába. Kivettem a kicsiszéket, s szanitárszeszt tartok, me muszáj a testemet kenjem vele, me hanem úgy fáj, hogy nem tom hova legyek. Mondom Angellának: adj zsírt, s aztán kezdtem reperálni. S képzelje, tiszta jól tudtam. Mondom: még holnap jöjjön vissza, mondom, me lehet, hogy visszaesik. Gondótam: há asse tudom, micsinátam, hónap visszajön, s megmondja, hogy ért-e valamit vagy nem. Há reggel mejek ki, s há a szekérrel mejen fel. Mondom: há nem jön bé? Há úgy hejretette, Anna néni, tiszta jól van, jól tudok menni, s mejek az erdőre. Na gondoltam, ezt így kell csinálni. Ezt má, emmá ugye tanuság vót, hogy így kell csinálni."

Megrándult, kificamodott végtagokat helyretesz; masszíroz. Arról, hogy orvosságokat is készítene és ajánlana, nincs tudomásom. Gyermek, felnőtt, falubeli, más falusi egyaránt található a kliensei között. Úgy gondolom, hogy ez a tevékenysége mintegy kiegészíti a „lelki gyógyításokat", és értelmezhető a „kinek milyen bánata van, az felől kell vigasztalni" elvvel.

Anna ma is lelkileg erős, céltudatos és merem állítani: egykori hitét, intelligenciáját megőrző asszony. Elmondja, hogy annak idején, amikor leánya fiatalasszonyként beteg volt, helyette is végezte a házimunkát, a gazdálkodás teendőit, és amikor leánya szenvedései miatt panaszkodott, megrótta: hallgasson, hiszen többet kell kibírjon az ember, „mint egy ló, mint egy állat"! Ehhez az segíti hozzá, hogy imádkozik – erőt kér Istentől a szenvedés elviseléséhez. Neki magának is sokat kellett szenvednie, de „az Isten erőt adott a kegyelem mellé".

Összefoglalva azt mondhatom, hogy ha 1949 egy különleges egyéni helyzetnek, a társadalmi krízis követelte szerepnek az alkalma, akkor az azután következő csendes ötven év egy másik szerep – a paraszti társadalomban ismert és elismert *tudós* – körvonalazódását, megerősödését, gyakorlásának időszakát jelenti. Ha az életutat egészében nézzük, akkor az tűnik a legfontosabbnak, hogy az adott pillanatban kivételes társadalmi helyzetbe, központi szerepbe került Anna nem kerül újra vissza oda, ahol azelőtt volt: nem lesz jelentéktelen, deviánsnak számító személy. A prófétai karizmának mintegy a „konverziója" történik meg: a közösség idősebb, archaikusabb mentalitású része számára Anna haláláig a szentasszony, azaz valójában egy, a klasszikus paraszttársadalomban széles körű legitimitással rendelkező specialisták utóda, a mai modernizálódott faluban is központi helyet elfoglaló tudós, akihez bizalommal lehet fordulni az egyéni élet krízishelyzeteiben.

IV.

Anna túlvilággal kapcsolatot teremtő eksztatikus állapota, amellyel mások számára a természetfelettihez való kapcsolódását, kiválasztottságát bizonyítja: a kegyelem. Ha erről érdeklődnek, akkor azt mondja, hogy az Isten, Szűz Mária vagy egy angyal mindig jelenti neki, hogy lesz kegyelem, és hogy az mikor lesz, hogy ő erre fel tudjon készülni. A kegyelem ideje alatt megjelenik előtte egy kőtábla, és ő, bár nem tud írni-olvasni, mégis olvassa, ami rá van írva. Ezalatt ő nem tud arról, hogy mit tesz, mit mond. Meghurcoltatása közben is vallatják erről, akkor is kitart álláspontja mellett: a kegyelem egy másik, transzcendens valóság. Anna mondja:

„Mikor jö az az ének, aki hallja, az tudja, hogy mit mondtam, de én nem tudom. Me én se olvasni, se írni nem tudok, de akkor a kőtábláról jól tudom olvasni le! Érti, ugye. Akkor a kőtábláról én le tudom olvasni. Fényesség, nagy fényesség van s arany... s akkor ott a fénybe vagyok, érti-e, nem ezen a világon..."

Ahogy megfogalmazza: „...én úgy beszélök, hogy az most nincs, én úgy beszélök rendesen..."; éppen ezért mindazokban az állapotokban, amikor nincs kegyelem, értelmetlen és hiábavaló azt tőle kérdezni, számon kérni. Az egyetlen rezonábilis, elfogadható álláspont: a kegyelem megjelenése, mibenléte nem tőle függő jelenség és értelem: „Az Isten adta, amit mondtam. Maguk lehet hallották, én nem tudom, mit mondtam..." Ez a csoda az alapja mindannak, ami vele történik.

Ma az esztendőnek két olyan időszaka van, amikor Annának jön a kegyelem. Ez ma is szenvedéssel, bezárkózással jár: ha a család otthon van, akkor őrzi őt, ajtót-kaput bezárnak; ő addig imádkozik, énekel, amíg magán kívül nem lesz. Azért kell ügyeljenek rá, mert ilyenkor hirdetni akar: igyekszik ki az emberek közé. Ez a két időszak: húsvét előtti nagyhét, valamint a halottak napja előtti, utáni napok. Úgy tűnik, a *halottak, a halál szimbolikus közelsége* a jelenben a kegyelmi állapotnak a generálója. Anna evilága és túlvilága között ekkor és itt a legvékonyabb a fal.

A kegyelem érkezésének, az év említett két időszakán kívül, vannak más alkalmai is. Vasárnaponként Anna néni családja templomba megy; most már ő is mehetne, a hatóságok ezt nem tiltják; amióta azonban eltörött mindkét lába, nem tud jól járni; de nem ez a fő oka annak, hogy otthon marad. Amíg a templomban tart a mise, azalatt időnként kegyelme van; ha ez a templomban történne, megzavarná a mise rendjét. Anna mondja:

„Vasárnaponként, mise alatt, egy-egy ének adódik elő. Tudja, mise alatt. Me asztán amikor jő, nem tudom megállítani, nem, hogy megállítsam... Mikor elmennek a templomba, mindig megkérdik, hogy édesanyám, nem jön a kegyelem? S én úgyse mondom meg, hogy jő nekem! S mondom: nem, s ők elmennek nyugodtan a templomba s akkor nekem jő [énekel]. Na így jön. Na, a kőtáblán leolvastam, ez volt. Igen."

Azt, hogy nem tud templomba járni, szintén Isten akaratának fogja fel: most arra van szükség, hogy a nép nyugodjék meg. Az őt felkeresőkkel való beszélgetés során is van időnként kegyelem. Anna üzen falubelijeinek, hogy látogassák meg; ha hívatlan látogató van, akkor is úgy szervezi meg az együttlétet, hogy magukra maradjanak; ilyenkor a beszélgetést prédikációval, szent énekek eléneklésével szakítja félbe; ezeket is kegyelemnek nevezi.

Összefoglalva a kegyelemről azt mondhatom, hogy a kutató számára nyilvánvaló: a kegyelem az esetlegesen bekövetkező transzállapotot is magában foglaló megváltozott tudatállapot (altered state of consciousness).[16] Adott történeti-társadalmi helyzetben, egy történelmi-társadalompszichikai krízis közepette generálója volt egy tömeges transzcendens élménynek. Más oldalról közelítve megállapítható, hogy Anna számára a kegyelem igen összetett jelenségként, valóságának szervezőjeként mutatkozik meg. A beszámolók, megfigyelések nyomán a konklúzióm az, hogy Anna számára

1. a kegyelem az *szó:* mindaz, amit Anna néni a megváltozott tudatállapotban mond vagy énekel – tulajdonképpen ami „az Isten szava";

2. a kegyelem az *szerep és képesség:* a kegyelemben magáról, másokról, a világról és túlvilágról, múltról-jelenről-jövőről látóként-jósként hajlandó és képes beszélni Anna;

3. a kegyelem az *sors:* az a kereszt, mindaz a szenvedés, amely a szó kimondójának, a képességgel felruházottnak részéül jutott; ezen a világon egy közel-lét Istenhez, a túlvilághoz; aki megérdemli, aki kiválasztott, csak annak van ilyen sorsa. És akinek ilyen van, az maga a híd a két világ között, másképpen: ha ilyen sors nem lenne, akkor kapcsolat sem lenne.

Anna a Bálint Sándor által bemutatott magyar szentemberek, szentasszonyok sorába illeszkedik: „Ezek a látók még a középkor magasrendű lelki kultúrájának, elragadtatott világának kései hírmondói. Egyszerűségükkel, érzékenységükkel, nagyfokú lelki koncentrációjukkal a létnek olyan tájait is ismerhetik, amelyek a modern, racionális ember előtt teljesen idegenek."[17] Ugyancsak Bálint Sándor említ olyan szentembert is, aki szintén egy népi mozgalom vezetője volt: „...a XIX. század első negyedének legnagyobb hatású szentembere bizonyos Szent Miska, igazi nevén Frankovics Mihály (egykor franciskánus papnövendék), aki a Délvidéken hatalmas vallásos népi mozgalmat idézett elő..." Ez esetben is a hatóság fellépése vet véget a mozgalomnak. A hívek seregét a Helytartó Tanács utasítására szétverik, Szent Miskát elfogják; a hívek megostromolják a zombori börtönt, ahol vezérüket fogva tartják, de hiába. Ennek a mozgalomnak a kései rokona lenne az 1949-es?

Jádi Ferenc és Tüskés Gábor írásukban Anna „ikertestvérét", az 1947-ben fellépő hasznosi szentasszonyt, Csépe Klárát mutatják be – különös tekintettel az elmeintézetekben eltöltött időszakra, vizsgálatokra.[18] Miért nem alakult ki népi mozgalom Csépe Klára vezetésével – és miért alakult ki István Anna körül?

Mindezeket a kérdéseket, amelyek nem lezárnak, hanem megnyitnak, dolgozatom befejezéseként, de természetesen nem témám lezárásának a szándékával, hanem azért fogalmaztam meg, hogy jelezzem: milyen irányba szeretnék haladni további kutatásaim során.

Adatközlők

CS. G. L. A. Csíki Gáspárné Lázár Anna (sz. 1917)
D. B. K. J. Dávid Balázsné Kovács Juliska (sz. 1931)
D. F. D. R. Dénes Ferencné Dávid Róza (sz. 1919)
D. I. A. M. Demeter Istvánné Andrés Mariska (sz. 1938)
F. J. G. I. Ferencz Jánosné Gergely Ilona (sz. 1924)
K. A. Kovács András (sz. 1919)
M. J. S. G. Mihálykó Jánosné Simon Gizella (sz. 1926)
M. L. P. J. Mihály Lajosné Péter Juliánna (sz. 1933)
M. L. P. T. Mihálykó Lajosné Péter Terka (sz. 1927)
M. M. ? Zs. Mihálykó Mihályné ? Zsuzsánna (sz. 1926)
O. I. S. Á. Olosz Istvánné Simon Ágnes (sz. 1931)
O. I. ? E. Orbán Imréné ? Erzsébet (sz. 1920)
id. P. A. idős Pál András (sz. 1920)
id. P. A. ? R. idős Pál Andrásné ? Róza (sz. 1926)
P. A. Pap András (sz. 1917)
S. G. ? ? Simon Gáspárné ? ? (sz. 1928)
S. GY. P. Á. Simon Györgyné Pálfi Ágnes (sz. 1919)

Jegyzetek

1 A személyneveket és a helyszín nevét megváltoztattam. Mindeddig egyetlen írásos emlékezésre bukkantam az 1949-es eseményekről: Balázs Pál szegény földműves, ekkor már szakszervezeti aktivista, majd szövetkezetvezető, nyugdíjazásáig építőipari szakmunkás. Naplójában három oldalon foglalkozik a történtekkel. Felesége szerint a feljegyzés mintegy évtizeddel az esemény után történt. Mivel az írásban megfogalmazott interpretációban foglaltakra dolgozatomban többször is visszatérek majd, itt közlöm a teljes szöveget: „1949 nyarán Péter László felesége István Anna elkezdet prédikálni, valást és előítéleteket hirdetni. Ezen munkáját a Párt összefüggésbe hozta Marton Áron Rom Kat püspök 1949be Kisfalván járt látogatásával. például dátum szerint leszögezte, hogy mikor fog a közeli időben az égen megfog jeleni az úrjézus a kezében egy fényes keresztel. akor 3 napig teljes sötétség lesz az egész földön kimondotan csak a szentelt gyertya fog világítani. Erefel a nép az öszes boltokbol fel vásárolta és megszenteltete a templomba. A dolog annyira fajult volt hogy már a papok is bekeztek volt kapcsolodni ebe a historiába, már naponta, délelőt és este miséket tartotak ami sokszor éjfélig is eltartot a templom tömve volt hívőkkel és a pap méltatta az istenek a kiválasztotját, mert anak nevezte István Annát. 1949 VIII 10 ére nagy ösze jövetelt hirdetet Anna Rengő kő tetejére, a karéba ahol ő fog beszélni az ur istennel és parancsokot fog kapni az eltévet megromlot népek megtérítésére, ahová még Brassobol, csíkból és Marosvásárheljről is eljötek szép számal. Megjegyzem egész nap és egész éjel eset az eső, kőlik, Rakotya felé a nagy esőbe ugy ment ki a nép mint Pünkösdkor csíksomojora. Ekor felálot egy nagy lapos kőre és imádkozot és azt mondta hogy még várni kel 15 percet amíg eljön az ur isten, és 15 percre elajult és lefeküt a nép várta hogy mi lesz de ekor már éjel volt eset az eső. És elis jöt egy ora mulva de nem az ur isten hanem a párt aktivisták, csendőrök, a szekuritáté és az erdészek nagy számba, a tömeget szétverték és Annát beviték Zetelakára mert ő oda kívánkozot a templomba és a nép erőszakot tet és nem engete hogy Annát elvigyék. A zetelaki tenplombol regelfelé alig hogy eltudták lopni a hivatalos személyek és elhozták Kisfalvára a nagy felekezeti iskolába ahol 10 perc alat a terem megtelt népel. Ezalat hoztak orvosokat és azok beszédeket tartotak, meg magyarázták a népnek hogy Anna egy kicsit meg van zavarodva. eztet ő jedcségből kapta és kikel gyógyícsák eből, most elviszük és kigyogyítjuk, legyenek nyugton és ne lázongjanak. A nép imel ámal bele egyezet, még azt is kiabálták hogy azért akarják elvini hogy megverjék »Ne engedjétek hogy elvigyék« Az én feleségem is ot volt kint ren-

gőkő tetején egész éjen verte az eső mert hiszékeny volt mert nagyon kíváncsi volt nekem csak egy év mulva merte megmondani. Én akor bent dolgoztam a M. G. Bérmunkások Szakszervezeténél. Ezen idő alat amíg Anna űzte ezt a bolondságot, Orosz Albert Mariska vezetésével megindultak a levelek özöne szerte a megyébe, és írták bene azt a prédikiálást amit Ágnistol halotak, és oda írták hogy ha kézhez vete a levelet ugyan ezel a szövegel irjon valakinek 7 drb levelet és ha nem ír 8 napon belül megfog halni. És ezt írogatak a hiszékenyebek és továbítoták hol kézből hol postán. Megcsinálták azt a figurát a papok is hogy bebizonyícsák menyire igaza van Annának bekenték az ablakszemeket petróleumos rongyal és ha a nap rá sütöt csakugyan ember arcokat ábrázolt és akor ráfogták hogy Jézus és Mária. Közbe Annát elviték és 3 hónap múlva visza engeték, atol a perctől kezdve többet nem prédikált. Havalaki kérdezte, hogy micsináltak vele az feleli, magának nincsen dolga amivel foglalkozon. Oda haza tartozkodik, mezőre nem megy szoba nem ál olyan egyénel aki a multjárol kezd beszélni (Anna 1919 be születet).

2 Lásd az erről szóló írást *Jelek égen és földön* című kötetemben (1998).

3 Lásd Gagyi (1995, 1996).

4 Eddigi, Kisfalván végzett hiedelemgyűjtésemből három szöveggyűjtemény készült, összesen 460 oldal terjedelemben (megtalálhatók az MTA Néprajzi Kutatóintézet Néphit Archívumában); kéziratban van még körülbelül 200 oldal. A szöveggyűjteményekben mintegy 140 oldalon a szentasszony tetteire, a millenarisztikus népi mozgalomra vonatkozó szövegek találhatók.

5 Artur Imhof (1993) említi, hogy a középkorban mindennapos volt a halott csecsemő megkeresztelése – miközben életjelt fedeztek fel rajta (például kipirult az arca).

6 Anna sokszor emlegeti, hogy őt igazán csak az édesapja értette meg; többször is elmondta azt a történetet, hogy mikor a kislányát szülte, csak az édesapja látogatta meg, az édesanyja nem.

7 „(– Anna néni nem lett hívő?) – Ő nem lett hívő nyilvánosan, de ő azoknak az oldalára beszélt, hatalmas pénzeket vett fel. (– Ha nem lett hívő, akkor hogyan?) – Azoknak a szemibe hívő vót! De itt a nép szemibe nem vót hívő, ő csak a barátja vót Márta néninek." (K. A.)

8 István Ferenc, ma is élő testvére vélekedik így.

9 „...a karizma kifejezést valamilyen ember valamilyen (egyre megy: valóságos, állítólagos vagy vélt) mindennapiságfölötti minőségét értve használjuk" Weber (1993: 331).

10 Nagy vitát kiváltott tanulmányában Richard Noll (1985) javasolja a „kultivált mentális képzelőerő" fogalmát. Azt állítja, hogy kulturális tradíciói vannak a képzelőerő kultiválásának; következetesen alakítva, a mentális képzelőerő pontosabban körvonalazottá és jól ellenőrzötté válhat; ugyanakkor teljes mértékben idomul a mágikus-vallási hagyományokhoz.

11 Ennek idevonatkozó részletét Keszeg Vilmos juttatta el hozzám.

12 Weber (1993: 317).

13 Czövek (1997: 5).

14 Kelemen (1979).

15 Lásd erről *„Megmondta mi volt, mi van, mi lesz"* című tanulmányomat a *Jelek égen és földön* című kötetben: Gagyi (1998).

16 A fogalom már a magyar szakirodalomban is használt: lásd Grynaeus (1991).

17 Bálint (1991: 22).

18 Jádi–Tüskés (1986).

Bibliográfia

BÁLINT Sándor 1991: *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* (Hasonmás kiadás). Szolnok.

CZÖVEK Judit 1987: Halottlátók a magyar néphagyományban. *Studia Folkloristica et Ethnographica* 21. Debrecen.

GAGYI József 1993: Rejtezők, jósok a Sóvidéken. *Művelődés* 6/7.

–1995: A nemzetség és az idegen. *2000.*

–1996: Fiatalok és migráció. A kisfalvi fiatal korosztályok migrációs viselkedése. In *Elvándorlók? Vendégmunka és életforma a Székelyföldön.* Csíkszereda.

–1998a: „Megmondta mi volt, mi van, mi lesz." Az ezer telik, ezer nem típusú hiedelmekről. In *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön.* Csíkszereda.
–1998b: A kisfalvi szentasszony. In *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön.* Csíkszereda.
–é. n.: Intézmény és helyi közösség. A kisfalvi kultúrotthon építése, funkciói. Kézirat.
–é. n.: Boszorkányság Kisfalván. Kézirat.
IMHOF, Artur 1993: *Elveszített világok. Hogyan gyűrték le eleink a mindennapokat – és miért boldogulunk mi ezzel olyan nehezen...* Hermész Könyvek. Budapest.
JÁDI Ferenc–TÜSKÉS Gábor 1986: A népi vallásosság pszichopatológiája. Egy parasztasszony látomásai. In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest.
KELEMEN András 1979: A sámánisztikus tevékenység kórlélektani vizsgálata. In *Népi gyógyászat Magyarországon.* Communicationes de historia artis medicinae. Supplementum 11–12.
MANGA János 1963: A hasznosi tömegpszichózis. (A búcsújáróhelyek és a „hasznosi csoda" összefüggései) *Ethnographia* LXXIV.
NOLL, Richard 1985: Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: the Role of Visions in Shamanism. *Current Anthropology* 26, No. 4 august-october.
VARGA Lajos 1961: Hasznos. Egy vallási tömegpszichózis története... ahogy az ideggyógyász látja. *Világosság,* 7.
WEBER, Max 1993: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. 2.* Budapest.

LIMBACHER GÁBOR

Túlvilági élmények a hasznosi *Szenthely*en[1]

A Nógrád megyei Hasznoson (volt Heves megye) 1947 nyarán kezdődött látomások és az ezek nyomán kialakult búcsújárás az utóbbi évtizedekben Európa számos helyéről, sőt más kontinensekről is leírt jelenségek sorába vonható, az olaszországi Tre Fontanétól az ausztriai Eisenbergen és a hercegovinai Medžugorjén át a szlovákiai Litmanováig, hogy csak közelebbi térségünkből soroljunk példákat.[2] Az általunk ismert legutóbbi esetként említjük a szomáliai mohamedán környezetben, homokviharban megjelent hatalmas Krisztus-arcot, amely a híradások szerint egy hónapon belül több mint kétszáz gyógyulást és temetéskor egy halott feltámadását eredményezte.[3] Ezek olyan misztikus-vallásos jelenségek, amelyekkel kapcsolatban a hivatalos egyház tartózkodó álláspontot képvisel.

Magyarországon, jelesül a nógrád–hevesi régióban az 1989-es politikai rendszerváltozás során több, az előző évtizedekben elpusztult kegyhelyet újra felszentelt az egyház, mint 1991-ben a Kármelhegyi Boldogasszony (július 16.) ünnepén a középkori eredetű karancs-hegyi kegykápolnát, 1995-ben Szent Kereszt Feltalálásakor (május első vasárnapja) a korábbi kultikus emlékek nyomán 1911-ben létesült nógrádszakáli búcsújáró-kálváriát, és kísérletek történtek a régi hagyományokkal rendelkező ecsegi kegyhely megújítására is. Ezek sorában elsőként a Csépe Klára látomásai alapján Hasznos határában fölépült kápolnát szentelték föl 1987 szeptemberében, az érseki felszentelés azonban – az alapító halálát követően nem egészen két évre – sajátos, ambivalens értelemben történt.

A hely a népi vallásosságban immár négy évtizede szakrális térségnek számított, sőt, a *Szenthely* elnevezés a népnyelvben a hasznosi látomások helyével azonosult (lásd a IV. és V. tábla képeit). A felszentelés azonban hivatalosan nem a kegyhely szentesítését, hanem csupán misézőhely létesítését jelentette, melyet filiaként Mátraszentimréhez (Heves megye) csatoltak. E lépés tehát nem kifejezetten a búcsújáró hagyomány hivatalos elismerése volt, hanem a nem szűnő népi zarándoklás és ügymenet (adakozás, offerálás stb.) ellenőrzését és mederben tartását célozta. Magában a hely megnevezésében is tükröződik ez. Kezdetben a zarándokhely neve *Hasznos* volt. Az első látomásokat követő hónapokban megjelent két ponyvanyomtatvány címében is utal erre. A jászberényi Kalla Emilné és férje kiadásában megjelent füzet címe: „A hasznosi Szűzanya története és búcsú énekek". A második füzetet Fodor József írta, és két éneket tartal-

maz. Ezek címe: „Új ének a hasznosi szépvölgyben", illetve „Új ének a hasznosi szépvölgynek kinyílt rózsájához". A későbbiekben az 1949. évből idézzük a szandai (Nógrád megye) jegyző búcsújárással kapcsolatos levelét a helyi plébánoshoz, amelyben a tömeges zarándoklatot *hasznosi búcsújárás*nak, a célpontot *Hasznos*nak nevezi. Az 1960-as évek elején Manga János is *hasznosi* tömegpszichózisként írt a jelenségről; Jádi Ferenc és Tüskés Gábor 1986-ban megjelent, témába vágó tanulmányában sem szerepel eltérő megnevezés. Az egyházi felszentelést követően viszont már hivatalosan *Fallós kút*nak nevezik a helyet, mintha pusztán egy mátrai üdülőtelepülés miséző objektumáról lenne szó. Népi megnevezése az 1980-as évek végétől kezdődő gyűjtéseink szerint: *Hasznos, Szenthely, Mátra,* de utóbb egyre inkább terjed a *Fallós kút* elnevezés is, az egyházi névhasználatnak megfelelően. A gyakorlatban azonban az érseki felszentelés a búcsújáró és kegyhely jelleget bontakoztatta ki: néhány Hasznoshoz vonzódó pap[4] segítő pasztorációjával és egy galgahévízi férfi remeteként való letelepedésével a zarándokhely egészen kiépült, még ha voltak is – továbbra is – ambivalens vonatkozásai. Ugyanis a kegykápolna nagyobbítása során a régi épületet lebontották, a szakrális környezet kialakításakor pedig a Csépe Klára központi látomása[5] helyén és emlékére állított vaskereszt helyett Maria Rosa Mystica szoborfülkét helyeztek el (lásd VII. tábla, 10., 13. kép). 1999 szeptemberében maga az Egri Érseki Hittudományi Főiskola rektora vállalta kispapi segédlettel az elkészült kegyhely-bejáró nagy, fedeles kapujának koncelebrációs szentmise és szentséges körmenet keretében való megáldását. A kapu reliefje középen Máriát ábrázolja, a hasznosi kegyszobor képében, sugárkoszorúban, kétfelől felismerhetően a látnok Csépe Klára és férje térdepel. A plébánosi magyarázatban azonban az ábrázolásnak ez a kezdetekre utaló jelentése nem szerepel, csupán az „egy parasztasszony és parasztember hódolata" értelmezés. Mégis e fejlemények – mint ahogy a korábbi évtizedek is – a hasznosi jelenség népi jellegét húzzák alá. Negyven éven át, a szocializmus ellenére, Hasznos kisugárzása alapvetően járult hozzá a hagyományos palócföldi népi vallásosság elevenségéhez, majd a hely egyházi felszentelése a búcsújárás legitimálását és inspirálását jelentette, még ha az többé-kevésbé leszerelő célzatú volt is.

A témát a néprajz, illetve a pszichológia oldaláról Manga János és Varga Lajos vezette be a magyar szakirodalomba a hatvanas évek elején, és Tüskés Gábor Jádi Ferenccel együtt értelmezte újra a néprajz és a pszichiátria közös szemszögéből a nyolcvanas évek közepén. Az *Ethnographia* című folyóiratban ez utóbbi publikációt ismertetve, Hetény János értékelte a megközelítés interdiszciplináris újszerűségét, de hiányolta a „hasznosi jelenség – kétségkívüli – népi kihatásának vizsgálatá"-t. Jelen írásommal e hiányon szeretnék enyhíteni, mivel a hasznosi *Szenthely*hez vonzódók körében átélt jelenések, jelenségek a túlvilág, a lélek és a halál vonatkozásában is figyelemre méltók a recens kutatás számára, a több tudományág nézőpontját egyesítő komplex megközelítés kialakítására. Annál is inkább, mert bár a hetvenes évek végén úgy látszott, hogy a látogatók száma nem mérhető a kezdeti időszak tömegméretű „búcsújárásaihoz", például 1978. Szeplőtelen Fogantatás ünnepén 15-20 emberrel találkoztak a gyűjtők a kápolnánál,[6] míg az 1994. év ugyanezen ünnepén mintegy 800 résztvevőt számlálhattam.

A jelenség népi kihatását és jelentőségét, a kegyhely révén túlvilági élményekben részesülők körét a szakirodalomból, Csépe Klára ismeretségi körében a személyes kapcsolatháló mentén, valamint néhány búcsúban való részvétel útján igyekeztem föltárni.

1947. Márta napján (július 29.) – néhány héttel a kegyhelyalapításhoz vezető első Mária-jelenését követően – Csépe Klárát túlvilági látomás érte: amint imádkozott, kérte Máriát, adjon útmutatást, hogy milyen imákkal, énekekkel kezdjék a meginduló búcsújárást. Manga János gyűjtését idézve:

„...oszt én akkor elhaltam, oszt akkor azt tudom, hogy az ég megnyílt, én ott találtam magam az égben."

A Tüskés Gábor és Jádi Ferenc által idézett naplójában nem az „elhaltam" kifejezés szerepel, hanem, hogy „úgy éreztem, hogy a lélek elhagyja a testet". Naplójában a látomás kiinduló állapotát a mennyországra vonatkozó többletinformációkkal írja le:

„...úgy láttam, hogy az ég kétfelé nyílt, lépcső volt a földről a mennyországba, angyalok voltak mindkét oldalt, minden lépcsőn, fehér ruhában voltak."

A Csépe Klára első látomásairól 1947. augusztus 19-én felvett „Jegyzőkönyv"[7] szövege megint csak elhalásról szól, és mintegy a látomást kiváltó közvetlen okot is említi: „Akkor megint elhaltam Mária napján virradóra, férjem meggyújtotta a lámpát de én erről nem tudtam, de lelkem látta...", tehát a fény fizikai jelensége lényegében mennybéli dimenzióban való érzékelést váltott ki. Az idézet folytatása Klára asszony e látomását biblikus élménnyé avatja: „...hogy az ég megnyílt Jákob álma szerint..." A következő jelenetet a „Jegyzőkönyv" és Manga időben közeli, élőszavas gyűjtése részletezi jobban:

„Ott volt a lelkem, láttam magam a harmadik lépcsőn az örök Atya előtt. Egyik kezibe pálca forma volt, a másik kezit így feltartotta. Hosszú szakálla volt, a haja középen kétfelé volt fésülve és a válláig ért. Szeme barnáskék volt, nagy fényességbe volt. Olyan barna rózsaszín ruha volt rajta, meg zöldes palást. Nekem azt parancsolta, hogy az Örökimádás könyvből imádkozzunk sokat [lásd VI. tábla, 8. kép]. Meg mondott valamit az Oltáriszentségről is, de azt nem tudtam megfigyelni."

Naplójában – már logikai kapcsolatot találva – a következőt írta: „Az oltári szentséget imádjátok az Örökimádás imakönyvből." A továbbiak megegyezően szerepelnek: „...azt is mondta, hogy szent az Uristen most és mindenkor és mindörökkön örökké. Meg azt is, hogy jaj annak, aki gúnyra veszi vagy kineveti, mert ez az ő parancsa." A befejezés viszont ismét eltér. Mangánál: „Nem jöttem volna vissza [az égből], ha nem lett volna muszáj. Akkor felébredtem [...]." A naplóban: „Amikor a lélek visszatért, a férjem így szólt: meg voltál halva." Az eltérések szempontunkból lényegesek. Egyrészt kiegészítik, magyarázzák egymást a leírások: elhalni azt a tapasztalást jelenti Csépe Kláránál, hogy a lélek elhagyja a testet. „Ott volt a lelkem, láttam magam a harmadik

lépcsőn." Tehát a test elhalása idején, a lélek távoztakor is képes testi mivoltában érzékelni, másrészt a lelke magában valóan is ő maga. A befejezésbeli eltérés tévedést sejtet az élőszavas gyűjtésben, amikor felébredéssel zárul a látomás, mintha álombeli vagy álomszerű élmény lett volna. A napló pontosan fogalmaz: a jelenés végét a lélek visszatérése jelzi az addig halott testbe, és nem ébredés. Csépe Klára további látomásait és mások hasznosi jelenéseit is figyelembe véve úgy látszik, hogy a naplóbeli leírás az adekvát befejezés. Az esetek ugyanis azt mutatják, hogy Szűz Mária, Jézus és a szentek látása általában álomszerű állapotban történik vagy történhet, míg az Atyaisten nem ikonikus, hanem szcenikus megjelenését jellemzően a halál állapota kíséri, amely egyébként rímel a bibliai felfogásra. Nem tételezzük fel, hogy Manga János tévesen rögzítette volna az adatokat, de témánkban éppen e vonatkozások jelentősége igényli a részt vevő megfigyelés folyamatos gyakorlatát, magnetofonos gyűjtést, hogy a naplószintű megnyilatkozások mélysége is elérhetővé váljék.

A látomások természetére nézve – a lélek különválására utaló többi példától most eltekintve[8] – további megállapításokat tehetünk. Jellemző vonásnak mutatkozik, hogy az örök Atya, mennyei Atya, tehát az Atyaisten általában csak az égben jelenik meg a népi látomások megnyilatkozásai során, míg Jézus, Mária és a szentek az esetek nagy részében a földi világba lépnek be, ily módon alkotván közös metszetet evilág és túlvilág között. Más példák arra utalnak, hogy test és lélek alá-fölé rendeltségi viszonyban lévő hasonmásai egymásnak, a test a lélek burka, kevésbé értékes foglalata.[9] Az ilyen típusú látomásos élmények során a test fizikai változása következhet be, könnyűvé válhat, és az idődimenzió is megváltozhat.

A látomások szerepének, tartalmának nagyfokú hasonlósága figyelhető meg Csépe Klára követői esetében is, mint a Szűz Mária által Klára segítőjéül kiválasztott szurdokpüspöki G. E. esetében. A sorsfordító, időleges halál állapotában átélt beavatását követően hamarosan ő is az Atyaisten meglátásának élményében részesült:

„Éccaka feküdtem otthon, azt [...] nagyon beteg lettem. Hát osztannat úgy éríztem, hogy [...] meghaltam. Akkor a lélek kiszállt a testből [mint Csépe Kláránál], mer nem testbe vót, hanem lélekbe, ahogy én szálltam. Azt vettem észre, hogy na, meghalok, most már ítéletre kell menni. Hát oszt ahogy én szálltam, olyan rossz útak vótak előttem, olyan köves út. Hát oszt egy helyen meg ahogy szállok, csak ott egy fényesség lett [ahogyan Csépe Kláránál], mennyei Atya meg ott ült egy trónon. De a fiú nem vót ott, se a Szentlélek, csak az Atya. Ződ palást vót rajta [mint Csépe Kláránál]. Hát ott oszt én letérdepeltem oda a lábáho, mondom hát meghaltam, ítéletre kész vagyok [...]. Azt aszondta, hogy nézzél vissza, hogy milyen úton jöttél. Oszt én úgy félre visszanézek, oszt az út utána, amőre én mentem, előttem olyan köves vót, ott meg olyan pázsitos vót, tele-tele virágokval. Tiszta rózsás út. Aszondja ezután ilyen úton fogsz járni, erről le ne térjél [...] nagy kegyelmet adok neked, aszondja, nagy tudást. Fölruházlak tégedet. Oszt engem fehér ruhával beborított [mint amilyenben Csépe Klára angyalai is voltak]. Mindenkinek meg tudsz felelni, meg olyan gyorsan tudol tanulni [...] imádságot is meg mindent. Meg sokan mennek hozád a kétségbeesettek. Azoknak leszel a pártfogójok. [...] Hát akkor együtt szembe egy fiatal. Hát osztannat

azt mutatta neki, hogy amelyik úton mentem, hogy arra térjen rá a fiatal. Egy olyan szürke ruhás férfi vót. Az meg nem tért oda, hanem olyan saras úton ment, aszt felvett egy csomót. Oszt míg ő lehajolt, a Mennyei Atya intett, hogy húzódjak el onnan. Oszt ahol mink vótunk, odavágódott le a sár. Olyan, mint egy nagy lapta, oszt az egy nagy pocsolyáé vált. Oszt a Mennyei Atya úgy intett neki, hogy most már bukjál bele. Oszt az meg belebukott, azt még bugyborékolt is abba a pocsolyába, azt aszondta, hogy ilyen a mai fiatalság. Közben a férjem hazagyütt, azt szólt nekem többet is, oszt nem szóltam rá. Reggel mondta, hogy mé nem szóltál éccaka, mikor hazagyüttem. Annyiszor szóltam hozzád, azt nem szóltál. Mondom, de jó hogy föl nem ráztál, hogy úgy hagytál engem. Aszondja, hogy olyan élettelennek látott aszondja, de belenyugodott, hogy lesz ami lesz [...]. Nem lehetett neki azt csinálnia, hogy engem fölkőtsön."

Más esetben ő is kifejezetten halálnak mondotta az iménti élménye alatti állapotot. A Csépe Kláránál említett lépcső, amely a földről a mennyországba vezet, megtalálható G. E. egyik, beavatását nem sokkal követő látomásában is:

„Péterpál napja vót, ültem a templomba. Mán úgy a felajánlás után történt ez, akkor egy lépcső bontakozott ki előttem, én a lépcsőn mentem felfelé [mint Csépe Kláránál]. Hát oszt ott egy nagy ajtó vót, rajta egy aranyos zár, az ajtón egy kilincs. Hát oszt ott állt Szent Péter. Szent Péter napján történt [...]. Akkor mondom Szent Péternek, hogy engedjen be. Azt mondja, hogy nem [...]. Mondom, hogy nyissa mán ki az ajtót, legalább benézek, hogy az ajtón odaát mi van. Aszondja, mán az is sok lenne. Mán én akkor nem gyühetnék vissza a földre [...]. Oszt mikor azt a [felajánlás utáni] éneket elénekelték, én akkorra teljesen, ott vót a lélek a testbe."

Mindez egyben tükrözi a látomások egyfajta archaikus funkcióját, az idő, az év ünnepeinek egzisztenciális megélését e sajátos, elragadtatottan vallásos réteg körében. E személyek – bár nem kizárólagosan – szegényparaszti származásúak, és nemritkán a születés valamely, a későbbi elhívatásra utaló természetfölötti jelével rendelkeznek. Ezt követi általában az intenzív gyermekkori vallásos érdeklődés és hagyományos mintájú szocializáció, valamint ezzel együtt az olyan „nem világi" természet kibontakozása.

Csépe Klára látomásai olyannyira megfeleltek a vallásos népi lelkületnek, hogy néhány hónap múltán szinte országos népmozgalom kialakulását eredményezték, és hamarosan ponyvanyomtatványokon is megjelentek. 1947 szeptemberében az országos sajtóba is bekerült.[10] E nagymérvű vonzerő lényegében azon alapult, hogy a hasznosi történések és a folyományukként kialakult kegyhely a túlvilág, közelebbről a mennyei világ közvetlen megtapasztalásával kecsegtetett. A visszaemlékezések egyöntetűen utalnak rá, hogy sokan kifejezetten látomásra hangolt lelkülettel keresték föl a helyet. Például a hatvanas években egy asszony levelet írt egy búcsús kapcsolat révén szerzett szurdokpüspöki ismerősének, „...hogy gyerünk el [Csépe Klárához] éccakára, hogy hát egy kis meggyőződésre vagy valami, hogy történjen". Néhány hónappal Csépe Klára első természetfeletti élményei után egy nyolcesztendős szandaváraljai (Nógrád megye) leány nagyanyjával és testvérével együtt vett részt községük hasznosi zarán-

doklatán. Odaérve azt tapasztalták, hogy hajnalban, mikor „lesték" a napfelkeltét, a fák meg mindenük, kendőjük, kezük meg a fű is elváltozott színében.

„Hol piros vót, hol sárga, hol kék, lila szín is. Mindenféle szín vót a nyakamban a rózsafüzérem. A testvérem kendője volt rajtam, és ő amikor fölébredt, rám szólt, hogy Ilonka, mit csináltál a kendőmmel, olyan foltos?! Mire mondtam, ne félj, majd elmúlik, mert ez az égből van."

Ugyanekkor a fűben kis virágcsokrokat fedeztek föl, „mintha ibolyacsokrok lettek volna". Két kézzel nyúltak értük, „összevettük, és a két kezünkben maradt a csokor. Nemcsak szín volt, hanem a virág is! És akkor gondoltuk, hogy viszünk haza, lesz egy örök emlékünk." Ám amikorra a zsebkendőjüket elővették, hogy beletegyék, akkorra már eltűnt a virág. Időközben a leány nagyanyja egyebet is tapasztalt:

„...akkor nagyanyám a kútnál vót, és látta, hogy jön egy kéz az égből, és egy csokor virág volt benne. Úgy emlegette, hogy csak alkar volt. Ő megfogta a kezet, és kiáltotta, hogy megfogtam, itt van! De mikor mutatta volna, akkor meg már eltünt."[11]

Az ilyen típusú hasznosi élmények azt bizonyítják, hogy a túlvilági élményszerzés szándéka a vallásos parasztság életének fontos mozgatóereje volt.

A hasznosi túlvilági élmények kutatása során követhettük ezek további hagyományozódását, terjedését is. Szent Kereszt Felmagasztalásakor, templomuk 200 éves búcsús ünnepén G. E. és egy másik szurdokpüspöki asszony között több ponton ugyanaz a jelenés – illetve a róla szóló párbeszéd – zajlott le, mint korábban Csépe Klára és G. E. között. Most G. E. töltötte már be Klára szerepét, és neki adta Szűz Mária tudtul, hogy csodát ad,

„de halott nem lesz. De G. E. nem tudta, hogy ki[vel] lesz a csuda [...]. Oszt az ajtóba engem így várt G. E. Mellém ült a padba Oszt aszondja G. E. [aki a falu előimádkozója is] kit te Szent Szűz a templomba bemutattál. Azt az olvasót végezte. Oszt idegyütt a keresztfa, Mária Magdolna kezi átnyalábolta, oszt így hanyatt szálltam. pap is mind, hogy odagyütt. Aszondja G. E., nem kell semmi. Énnekem semmi bajom nem lett, legkisebb se."

A hasznosi élmények tovább terjedtek: egy közelben lakó asszony látta ikonikus jellegű látomásában (ami nem járt eksztatikus állapottal), hogy G. E. háza tetejéről „ment" a Szentháromság, közismert ábrázolásának képében.

Csépe Klára néhány halottlátási élményét követően nem vált halottlátóvá. Ez alighanem személyes döntésén múlott, mint ahogy az ő nyomdokain látóvá váló más személyek esetében is történt. G. E.-ről Csépe Klára halálát követően azt tartották, hogy „most meg püspöki asszony G. E. csinálja, amit Klári. Aszondja ő még a hóttakat is lássa. Ehhö is járnak mindenfelőrül. Az asszonyok mán keresik a gyöngyösi buszon. Jár a szenthelyre, Hasznosra." Ugyanez történt az 1975-től látóvá vált, szintén Csépe

Klára-követő G. Miklóssal is a hetvenes évek második felében Taron, aki néhány halottlátási eset után nem vállalta a gyorsan sokasodó érdeklődőket, ami családjára háruló hatósági következményeket is maga után vont. Közös vonás mindkettejük élményeiben, hogy hathatós imádságaikért a halottak annyira körülvették őket, hogy egy alkalommal G. E., nem kapván levegőt tőlük, elájult, G. Miklóst pedig a temetőben akarták „szétcibálni", hogy imádkozzék értük. A hasznosi történéseknek nyilvánvalóan jelentős szerepük volt abban, hogy a Mátra körüli térségben máig fennmaradt a halottlátó iránti hagyományos igény, amelynek végül a környékbeli Csécséről származó lőrinci (Heves, volt Nógrád megye) halottlátó tett eleget az utóbbi években.[12]

A fentiekben vázolt és néhány példával szemléltetett látomásanyag, illetve mentalitás a történeti és néprajzi összehasonlító elemzés tanúsága szerint beágyazódik az elmúlt történelmi korok hasonló jelenségeinek sorába. Árpád-házi boldogok és szentek életétől, legendáitól, a középkori látomásirodalomtól a barokk kori protestáns és katolikus látomások anyagán át számos kapcsolódás mutatkozik, az utóbbi két évszázadot átfogó néprajzi leírásokkal egyetemben.[13] Tehát a fölvázolt élmények a történeti anyag szerves folytatásai, és nem a ma olyannyira hódító New Age-mozgalmak gondolatkörének megnyilatkozásai. Ennek képviselői egyébként búcsújáróhelyeken is fölfedezhetők, s a jelenkori populáris vallásosság egyre számottevőbb rétegét képviselik.[14] Eddigi kutatásaink világítanak rá arra, hogy a bemutatott jelenségek a hagyományos vallásos folklórból kézenfekvően következhetnek. A Nógrád megyei Szandán végzett gyűjtéseink a helyi látomásanyag meglepő gazdagságát tárták föl a helyi folklór szerves tartozékaként. Ugyanitt, Csépe Klára látomásait követően igen hamar, szabályos népi búcsújárás szerveződött meg. Szinte heti rendszerességgel harminc-negyven fő kelt útra „mesztélláb", gyalogosan. Keresztet és lobogókat is vittek. A hatvan-hetven kilométeres távolságú gyalogút közben igyekeztek Csépe Kláráéknál megszállni. Megpihentek, megszárítkoztak, és értesültek a legújabb fejleményekről, jelenésekről. E felfokozott zarándoklás, csaknem két éven át, az erőteljes hatósági beavatkozásokig tartott. Hasznos továbbra sem szűnő pozitív szerepére jellemző egy szandai asszony álombeli látomása az 1950-es években. A helyi kiskápolna szobra megelevenedett Szűz Máriaként, akihez az asszony kéréssel fordult. De Mária nem őt részesítette figyelemben, hanem azt az arra haladó cigányasszonyt, aki továbbra is rendszeresen eljárt Hasznosra, s e kitartó vonzódása a helyi közösség előtt mintegy jellemző jegyévé vált. A Szűzanya áldólag reá vetett kereszteket, ahelyett, hogy az álomlátó asszony kérését méltatta volna figyelemre. A szandaiak vonzódása a hasznosi kegyhelyhez a település közösségi terében is megfigyelhető volt. 1956-ot követően, a helyi munkástanács elnökének bebörtönzésekor édesanyja egy *Segítő Mária-szobrot* vásárolt hasznosi zarándokútja során. Az eredeti kegykápolnabeli szoborra emlékeztető *kígyótipró Máriát* az asszony a templomba szánta, de hely hiányában oda nem tehette, így a kiskápolna gondozóját kérte meg, hogy helyezzék az ottani öltöztetős Mária-szobor „trónja" mellé (lásd VI. tábla, 9. kép). A hasznosi „kegyszobor"-ról, „kegyoltár"-ról és Csépe Kláráról készült fényképek üvegezett, olykor aranyozott díszes fakeretben több lakásban máig láthatók. Hagyományos rend szerint a két ablak közti tükör köré, illetve a szobaajtó fölötti falra helyezték. A hasznosi kegyhely iránti vonzódás egy szandai férfi esetében is sajátos

módon fejeződött ki az 1970–80-as években. Ő gépkocsit nyert, amelyet aztán rendre a Mátrába járásra használt. „Nyert egy kocsit, oszt ő el tudott menni a Szűzanyának segíteni építeni [sic!]. Csináltak lourdes-i barlangot meg javították a kápolna tetejét meg mit, oszt ő odajárt kocsin ki segíteni."[15] A hasznosi kegyhely tehát a népi szemléletben voltaképpen a Szűzanya magának kiválasztott, kegyelmet árasztó térsége.[16] Az idevonzódók vallásos élményvilágában a hely misztikus jellegéhez (a tér inhomogenitásához) kapcsolódtak a megkülönböztetett jelentőségű időbeli alkalmak is. Már Csépe Klárának a kegyhelylétesüléshez vezető első látomása sem közömbös időpontban adatott, hanem Sarlós Boldogasszony (július 2.) ünnepén, ami aztán a *Szenthely* fő „búcsúnap"-jává vált. A rákövetkező látomásai is szentek évnapjához, illetve a hét ünnepéhez kötődnek.[17] A köré csoportosuló személyek természetfeletti – nemegyszer beavatás jellegű – élményei rendre az egyházi év valamely kiemelkedő időpontjában jönnek létre. Sok személy hasznosi látomását is jeles búcsúalkalmakkor élte át. Az ünnepi idő misztikus jelentősége tükröződött a hasznosi zarándokok ama szokásában, hogy a kegyhelyre jobbára az ünnepek napján és nem – vagy nem csak – azok vasárnapján látogattak. Gyakorlatukban a parasztság hagyományos szakrális tér- és időszemlélete érvényesült, amelyben a kiemelkedő helyeken a természetfeletti világ tör át, az esztendő pedig – végső soron – nem emlékünnepek sora, mint jellemzően a polgárosultabb szemlélet számára, hanem az élet egésze – benne a gazdaság – sikerét előmozdító mágikus-misztikus aktualitás és realitás.[18] Hasznos, illetve a térség korábbi kegyhelyei nagyrészt a vázolt jelenségek kulturális alapját biztosították legendáik és azon szokások, ismeretek révén, amelyek a temészetfeletti valóság e helyeken való közvetlen megtapasztalásáról szóltak.

A „látomáslíraként" felfogható archaikus imádságok – mint Csépe Klára imádságai közül a „Fehér rózsa Mária" kezdetű – szintén ezt az alapot szélesítették. E szempontból a Csépe Klárával történtek saját archaikus imádságának egzisztenciális megélésekéként értelmezhetők, látomásai az éppen mondott imádság történéseinek jelenidejűvé válását jelentették.[19] Az imazáradék szerint, „aki ezt az imádságot reggel, este elmondja, megnyílik neki a mennyország ajtaja".[20] Csépe Kláráékkal így történt. Döntően e lelki-kulturális összetevők következményének tekintjük, hogy 1949 májusában a szandai jegyzőnek figyelmeztetéssel kellett a plébánoshoz fordulnia:

„Az utóbbi időben a szandaiak és a terényiek tömegesen mennek Hasznosra [...] az államvédelmi hatóság igen gyakran keresi föl községeinket, de különösen Szandát, és azt szögezik le, hogy a falu nagyon reakciós [...]. A hasznosi búcsújárásért is bennünket tesznek felelőssé. Nagyon kellemetlen, hogy ez a búcsújárás ennyire elharapózott, rendkívül kívánatos lenne, ha Főtisztelendő úr azon lenne, hogy ezt egy időre beszüntetnék, legalább is addig, míg községeink a feledés homályába merülnek. Úgy tudom most is vannak sokan Hasznoson és kedden is szándékoznak odamenni."[21]

Negyven évvel később az egyik balassagyarmati kórház portásának szinte azonos élményei voltak azokkal, amelyek Csépe Kláránál a kegyhelyalapítást kiváltották, és amelyek immár a hasznosi *Szenthely* filiációjaként a balassagyarmat–nyírjesi kegyhely

létesülését eredményezték. Látomásban neki is megjelent Mária, szintén forráshelyet mutatott, és megkeresésére adott utasítást. E „kegyhelyi leszármazás" tudatos érvényesítését jelentette azután, hogy a nyírjesi zarándokhely fára akasztott kegyszobra egy, a hasznosi kegykápolnából megszerzett Mária-ábrázolás lett. Csépe Klára halálát követően egy nyugalmazott balassagyarmati lelkész fényképes imalapot készíttetett a látnok asszony szentté avatásáért. A két zarándokhely további kapcsolódását jelzi, hogy az imalap hátoldalára pecsételt szöveg zarándoklatra hív fel „A Nyírjes-i Mindenkor Segítő Szűz Mária Szent Forrásainál" (lásd IV. tábla, 3. kép).[22]

A vallásos folklór ezen összetevői kulturálisan kiterjedtek és mélyen a hagyományban gyökerezők voltak, a látomások jelentkezésekor nem kell tehát föltétlenül patologikus vonatkozásokra gondolnunk. E jelenségtípus belefért a népi kultúra normális kereteibe. A fentiekben vázolt, közvetlenül megélt istenhit és vallásos gyakorlat abban az értelemben nem is laikus vallásosság, hogy nagyrészt nem a szent dolgok, üdvözülési eszközök fölötti rendelkezéstől elválasztottan működött, hanem az örökkévalóságról szerzett közvetlen tapasztalatok alapján. Például Csépe Klára 1947-ben, Szent Anna ünnepén (július 26.) a Szűzanyát kérte, hogy gyónásához rendeljen neki olyan papot, „aki valóban lelkiatya", és ezen alkalommal magát a miseszándékot is természetfeletti minősítés szabta meg.[23] Inkább autochton vallásosságnak mondható azért is, mert úgy véljük, a múltban sosem történt teljes szakadás az elődök hitéleti modelljéhez képest.[24] A hasznosi jelenések hírének terjedésekor a látnok Csépe Klára személye, kiválasztottsága mindjárt ezen értelmezésnek megfelelően jelent meg. A kegyhelykeletkezés időszakában, hat héttel Csépe Klára első látomását követően, férje szükségesnek tartotta megjegyezni, hogy Klára születéséért szülei éveken át imádkoztak, és házasságkötésük után a hetedik esztendőre született. Sánta Lászlót nyilván a jelenések realitásának igazolása motiválta, amikor a születés dátumának megjelölésében a néphit hagyományainak megfelelően járt el. Annál is inkább, mert a bizonyítás kényszerének elmúltával, évtizedekkel későbbi gyűjtés szerint Csépéék nyolc évig nem volt gyermekük. A hasznosi fiatalasszonnyal történtek természetfeletti igazolásának igénye a falubelieket és a tágabb környezetet is jellemezte. Sokan állították, hogy Hasznos határában, Ágasváron egy remete már évtizedekkel korábban „prédikálta", megjövendölte a népnek a forrást, és „hogy fog születni a Mátrában egy leány, aki asszony lesz, aki előtt meg fog jelenni Szűz Mária". Csépe Klára neveltetése, „képzése" is a hagyományos mintáknak, vallásosságnak megfelelő volt. Betegeskedése miatt a hat elemi osztályt sem járta ki. Igen vallásos nagyanyja nevelgette, akitől sokat tanult, így a fentebb idézett archaikus imát és a benne foglalt mentalitást is. Egyfelől e hagyományos szocializáció és ennek során kialakult világkép és gyakorlat folyományának tartjuk a hasznosi jelenséget. Csépe Klára és a sokaság újsághírbe foglalt, 1947. szeptemberi megnyilatkozásait követően a hivatalos egyház tudományosan mérlegelő eljárását elsöpörte a transzcendens utáni paraszti vágyakozás és élményvilág. Így az egri érsek utasítására hiába került ki többször is a híveknek szóló felhívás, hogy „amíg az egyházi főhatóság nem engedélyezi: ne látogassák és ne használják a forrást", azt mindig letépték, és egyre többen zarándokoltak a kúthoz. A mátraszentimrei pap megfogalmazásával: „mi, falusi papok [...] tehetetlenek vagyunk a nép mindent elsöprő akaratával szem-

ben". A plébános kijelentésére, mely szerint „szobrot állítani és kápolnát építeni addig nem szabad, amíg az egyházi bizottság arra engedélyt nem ad", Csépe Klára modellszerű tömörséggel válaszolt: „Márpedig itt földi hatalom parancsa nem számít, mert itt az égiek intézkednek!" Valóban, a mai zarándokok tudatában is úgy él például a kegyhely építészeti kialakítása, hogy a kápolna „a Szűzanya parancsára épült", sőt „angyalok rakták bele a követ".[25] A Mária- és a Szentháromság-szobor is mennyei mintára és utasításra készült el. A Csépe Klára kígyós Mária-jelenésének[26] helyszínére állított öntöttvas feszület melletti jázminbokorról, a „kegykápolna" két oldalán nőtt vadcseresznyefáról és a szenthely virágairól azt tartják, hogy azokat senki sem ültette, azt misztikus módon „a Jóisten ideteremtette". A jázminról számon tartják, hogy „ilyenkor [júliusban] má sehol nem virágzik, csak ez az egy bokor". Ennek megfelelően virágját valódi szentelménynek tekintik. Például tóalmási (Pest megye) idős búcsúsok imakönyvbe téve hazaviszik, s adnak belőle a szomszédoknak is, akik nem tudtak eljönni. Akasztanak belőle otthon a szentkép mellé, némelyikük oltalomul az ól fölé is elhelyezi. Az imakönyvben is hagynak egy-egy szálat, „úgyhogy ezt hordom a templomba. Ez ott van egy évig el, míg el nem jövök, de azután se dobom el. Azután is, a[z úrnapi] sátorból [...] azt a szent füvet összeteszem vele egy papír acskóba beleteszem, és egy védett helyre fölkötöm, ahol énnekem az örökre megmarad". Mindez a Csépe Klára körül kialakult jelenség mitizálásának is tekinthető, mint ahogy őt magát is ily módon szemlélték, mintegy a személyében megnyilatkozó unio mystica élményével. A róla készült fényképen követői szerint „látszik Klári néni homlokán a háromszög. A Szentháromságnak a jele" (lásd VII. tábla, 12. kép).[27]

A hasznosi látomásélmények napjainkig folyamatosak. Például 1993. Sarlós Boldogasszony ünnepén, a déli szabadtéri mise idején, amikor T. J.-né egy fehér, gömbszerű felhőt látott meg, már érezte, hogy az erő fogy belőle, tudta, hogy nem közönséges felhő. Letérdelt és úgy nézte. Akkor hallotta, hogy mellette mondták, orvos kéne.

„Ha nem térdelek le, elvágódok. De nem ütöm meg magam. Még azt hallottam, és akkor mondtam, hogy ne beszéljetek, inkább nézzetek! Mondták azt utána, hogy Piroska, az egyik szlovákiai asszony oszt felordított, amikor meglátta, hogy ott a Szűzanya. Ő a kis Jézussal látta a Szűzanyát. Én mán akkor, ami körülöttem történt, arról nem tudok. Amikor a fényes felhő szétnyílott, akkor tőlem már kérdezhettek akármit, [...] én már akkor nem tudtam, hogy mi megy a földön, [...] már megszünt ez a világ számomra. [...] Pont Úrfelmutatás alatt történt, amikor a felhő harmadszorra kerülte meg a kápolnától meg vissza a szembemiséző oltár között. Harmadszorra, mintha szétnyílott volna az a gömb, fehér felhő és akkor pont az oltár fölött ott állt a Szűzanya. [...] [Úgy nézett ki, mint] a hasznosi Szűzanya [IV. tábla, 2. kép]. Utána, mikor má áldozni mentek, már teljesen magamnál voltam. Addig meg olyan vót, mintha a Mennyországban lettem vóna. A mise után jöttek a szlovákok, ki a vállam simogatta, ki megpuszilt, jöttek, körülálltak."

A szintén látomásban részesült szlovákiai asszonyt az élmény verses imádság írására indította. Ebben megörökítette az eseményt, hálát adott a látomásért, kéréssel fordult

a Madonnához. Megköszönte búcsús ismerősének is a figyelemfelhívást, és dicsőítette ég és föld Urát.[28] Az a körülmény, hogy már Csépe Klára hetedik látomásában is „...az égen egy kis felhő kerekedett és a felhőben megjelent a Szűzanya",[29] arra utal, hogy egyes látomás-motívumok – főként a kiválasztott alapító személyéhez kötődők – hagyományozódnak, korosztályról korosztályra saját élménnyé válva öröklődnek. A hasznosi *Szenthely* a gyakran odazarándoklók kapcsolathálója révén fönntartotta az apokrif záradékkal ellátott imák végzésének gyakorlatát. Például egy tari (Nógrád megye) asszony sok egyéb mellett a „Hét mennyei szent zár" és a „Boldogságos Szűz Mária álma" című apokrif imádságok legépelt változatát terjesztette.[30]

Ami a hasznosi jelenség típusát illeti, ez a néprajzi gyűjtések alapján megállapítható. A tanulmány elején hivatkozott külföldi zarándokhelyek közül földrajzilag és több tartalmi vonást tekintve is a legközelebbi párhuzam a szlovákiai Litmanova. Itt a Szűzanya 1990-ben Hasznoshoz hasonlóan a település határbeli hegyén jelent meg, megáldott egy ottani forrást, és ajánlotta, hogy azt a vizet igyák. Nyomában szintén csodálatos gyógyulások történtek. Litmanovában csaknem negyven éven át nem volt plébános, az emberek pap nélkül gyűltek össze a templomban, vagy házi ájtatosságok alkalmával, miként Hasznos is mindmáig filia. Mária a litmanovai látnokoknak rendszerint egy fénylő ködfelhőben jelent meg, hasonlóan az említett 1947. és 1993. évi hasznosi látomáshoz. Litmanova és Hasznos hasonló jelenségeit a kulturális, egyházföldrajzi párhuzamok mellett közvetlen kapcsolatok is motiválhatták.[31]

A térségünkhöz tartozó Karancságon (Nógrád megye) egy legényt szintén szentkút létesítéséhez vezető látomás érte 1866-ban, s a kegyhelyet az evangélikus földesúr tiltása ellenére is fenntartotta a környék népe. Ugyanekkor Karancskeszibe (Nógrád megye) a harmadik-negyedik vármegyéből is özönlött a búcsújáró nép, „hogy ott egy kútban a csillagos ég visszatükrözését lássa, amiről azt állította a nép, hogy az Oltáriszentség van benne égő gyertyákkal és angyalarcokkal körülvéve; hanem aki hitetlen, az nem láthat benne semmit". A Karancshegyen évszázadok óta időről időre egy-egy „szentember" elevenítette föl a búcsújárást. Az 1920-as években Boroznaki Pál maga szerkesztette archaikus nagyboldogasszonyi ájtatossága bizonyult szinte iskolateremtőnek a környék hitéletében. Karancshegy sajátos mai kultuszát a többször Hasznosra is eljárt „somosi asszony" képviseli. A „szentemberek" búcsús kapcsolatokon alapuló, településeken átívelő, „egyházi rend mintájú" hálózatáról, sajátos, szinte alternatív közösségéről Nyáry Albert már a múlt századból hoz adatot, mely szerint a nagy tekintélyre érdemesült karancsági látnok „Sági Fero pilinyi püspöknek nevezte ki vallásossága érdeméül Kővágó Gábort", az egykori híres búcsúvezetőt. Mindezek hátterében ott áll Mátraverebély–Szentkút középkori eredetű, barokk kori kultusza. E párhuzamok is jelzik, hogy a paraszti vallásosság sem csak laikusok hitélete általában, hanem önálló rendszer, amely a közvetlen transzcendens kapcsolatokat tradicionális módon, szocializált formában működteti, és a hivatalos egyházi tevékenységet is nagyrészt magában foglalja. A hasznosiak vallásossága ugyanakkor nem is a szektásodás útja. Hagyományba ágyazottsága, a megélt kultúra történeti – egyháztörténeti – jellege és folyamatossága nélkülözhetetlenné teszi az anyaszentegyházhoz, az elődök szakrális tapasztalataihoz és értékrendjéhez való alapvető és eredendően mély kötődést.[32]

Függelék

1.

A látomás

Fallóskúti Kegyhely fölött az ég peremén,
1993 július hónap negyedikén,
Jöttél fehér felhőn nagy fényességben.
Úrfelmutatás volt éppen a Szentmisében,
Drága kicsi Jézus szívemnek Királya,
Édesanyád ölében légy éntőlem imádva.
Szeretetnek szárnyán szálljon imám hozzád,
Ne fordítsd el tőlem jóságos szent orcád.

Szereted anyádat nagyon óh Jézusom
Add, hogy én is szeresselek fölséges királyom.
Köszönöm, hogy megnyitottad a szemem világát,
Hogy lássam anyád ölén a világ megváltóját.
Édesanyád szívén pihent drága fejed,
Ölelő karja zárt szívére téged.
Engem is ölelj át égi kegyes Anyám,
Zárj fiad szívébe, ha üt a végső órám.
Tündökölt az égen a kicsi Jézus és anyja,
Óh én méltatlan ki ezt megláthatta.
Nagy kegyelem, mit emberi ész nem foghat fel,
Isten mindent tudó, ő döntötte ezt el.
A két szív eggyé forrt együtt örül vigad,
Mennyei boldogság tölti be azokat,
Boldogságotokat osszátok meg velem,
Erre kér titeket az én árva szivem.

Megköszönöm azt, ki felhívta a figyelmemet,
És ég felé fordította a tekintetemet.
Hála érte az ég és föld Urának,
Hogy engedte meglátni ezt egy földporának.
Felhők szárnyán jöttél drága Szűz Anya,
Magyarország fényes királyné Asszonya.
Boldog ország hol megmutatta magát.
Mindenki áldja és imádja az ég és föld Urát.

2.

Mennyei hét szent zár

Jézus szent szívére kérlek titeket, hallgassátok meg a mennyei zár erősségét és hatalmát, melyet a Mennyei Atya egy istenfélő zarándok halála utolsó órájában a XII.-ik Kelemen pápa őszentségének kinyilatkoztatott. Mondván: Aki ezen hét szent zárról való imádságot elmondja, gyakorolja vagy hallgatja, azt az Isten minden bajában, vagy őt érő testi, lelki bajban el nem hagyja, hanem segítségére lesz. Nincs kedvesebb és hasznosabb a mennyei Atya előtt, mintha a keresztény ember szent Fiának keserves kínszenvedéséről

és haláláról elmélkedik. Azért aki ezen imádságot minden szükségében elmondja, lelke üdvére válik, minden szerencsétlenségtől megőriztetik. Az olvasni nem tudók 12 miatyánkot, 12 üdvözlégyet és 2 hiszekeggyet imádkozzanak el. A jó Isten irgalmában nagyon bízzanak.

Ima. 1. Ó szent Úr Jézus Krisztus emlékezzél meg a Te emberségedről, midőn az Atya Istennek és a Szentlélek javaslatából Szűz Máriától emberré születtél.

2. Ó Jézusom, ki a Te szent véredet bűnös fiaid és leányaidért békességes tűréssel érettünk kiontottál, a Mennyei kaput meg nyitottad számunkra.

3. A Te nagy szegénységedet, üldöztetésedet, 33-esztendeig békességes tűréssel mi érettünk türelemmel el szenvedtél.

4. Ó édes Jézusom, megtekintem édesanyádtól Máriától a te keserves el búcsúzásodat.

5. Meg emlékezem az Olajfák hegyén tett alázatos imádságokról, hol szent orcádról véres verejték cseppjei hullottak.

6. Meg gondolom, mikor Te megfogattál, kötelekkel erőssen meg kötöztettél, ahol a Te szent testedet ostorral keményen meg ostorozták, hogy szent véred egész testedre elfolyt. Azok után töviskoszorúval koronáztatott meg szent fejed, hogy a tövis fejed koponyáig is által ment és benne is maradt.

7. Jézusom ha rá emlékezem, hogy mikor Terád a nagy keresztet tették, hogy azt a Kálvária hegyére vidd, a te szent válladon, hol Téged iszonyú szegekkel a kereszthez szegeztek és három óráig elevenen függöttél, hét hathatós szót mondtál és azután az árnyékvilágból kimúltál. Édes Megváltóm a Te kínszenvedésed és halálod mentsen meg minket az örök kárhozattól. Ámen.

Boldogságos Szűz Mária álma

A kegyetlen zsidók megfogtak, megkötöztek, utcáról utcára, egyik bírótól a másikhoz hurcoltak, kereszt halálra ítéltek. Pilátusnál egy oszlophoz kötöztek ahol félmeztelen megostoroztak, tövisekkel megkoronáztak, nádat adtak a kezedbe, mint királyt úgy csúfoltak. Szent válladra nehéz keresztet tettek és egy nagy hegyre vitted, hol szent tested keresztre szegezték. Szent szádat epével itatták. Szent oldaladat lándzsával által szúrták, és abból vér és víz folyt. Azokután mikor koporsóba tettek, kezemből kivettek, szívem lelkem ellankadott és nagyon meg szomorodtam. Az Úr Jézus Szűz Máriának ezt mondta: Kedves szerelmes Szent Anyám igaz álmot láttál. Aki ezen álomról gondolkodik, parancsaimat megtartja, minden gonosztól megszabadítom. Halála előtt gyónás és áldozás nélkül nem hal meg. Az angyalokkal és a megdicsőült szentekkel örökké örvendeznek a mennyországban. Ámen.

Bűnbánó szívemnek fájó keservébe
Borulok le szenvedő kereszted tövébe
Könny hull szememből, imát rebeg ajkam
Könyörülő Jézus könyörülj meg rajtam.

Nézd az árva szívet mennyi kín van benne
Enyhítsed Jézusom drága kereszteddel
Nyugtasd szerelmeddel zokogó fálydalmam
Könyörülő Jézus könyörülj meg rajtam.

Véres keresztedet szívemhez szorítom,
Sebzett lábaidat könnyemmel áztatom
Át döfött szent szivedre csókokat hint ajkam
Könyörülő Jézus könyörülj meg rajtam.

3.

Jegyzőkönyv

Felvéve Hasznoson 1947 évi augusztus hó 19.-én Sánta Lászlóné Csépe Klára hasznosi születésű és lakos előadásáról a Mátrában történt látomásairól.

Aratni voltunk az napon Sarlós Boldogasszony napja előtti napon este 11 óra volt, dolog után asztalnál ültünk én imádkoztam. Az Urangyalát végeztem, mikor a harmadik Urangyalát mondtam, előttem láttam azt a terepet és a Szűzanyát hol a forrás fakadt, rózsaszínű ruhában és azt mondta, hogy az gyógyforrás. Elmondtam férjemnek is azonnal és akkor nem volt nyugalmam amig meg nem találtam a helyet. Még aratni való volt, csak utána való kedden mentem ki férjemmel július 8-án, utközben elvégeztem a három olvasót, mert megigértem, hogyha megtalálom azt a helyet ezt elmondom. Egy helyen a férjem leült én kerestem a helyet, rá is akadtam felismertem a látottakat olyan és ugy volt ahogy láttam idehaza, olyan öröm érzés fogott el hogy sírtam és elmondtam három urangyalát, megreggeliztünk, férjem hívott haza, de mondtam én jól érzem magam itt, maradjunk még. De útrakeltünk, mert dolgunk volt. Ez volt az első látomás.

Azután kértem a Szűzanyát, hogyha csakugyan gyógyforrás, mutassa meg kézzel foghatólag, hogy az csakugyan az. Igy volt ez Mária-Magdolnáig. Akkor egy önkivületi állapotba estem, lélekben ott voltam ismét a forrásnál. Láttam egy kígyót emberderék vastagságut, balra a feje jobbra a farka. Szüz Anya és köztem volt a kígyó, egy rámás fűrész volt nála, és annyit mondott ezt kettőnknek el kell vágni. Én húztam először, Ő is segített, én féltem a kígyótól. De Ő rámmosolygott, ne félj mondta én mindig veled melletted leszek én majd segítek és ő végezte utoljára. Mindig mosolygott és láttam kék szemét rózsaszín ruhában volt megint, ez volt a második látomás.

Elmentem a Szentkuthoz gyóntam Szent Anna napján. Kértem a Szűzanyát, hogy nekem olyan lelkiatyát rendeljen gyóntatásomra, aki valóban lelkiatya, annyit mondott, mert meghallgatta amit mondtam, hogy értem lesz a mise. A szüzanya hagy hajtsa végre szent akaratát.

Mivel a faluban többen kívánkoztak oda kérdeztem a Szűzanyát, hogy melyik imádság és ének a legkedvesebb neki, hogy kezdjük meg? Akkor megint elhaltam újra Márta napján virradóra, férjem meggyújtotta a lámpát de én erről nem tudtam, de lelkem látta, hogy az ég megnyilt Jákob álma szerint, emelkedő Lépcsőkön angyalok legfölül nagy fényességben az örök Atya. Én felülről a harmadik lépcsőn láttam magam. Barnás kék a szeme bal kezében a pálca jobb kezét feltartotta és azt mondta, hogy az örök imádás könyvből imádkozzunk sokat, meg azt, hogy szent örökké az Úr, szent örökké az Uristen, most és mindenkor és mindörökké. Amen. Amit parancsolt ez volt és még azt mondta, jaj annak aki ezt nem hiszi, kineveti és megmutatta a földet, mely alattam sötét verem volt csupán fent ragyogó fényesség. Rögtön kerestem egy ilyen imakönyvet és abban meg is találtam az imádságokat. Megtaláltam a Szűzanya képét, ugyanugy ahogy láttam, csak a ruhája másképp volt. Ez volt a harmadik látomás.

Édes Szűzanya kértem Őt lőrinc éjszakáján én szeretnék egy emléket oda és akkor megmutatta, hogy milyen legyen az ember nagyságu szobor. Láttam ugy amint a Szeplőtelen Szűzanya szobra volt rózsaszínű ruhában, kék palásttal kitárt karokkal lába alatt sarló alakú hold és alatta kígyó. Azóta nincs nyugalmam amig ez a szobor fel nem lesz állítva. Ez volt a negyedik látomás.

Klára estéjén 11 órakor lámpa mellett imádkoztam az Urangyalát háromszor ahogy szoktam és akkor mikor ezt imádkoztam „És az ige testté lőn" nagy fényesség támadt a szobában és az Úr Jézus keresztre feszítve alatta a szüzanya nagyon szomorúan megjelent előttem de se ők se én nem szóltunk. Azóta az ő keresztje ragyog előttem.

Kmft.

A forrásnál történt gyógyulások.

I. Mátraverebélyről egy kőműves fia aki néma volt ott megszólalt. Neve Verebélyi István.

II. Egy szurdokpüspöki asszony lábfájása (évek óta sebes volt, nyílt seb volt a lábán) ivott a vízből és mosogatta, teljesen letisztult.

III. Egy pesti orvos felesége a Fűrészmalom panzióban nyaralt, nem látott, két kislány odavezette, megmosta a szemét és látott. Az Urangyalát imádkozta.

IV. Bénák is meggyógyultak többen.

V. Káromlások megszűnnek tapasztalják a hívek.

Eddig a kézzel írógépelt szöveg, melyből egy példányt Sirko Ernőné (1926) kapott a kegyhelyen 1948-ban (Palóc Múzeum Gy. sz.: 45/99). A közölt másolatban csak az ékezethibákat javítottuk. A kézi gépelést feltehetően még 1947 őszén nyomdai változat követte, mely a szöveg formailag rendezettebb, de tartalmilag romlott, szókihagyásos változata, és a „Kmft." jel fölött további látomásélményeket rögzít:

Szt Istvánra virradóra, aug. 20-án kértem az Úr Jézust, imádság közben, hogy mutassa meg magát előttem úgy amelyen [azaz amilyen] Ő volt életében, férfi korában. Ekkor megjelent előttem az utolsó vacsora teritett asztala, tányérok is voltak rajta. Az asztal körül lócák voltak és körbe ülték emberek, a tanitványok. Az Úr Jézus középen ült és szemben volt velem, rám nézett mosolyogva. Gesztenye szín haja a váláig ért, kék szeme és fiatalos szép arca. Mindnyájan reá figyeltek, mintha beszélt volna, de én nem értettem meg amit beszélt, azt láttam, hogy egy férfi közülök elfordulva ült és nem figyelt oda. Ez rövid ideig tartott, bár a szobában a lámpa égett. Nem szólt hozzám én imádkoztam folyton. Többen voltak a szobában, de ők nem láttak semmit. (Ez volt a 6-ik látomás.)

Kértem a Szűzanyát az utánna való pénteken aug. 22-én hogy kedvesen veszi-e azokat az imákat, ahogy mi végezzük? Akkor az udvar felett az égen egy kis felhő kerekedett és a felhőben megjelent a Szűzanya, most is rózsaszín ruhában volt, a palástja világos kék volt és szét volt tárva. Egy rózsa virágcsokor a Szűzanya előtt le és fel lebegett, innen az udvarból elindult a felhővel a forráshoz a Mátra felé és én folyton kisértem lélekben s mindig láttam magam előtt egész a forrásig. Ott eltünt szemem elől. Mikor elmult a látomásom kimentem az udvarra én is, meg akik itt megszállva voltak és láttuk az égen a felhőfoszlányokat mint egy fényes csikot, mely megmaradt utána. (Ez volt a 7. látomás.)

Szeptember 7-ére vasárnapra virradóra, megjelent a Szűzanya rózsaszinű ruhában most korona volt a fejében balkarján tartotta a kis Jéust fehér ruhában és ezeket mondotta: „Dicsérje és áldja ami lelkünk az ég nagy és jó Istenét, mert ő teremtette az egész világ mindenét. Ezek után látomásom elmult. (Ez volt a 8-ik látomásom.)

Szeptember 8-án Kisasszonynapra virradóra hajnal 4 és 5 óra között a nálunk megszálló zarándokok közül egy rész felkészült és elindult a forráshoz. A másik rész megvárt minket, mert mi is készültünk a forráshoz. Az első csoport elmenetele után a még itt maradtak lecsendesedtek és tovább pihentek. Mi is ledültünk a reggeli dolgok elvégzéséig, és ekkor elszunyókálva láttam a forrást, annak szélén a Szűzanyát, mint kis gyermeket, egy égszinkék kendővel letakarva, én is ott voltam, de távolabb a forrástól. Ekkor a takaró kendő felemelkedett és lebegve hozzám szállt és ezt hallottam: »Ha te nem jössz is hozzám én eljövök tehozzád.« Örültem ennek nagyon, a kendőt megfogva két kezembe beletörültem az arcomat és mondtam. Édes Szűzanyám, hogyan köszönjem meg jóságodat? Ekkor kelet felé egy nagyon fényes öt ágú csillagot láttam. Egy ehhez a kendőhöz hasonló kendőt láttam egy salgótarjáni asszonynak a válán, aki azon éjjel szintén látta a Szűzanyát s ennek az asszonynak némán született kis leánya ezen a napon meg is szólalt. (Ez volt a 9-ik látomás.)" (Palóc Múzeum Gy.: 46/99)

Jegyzetek

1 E tanulmány az OTKA 0022499. számú kutatási program keretében készült.
2 Vö. Jádi–Tüskés (1986: 538–539).
3 „Krisztus arc..." Nemzeti Újság 1993. március 19., 3.
4 Mocsáry Csaba etesi, Szabó József karancskeszi (egyaránt Nógrád megye) már elhunyt plébánosok és Kacsik Árpád mátraszentimrei (Heves megye) plébános.
5 Manga (1962: 372); Jádi–Tüskés (1986: 523).

6 Jádi–Tüskés (1986: 552).
7 Lásd a Függelék 3. sorszámú szövegét.
8 Vö. Lengyel (1992), Limbacher (1991, 1993, 1994a, 1994b, 1995, 1998).
9 Jádi–Tüskés (1986: 537).
10 *A hasznosi Szűzanya története és búcsús énekek.* Szerkeszti és kiadja: Kalla Emilné és férje, Jászberény. *Új Énekkoszorú A Boldogságos Szűzanyához.* Írta Fodor József. Valamint egy írógéppel sokszorosított „Jegyzőkönyv" 1947. július 19-i dátummal Csépe Klára látomásairól, majd ennek bővített, stencilezett változata. *Izgalmas viták a mátrai csodalátomások körül.* Rónay Mária riportja. Világ 1947. szeptember 17., 5.
11 K. J.-né, Szurdokpüspöki, Kossuth u. 4., T. J.-né, Magyarnándor, Ady E. u. 6.
12 Lengyel (1992).
13 Limbacher (1998: 175–177).
14 Limbacher (1995: 919–921); Gál (1994).
15 Limbacher (1991, 1994c); Tóth Jánosné (1916–1998), Szanda, Rákóczi út 33.; Agócs János (1921), Szanda, Rákóczi út; Mizera Jánosné (1907–1993), Szanda.
16 Ehhez lásd még Szűz Mária kijelentését a Függelék 3. szövegének 9. látomásában.
17 Lásd a Függelék 3. szövegét.
18 Vö. Lengyel–Limbacher (1997: 27–41).
19 Például az 5. látomás a Függelék 3. szövegében.
20 Manga (1962: 369).
21 Limbacher (1991: 271).
22 Ipolyvölgyi Németh (1991: 30); Tresó (1991: 8).
23 Lásd a Függelék 3. szövegét.
24 Lengyel–Limbacher (1997: 207–212).
25 „Angyalok rakták bele a követ [...]. Mer nem vótak [munkások], azt gyüttek a Klári néninek, gyüttek a gyerekek, hogy egy asszony, mintha tanító néni lett vóna meg sok kicsi gyerek, kicsik. Oszt kövenként úgy hordogatták, összeszedték [...]." K. J.-né, Szurdokpüspöki, Kossuth u. 4. A kegyszobor mintájának Szűz Mária általi megmutatására 1947. Szt. Lőrinc napján (augusztus 10.) lásd a Függelék 3. szövegében a 4. látomást.
26 Lásd a második jelenést a Függelék 3. szövegében.
27 Vö. Bourdieu (1978: 165–185); Manga (1962: 368–369); Jádi–Tüskés (1986: 519); Tóth Jánosné Eperjesi Mária (1910), Tóalmás; T. J.-né (1940), Magyarnándor, Ady u. 6.; K. J.-né, Szurdokpüspöki, Szabadság u. 6.; Vö. Limbacher (1998b).
28 A vers egy gépelt példányát T. J.-né következő búcsús alkalommal kapta meg a szerzőtől. Szövege a Függelékben, 1. szám alatt.
29 Lásd a Függelék 3. szövegét.
30 S. J.-nétól (Tar, Május 1. u. 37.) kapott egy példányt T. J.-né magyarnándori előimádkozó is, hogy „betegek és haldoklók mellett nagyon hathatós imádság. Mer hét kapun keresztül megyünk a Mennyországba. Azért Hét mennyei szent zár." T.-né az idővel elrongyolódott imalap szövegét a gyöngyösi fájdalmas búcsúra készülve válogatva másoltatta át. E változatot közöljük a Függelékben 2. sorszám alatt.
31 Az idézett 1993. évi látomás átélői tudtak a litmanovai történésekről. Vö. Soós (1985: 315), Katona (1996: 3–6), illetve a kezdeti hasznosi gyógyulásokról készült és gépelt formában terjesztett „Jegyzőkönyv" szövege a Függelékben, 3. sorszám alatt.
32 A karancsági... é. n.; Findura (1885: 202); Bálint (1977: II. 184–185); Limbacher (1995); Nyáry (1909: 134–135); Manga (1962).

Bibliográfia

BÁLINT Sándor 1977: *Ünnepi kalendárium* II. Budapest.

BOURDIEU, Pierre 1978: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése. Tanulmányok.* Budapest.

FINDURA Imre 1885: A palóczokról. *Földrajzi Közlemények* XIII: 191–206.

FODOR József [1947–1948]: *Új Énekkoszorú A Boldogságos Szűzanyához.* Budapest.

GÁL Péter 1994: *A New Age – keresztény szemmel.* Budapest.

IPOLYVÖLGYI NÉMETH J. Krizosztom 1991: *Búcsújárók könyve.* Balassagyarmat.

JÁDI Ferenc–TÜSKÉS Gábor 1986: A népi vallásosság pszichopatológiája. Egy hasznosi parasztasszony látomásai. In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta…" Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest, 516–556.

KALLA Emilné–KALLA Emil (szerk. és kiad.) [1947–1948]: *A hasznosi Szűzanya története és búcsú énekek.* Jászberény.

A karancsági szent-kútnak eredeti és valóságos története 1866 június 6-án egy 24 éves legénnyel. Nyom. Horák Egyednél. Kiadta: Klimo Mária é. n., Esztergom.

Krisztus-arc a Mogadisu fölött. *Nemzeti újság* 1993. március 19., 3.

LENGYEL Ágnes 1998: Halottlátó Lőrinciben (1992). In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei.* (Szegedi vallási néprajzi könyvtár 1.) Szeged, 188–204.

LENGYEL Ágnes–LIMBACHER Gábor 1997: *Népi vallásosság a Palócföldön.* Balassagyarmat.

LIMBACHER Gábor 1991: Máriácska káponkája. Vázlat a népi unio mystica egyik tárgyi megjelenéséről I. *Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve* XVII: 245–283.

–1993: Mária-kápolnák és az öltöztetős Mária-szobrok kultusza Nógrádban. *Néprajzi Értesítő* LXXV: 181–205.

–1994a: Gyógyítóasszony a Karancs-hegy lábánál a 20. század utolsó évtizedében. In Tyekvicska Árpád (szerk.): *Nagy Iván Történeti Kör – Évkönyv.* Balassagyarmat, 201–230.

–1994b: Egy nógrádi javasasszony életútja és gyógyítóvá válása. Összehasonlító néprajzi elemzés. *Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve* XIX: 139–156.

–1994c: Palócföldi kis-kápolna tárgyai tükrében. *Ház és Ember* 9: 135–160.

–1995: Gyógyítóasszony Nógrádban a XX. század végén. *Ethnographia* CVI: 787–827.

–1998a: „Magyarországnak egy külön védőszentje" – Szurdokpüspökiből. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei.* (Szegedi vallási néprajzi könyvtár 1.) Szeged, 160–187.

–1998b: A népi unio mystica – mint a vallási néprajz értelmezési szempontja. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs, 191–210.

MANGA János 1961: Egy vallási tömegpszichózis története a néprajzkutató szemével. *Világosság* 7: 44–48.

–1962: A hasznosi tömegpszichózis (Búcsújáróhelyek és a „hasznosi csoda" összefüggései). *Ethnographia* LXXIII: 353–388.

NYÁRY Albert 1909: Piliny néprajzi vázlata. *Néprajzi Értesítő* X: 129–152.

TRESÓ Gábor 1991: Imabázis a Nyírjesben. A kórházi portás megálmodta. *Ipoly* III. 8: 8–9.

VARGA Lajos 1961: Egy vallási tömegpszichózis története… ahogy az ideggyógyász látja. *Világosság* 7: 40–44.

Halotti rítusok, halál és társadalom

BERTA PÉTER

A túlélők teendői

A posztmortális szolgálatok rendje késő középkori városaink vallásos közösségeiben

Bevezetés

Az alábbi tanulmány arra tesz kísérletet, hogy vázlatos áttekintést nyújtson azokról a rituális szerepelvárásokról, amelyeket késő középkori városaink vallásos közösségeinek szokásrendje a halál beálltát követően a túlélőkkel szemben támasztott. Vizsgálódásaim forrásanyagául elsősorban korabeli céheink és konfraternitásaink[1] szövegemlékei, valamint magyar nyelvű kódexirodalmunk – a halálközeli rituális gyakorlat spirituális hátterét, keresztény eszmeiségét bemutató – ars moriendi-szövegei szolgáltak.

A jelzett források természetéből következik, hogy megállapításaim e közösségek életének csupán egy részébe engednek betekintést, s a holttest felkészítésével, a végtisztességgel stb. kapcsolatos korabeli szokásoknak és magyarázatoknak is csupán egy szűk, az adatok időbeli és térbeli szórványossága, esetlegessége miatt csak esetenként általánosítható szeletét reprezentálhatják. Az egyes régiók, települések, illetve városi rétegek temetkezési vagy gyászszokásai között ugyanis több eltérő (rendszerint alig dokumentált, e tanulmány horizontjából óhatatlanul kiszoruló) mozzanatot feltételezhetünk, s forrásaink természetének behatóbb elemzése is fokozott óvatosságra int.[2] A céhek artikulusai vagy kódexeink útmutatásai olyan normaszövegek, amelyek csupán elvétve tesznek említést azokról a zavaró körülményekről, amelyek a rituális munkamegosztás általuk rögzített, követendő rendjének gyakorlati megvalósulását bármikor késleltethették vagy meghiúsíthatták.[3] Rendszerint ugyancsak hallgatnak a korabeli halálkultúra – kétségtelenül meghatározó jelentőségű – pogány eredetű hiedelmeiről és szokáselemeiről, valamint a tömeges halál típusainak megjelenése idején alkalmazott, a megszokottól alighanem eltérő rituális megoldásokról is.

A hátramaradók teendőiről szóló késő középkori céhes emlékeink és kódexszövegeink alapján rendelkezésemre álló adatokat tehát (a fenti megszorítások figyelembevételével) az alábbi három csoportba sorolom:

1. A halott körüli rituális feladatok ellátása a halál beálltától a sírba helyezésig, illetve a temetés napján esedékes további posztmortális szolgálatok befejezéséig; a gyász[4] megkezdése.

2. Az elhunyt üdvözülésének megkönnyítésével, a testamentum rendeleteinek betartásával és a hozzátartozók életvitelére vonatkozó elvárások teljesítésével kapcsolatos teendők az elföldelés napját követően, a gyász folytatása idején.
3. A – fent említetteknél ritkábban előforduló – hosszú távú posztmortális szolgálatok.

1. A halál beálltától a temetés napjának végéig esedékes posztmortális szolgálatok

Valamely hozzátartozó elvesztése – Kast értelmezését[5] idézve – minden esetben olyan (személyenként rendszerint eltérő intenzitású) traumát eredményez, amelynek epicentrumában a magára maradó világértelmezésének, önértékelésének megrendülése, ideiglenes felbomlása, szakrális meggyőződésének szükségszerű belső revíziója áll.

A közösség elemi érdeke, hogy „ügyeljen arra", hogy a hátramaradó egyén fájdalmának szélsőséges megnyilvánulásaival ne támasszon számottevő kétségeket a keresztény létperspektíva megalapozottságával szemben: azaz törődjék bele az elhunyt *ideiglenes* távollétébe, s a transzcendenciák iránti elkötelezettségének, világértelmezésének és önértékelésének reorganizációját követően mielőbb térjen vissza abba a társadalomba, amely – nem utolsósorban sikeres újraintegrálódása által – saját kollektív énképének, vallásos értékrendjének megerősítését várja tőle.

Abban a vallásos közösségben tehát, ahol a halálközeli krízishelyzetek folyamán különösen erőteljes a résztvevők kölcsönös egymásrautaltsága (szakrális interdependenciája) és felismert, egymás iránti felelőssége is, az a személy, aki tartósan képtelen társas kapcsolatainak a csoportéval azonos morális-vallási kritériumok alapján szerveződő önellenőrzésére, az együttélők világlátására és önértékelésére nézve is veszélyt jelenthet. Részben épp ezért, a korabeli keresztény testvérület fokozottan kontrollálja és támogatja gyászoló tagját, akár azáltal, hogy a hozzátartozók számára kijelölt feladatok révén leköti figyelmét, akár oly módon, hogy hangsúlyosan részt vesz a gyász szinte valamennyi rítusában; az együttélők közösen imádkoznak, könyörögnek az elhunyt üdvösségéért, s a holttest elszállítása, a ravatalozás vagy a temetést követő gyászistentiszteletek stb. alkalmával sem hagyják magára a hátramaradót. A gyász rítusai, a vallás vigaszt nyújtó magyarázatai elsősorban azt tartják szem előtt, hogy lerövidítsék az életút e szakaszát, s a lehető legcsekélyebbre korlátozzák a krízishelyzet által veszélyeztetett személyek körét.

Az előkelő világi személyek végtisztességének számos fontos mozzanatát foglalja össze Schacheni Perner Kristóf, szepesi várkapitány 1530-i, lőcsei temetésének leírása, amely Sperfogel Konrád városi bíró *Diárium*ában maradt fenn. Ostermann Fülöp, a várkapitány szolgája, a halál beállta után azonnal

„...elizent a tanítókért, hogy a halott fölött a szokásos négy zsoltárt elmondják. A temetés reggelén 8 órakor pedig a papok és tanítók együttesen végezték el a megholtakért mondani szokott vigiliákat. Ezek befejeztével a holttestet nagy kisérettel bevitték a szent Jakabról nevezett templomba. A koporsó előtt közvetlenül az elhunyt

fegyverviselő szolgája ment, tetőtől talpig fölfegyverkezve, kezében ura lefelé fordított lándzsáját vivén. Utána a kapitány szürke paripáját vezették, leborítva fekete lepellel. A templomhoz érve, a lovat megállították a bejárat előtt, a gyászmenet pedig bevonult a templomba és itt elhelyezkedett. A komor díszítésű gyászravatalon számtalan gyertya égett, melyek közt egy tálban pénz volt elhelyezve, hogy, a ki akart, kivehessen onnan egy dénárt és így mehessen offertoriumot adni [...]. Ezenfelül 27 font viaszgyertya és 10 darab zöldszinű fáklya volt előkészítve, a temetésen résztvevő előkelőbb egyének részére. Midőn a gyász-misével az evangéliumhoz értek, az egyik szolga a paripával bejött a templomba és előbb a ravatalhoz, azután pedig az oltárhoz vezette, a hol az offertoriumot felajánlották. Ezúttal csak egy oltár volt e célból kijelölve." Ezt követően „...a nemes urak kezükben a zöld fáklyával, azután a város polgárai, majd a nép, s végül a nők nagy számban, szegények és gazdagok vegyesen" az oltárhoz járultak, a „...szentmise végével a szomszédos falvakból szépszámmal megjelent papság, megkerülvén a ravatalt, elmondotta a Misereret, De profundist, a Laudat anima mea Dominum kezdetű psalmust a hozzá tartozó imákkal. Végre, a Salve Regina eléneklése után a koporsót lebocsátották a sírba. Ekkor a fegyverhordozó három darabra törte a kezében tartott lándzsát e német szavak kíséretében: »Herr Cristoph Perner von Schachen, Königlichen Majestät in Ungarn und Böhmen oberster Hauptmann in Zips. Heut Haubtmann und nimmermehr.« A temetési szertartást végző plébános pedig háromszor földet hintett a koporsóra és megáldotta azt szenteltvízzel."[6]

Az idézett előkelő világi temetés legfontosabb elemeit a vallásos társulatok és céhek azon rendelkezéseiben is megtaláljuk, amelyek a végtisztesség megadásának kívánatos módjával foglalkoznak.

A halál beálltát harangszó jelezte a város lakóinak, amely pontosan tükrözte az elhunyt társadalmi megbecsülésének fokát. „A vészharangot [...] csak a papok és a városi esküdt emberek halálakor húzták meg. A halottat jelző *teljes* harangozás egy óráig tartott...",[7] s az eltávozott rangjának megfelelően vált egyre rövidebbé. A késmárki iskolamester „...1460-ban [...] temetéskor a nagy harang meghúzásáért 8, a kis harang meghúzásáért meg 6 dénárt"[8] kap, a szegények halálakor pedig az Isten nevében harangoz.

A végtisztesség idejéről a körbeküldött céhtábla,[9] a vallásos közösség által fenntartott oltár stb. egyházi gondviselője vagy külön erre a feladatra felkért személyek („temetésre hivogatók"[10]) értesítik az együttélőket. Az elhunytat a társulati tagok vagy azok képviselői – többnyire pénz- vagy viaszbüntetés terhe mellett – rendszerint kötelesek elkísérni utolsó útjára, s gondoskodnak arról is, hogy a halott sírba helyezése a megfelelő körülmények között menjen végbe. A nagyszebeni Krisztus Teste Társulat tagjai „...a temetésen a társulat keresztjének és lámpáinak elővitele mellett testületileg vettek részt..."[11] Az esztergomi vargák 1473. évi céhszabályzata szerint „Ha valamely varga mester ez világábul kimulna és megh halna, ménden tartozzék az eő házához menni és az holt testet ecclesiában avagy sirban kisérteni és az szent mését megh halgatni és jelen lenni..."[12] A nagyszombati szűcsök rendtartásában az alábbi utasítást találjuk:

„...ha valamelyik mester hozzátartozói közül valaki meghal, ezen szabályok állnak: Ha a halott, fiú létére elérte a tizennegyedik, leány létére pedig a tizenkettedik életévét – a czéh-mester gondoskodjék keresztényes temetésről. Különös kivánatra vegyen részt az egész céh a temetésen. [...] Ha pedig a halott mester vagy ennek felesége, vagy nagykorú gyermeke volna, tartozzék minden mester feleségestűl megjelenni a temetésen, mit ha meg nem tenne, egy font viaszk legyen a büntetése."[13]

Ha a soproni Szent Anna Társulatnál (szabók céhe)

„...haláleset fordul elő, legyen az mester, feleség, legény vagy gyermek, a halottasháznál mindnyájan megjelennek és úgy kísérik a templomba a holttestet és onnét a temetőbe [...] Ha az elhunyt mester vagy neje oly szegény lenne, hogy hagyatékából a temetési költség nem futná, ez esetben a céh viseli a kiadásokat."[14]

A koporsót rendszerint a négy legfiatalabb mester viszi a templomba,[15] ha ezt valamelyikük elmulasztaná, bírságot fizet.[16] A társulati tagok a nagyszebeni Krisztus Teste Társulatban hasonlóképpen jelen vannak és virrasztanak a halott ravatalánál,[17] s esetenként ők ássák meg az elhunyt sírját is.[18]

A haláluk pillanatához közeledő társulati és céhtagok épp ezért gyakran megemlékeznek testamentumukban arról az ájtatos közösségről, amelynek életükben tagjai voltak.[19] Erre utal a soproni Szent Anna Társulat 1477-ből fennmaradt alábbi utasítása is:

„A halálos ágyán fekvő legény előtt a céhmester két társával és két legénnyel köteles megjelenni és a haldoklót arra figyelmeztetni, hogy gondoljon lelke üdvösségére és e célból hagyjon valamit a céhre."[20]

Flórián Mária a halotti és gyászruhákról szóló kiváló áttekintésében (többek között Cunnington és Lucas munkája[21] alapján) megjegyzi: azt „...a középkori szokást, hogy a halottat körülfáslizták, a 16–18. században felváltotta a halotti lepel újféle alkalmazása: a tetemet durva gyapjúszövetből készült lepelbe burkolják, melynek végeit zsákszájszerűen összekötözték. A ravatalon a halotti lepel fejfelőli része – még nyitottan – láttatni engedte a halott orcatakaróval fedett fejét. A férfiakat fejfedővel, az asszonyokat homloktakaróval látták el..."[22] A (késő) középkori európai szürke-fehér, illetve fekete gyászról és gyászszimbolikáról említett tanulmányában szintén számos értékes észrevételre akadhatunk.[23]

Az elhunyt temetésén tehát a céhek és a vallásos társaságok egyaránt kötelesek képviseltetni magukat, s az elhantolást követően „...a gyászoló családot együtt kisérték viszsza..."[24] otthonába. A végtisztességen megjelent céhesek száma elsősorban a halott társadalmi státusától (mester, legény) és korától (gyermek- vagy felnőttkorú[25]) függött, ugyanakkor megfelelő ellenszolgáltatás fejében a céh kívülállókat is elkísért – részesítve őket addigi istentiszteleteikért remélt jutalmából – utolsó útjukra,[26] vagy testületileg mondatott értük misét. Egyes szentségi társulatok és céhek az idegenek és a

városi szegények illő eltemettetésére is gondot viseltek,[27] amint azt az erdélyi szászok hét székének céhszabályzata mutatja: „...a kihágások után minden beszedett és beszedendő birság [...] gyertyára és a szegények temetésére fordíttassék Isten dicsőségére."[28]

A korabeli végrendelkezők és az ájtatos társulatok általában nagy gondot fordítanak arra, hogy a környékbeli nincstelenek képviseltessék magukat a halott temetési menetében, részesüljenek az elhunyt kegyes adományaiból vagy – megfelelő ellenszolgáltatás fejében – az elhantolás vagy az engesztelő istentiszteleti cselekmények alkalmával könyörgéseikkel támogassák az eltávozót. A hazai bencéseknél a rendtag „...halálakor azon ételadagok, melyek őt életében megillették, harmincz napon át kiosztattak az éhezők, vagy pedig azok közt, akik az elhúnytnak szolgálatára voltak".[29] A soproni

„...Lang András 1419-ben az egynyolcados Durlas és az Anger szőlei eladásából befolyt összeg szegények közti szétosztását hagyja meg végrendelete végrehajtóinak, Joachim Farkas pedig 1462-ben vörös köpenye árát szánja ugyanerre a célra. Miklós szabólegény 1477-ben egy font dénáron darócposztót vétet a szegényeknek, míg Pock Miklós 1481-ben az összes szegényeknek egy fürdőt rendel a lelke üdvére. Sóvágó Vince 1509-ben a ruhái árát osztatja ki a szegények között, a ravatalához vett fekete posztót pedig szintén egy szegény ember kapja. Hofmair Lénárd neje, Borbála 1516-ban meghagyja férjének, hogy minden szegény embert, ahány csak van, halála 1., 7. és 30. napján vendégeljen meg házában..."[30]

Körmöcbánya néhai bírája, Maczerauer Miklós pedig végrendeletében „...kötelezte örököseit és jogutódait, hogy a szegények házában menedéket találóknak évenkint egy egész vég posztót s egy ebédet adjanak".[31] Az említett ispotály gondviselői azonban minden évben hat aranyforintot tartoztak költeni a városbíró lelki üdvéért szolgáltatandó misére, annak ellenszolgáltatásaként, hogy a szegényház lakói a zólyomvölgyi Kolbin bánya-malom jövedelmeiből – kétharmados arányban – részesültek.[32]

Az adományozás elsődleges motivációja azonban nem a szociális egyenlőtlenségek enyhítésére irányuló törekvés, hanem sokkal inkább az a meggyőződés volt, hogy az alamizsnálkodás – különösen akkor, ha a leginkább rászorulókat érinti – látványosan reprezentálja az eltávozó irgalmasságát és alázatosságát, s az elhunyt egyben a „nincstelenek ártatlanságának" is haszonélvezőjévé válhat.[33] Az „azonosulás" hasonló elvét követve öltötte fel esetenként a haldokló valamely egyházi rend ruháját, vagy kérte (illetve érdemelte ki) azt, hogy a szerzet tekintse saját tagjának, bízva abban, hogy – adományai ellenében – annak jótéteményeiből, imádságainak jutalmából maga is részesül, s ezáltal például megrövidítheti purgatóriumbeli tartózkodását. A Buda melletti Szent Lőrinc-kolostor generálisa, György 1403. június 3-án kiadott oklevelében például birtokadománya és peres ügyeikben nyújtott segítsége miatt felveszi

„...Kővári Pál mestert a rend »confrater«-ei közé, kiterjeszti rá a rend búcsúit és egyéb lelki javait. [...] megigéri azt is, hogy a főoltár jobb oldalán a szentkereszt tiszteletére emelt oltáron Pál mesterért és őseiért mindennap misét mondanak és egy lámpát

folyton égetnek [...] halálának évfordulóját [pedig – B. P.] a halotti officiumok elmondásával évenként megülik."[34]

„A siratásra vonatkozó magyar történelmi adatok a 11. századtól szakadatlan sorban tanúskodnak a szokás mellett, mely minden társadalmi rétegben élt egészen a 18. század közepe tájáig. Ezek és a legújabb időkig felbukkanó néprajzi adatok még a keletről hozott pogány hitvilágra utalnak, mely különösen a halottas szertartásokban maradt fenn."[35] A szabolcsi zsinat (1098) egy rendelkezése (amely „...büntetés terhe mellett írta elő a templom melletti temetést, a megokolásban utalva arra a pogány szokásra, hogy a rokonok és a barátok a halott emlékét bizonyos napokon a sírnál ülik meg, lakomával és estig tartó énekléssel"[36]), Szent István legendája és krónikáink egy része, de a IV. Béla leányának szentté avatási eljárása során készült jegyzőkönyv is tartalmaz a siratás módjára vonatkozó értékes észrevételeket. A fennmaradt adatok által részben megőrzött eseménysor azonban jelentős mértékben eltérhetett a siratás mai „mérsékelt" formáitól: erre utal, hogy magukban a leírásokban és a siratás módjára vonatkozó későbbi, általában a XVI–XVII. századból származó útmutatásokban is gyakran visszatérnek az eksztázisszerű jajveszékelés és sikoltozás, a ruházat és a szakáll megszaggatása, a hajtépés, a testrészek felsértése vagy a földre zuhanás, Rajeczky által „az antik és keleti siratás szenvedélyes megnyilatkozásai"-ként[37] definiált mozzanatai. Magát a siratás tényét (mint a végtisztesség folyamatának integráns részét) nem, ám annak a feltámadás hitével ellenkező szélsőséges formáit, „...a pogányság maradványának tekintett túlzást, az önmagára és másokra veszedelmes magatartást"[38] azonban annál inkább kifogásolják majd a XVI–XVII. századi hitvitázó irodalom egyes szerzői.

A siratás megszokott helyszíneiről a hivatalos (keresztény) temetési siratás első magyar nyelvű ismertetése az alábbiakat árulja el:

„...eszönkbe kel vennönk, hogy a halotton közönségel három sírások szoktanak lenni, ugyanezönképen lélek szerént a halotton három sírásoknak kell lenni:

[a] első sírás leszön, mikoron méglen a halot a házba vagyon; ugyanezönképen kel a bűnösnek megsiratni az ő bűneit, vétközvén szűvébe haláloskeppen [...]

[b] másodszer leszön a siralom a halotton, mikoron az kapun kívül vitetik; ugyanezönképen megsiratandó a bűnös ember, mikoron kimegyön a malasztból az bűnek dolgára [...]

[c] harmadszor leszön a siralom, mikoron a halot eltemettetic; ugyanezönképen igön nagyon siratandó a bűnös ember, mikoron a gonosz szokásnak miatta a bűnbe eltemettetik [...]."[39]

A siratás módját és eredményességét a *Székelyudvarhelyi kódex* szerint a magukra maradók indítékai is befolyásolhatják. Amennyiben a „siralom"

[a] „természetszerént való könyörületösségből" ered, „e módon sirata az édes Szűz Mária az ő szent fiának kénnyát és halálát", akkor „e módon siratnia nem bűn, csak ember az siralomnak módját igön felül ne múlja".

Ha [b] „akaratnak választásából", akkor „még emódon es nem bűn, ha nem leszön mértékletlen; jelösben pedig ha leszön bizon okbol: mert amiat igön megoltalmaztatik vala a kösség, avagy a tulajdon használatosság, avagy még mert netalámtán [úgy – B. P.] tetszik avagy félelmes, hogy az ilyetén halot elkárhozot volna".

[c] „Harmadszor lehet a sírás és szomorúság békétlenségnek fuldalásából és isteni akaratnak ellentartásából [...] és következök zúgódás, morgódás Isten ellen [...] egyébképen menden mértékletlen bánat es [...] halálos bűnnek tulajdoníttatik és igön nehéznek [...] annakokáért lássad üdvözülendő lélek és óvjad magadat ettűl."[40]

A hozzátartozó tehát csak akkor gyarapítja erényeit, ha fájdalmában mértéket tart, illetve szomorúsága nem az „isteni akaratnak ellentartásából" ered.

Az eltávozó földi nyughelye, a temetőkert – mint a település integráns része – többnyire a templom[41] és az iskola szomszédságában terül el. Mivel rendszerint kőfallal veszik körül, e megszentelt városrész, szakrális funkcióján túl, gyakran védelmi célokat is szolgál; ha a települést támadás éri, a polgárok itt vagy a templomokban, kápolnákban keresnek menedéket. Ugyanakkor ennek köszönhetően nincs mód a sírkert területének bővítésére, ezért a csontok letisztulását követően a sírokat kihantolják, a felszínre került emberi maradványokat pedig a temetőben felépített kápolnában (csontházban) helyezik el,[42] amely – a város más kegyhelyeihez hasonlóan – az istentiszteleti cselekmények (gyászmisék stb.) természetes színtere.[43] Fenntartásáról a hívek kegyes adományai, vagy a kápolna oltárát testületileg birtokló céh tagjai gondoskodnak. A temetőkert a közösségi élet más alkalmainak is otthont biztosít: területén – a tiltó rendeletek hatására a késő középkor folyamán egyre ritkábban – táncos mulatságokat,[44] vásárokat rendeznek.[45]

A plébánia, kolostor[46] jótevőit, a város legelőkelőbb polgárait rendszerint a templom padlózata alatt ásott sírhelyek valamelyikében, vagy az általuk alapított oltár előtt temették el, amelyet esetenként az elhunyt címerét[47] vagy emellett teljes alakú domborművét is ábrázoló, nevét, rangját, elhalálozásának évét és napját megörökítő sírlappal[48] fedtek be. Az eltávozott emlékének megőrzéséről alkalmanként a templom belső falára felfüggesztett halottas emléktábla[49] elhelyezése révén is gondoskodtak (s részben ugyanezt a célt szolgálták azok az egyháznak szánt adományok, amelyeken az elhunyt neve, címere is szerepelt). A település lakóinak többsége azonban nem számíthatott hasonló kitüntetett bánásmódra, ők a temetőkert – fakereszttel, elvétve kőből[50] vagy márványból készült sírjelekkel megkülönböztetett – egyéni vagy csoportos sírjaiban térhettek „örök nyugalomra".[51]

Az 1515. évi veszprémi szinodális könyv rendelkezése szerint azonban nem „járt egyházi temetés többek közt a pogányoknak, a kiközösítetteknek, az öngyilkosoknak és azoknak, akikről tudták, hogy halálos bűnben haltak meg, illetve nem gyóntak életük utolsó Húsvétján".[52]

A vallásos céhek kegyeleti törekvéseivel azonos feladatokat láttak el a kezdetben csak egyházi személyekből álló[53] „kalandos (temetkező-torozó) társulatok",[54] amelyek – egyes kutatók[55] véleménye szerint, legalábbis szervezeti kereteiket tekintve – a városi céhek elődei.

E „...»temetkezési egylet«-nek czélja a társaság tagjainak s azok családjainak ünnepélyes temetéséről gondoskodni, továbbá az elhalt tagok lelkeiért miséket szolgáltatni, s a városban lévő idegeneket, ha a halál ott érte őket, a végtisztességben részeltetni. A társaság tagjai kötelesek voltak elhúnyt társaikat úgy kikísérni a temetőbe, hogy a menet élén a szent keresztet vitték, a városi pap pedig minden *quatember* (azaz: a reminiscere, trinitatis, Exaltatio és Lucia előtti szerda, péntek és szombati böjt napok) alkalmával az elhúnytak neveit köteles volt megemlíteni."[56]

Az elhantolást rendszerint tor követte. A kalandos társulatok – ahogy az előbbi citátum is mutatja – esetenként a szegények és az idegenek végtisztességéről is gondoskodtak. Tagjaik között számos előkelő személy, a lőcsei, Krisztus szent testéről elnevezett társulat esetében Zsigmond király nevét is megtaláljuk.[57] A XV. század folyamán – elsősorban a politikai viszonyok változásának köszönhetően – számuk jelentős mértékben csökken, a kalandosok létére utaló elszórt jelekkel azonban még az 1960-as évek végén is találkozhatunk.[58]

A halál beálltát közvetlenül követő, döntően szakrális jellegű posztmortális szolgálatok ellátásában gyakran az iskola tanulói is részt vesznek. A fennmaradt dokumentumok szerint Gyulán temetésen énekeltek,[59] Szepesen szintén „...a temetésnél [...] működnek közre",[60] Selmecbányán ha „...teljes vigiliát tartanak, vagyis kilencz leczkét énekelnek [...] három miséspap vonul ki és az iskolamester az egész iskolával".[61] Ha „...Eperjesen olyan szegényen halt meg valaki, hogy a halotti vigiliát nem tarthatták meg, akkor a hetes káplán egy tanulóval elment a halotthoz, őt meghintette szentelt vízzel és kikisérte a temetőbe",[62] ugyanott 1502-ben a tanulók „...nemcsak a vásár megkezdését jelzik harangszóval, hanem egyúttal bizonyos István nevű halottra is harangoznak, amikor jutalmuk 35 dénárra emelkedik".[63] Az iskolák jelentős részének tehát állandó jövedelemforrás a temetés, „...pénzt kapnak a kivonulásért s éneklésért. Ezeket nagy (funus generale) s kis (f. speciale) temetésre osztják s Berethalmon a díjakat apróra részletezik."[64] Ha valamely tanuló vonakodna részt venni az elhunyt végtisztességén, Segesváron „...jó időben 1 dénárt, esős vagy csikorgós időben 2 dénárt fizet".[65] A temetésre kirendelt harangozókat pedig utasítják, hogy a „...tanulókkal rendben és illedelmesen lépjenek istentisztelet közben a templomba, ha éppen akkor érkeznének meg a temetésről..."[66] Az iskolát végzett tanulók (iskolások, scholaresek) rendszerint hasonlóképpen részesei a halotti szertartásoknak: énekelnek vagy zsoltárokat mondanak temetés alkalmával és a halottak napi miséken.

A fenti szolgálatok ellátásánál általában az iskolamester is jelen van, a végrendelkezők részben épp ezért – tehát különféle szolgálatok fejében, máskor csupán életkörülményeinek javítását szem előtt tartva[67] – gyakran emlékeznek meg róla vagy az iskola tanulóiról testamentumukban.[68] Ez utóbbi rendelkezések azonban rendszerint

kikötik azt, hogy a megnevezett tanuló csak akkor juthat hozzá a hagyományhoz, ha tanító lesz vagy egyházi pályára lép és pappá szentelteti magát.

„Így például 1482-ben bizonyos Bártfai János egy Grauschné nevű asszonynak 10 forintot, két fél és egy pintes kannát [...] hagyományoz azzal, hogy »si sal is den Knaben forhaldin iren son, ap her wirt wellin lerer und prister werdin, czu der lerung sal man ym helfin«. 1491-ben Preus (»Prews«) Gertrud asszony István szabó fiának, Miklósnak tíz forintot hagyományoz, arra az esetre, ha pap lesz – si sacerdotabitur. [...] 1511-ben Grauscher János a saját unokájának, Mártonnak is csak azzal a feltétellel hagyományoz 10 forintot, ha egyházi pályára megy..."[69]

A zsoltárolvasás és „vigyázás", az elhunytnak ajánlott templomi szolgálatok, a holttest nyitott koporsóban történő elszállítása – amelyet rendszerint az egyházi személy csengettyűjének figyelemfelhívó hangja kísér – vagy utolsó megtekintése, a felravatalozás hagyománya[70] tehát a közeli hozzátartozók és a „hivatalos személyek" mellett általában arra a vallásos társulatra is elmaradhatatlan feladatokat rónak, amelynek fiatal tagjai a tiszteletadás, a gyász enyhítésének kötelességén túl saját üdvös eltávozásuk egyes feltételeiről (például a végtisztesség illő megszervezéséről, a kegyes adományok szerepéről) – többek között – szintén itt szereznek ismereteket.

Részben ugyancsak a hátramaradó családtagok feladata a kegyes alapítványok fejében ellátott egyházi szolgálatok – a haldokló végakaratához igazodó – rendjének és számának ellenőrzése, mivel a helytelenül kivitelezett ceremónia nemcsak az elhunyt túlvilági boldogságát veszélyezteti, hanem a később hasonló „gondoskodásban" részesülő túlélőkét is. (S épp ez a meggyőződés – a feltartóztathatatlanul közeledő szerepcsere, a kölcsönösség elvének felismerése és tiszteletben tartása – alkotja a halálközeli rítusok szakrális jelentőségének egyik leglényegesebb korabeli biztosítékát.) Ugyanez persze fordítva is igaz: az alapítvány egyházi gondviselőjének létérdeke, hogy az őt megillető mortuárium-jövedelmektől ne essék el, azaz, hogy a különféle misesorozatok vagy az évforduló-alapítványok stb. költségeit a hozzátartozók a haldokló utasításainak megfelelően rendelkezésére bocsássák.

A túlélőkre kirótt, a végtisztesség folyamán többször visszatérő teendő az elhunyttal, s közvetett módon a „túlélő én saját mulandóságával" foglalkozó könyörgések és imádságok gyakorlása (amelyek hatékonyságát, célszerűségét majd számos alkalommal megkérdőjelezik a hitvitázó irodalom református szerzői). Az *Érdy-kódex* annak, hogy az eltávozottakért mondandó fohásznak „minemő használatja vagyon [...] hét jeles okát" említi:

[a] „mert Úr Istennek elette felette kellemetes, miért ők es Istennek malasztjában vannak és anyaszentegyháznak tagjai, minekönk atyánkfiai és az szentöknek társaságokban menedők".

[b] „mert az bódogoknak eremökre vagyon, mert mikoron az purgatóriombelieknek megszabadulásokkal az szentöknek számok megszaporodik, annyével az ő menynyei eremök es öregbül vele".

[c] „harmad használatosság az szegén purgatóriomban valóknak nagy vigasztalások".

[d] „negyed használatja az szegényekért imádkozni, mert ők es eremest megsegéjtnek minket mind életönkbe, mind halálunknak idein, mind az utolsó nagy ítéletnek napján".

[e] „ötöd használatja, hogy ők es imádnak miérettönk".

[f] mert „valamit az szegén hallottakért tészönk, mindenestöl fogva még azonképpen tészök a mi idvességönkért, Szent Dávid próféta rajt a bizonság. Az én imádságom az én kebelembe tér be hátra".

[g] „heted használatja: isteni szent malasztnak és irgalomnak és végre az erek dicsőséges boldogságnak érdemlése".[71]

A másvilági létezők „támogatása" tehát korántsem pusztán önzetlen cselekedet[72] (s ez a megállapítás nem mond ellent a vallásos közösségek karitatív törekvéseiről korábban írottaknak): a magára maradó legalább annyira számít az elhunyt visszajelzéseire és közbenjárására, mint arra, hogy például preterminális és a gyász idején esedékes teendőinek maradéktalan ellátása révén tőle függetlenül is elősegítheti saját üdvözülését. Az én imádságom az én keblembe tér vissza – feltehetően épp ez a spirituális „tapasztalat" a keresztény szemlélő saját túlvilági sorsával kapcsolatos aggodalmainak egyik leghatékonyabb korabeli ellenszere.

Általánosan elterjedt szokás a gyászmisék mondatása.[73] Az egri papi imatestületben ha

„...a tagok közül valaki meghalt, a társulat nyomban énekes gyászmisét tartott érette s a tagokat is kötelezte, hogy mondjanak misét az elhunytnak lelkiüdvéért. A temetés napján, továbbá a temetést követő hetedik és harmincadik napon a főoltárnál tartott a társulat énekes gyászmisét, s a zsoltárokat énekeltette. [...] A temetésen is részt vett a társulat. Azon tagok sírjánál, kiket az egri székesegyházban temettek el, a temetés után egy hónapig egy nagy gyertyát égettek a káptalani istentisztelet alatt. Halottak napján a társulati oltárnál ünnepélyes gyászmisét tartottak az összes elhunyt tagokért. Mise alatt egy dénárt ajánlottak fel a tagok. Aznap megvendégelte a társulat a város szegényeit."[74]

A vigíliák vagy a – rendszerint a temetés napján, illetőleg az azt követő 7. és 30. napon[75] a kegyes adományok fejében, az egyes szentek vagy Krisztus teste stb. tiszteletére bemutatott – szentmisék elsődleges célja az elhunyt üdvözülésének megkönnyítése volt. Ezek az események általában az elhalt rokonainak, lekötelezettjeinek háláját reprezentálták, vagy az a törekvés magyarázta jelenlétüket, hogy a nagybeteg a fenti egyházi szolgálatok megszervezésével kívánta pótolni „szakrális adósságait", avagy növelni üdvös cselekedeteinek számát.[76]

Ezek az istentiszteleti alkalmak – hasonlóan az eddig felsorolt teendők többségéhez – jelentős mértékben megkönnyíthették a túlélők megrendült világértelmezésének, valamint énképének regenerálódását, mindenekelőtt azáltal, hogy a veszteségélmény hatására megjelenő szkepszis késztetésével szemben – például a liturgia szakrális kel-

lékeinek gyakori bemutatása, a feltámadás reményének hangoztatása révén – a keresztény alapértékekbe vetett bizalom megerősítése mellett érvelnek, azaz jelentős mértékben hozzájárulnak a hitélet szokásrendjének, intézményeinek – a magára maradó és a vallásos közösség egésze számára egyaránt létfontosságú – újralegitimálásához.[77]

A tehetősebb polgárok egyszerre több templomban és kápolnában is rendelnek miseszolgálatot, mások a halotti zsolozsma elmondatását írják elő, virrasztást rendelnek[78] vagy beérik azzal, hogy a mise bemutatása közben felolvassák nevüket, s a jelenlévők közösen mondanak értük orációkat. A halottakért bemutatandó istentiszteletek korabeli tekintélyét, a tőlük remélt védettség jelentőségét bizonyítja az az imaszövetség is, amely a soproni papi céh és a voraui (Stájerország) prépostság között jött létre. A két szervezet tagjai kötelezettséget vállaltak arra, hogy egymás „...halottaiért vigíliát és gyászmisét mondanak, a jövőben elhunytak emlékére pedig elvégzik a saját társaikért szokásos gyászszertartásokat".[79]

Az eddig ismertetett feladatokon túl a túlélők kötelességeihez esetenként több olyan további teendő is társul, amelyek – bár a temetést követő napokhoz is kapcsolódnak – döntően a közép- és hosszú távú posztmortális szolgálatok csoportjába sorolhatók, s épp ezért a tanulmány második, illetve harmadik részében ejtek szót róluk.

Itt jegyzem meg, hogy írott forrásaink természetéből fakadóan[80] a végtisztességgel kapcsolatos nem-keresztény rítusokról/szokáselemekről, illetve azok hiedelemhátteréről meglehetősen kevés információ áll rendelkezésünkre. Bornemisza Péter írásaiban akadhatunk például az alábbi feljegyzésekre:

„...sok számtalan babonaszót hallottam főemberektől: hogy halottas háznál nem jó köszönni [...]. Ha ki vízbe hal, tányérra viaszgyertyát gyújtsanak, és ott megaluszik, ahol fekszik. Ha ki keservesen siratja megholt emberét, földet vetnek az nyakára, hogy hamar elfelejtse."[81]

Az elhunyttal kapcsolatos névmágia létére utaló alábbi, a bűbájosok tevékenységét bemutató oldalakon olvasható megjegyzést is tőle idézem: „Ha azelőtt megholtak gyermekeid, immár Farkas legyen neve."[82] A lovas temetkezés hagyományának továbbéléséről a keresztény végtisztesség rendjében lásd Zolnay László észrevételeit.[83]

2. A középtávú posztmortális szolgálatok (A temetés napjának végétől a gyászév leteltéig)

A túlélők egyes feladatai azonban túlmutatnak az elföldelést közvetlenül követő teendőkön, és az eltávozott üdvözülésének elősegítése mellett a hozzátartozók életvitelének némely financiális, társas, valamint morális vetületével állnak szorosabb kapcsolatban.

A leggyakrabban előforduló középtávú posztmortális szolgálatokról (idetartoznak többek között a halottakért mondandó, meghatározott időközönként ismétlődő rekviemek[84] vagy a különféle misesorozatok) György kolozsvári kőfaragó özvegyének

1531-i végrendeletében például az alábbi utasításokat találjuk:

„*1.* Krisztus kínszenvedéseinek a tiszteletére szentelt hétszer hét miséért s egy éven át minden hétfőn mondandó gyászmiséért és a halotti zsolozsma elimádkozásáért a kolozsvári ferencesek 32 forintot; *2.* a harmincnapos misesorozat bemutatásáért a kolozsvári plébánia templom 3 forintot; [...] *6.* a kolozsvári domonkosok 41 mise elmondásáért 4 forintot, hétszer hét Krisztus szenvedéseinek a tiszteletére szentelt miséért hét forintot s harminc mise elmondásáért 3 forintot; *7.* a város falain kívül épült Szűz Mária-kápolnában egy éven át minden szombaton Szűz Mária tiszteletére bemutatandó miséért a kápolna rectora 6 forintot; *8.* a váradi ferencesek harminc egyszerű miséért 5 és Krisztus kínszenvedéseinek a tiszteletére szentelt miséért 10 forintot kapnak."[85]

A végrendelkezők gyakran adományoznak a mise- és egyéb szolgálatok ellátása fejében – a különféle pénzösszegek mellett – misefelszerelési tárgyakat, viaszt, ezüsttárgyaikból (vagy azok árából) gyakran készíttetnek miseruhát, feszületet, kelyhet, fogadalmi gyertyát vagy oltárterítőt, hozzájárulnak a templom épületének felújításához, szakrális kellékeinek pótlásához, vagy hátrahagyott földterületeik jövedelméből juttatnak járadékot az üdvösségükről gondoskodó egyházi személy, illetve intézmény javára. A soproni Szent Mihály-templom részére például

„...Türs Márton 1473-ban egy miseruhát, Kronperger Ákos neje, Erzsébet 1481-ben ezzel szemben összes ezüstöveiből és tört ezüstjéből kelyhet és gyöngyeiből drága vállkendőt rendel csináltatni. Rauch Farkas 1493-ban egy kehelyre 12 forintot hagyományoz és ezenkívül barna bársonyból egy miseruha készítése felől is intézkedik [...] Wossenperger Lénárd neje, Veronika 1507-ben aranyozott ezüst merőkanalából és hat ezüst kanalából rendel egy kelyhet készíteni, fekete atlasz subájából pedig miseruhát. Grätzer Kristóf neje, Anna gyöngypártáját 1521-ben szintén miseruhára hagyja. [...] 1493-ban Dürniczer Mátyás négy ezüst serlegéből és egy ezüst csészéjéből füstölőt csináltat [...] míg Wiener János 1466-ban minden ezüst készletét az ezüstövek kivételével egy ereklyetartó készítésére ajándékozza, melynek aranyozására még külön 5 forintot ad."[86]

A temetést követő hetekhez, hónapokhoz esetenként további szakrális feladatok is járulnak. Hillebranth András testamentumában például azt kéri, hogy „...sírja fölött egy esztendeig két vagy négy fiú a »Salve Regina«-t énekelje..."[87] Mások – ugyancsak nyughelyük felett – zsoltárokat olvastatnak, vagy a halotti zsolozsmákat mondatják el,[88] illetve hozzátartozóikat utasítják arra, hogy – szintén az elhunyt üdvözülését elősegítendő – bizonyos alkalmakkor vendégeljék meg a környék szegényeit.

Ha arra keressük a választ, hogy az eltávozó – és rajta keresztül a „közösség keresztény értékrendje" – milyen elvárásokat támaszthatott a túlélők egyes csoportjaival szemben, számos hasznos információt nyerhetünk az *Érdy-kódex* alábbi részletéből, amely a halottak rosszallását kiváltó földi cselekedetekkel foglalkozik:

„hét rendbeli népeket találunk Írásban, kik ellen az szegén másvilágiak felette nehezesök".

[a] „elsők az jótevő baráti, kiknek [...] ez világon jót tettenek, azok kedég elfeletköztenek rólok holtok után [...] meg nem hálálni az jó tételt annak, akitől vagyon, nagy szeméremség, ha ki elhalgatja, hálálatlan vala [...] ha ki kedég mindenestől fogva elfeledi, még annál es hálátlanb, ha ki még bosszut tészen felöl reá, minden kegyetlennél kegyetlenb".

[b] „másodrendbeliek, kik mikoron valamely jószágot idvességért hattanak elosztani és szolgáltatni, ők kedég magoknak tuljadonojtják mint saját morhájokat".

[c] „harmadrendbeliek, mikoron kinek maradéki vannak: jó fia, felesége, atyja, anyja, rokonsága és holta után elfeletköznek róla, ezek es nagy hitetlenségben és hálálatlanságban esnek".

[d] „negyedrendbeliek az adósok", mert „nem felettetik el az adósság, bátor meghaljon az, akinek tartozik. De tartozik megadni még holta után es avagy lelkéért költeni, avagy nemzetinek megfizetni", mivel „az bín meg nem bocsáttatik, mígnem az elvett jószág meg [nem – B. P.] adatik".

[e] „ötödrendbeliek az egzekútorok, kik az testamentomot lélek után nem szolgáltatják".

[f] „hatodrendbeliek, kik koronkéd alamizsnával élnek, akár ez egyházbeliek és szerzetesök légyenek, akár ez világi szegények, bódogok légyenek, kik másnak jószágával élnek és nem szolgálnak róla".

[g] „hetedrendbeliek, kikre az szegényeknek keze munkájok szállot, avagy kiknek tisztökben más szállot és másnak keresményével élnek és semmi emléközetöt nem tésznek utánnok, kiknek véres verejtékivel élnek".[89]

A hátramaradóknak tehát ajánlott betartani a testamentum utasításait, azaz a hagyatkozó akaratának megfelelően felosztani az elhunyt vagyonát, gondoskodni az egyházi szolgálatok díjának előteremtéséről, megőrizni az eltávozott emlékét, s mindazok esetében, akik a halott földi javaiból részesülnek, imádságokkal, szentmisék felajánlásával viszonozni az elhunyt adományait. Ha a gyászszertartás illő megszervezésének vagy a végrendeletben rögzített egyéb szakrális elvárásoknak a hozzátartozók nem tesznek eleget, esetenként örökségük egy részét is kockára teszik. A márcfalvi származású Rüdel például azzal a feltétellel hagyja fél rész szőlőjét nejére és későbbi örököseire, hogy azok gondoskodjanak a soproni várárokmenti Boldogasszony-templomban felállított öröklámpa ellátásáról, de amennyiben „...hanyagok lennének az öröklámpa kiszolgálásában, ebben az esetben a szőlőt elvesztik, és azt a Nagyboldogasszony céhe nyeri el hasonló kötelezettség mellett".[90] A végrendelet tiszteletben tartására maga az egyház is – legalábbis az 1515. évi veszprémi szinodális könyv rendelkezése szerint – gondot fordított: kiközösítéssel fenyegette azokat az örökösöket és végrendeleti végrehajtókat,

„...akik hat hónapon belül nem teljesítették az elhunyt utolsó akaratát. [...] A végrendeletet író pap kötelessége volt a végrendelkezőt emlékeztetni arra, akar-e vala-

mit a veszprémi székesegyházra hagyni. A közreműködő pap a jámbor adományokról a halál után tájékoztatást adott az esperesnek, aki kerületében összeírta a hagyatékokat, nehogy feledésbe, veszendőbe menjenek."[91]

Hasonlóképpen rendelkezik a soproni tanács 1418. évi utasítása, amely szerint: „Az érvényes formák mellett megtett végrendeletet a tanúk legalább egy hónapon belül a tanács elé terjesztik, mely azt meghallgatja, jóváhagyja és örök emlékezetül a városi könyvbe íratja be."[92]

A végrendelkezés folyamán jelen lévő egyházi személyek közreműködésére, szakrális támogatására való fokozott ráutaltság esetenként visszaélésekre is alkalmat szolgáltathatott. A budavári ferencesek Rómába küldött követe XI. Gergely pápa előtt például azt sérelmezte, hogy

„...vannak olyan plébánosok, akik a franciskánusok egyházában temetkezni óhajtók holttestét erővel a plébániaegyházba vitetik és addig tartják ott, amíg a misemondás ideje elmúlik és így a ferencrendűek a mise alatt szokásos ajándékoktól elesnek. Vannak, akik a betegeknek csak oly feltétel alatt szolgáltatják ki a halotti szentségeket, ha a plébániaegyházakban temetkeznek."[93]

Gergely selmeci plébános a XVI. század elején viszont azért fordul jogorvoslatért az esztergomi érsekhez, mert a „...selmeci domonkosok [...] engedély kérése nélkül gyóntattak, haldoklókat arra beszéltek rá, hogy templomukban temettessék el magukat és javaikból rájuk testáljanak..."[94] A városi plébániák egyházi gondviselői és a különféle szerzetesrendek között – a temetés, a halotti szertartások alkalmával lélekváltságként felajánlandó mortuarium (gyertya, értéktárgy, földterület stb.) megszerzése miatt – kialakult gazdasági érdekellentét gyakran vezetett nézeteltérésekhez, peres eljáráshoz. A plébániák és kolostorok rivalizálásáról, viszályairól számos adat maradt fenn.[95]

A hátramaradt céhesek özvegyeinek egzisztenciájáról a céhek egyes – kisebb eltérésektől eltekintve általánosnak mondható – szabályai is gondoskodnak. Ha az özvegy férje mesterségét folytatni kívánja, erre mindaddig alkalma nyílik, amíg ismét frigyre nem lép, s ilyenkor esetenként a legtehetségesebb legényt is mellé adják. Ha mesterségbeli személlyel köt házasságot, férje kedvezményekkel válhat a céh teljes jogú tagjává (a lőcsei posztóverők rendelkezései szerint „...ha mester fia a kézművességen kívülről házasodik, vagy valaki mester leányát venné el, vagy a kézművességnek egyik özvegyét, azok fél céhjogot nyerjenek..."[96]), ugyanez az előny illeti meg az elhunyt mester fiát és leányát is, ha a céhen kívüliek közül választ házastársat magának.[97] A kolozsvári szekérkészítők 1515. évi szabályzata szerint „ha mester fia, atyja halála után fél kereket meg tud készíteni, az a további tanulási időt kitartani nem köteles".[98]

A céhek részvétele a végtisztesség megadásában, a mesterek családtagjait érintő kedvező rendelkezései tehát ugyanúgy hozzájárulhattak a túlélők létbiztonságának megteremtéséhez vagy a gyász enyhítéséhez, mint a pártfogók, tekintélyes egzekutorok kijelölése, vagy az elhalt adósainak számontartása, vagyonának megfontolt felosztása.

Mindemellett az együttélők figyelme feltehetően arra is kiterjedt, hogy az elhunyt hozzátartozói, különösen a gyász folyamán, megszívlelik-e a haldokló útmutatásait, amelyek részint a hagyaték felosztására vonatkoztak, részint a posztmortális szolgálatok gondos megszervezésére, a vallásos életminta követésére ösztönöztek. Ez nem csak a hozzátartozók világlátásának a keresztény létszemlélet alapértékeit preferáló „újraalkotását" segítette elő, de azzal, hogy a hitélet szokásrendjének, általában pedig a közösség kollektív problémamegoldó képleteinek hatékonyságát demonstrálta, a rítus valamennyi résztvevőjének nélkülözhetetlen szolgálatot tett.

3. A hosszú távú posztmortális szolgálatok

Végül a túlélők feladatainak harmadik csoportját alkotják azok a rendelkezések, amelyek rendszerint a hozzátartozókra és/vagy az elhunyt által létrehozott kegyes alapítványok[99] (általában egyházi) gondozóira az alapítványi tőke fennmaradásáig alkalmi feladatokat rónak.

Ezek szinte kivétel nélkül az eltávozott üdvözülésének hosszú távú biztosítékai. Idetartozik az örökös misealapítvány,[100] valamint a (rendszerint a halál napjához igazodó) évforduló-alapítvány[101] megszervezése, a költségeik fedezésére szolgáló adomány (földterület, pénzösszeg stb.) gondos kezelése, amelynek bérleti díjából vagy kamataiból a szolgálatot ellátó egyházi személy évenként részesül. Az eltávozók gyakran rendelkeznek öröklámpa[102] állítása felől is, amelyet a szentségház vagy valamely oltár előtt helyeznek el, s amelynek felügyeletéről a templomatya, ápolásáról a sekrestyés gondoskodik. Esetenként az elhunyt arra kötelezi hozzátartozóit, hogy halála napján minden évben lássák vendégül a környék szegényeit, vagy biztosítsanak számukra egy fürdőt.[103]

E feladatok – az eltávozott támogatása mellett – kétségtelenül arra is hivatottak, hogy a magukra maradók saját mulandóságukkal kapcsolatos aggodalmait enyhíteni igyekezzenek (elsősorban a lét kontinuitásának hangoztatása révén), s a szeretett személy emlékét a lehető legtovább megőrizzék.

*

A túlélők teendői tehát döntően az eltávozó üdvözülésének elősegítésére (a transzcendenciákat támadó szkepszis kioltása és a keresztény létperspektíva tekintélyének, intézményeinek újralegitimálása révén), a veszteségélmény feldolgozásának megkönnyítésére, a hozzátartozók és a tágabb közösség mielőbbi reorganizációjára irányultak, végső soron pedig a generációk „zökkenőmentes" cserélődését, tehát a csoport hosszú távú fennmaradását tartották szem előtt. Az exitus beálltát követő szertartások, rituális kötelezettségek azonban mindenekelőtt akkor mutatkoznak meg korabeli elrendezettségükben, ha a túlélők feladatait a körülállók[104] és a haldokló kötelességeivel közös horizontban szemléljük, egyetlen pillanatra sem hagyva figyelmen kívül azt a késő középkori keresztény világszemléleti módot, amelynek működési zavarai, meg-

osztottsága/meghasonlottsága majd a reformáció eszméinek intenzív térnyerése idején válnak egyre kézzelfoghatóbbakká.

Befejezés

A XVI. század második felétől már a magyarországi temetkezési gyakorlatban is szemmel láthatóan megjelenik a reformáció törekvéseinek hatása. E problémakör részletes kifejtésére itt nincs módom, csupán néhány észrevétellel/idézettel kívánom jelezni a végtisztesség rituális rendszerében beállt változások irányát.

Molnár Ambrus véleménye szerint „...a reformáció egyházai a temetést nem úgy tekintették, mint amellyel egy új, folyamatos munkát kezdtek el az elhalt üdvösségéért, hanem mint utolsó testvéri szolgálatot, amellyel a halott eljövendő sorsára semmiféle befolyást nem gyakorolhatnak".[105] A halottakért végzett, gyakran jelentékeny összegeket felemésztő egyházi posztmortális szolgálatok célszerűsége válik tehát (részben) megkérdőjelezetté egy olyan hitéleti/társadalmi közegben, amely a XIV–XV. században az „üdvösségükről gondoskodni kívánók számára [...] a reprezentációs igényektől és a vagyoni lehetőségektől függően igen sok különböző megoldást kínált".[106]

Az 1562. évi Debreceni Hitvallás szerint

„»Gonoszságot cselekszenek, akik a holtakért imádkoznak, áldoznak, mert nincs azok megkegyelmeztetéséhez semmi remény, akik hitetlenségben haltak el [...]. Elvetjük azt, ami a Makkabeusok 2. könyvében mondatik a halottakért való áldozatról.« (Makkabeusok 2. könyve: 12:46.) Hazugságnak minősíti azt a hiedelmet, hogy a halottak lelkei vándorolnak, pártfogást és alamizsnát kérnek az élőktől. Rendelkezik továbbá a halottak tisztességes eltemetéséről a községen kívüli elkerített, ajtóval ellátott nyughelyen. A temetéskor kerülni kell a fölöttébb való *jajveszékelést* és *babonás pompákat.* A halottakért semmi *lakomákat, könyörgéseket, alamizsnákat ne csináljanak,* hanem kegyes énekekkel a nép rövid oktatása mellett helyezzék azokat sírjukba – *»port a porhoz«.* Temetéseken a halálról és a feltámadásról kell énekelni. Az ordítozást, a harangoknak pápista szokás szerint való babonás zúgatását kerülni kell. A temetés idejéről való híradás végett ajánlja egy fekete lobogó felemelését a közhelyen, avagy egy harangnak igen rövid meghúzását..."[107]

A XVI. század második felétől már látványosan megfigyelhető a katolikusok és reformátusok sírhelyeinek elkülönülése. „Ezt a folyamatot a zsinati határozatokban, valamint külföldi utazók leírásaiban elég pontosan nyomon lehet követni [...] A lutheránusok ugyan együtt temetkeztek továbbra is a katolikusokkal, de a reformátusok inkább a törökökkel. Ennek azután nagy hatása volt a protestáns sírjelekre is."[108]

Végül a temetés rituális rendjének átstrukturálódásával kapcsolatban Bornemisza Péter alábbi útmutatását idézem:

„Ez nem tisztességes temetés: hogy szövétneket gyújtsanak, zsoltárt énekeljenek feje felett, misét mondjanak lelke váltságáért, oltárt kerüljenek, röttenetes harangozást szerezzenek, lobogós kopjákat lovon előtte vigyenek, drága öltözetekben temettessenek. Tisztességgel így temetjük az mi atyánkfiát: ha tisztességes koporsóba betesszük, az testet mezítelen el nem vetjük, hanem betakarván ingébe, lepedőjébe, tisztességgel kísérjük el a sírhoz, és alázatosan, szeretettel betakarjuk az földnek gyomrába."[109]

A gyászt és a gyásszal kapcsolatos szokásokat a reformáció megtartotta, „...de mint mindenben, itt is a puritán egyszerűséget hirdette, a gyászpompa külsőségeit hiábavaló hivalkodásnak..."[110] tekintve, s – amint azt már korábban említettem – a hitvitázó irodalom református szerzői (hasonlóan számos katolikus társukhoz) rendszerint elítélték a siratás és a fájdalom kifejezésének szélsőséges formáit is.

A temetés vagy a tor szokásvilágában a reformáció hatására megjelenő változások az egyes felekezetek jelenlegi rituális gyakorlatában is pontosan észlelhetők. E változások történeti alakváltásainak intenzitását, mozgatóit és következményeit (például a „felekezeti identitás" formálásában és megőrzésében betöltött szerepüket) azonban e rövid áttekintés keretei között bővebben nem vizsgálhatjuk – e jelenségek rekonstruálása és értelmezése alighanem egy újabb tanulmány témája lehetne.

Jegyzetek

1 Lásd Granasztói (1980: 238–244) vagy Pásztor Lajos kötetének *A vallásos társulatok és céhek* című fejezetét, illetve a tanulmány számos e tárgyú idézetét és hivatkozását (Pásztor 1940). E jámbor egyesületeket, amelyek nyomaival szinte valamennyi jelentős városunkban találkozhatunk, rendszerint Krisztus Testéről, Szűz Máriáról, Szent Annáról vagy más – általában az adott település valamely egyházi intézményében oltárral rendelkező – szentről nevezték el, s gyakran előfordult, hogy a polgárok egy csoportja ugyanabban az időben több ájtatos egyesületnek is tagja volt. (Sopronban a XV. század folyamán például az alábbi társulatokra vonatkozó adatokkal találkozhatunk: Szent Györgyről, Krisztus Testéről nevezett társulat – egy a papok, egy pedig a világiak számára –, Nagyboldogasszony Társulata, Gyertyaszentelő Boldogasszony Társulata, Tizenkét Apostol Társulat, Szent Lélek Társulat, Szent Anna Társulat stb.). Jelentőségük – hasonlóan a harmadrendűek közösségeiéhez – mindenekelőtt a keresztény kulturális tudás hatékony közvetítésében, az egyház és a világiak közötti kapcsolat fenntartásában, elmélyítésében ragadható meg.

2 Lásd például Szende Katalin észrevételeit a pozsonyi és a soproni végrendeletek elkészítésének, társadalmi rétegek szerinti megoszlásának korabeli jellemzőiről: Szende (1993: 169–170). E megjegyzések is arra hívják fel a figyelmet, hogy a városi jegyzőkönyvekben megőrzött szövegemlékek (testamentumok stb.), bár kétségtelenül leginformatívabb művelődés- és kultúrtörténeti forrásaink közé tartoznak, az esetek többségében csupán hozzávetőleges képpel szolgálhatnak az adott település halálkultúrájáról, vizsgálatuk alapján pedig csak egyes rituális elemek, oksági kapcsolatok korabeli előfordulásának valószínűségére vonatkozóan tehetünk megállapításokat.

3 Az esztergomi vargák 1473. évi céhlevele például az elhunyt mester kikíséréséről szólva megjegyzi, hogy a végtisztességen mindnyájan tartoznak megjelenni, „...mely dolgot ha valamely közőlek [...] megh utálna, az ollyan egy márczal avagy egy font viaszgal bőntötessék meg". Magyar Gazdaságtörténeti Szemle (a továbbiakban MGSZ) (1906: 71). Vö. Rajka (1913: 31; 186; 207–208).

4 Itt jegyzem meg, hogy természetesen a gyász mint közösségi/társadalmi esemény és a gyászmunka mint a szeretett személy emlékétől való eltávolodást, annak átlényegítését elősegítő lelki folyamat kezdete és

végpontja nem feltétlenül esik egybe. Mivel ez utóbbiról nem rendelkezem részletes adatokkal, s mert a gyász szokáskultúrája nemcsak koordinálni igyekszik a gyászmunkát, hanem kétségtelenül a veszteségélmény emocionális-mentális kísérőjelenségeiről szerzett évszázados ismeretekre támaszkodva alakult ki, ezért e tanulmányban mint párhuzamos, szervesen összekapcsolódó jelenségekkel foglalkozom velük.

5 Kast (1995).

6 Kollányi (1908: 32–33). A világi személyek temetési rítusainak legfontosabb elemeit Solymosi László – a XI–XIV. századi hazai mortuariumokat vizsgálva – így foglalja össze. A rítus „...a halott lakásában, a templomban, a sírnál és az ezeket összekötő útvonalon zajlott le. A pap és kísérete zsoltárokat énekelve az elhunyt lakásába vonult, majd az ott elvégzett szertartás után a menet éneklés és harangzúgás közepette a templomba vitte a holttestet, melyet az oltár előtt helyeztek el. Miután a templomi szertartás, központjában az első gyászmisével, véget ért, a halottat éneklés közben a templom körüli temetőbe vagy ritkábban a templomban levő sírhoz kísérték, és a zárószertartás során eltemették." Solymosi (1987: 553). Észrevételei az általam vizsgált korszakban is általános érvényűnek tekinthetők. Vö. még Dobszay (1986: 204–205). Az apácák korabeli végtisztességének részletes leírásával szolgál a *Lányi-kódex: Régi Magyar Codexek és Nyomtatványok* (1878: 380–383).

7 Demkó (1890: 185).

8 Békefi (1906: 121–122).

9 Vö. Nagybákay (1981: 9).

10 Demkó (1890: 186).

11 Timár (1913a: 299).

12 MGSZ (1906: 71). Lásd még a szatmári szabócéh rendtartását, amely a holttest kíséréséről és a temetésről távolmaradók számára „...24 pénz büntetés..."-t helyez kilátásba. Kovách–Binder (1981: 82). Vagy a kassai erszénygyártó céh 1439. évi céhszabályának idevonatkozó artikulusát. Ifj. Kemény (1887: 784) stb.

13 Stillfried (1899: 363). Lásd még Rómer (1877: 410). Az esztergomi csizmadiacéh szabályzata 1473-ból, Történelmi Tár (1896: 177); Lindner (1894a: 78; 1894b: 140; 149) stb.

14 Házi (1939: 298–299). Lásd még Rajka (1913: 30). Vö. Némethy (1890: 63) stb.

15 A besztercei szűcscéh szabályzata 1500 körül, lásd Kovách–Binder (1981: 68). Lásd még ugyanerről a kolozsvári lenszövők szabályzatát: Kovách–Binder (1981: 66). Itt jegyzem meg, hogy (bár a halottszállítás korabeli eszközeiről konkrét adatokkal nem rendelkezem) a Szent Mihály lovának – ismereteim szerint – első említését a *Székelyudvarhelyi kódex*ben találjuk. Vö. Gráfik (1990: 356). A Szent Mihály lova késő középkori használatára utal a pesti és a budai főplébániatemplom melletti Szent Mihály-sírkápolnákról írva Zolnay László is (1975: 121).

16 Kovách–Binder (1981: 68).

17 Herodek (1914: 141); illetve uő (1913: 76).

18 Pásztor (1940: 48).

19 Lásd Timár (1910: 47); Király (1894: 180); Szende (1989: 111; 1990: 271).

20 Házi (1939: 299).

21 Cunnington–Lucas (1972: 156–163).

22 Flórián (1994: 341).

23 Flórián (1994); lásd még Balassa (1997: 760–763).

24 Demkó (1890: 186). Lásd még az esztergomi vargák 1473-ból származó céhlevelének ötödik artikulusát, MGSZ (1906: 71).

25 Vö. a lőcsei tímárcéh szabályzatának alábbi artikulusával: „Továbbá ha a céh öreg tagja meghal, férfiak és nők a legényekkel együtt, ha pedig fiatal tag halna meg, közülük legalább egy menjen a halottal, egy font viasz büntetése mellett, s a legfiatalabb mesterek vigyék a gyertyákat, egy font viasz büntetése mellett. És a többi négy legfiatalabb, akik a gyertyahordástól mentesek, mindig kötelesek legyenek a halottat temetésre vinni, egy font viasz büntetés alatt, a misére is; és az adakozáshoz menjenek mindnyájan, egy font viasz büntetés mellett." Hajnóczy (é. n.: 13).

26 A kolozsvári szabók céhének például „...kezdettűl fogva szokása volt [...], hogy mivel temetkezési szerszámokkal már úgyis fel volt szerelve, részben egyesek iránti tiszteletből, de legfőképpen, mivel anyagi hasznát is látták, nemcsak a mestereket és legényeket, hanem azok hozzátartozóit, azonfelül a város tisztviselőit, sőt felkéretvén másokat is elhantoltatott. A céh tagoknak ezeken a temetéseken is részt

kellett venniök, a sirásást és a holttest szállítását pedig az ifjú mesterek eszközölték..." megfelelő díjazás ellenében. Rajka (1913: 30). E jelenség a XVII. században sem ritka, lásd Horváth (1994: 207).

27 Timár (1913a: 299).

28 Szádeczky (1913: II. 9). Ugyanezt a feladatot esetenként a város is magára vállalta. Bártfán például ha „...valaki meghalt a fürdőben, azt a város temette el". A számadáskönyvek tanúsága szerint 1432-ben a fürdőben elhunyt személy melletti virrasztásért és eltemetéséért 75 dénárt fizet Bártfa tanácsa. 1438-ban pedig György szolga koporsójánál 98 dénár értékű gyertya ég el. Groszmann (1911: 113).

29 Ratzinger (1886: 225).

30 Házi (1939: 309–310).

31 Križkó (é. n.: 18). Lásd még Winkler (1921: 18); Karácsonyi (1924: 71).

32 Križkó (é. n.: 18).

33 A környék szegényei nemcsak a késő középkori temetési menetekben játszottak jelentős szerepet, de a XVII. században sem kétséges számottevő jelenlétük. Lásd Szabó (1989: 103–108), vagy Weichhart (1911: 85).

34 Zákonyi (1911: 38). Ugyanilyen kedvezményekben részesült Kőfaragó György, kolozsvári polgár özvegye is, akit a kolozsvári ferencesek fogadtak lelki testvéreik közé. Magdolna hálából „...a kolostorral szemben épült harmadszerzeti begina-apácza kolostorhoz szép kápolnát építtetett. [...] [A későbbiekben részletezett különféle miseszolgálatok mellett testamentumában elrendelte, hogy – B. P.] egy nagy, fehér kamukaszövetet arannyal szőjenek át és azután készítsenek belőle a ferenczrendűek nagy oltáránál használandó teljes papi öltözetet. Öt forintot hagyott nekik egy fekete, atlacz miseruhára, másik öt forintot a halottak oltáránál használandó s fekete kamukából készítendő oltáröltözékre, 25 forintot pedig a nagyoltárhoz fehér kamukából készítendő oltáröltözékre. 14 forintot szánt a Kolozsvárt lakó ferenczrendűek ruházatára, hogy hozzájuk való jóindulatát és szeretetét ezzel is mutassa. Négy övet, kilencz ezüstkanalat, 18 kapcsot, egy ezüstpoharat a végre hagyott nekik, hogy abból Isten dicsőségére és szolgálatára egy kelyhet készíttessenek. Elrendelte, hogy egyéb vagyonából a végrendeleti végrehajtók vegyenek fehér, aranyos kamukát és abból készíttessenek a nagyoltárhoz dalmatikát (segédpapok díszruháját). Nekik hagyta továbbá házát, bútoraiból pedig egy asztalt a ferenczrendűek betegszobájának felszerelésére rendelt. Egyik fogadalmát nem birta beváltani, s azért 25 forintot hagyott, hogy azon valamelyik ájtatos ember Rómába menjen." Karácsonyi (1924: 101–102); lásd még uo. (551). Az egyháznak ajánlott végrendeleti hagyományok azonban csak kivételes esetben voltak ennyire gazdagok, sokszínűek; a legtöbb polgár testamentuma ennél jóval szerényebb juttatásokról árulkodik. Vö. Iványi (1909: 438–449).

35 Rajeczky (1966: 18).

36 Idézi Rajeczky (1966: 16).

37 Rajeczky (1966: 16).

38 Rajeczky (1966: 18). Részletesebben lásd uo.

39 A halálról. *Székelyudvarhelyi kódex* 55; 56.

40 Uo.

41 Lásd Bedy (1939: 23); Fehér (1933: 24; 32; 37); illetve Ipolyi (1874b: 674–675) stb.

42 Lásd Czobor (1875: 194–196).

43 Hédervári Miklós fia, Lőrinc például 1417-ben a győri Szent Domonkos-templom mellett álló temetőben a Három Mária tiszteletére nemcsak kápolnát építtet, de látogatói számára a pápától búcsúengedélyt is nyer. Bedy (1939: 38). A Boldogasszony szigetén (Margit-sziget) lakó minoriták temploma mellett elterülő temetőben prédikáló helyet is találunk, „1288-ban itt tartják a minoriták rendi káptalanukat". Divald (1901: 56). A Szent Mihály főangyal tiszteletére felszentelt, s a pesti főtemplom temetőjének fala mellé épített kápolna továbbá konfraternitással is rendelkezik, s 1490-ben nyilvános jegyzői felavatásra is sor kerül benne. Lásd Némethy (1890: 63–64).

44 A temetői táncot betiltó első hazai rendelkezést a budai zsinat hozta 1279-ben. Laskai Osvát egyik prédikációjában továbbá az alábbi észrevételt találjuk: „A tisztességes tánc feltétele az alkalmas hely; ne történjék t. i. a templomban vagy a temetőben." Említi Halász (1937: 59); a fordítást ugyancsak tőle vettem át. A gyász részét képező, temetői táncos szertartások, illetve a halottas-játékok történetéről számos további adalékkal szolgál például Morvay (1951: 73–82).

45 Lásd Ipolyi (1874b: 675). A kérdés nyugat-európai vonatkozásaival kapcsolatban lásd Gurevics (1987: 142); Huizinga (1976: 117); Szántó (1987: III. 471) stb.
46 Vö. Divald (1901: 99); H. Gyürky (1976: 373); Karácsonyi (1924: 114) stb.
47 Vö. Orbán (1869: 492–497).
48 Lásd Dankó (1891: 340–345); Éber (1915: 288–292); Thallóczy (1889: 1–8); Fraknói (1896: 630); Czobor (1875: 133–138). A sírlapok, síremlékek középkori változataival kapcsolatban lásd Vernei-Kronberger Emil kiváló könyvét (1939).
49 Lásd Bünker (1909: 401); Gál (1940: 8).
50 Lásd Nagybákay (1995: 171; 191; 208); illetve Vernei-Kronberger (1939).
51 A templom körüli elhantolás gyakorlata mellett számos példát találhatunk a határponton/határszélen történő temetkezésre is, ahová rendszerint azokat a személyeket földelik el (a villámcsapás következtében, illetve kereszteletlenül vagy az utolsó szentségek nélkül elhunytakat, bűbájosokat, koldusokat stb.), akiket nem lehetett a közösség felszentelt temetőjébe temetni. Bár a témakör legavatottabb kutatója, Takács Lajos példáit elsősorban a XVII–XVIII. századból meríti, s a XV–XVI. századból hasonló esetekről nincs tudomásom, megállapításait feltehetően az utóbb említett időszakban is helytállónak tekinthetjük. Takács (1987: 203–212); lásd még Tari (1994: 229–230).
52 Solymosi (1996: 117).
53 Lásd Lindner (1894b: 65–66).
54 A talán legismertebb korabeli kalandos társulatunk szervezeti felépítésével, funkcióival kapcsolatos dokumentumok részletes áttekintésével szolgál Hradszky (1895). Azon falusi torozók vagy torolók XIII. századi teendőiről, akiket azzal a kötelezettséggel tettek szabaddá, hogy „...az e célból átengedett föld jövedelméből elhunyt uruk, úrnőjük lelkiüdvéért, haláluk évfordulója napján, misét végeztessenek a megjelölt egyházban és bizonyos, szintén meghatározott, adományokat ajánljanak föl". Kollányi (1908: 29); lásd Solymosi (1987: 575–576); vagy Kollányi (1908: 29–30) munkáját, ahol az alábbi példa is olvasható: „1235-ben a Borsa-nemzetségből való Benedikta özvegyasszony a sír szélén állván, Agna nevű szolgálóleányát az ugrai egyháznak hagyja, hogy ez minden hónapban egy rőf hosszú viaszgyertyát ajánljon föl a Boldogságos Szűz oltárára. Egyik fia pedig torló legyen és nevezett egyháznál minden év szent Mihály napján gyászszertartást végeztessen, a mikor egy kétéves tinót, több kenyeret és öt veder sört tartozzék adni." Kollányi (1908: 30).
55 Majláth (1885: 568; 574; 576); Szádeczky (1913: I. 18); Bevilaqua Borsody (1931: I. 34); Dobsa (1941: 61); illetve Kuhárszky (1904: 662). Az említett szerzőkével ellentétes véleményt fejt ki Király János (1894: 181); illetve Szűcs Jenő (1955: 116); Pitkó János pedig az egyes települések fejlődéstörténeti sajátosságainak fokozottabb figyelembevételére, az általánosítás veszélyeire hívja fel a figyelmet Szepesváralja ipartörténetét elemző monográfiájában (1913: 23–24). Vö. még Meltzl Oszkár az erdélyi szász céhek és vallásos társulatok kialakulásával foglalkozó észrevételeivel (1892: 636–638); valamint lásd Bruckner Győző monográfiájának azon fejezetét, amelyben a céhek keletkezésére vonatkozó magyarországi és határainkon túli elméletek domináns típusait tekinti át (1941: 16–25).
56 Sz. S. (1876: 89). Ugyanezt lásd még Balics (1890: II/2. 512). Vö. Majláth (1879: 344–352); Lukcsics (1912: 703; 705; 708); Juhász (1933: 148) stb.
57 Majláth (1885: 577).
58 Lásd Székely (1996: 364); Kiss (1994: 83–103); továbbá Lindner kiváló tanulmányát: Lindner (1894a; 1894b; 1894c). Vö. még a kolozsvári szabók céhe „ifjú mesteri társaságá"-nak elsősorban a temetkezés módját (a sírkertben tanúsítandó, kívánatos magatartást, a „temető szerszámok" karbantartását, az illő ruházat és a sírba helyezés részleteit stb.) tárgyaló rendszabályaival. Szádeczky (1913: 160–179).
59 Békefi (1906: 37). Nachwinter Márton pozsonyi polgár 1467-ből származó végrendeletében az iskolamestert és az iskola tanulóit ugyancsak templomi éneklésre kéri. Uo. (312). Lásd még uo. (317; 362–363; 365; 407); Rajeczky (1988: I. 76) stb.
60 Békefi (1906: 38).
61 Békefi (1906: 152).
62 Békefi (1906: 106).
63 Iványi (1911: 6).

64 Koch (1906: 76). Ugyanígy számos adatot találunk a – sírnál vagy a templomban történő – zsoltáréneklléssel kapcsolatban is, lásd például Békefi (1906: 335; 396; 399) stb.

65 Koch (1096: 76).

66 Koch (1906: 68). Ugyanígy vélekedik Mészáros István (1981: 153) is: „...jelentős jövedelemszerzési lehetőség volt a városi-plébániai iskolák diákjai számára már a 15. században is a temetési zsoltáréneklés. 1451-ben például Késmárkon a város egy-egy alkalommal fél forintot fizetett az iskolarektornak. 1527-ben Besztercebányán ugyanezért egy forintot és negyven dénárt kaptak az iskolás fiúk. E két évszám között, előtte és utána az adatok sokasága jelzi a szokás általános voltát."

67 Krómer György eperjesi polgár például 1 forintot testál az iskolamesterre azért, hogy érte zsoltárokat mondjon. Cromer Györgyné 1515–25 körüli végrendelete az eperjesi iskola kályhafűtőjéről is említést tesz, neki és egy Lukács nevű növendéknek vagy alkalmazottnak 5 dénárt hagy. Iványi (1911: 2; 10).

68 Lásd például Békefi (1906: 313).

69 Iványi (1911: 7).

70 Vö. Solymosi (1987: 552–553).

71 Halottak napja. *Érdy-kódex* II. köt. 341; 432.

72 Lásd a d, e, illetve f, pontot az imént közölt idézetben.

73 Itt jegyzem meg, hogy Buda városa (1276-ban elnyert privilégiumának köszönhetően) rendszerint azon polgárainak üdvösségéről is gondoskodott, akik fiú és egyéb örökösök, valamint végrendelet nélkül haltak meg. Az így eltávozók vagyonának „...egyharmadát az elhunyt túlvilági boldogulásáért az egyház kapta meg, kétharmadát pedig a budai vár erődítésére használták föl". Solymosi (1987: 567). Az 1494. és 1495. évi királyi számadások tanúsága szerint hasonló módon járt el a királyi udvar, ha személyzetének tagjai közül halt meg valaki. Ez esetben „...a végtisztesség megadása a kincstár költségén történt. A Pécsett elhunyt királyi éneklő kanonok temetésére 5 frtot, Bálint királyi udvarnok temetésére pedig Bácsott 6 frtot adtak. Hasonló nagyságú összegeket fordítottak Szerbach királyi pincemester, Miklós királyi szakács és Holy János királyi apród eltemetésére, sőt az utóbbinak ravatalára még 2 frtért néhány rőf fekete posztót is vettek." Soltész (1905: 61). Ugyanerről a gyakorlatról lásd Danninger (1907: 94; 118).

74 Timár (1914: 238). Vö. Lukcsics (1912: 706). Hasonló szabályokkal rendelkezett például a pozsonyi Krisztus Teste Társulat is.

75 Vö. Solymosi (1987: 552).

76 Itt jegyzem meg, hogy számos ájtatos polgár – pusztán a kor végrendelkezési hagyományainak engedve – konkrét posztmortális szolgálatok megnevezése nélkül is adományozott például pénzösszeget, földterületet valamely egyházi intézmény épületének, kegytárgyainak felújítására, illetve beszerzésére. Lásd Hoffmann (1937: 93; 100 stb). Külön említést érdemel Margarethe Kranfelder, aki 1498-ban kelt végrendeletében „...pénzt hagyományoz, hogy Hans festő a Szt. Lőrinc egyház temetőjében az Utolsó ítéletet ábrázoló képet kijavítsa és melléje a könyörületesség hat(!) cselekedetét fesse, egészen úgy, ahogy az Bécsben a fehérbarátok templomában egy táblaképen látható..." Hoffmann (1937: 107; 80–81).

77 A szeretett személytől való eltávolodás folyamatát természetesen számos szubjektív összetevő befolyásolta. Forrásaink azonban – ahogyan azt már korábban jeleztem – e személyes összetevők megörökítésére csak elvétve vállalkoztak. Mindenekelőtt ezzel magyarázható, hogy a gyászmunka menetét jelentős mértékben meghatározó szubjektív tényezők jelentőségére e tanulmány esetében csupán egy lábjegyzet figyelmeztet.

78 Lásd Herodek (1908: 363); illetve Križkó (é. n.: 13) stb.

79 Mályusz (1971: 154).

80 A korabeli írott források néprajzi szempontú értelmezésével és lehetséges felhasználásuk korlátaival kapcsolatban számos értékes forráskritikai megjegyzésre hívja fel a figyelmet: Voigt (1984: 165–180). Vö. Manselli (1984: 199–212).

81 Bornemisza (1955: 201–202).

82 Bornemisza (1977: 59).

83 Zolnay (1975: 118–119).

84 Vö. Bedy (1936: 70).

85 Pásztor (1940: 80). Lásd még Mályusz (1971: 134); Danninger (1907: 91) stb.

86 Házi (1939: 91). A Szent Mihály-templom tatarozására, átalakítására „...Kálmán pék 1477-ben egy font dénárt [...] István timár 1483-ban 3 font dénárt, Seinreich Péter ugyancsak 3 font dénárt, Drosendorffer György káplán 12 akó mustot, Haiden Vencel özvegye, Ágnes 1484-ben 50 forintot [...] hagyományoz..." Házi (1939: 29); lásd még uo. (29–31; 36–37); Herodek (1914: 142); Bedy (1936: 86–87); stb. „Sopronban a leggyakoribb bizonyos összegek felajánlása volt a templom építési kasszájába, a lélek üdvére hagyatkozók 54,7%-a élt ezzel a lehetőséggel egy vagy több egyházi intézmény javára" – jegyzi meg Szende Katalin (1990: 269).

87 Békefi (1906: 153).

88 Vö. Solymosi (1987: 555).

89 Halottak napja. *Érdy-kódex* II. 433; 434.

90 Házi (1939: 208).

91 Solymosi (1996: 117). A végrendelet betartására – miként azt a bácsi egyházmegyében a hívek által felajánlott oblátiók elosztása kapcsán 1478-ban kirobbant vitát lezáró egyezség is mutatja – az a gyóntató is köteles ügyelni, aki a végakarat kinyilvánításának szem- és fültanúja volt. A megegyezés értelmében amit „...az oltárigazgatók a betegek ellátásakor kapnak, az legyen az övék; ha valamelyik semmit sem kapott volna, annak egy kenyér ára legyen a jutalma. [...] A gyóntatónak [...] ha a végrendelkezésnél jelen volt, gondoskodnia kellett arról, hogy a végrendelkező akaratát meg nem engedett módon ki ne játsszák. Tilos volt a végrendelkezőt rábírni [...] végső intézkedésének megmásítására is; legfeljebb tanácsolni lehetett neki és megfelelő, istenfélő alakban oktatni..." Kollányi (1908: 34–35). Vö. még Király (1894: 361). A korabeli céhes mesterek – bár „...a céhszabályok ezt tételesen nem mondják ki..." – a céhesek özvegyeinek halálakor „...az esetek többségében [...] tanúként jelen voltak a végakarat kinyilvánításakor még akkor is, ha a feleség vagy özvegy nem említett meg semmit a mesterséggel kapcsolatban, és nem is hagyott semmit a céhre. [...] A céhek szakmai felügyeletet is elláthattak, ha az örökséget fel kellett osztani az örökösök között." Szende (1993: 173–174).

92 Házi (1939: 336).

93 Fehér (1933: 40).

94 Harsányi (1938: 320).

95 Lásd például Solymosi (1987: 557–559).

96 Hajnóczy (é. n.: 13). Lásd még a német-lipcsei vargák 1471-ben kelt szabályzatát: MGSZ (1902: 33). Vö. az esztergomi vargák 1473. évi céhlevelével: MGSZ (1906: 72); vagy Ferber Mihály (1912: 55); a nagybányai szűcscéh 1480-ban megerősített céhszabályzatának e tárgyú rendeleteivel: Szádeczky (1889: 682) stb.

97 Az iparosok özvegyeinek helyzetével kapcsolatban lásd még Szende (1995: 72–77). Vö. mindezt Péter (1989: 563–606); illetve Hunyadi (1983: 446–457) tanulmányának idevonatkozó részleteivel.

98 Idézi Tahy (1996: 275).

99 Lásd Szentirmai (1949).

100 1475-ben Kovács István például – miután saját és szüleinek lelki üdvéért Csudabala birtokát összes tartozékaival együtt a Szent Lőrinc-kolostornak adta – „...azt kérte viszonzásúl, hogy minden nap a nevezett oltáron mondjanak érte misét. Hogy az adományozás ténye még biztosabb legyen, kikérte hozzá feleségének, Zsófiának és leányának, Katalinnak, Románfalvi Feyer Jób feleségének belegyezését is." Zákonyi (1911: 42). Lásd még Bártfai Szabó (1935: 14) stb. Az alapító tőke fejében rendszerint a hét egy-egy napján, de legalább évente négyszer kellett misét mondani az elhunyt lelki üdvéért. E misealapítványok természetesen csak addig szolgálták az elhunyt érdekeit, amíg a fenntartásukra rendelt tőke különféle okok (az alapítványi szőlőterületek elértéktelenedése, a kezelők gondatlansága stb.) miatt meg nem semmisült.

101 Házi (1939: 195; 103; 160; 191); illetve Szende (1990: 269) stb.

102 Herodek (1908: 364). Križkó (é. n.: 18). „Kömlődy Gergely 1498-ban budai házát köti le alapítványul a prépostsági templom örökmécsének és gyertyáinak gondozására..." Bártfai Szabó (1935: 14). Vö. Házi (1939: 17; 30; 89–91; 103; 113; 119–120; 131; 140; 170; 188; 190 stb).

103 Vö. Ipolyi (1874a: 635). A szegényekről – ahogyan erre már korábban is utaltam – esetenként halottak napján is szokás volt megemlékezni. Az egri székesegyházi kanonokok kalandos társulatának dé-

kánja például e napon „...a szegényeket két malaccal, kenyérrel és borral megvendégeli; közülük néhányat fölruház". Lukcsics (1912: 707).

104 Vö. Berta (1996).

105 Molnár (1994: 24).

106 Szende (1990: 269).

107 Molnár (1994: 26). A kiemelések Molnár Ambrustól származnak.

108 Dömötör (1990: 516–517).

109 Bornemisza (1955: 208).

110 Molnár (1994: 25).

Bibliográfia

BALASSA Iván (főszerk.) 1997: *Magyar néprajz. IV. Életmód.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

BALICS Lajos 1890: *A római katholikus egyház története Magyarországon* I–III. Budapest: Szent István-Társulat.

BÁRTFAI SZABÓ László 1935: *Óbuda egyházi intézményei a középkorban.* Budapest.

BEDY Vince 1936: *A győri székesegyház története.* Győr: Győregyházmegyei Alap Nyomdája.

–1939: *Győr katolikus vallásos életének multja.* Győr: Győregyházmegyei Alap Nyomdája.

BERTA Péter 1996: A körülállók teendői a későközépkor keresztény halálközeli rítusaiban. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3–4: 5–17.

BEVILAQUA BORSODY Béla 1931: *A budai és pesti mészáros céhek ládáinak okiratai 1270–1872.* Budapest: Franklin-Társulat Nyomdája.

BÉKEFI Remig 1906: *A népoktatás története Magyarországon 1540-ig.* Budapest: MTA.

BORNEMISZA Péter 1955: *Válogatott írások.* Budapest: Magvető.

–1977: *Ördögi kísértetekről avagy röttenetes utálatosságáról ez megfertéztetett világnak.* Budapest: Magyar Helikon.

BRUCKNER Győző 1930: *Igló kir. korona- és bányaváros története.* Budapest: „Fébé" Ev. Diakonissza Anyaházi Nyomda.

BÜNKER Rajnárd 1909: Soproni emlékek. *Archaeologiai Értesítő* 400–404.

CUNNINGTON, Phillis–LUCAS, Catherine 1972: *Costume for Births, Marriages and Deaths.* New York.

CZOBOR Béla 1875: *A középkori egyházi művészet kézikönyve.* Budapest: „Hunyadi Mátyás" Intézet.

DANKÓ József 1891: Rómer Gáspár pozsonyi kanonok síremléke. *Archaeologiai Értesítő* 340–345.

DANNINGER József 1907: *Pozsony szab. kir. város 1526/7. évi számadáskönyve művelődéstörténeti szempontból.* Budapest: Stephaneum Nyomda R. T.

DEMKÓ Kálmán 1890: *A felső-magyarországi városok életéről a XV–XVII. században.* Budapest: MTA.

DIVALD Kornél 1901: *A régi Buda és Pest művészete a középkorban.* Budapest: Szent István-Társulat Tudományos és Irodalmi Osztálya.

DOBSA László 1941: A kézműves ipar története. In Dobsa László–Máriáss Imre (szerk.): *Magyar Ipar és Kereskedelem.* Budapest: Magyar Ipar és Kereskedelem Kiadóhivatala, 9–85.

DOBSZAY László 1986: A középkori magyar temetés maradványai az erdélyi néphagyományban. In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest: Magvető, 189–210.

DÖMÖTÖR Tekla (főszerk.) 1990: *Magyar néprajz. VII. Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

ÉBER László 1915: Egerváry Bereczk síremléke. *Archaeologiai Értesítő* 288–292.

FEHÉR Jolán Antónia 1933: *Budapest székesfőváros temetőinek története.* Budapest.

FERBER Mihály 1912: *A pozsonyi céhek története a XVI. században.* Budapest: Buschmann F. Utódai Könyvnyomdája.

FLÓRIÁN Mária 1994: Halóruha – gyászruha. In Novák László (szerk.): *Néprajzi tanulmányok Ikvai Nándor emlékére* II. Szentendre: Pest Megyei Múzeumok Igazgatósága, 341–357.

FRAKNÓI Vilmos 1896: *A Hunyadiak és a Jagellók kora.* Budapest: Athenaeum Irodalmi és Nyomdai Részvénytársulat.

GÁL Györgyi 1940: *Budapest templomainak címeres emlékei.* Budapest.
GRÁFIK Imre 1990: A test utolsó útja. *Vasi Szemle* 3: 348–371.
GRANASZTÓI György 1980: *A középkori magyar város.* Budapest: Gondolat.
GROSZMANN Malvina 1911: *Bártfa város 1418–1444-iki számadáskönyvei művelődéstörténeti szempontból.* Budapest: Minerva Könyvnyomda.
GUREVICS, Aron Jakovlevics 1987: *A középkori népi kultúra.* Budapest: Gondolat.
H. GYÜRKY Katalin 1976: *A domonkosok középkori kolostorának feltárása Budán.* (Budapest régiségei XXIV/1.) Budapest: Budapesti Történeti Múzeum, 371–376.
HAJNÓCZY Iván é. n.: *A céhek életéből – XV. és XVI. századbeli céhszabályok.* h. n.: Lampel R. (Wodianer F. és Fiai) R. T.
HALÁSZ Gábor 1937: Magyar középkor. *Magyarságtudomány* 1–4: 36–64.
HARSÁNYI András 1938: *A domonkosrend Magyarországon a reformáció előtt.* Debrecen: Nagy Károly Grafikai Műintézete.
HÁZI Jenő 1939: *Sopron középkori egyháztörténete.* Sopron: Székely és Társa Nyomdája.
HERODEK Antal 1908: A XV. századbeli körmöczbányai oltáregyesület. *Örökimádás* 12: 363–364.
–1913: A XV. századbeli magyar szentségtársulatok belső életének néhány vonása. *Örökimádás* 3: 74–76.
–1914: A nagyszebeni Krisztus legszentebb testének társulata a XIV., XV. és XVI. században. *Örökimádás* 5: 140–143.
HOFFMANN Edit 1937: Pozsony a középkorban. *Magyarságtudomány* 1–4: 65–117.
HORVÁTH József 1994: Temetkezési szokások kora újkori végrendeletek tükrében. In Kisbán Eszter (szerk.): *Parasztkultúra, populáris kultúra és a központi irányítás. Tanulmányok.* Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet, 197–212.
HRADSZKY József 1895: *A XXIV Királyi Plébános Testvérülete (XXIV Regalium Plebanorum Fraternitas) és a reformáczió a Szepességben.* Miskolcz: Wesselényi Géza Könyvnyomdája.
HUIZINGA, Johan 1976: *A középkor alkonya.* Budapest: Gondolat.
HUNYADI István 1983: Az özvegy nők helyzete Nyugat-Magyarország parasztársadalmában a 16. században. *Történelmi Szemle* 3–4: 446–457.
IPOLYI Arnold 1874a: Besztercebánya városa műveltségtörténeti vázlata. *Századok* 2: 597–647.
–1874b: Besztercebánya városa műveltségtörténeti vázlata. *Századok* 3: 671–708.
IVÁNYI Béla 1909: Eperjes város végrendeleti könyve 1474–1513. *Történelmi Tár* 438–449.
–1911: *Eperjes szab. kir. város iskolaügye a középkorban.* Budapest: Stephaneum Nyomda RT.
JUHÁSZ Kálmán 1933: *A csanádi püspökség története (1243–1307).* Makó: Makói Könyvnyomda.
KARÁCSONYI János 1924: *Szt. Ferenc rendjének története Magyarországon 1711-ig* II. Budapest: MTA.
KAST, Verena 1995: *A gyász – egy lelki folyamat stádiumai és esélyei.* Budapest: T-Twins.
Ifj. KEMÉNY Lajos 1887: Kassa középkori iparához s kereskedelméhez. *Történelmi Tár* 784.
KIRÁLY János 1894: *Pozsony város joga a középkorban.* Budapest: MTA.
KISS András 1994: Kalandosok – Kalandos-temető Kolozsvárt. In Kiss András: *Források és értelmezések.* Bukarest: Kriterion, 83–103.
KOCH István 1906: *Az erdélyi szász iskolák a nemzeti fejedelmek korában.* Budapest: Barcza József Könyvnyomdája.
KOLLÁNYI Ferenc 1908: *A párbér jogi természetéhez.* Budapest: Stephaneum Nyomda R. T.
KOVÁCH Géza–BINDER Pál (vál.) 1981: *A céhes élet Erdélyben.* Bukarest: Kriterion.
KUHÁRSZKY László 1904: A céhek Magyarországban. *Katholikus Szemle* 661–680.
KRIŽKÓ Pál é. n.: *A körmöcbányai római katholikus egyházközség története. I. korszak: 1317–1520.* Budapest: Rudnyánszky A. Könyvnyomdája.
LINDNER Gusztáv 1894a: A kolozsvári Kalandos-társúlatok. *Erdélyi Múzeum* 1: 65–84.
–1894b: A kolozsvári Kalandos-társúlatok. *Erdélyi Múzeum* 2: 140–152.
–1894c: A kolozsvári Kalandos-társúlatok. *Erdélyi Múzeum* 3: 215–226.
LUKCSICS József 1912: Középkori magyar papi imatársulatok. *Katholikus Szemle* 688–710.
MAJLÁTH Béla 1879: A liptó-vármegyei kalandosokról. *Századok* 344–352.
–1885: A „kalandos" társúlatok. *Századok* 563–578.
MÁLYUSZ Elemér 1971: *Egyházi társadalom a középkori Magyarországon.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

MANSELLI, Raoul 1984: Népi vallás és népi vallásosság a középkorban. In Székely György (szerk.): *Eszmetörténeti tanulmányok a magyar középkorról.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 199–212.
MELTZL Oszkár 1892: Az erdélyi szászok ipara és kereskedelme a XIV. és XV. században I. *Századok* 633–657.
MÉSZÁROS István 1981: *Az iskolaügy története Magyarországon 996–1777 között.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
MOLNÁR Ambrus 1994: Adatok temetési szokásaink eredetéhez: a virrasztás mai gyakorlata a Küküllő és Nyárád menti református és unitárius gyülekezetekben. In Bartha Elek–Dankó Imre–Küllős Imola–Molnár Ambrus (szerk.): *Vallási néprajz* 6. Debrecen, 21–39.
MORVAY Péter 1951: A templomkertben, temetőben és halotti toron táncolás, s a halottas-játék népszokásához. *Ethnographia* 1–2: 73–82.
NAGYBÁKAY Péter 1981: *Magyarországi céhbehívótáblák.* Budapest: Corvina Kiadó.
–1995: *A magyarországi céhes kézművesipar jelvényei.* Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum.
NÉMETHY Lajos 1890: *A pesti főtemplom története I. Alapításától 1752-ig.* Budapest: Rudnyánszky A. Könyvnyomdájából.
ORBÁN Balázs 1869: A Lábathlan-család síremléke 1400-ból. *Századok* 492–497.
PÁSZTOR Lajos 1940: *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában.* Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.
PÉTER Katalin 1989: Női családfők Sárospatakon a 16. és a 17. században. *Századok* 5–6: 563–606.
PITKÓ János 1913: *Szepesváralja ipartörténete a céhintézmény korában.* Lőcse: Reiss Józs. T. Könyvnyomdája.
RAJECZKY Benjamin 1966: Bevezető. In Bartók Béla–Kodály Zoltán (szerk.): *A magyar népzene tára.* V. *Siratók.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 15–75.
–1988: *Magyarország zenetörténete* I. Budapest: Akadémiai Kiadó.
RAJKA Géza 1913: *A kolozsvári szabó céh története a XV–XVII. században.* Kolozsvár: Stief Jenő és Társa Könyvsajtója.
RATZINGER György 1886: *Az egyházi szegényápolás története.* Budapest: Buschmann F. Könyvnyomdája.
RÓMER Flóris 1877: Adalékok a magyar ötvösség történetéhez II. *Századok* 407–421.
M. SCHINDLER Gyula 1909: *A selmecbányai céhek élete.* h. n.: Joerges Ágost Özvegye és Fia Nyomása.
SOLYMOSI László 1987: Egyházi és világi (földesúri) mortuárium a 11–14. századi Magyarországon. *Századok* 4: 547–583.
–1996: Vallásos élet az 1515. évi veszprémi szinodális könyv tükrében. In Lengvári István (szerk.): *In memoriam Barta Gábor. Tanulmányok Barta Gábor emlékére.* Pécs: JPTE Továbbképző Központ Kiadói Irodája, 113–123.
SOLTÉSZ Gyula 1905: *Az 1494. és 1495. évi királyi számadások művelődéstörténeti vonatkozásai.* Budapest: Barcza József Könyvnyomdája.
STILLFRIED 1899: A nagyszombati szűcs-céh szervezete. *Történelmi Tár* 362–368.
SZABÓ Péter 1989: *A végtisztesség.* Budapest: Magvető.
SZÁDECZKY Lajos 1889: Nagybánya régi iparáról és céheiről. *Századok* 673–700.
–1913: *Iparfejlődés és a céhek története Magyarországon* 1–2. Budapest: Ranschburg Gusztáv Könyvkereskedése.
SZÁNTÓ Konrád 1983–1987: *A katolikus egyház története* I–III. Budapest: Ecclesia.
SZENDE Katalin 1989: A soproni iparosok végrendeleteik tükrében (kb. 1400–1526). In Nagybákay Péter–Németh Gábor (szerk.): *VI. Kézművesipartörténeti Szimpózium, Veszprém, 1988. november 15–16.* Veszprém: MTA Veszprémi Akadémiai Bizottsága, 109–113.
–1990: A soproni későközépkori végrendeletek egyház- és tárgytörténeti tanulságai. *Soproni Szemle* 3: 268–273.
–1993: A nők szerepe a kézműiparban a késő-középkorban a soproni és pozsonyi végrendeletek tükrében. In Dominkovits Péter–Turbuly Éva (szerk.): *Házi Jenő emlékkönyv.* Sopron: Soproni Levéltár, 169–179.
SZENDE G., Katalin 1995: Handwerkerwitwen in der Mittelalterlichen Gesellschaft von Ödenburg. In Dóka Klára–Éri István (szerk.): *IV. Nemzetközi Kézművesipartörténeti Szimpózium, Veszprém, 1994. 11. 9–11.* Veszprém: MTA Veszprémi Akadémiai Bizottsága, 72–77.
SZENTIRMAI Sándor 1949: *A kegyes alapítványok az egyházi és a világi jog szerint.* h. n.: Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Kar.

SZÉKELY László 1996: *Csíki áhitat. A csíki székelyek vallási néprajza.* Budapest: Szent István Társulat.
SZŰCS Jenő 1955: *Városok és kézművesség a XV. századi Magyarországon.* Budapest: „Művelt Nép" Tudományos és Ismeretterjesztő Kiadó.
„SZ. S." 1876: A kalandosok történetéhez. *Századok* 87–90.
TAHY István 1996: Bevezetés a magyar céhtörténetbe. In Gazda István (vál.): *Fejezetek a magyar művelődéstörténet forrásaiból.* Budapest: Tárogató, 267–290.
TAKÁCS Lajos 1987: *Határjelek, határjárás a feudális kor végén Magyarországon.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
TARI Edit 1994: Késő középkori temetkezések Cegléd határán. In Novák László (szerk.): *Néprajzi tanulmányok Ikvai Nándor emlékére* I. Szentendre: Pest Megyei Múzeumok Igazgatósága, 223–232.
THALLÓCZY Lajos 1889: Az Ujlakyak síremlékei. *Archaeologiai Értesítő* 1–8.
TIMÁR Kálmán 1908: Legrégibb szentségi társulataink. *Örökimádás* 11: 337–340.
–1910: Régi magyar szentségi társulataink. *Örökimádás* 2: 46–49.
–1913a: A nagyszebeni Krisztus teste társulat. *Örökimádás* 10: 298–300.
–1913b: A kolozsvári Krisztus-teste társulat. *Örökimádás* 12: 373–374.
–1914: Az egri papi imaegyesület. *Örökimádás* 8: 237–239.
VERNEI-KRONBERGER Emil 1939: *Magyar középkori siremlékek.* Budapest: Officina nyomda és kiadóvállalat.
VOIGT Vilmos 1984: A középkori magyar epika néprajzi távlatai. In Székely György (szerk.): *Eszmetörténeti tanulmányok a magyar középkorról.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 165–180.
WEICHHART Gabriella 1911: *Keresztelő, házasság és halál Magyarországon 1600–1630.* Budapest: Stephaneum Nyomda R. T.
WINKLER Elemér 1921: *A soproni céhek története a XV–XIX. században.* Sopron: Tóth Lajos Könyvnyomdai Műintézete.
ZÁKONYI Mihály 1911: *A Buda melletti Szent-Lőrincz pálos kolostor története.* Budapest: Athenaeum Irodalmi és Nyomdai Rt.
ZOLNAY László 1975: *Ünnep és hétköznap a középkori Budán.* Budapest: Gondolat.

A tanulmányban idézett kódexrészletek lelőhelyei

1 A halálról. In *Régi Magyar Codexek és Nyomtatványok:* Székelyudvarhelyi c. – Guary c. – Nádor c. – Lázár Zelma c. – Birk c. – Piry hártya. Budapest, 1908, Magyar Tudományos Akadémia (Nyelvemléktár XV. kötet), 54–82.
2 Halottak napja. In *Régi Magyar Codexek:* Érdy c. II. kötet, Budapest, 1876, Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadói Hivatala (Nyelvemléktár V. kötet), 426–435.
3 *Régi Magyar Codexek és Nyomtatványok:* Ehrenfeld c. – Simor c. – Cornides c. – Szent Krisztina élete – Vitkovics c. – Lányi c. Budapest, 1878, Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadói Hivatala (Nyelvemléktár VII. kötet)

PETNEKI ÁRON

Szomorú teátrum

„Ha a világszínházról szóló hasonlat szerint a néző valósága maga is csak színház, akkor a színház a valóságban színház a színházban. A néző a színházban már a színpadon áll és játszik, akár akarja, akár nem. Aki azonban jó színész akar lenni, nem hagyja magát becsapni. Az tudja, hogy a legpompásabb díszlet is csak látszat és a legdíszesebb jelmezt is csak kölcsönözték. Ennek ellenére olyan jól játssza a szerepét, ahogy csak tudja. Mert tudja, hogy a kozmikus nézőtér sötétjében ott ül minden nézők nézője: az Isten. Istentől, az abszolút színjátékostól Istenig, az abszolút nézőig a valóságok fokozatainak tengelye vezet. Ennek a közepén azonban ott áll az ember, maga is egyben néző és színész a barokk világszínházban."[1]

Ha nem is ismernénk Richard Alewynnek, a barokk művészet egyik igazi értőjének ezeket a sorait, a barokk stílust akkor is a színházhoz hasonlítanánk. Ebben az értelemben azonban a színház fogalmát a legtöbbször negatív előjellel használjuk. Ebből a nézőpontból a teatralitás egyenlő a színfalhasogató hatásvadászattal és az affektálással (nem gondolunk az *affetto* eredeti jelentésére, az érzések kifejezésére). Pedig a szerep eljátszása nem teljesen negatív, nem pusztán az alakoskodásra, hamisságra épül, bár a látszat, a külső, s az érzelmek látványos megnyilvánulása mindennél fontosabb lesz. Az igazi artisztikus teljesítmény nemcsak az *illusio*, hanem a *delusio* is. A szerepjátszást az emberek nem pusztán kényszerből vehetik fel, inkább tudatában vannak rangjuknak és az ezzel járó kötelességeiknek. Ehhez a szerepjátszáshoz hozzátartozik a mozgás, a gesztusok, bizonyos fokig még az érzések megmutatása is a „nézőtérnek".[2]

A *repraesentatio* fontos állami – és egyházi – gesztussá válik, a kifele élés, a nyilvánosan élés hozzátartozik az uralkodói udvarhoz és ennek következtében a főnemesi udvartartáshoz is. Tulajdonképpen ezt a célt szolgálja az állami, udvari, főúri reprezentáció, ami a dolgok lényegét tekintve (s a korabeli kritikák ellenére is) sohasem öncélú fitogtatás.

Ha ezt az általános európai jelenséget a közép-európai, különösen a magyar és a lengyel nemesség szempontjából vizsgáljuk, szembetűnik eszmerendszerük, gondolkodásmódjuk hasonlósága, s ebben is különösképpen a lovagi erények dicsőítése. Ezek közé a lovagi erények közé tartozik a *pro aris et focis*, azaz az oltárokért és a tűzhelyekért való küzdelem, a haza és a hit védelme. Igen fontos szerepet kap az egyéni hősiesség, és különösen a XVII. század állandó háborúi nyújtanak jó alkalmat a bizonyí-

tásra. Idekapcsolódik az *antemurale christianitatis*, azaz a kereszténység védőbástyájának eszméje is, amelyet éppúgy megtalálunk a török ellen küzdő Magyarországon, mint Lengyelországban.[3] Evvel a sajátos közép-európai nemesi-lovagi gondolkodásmóddal van átitatva a közös európai gyökerekből táplálkozó, általános európai mintákat követő végtisztesség ceremóniája is.

A barokk főúri temetés talán a legpompásabb látványosságok közé tartozik. A vizuális elem a legfontosabb, bár szerepet játszanak az auditívak is (halotti prédikációk, esetleg rekviem, gyászzene). A döntő rész azonban a szemnek jut.

Ez a temetési ceremónia a középkori királytemetésből, elsősorban a francia, lovagi-heroikus típusúból vezethető le. A felravatalozás, a temetési menet és ennek részei: az imago, a fegyverek szerepe, a menet felépítése, középen a halott mint „csúcspont", a bevonulás a templomba, a halotti mise, a fegyverek ledobálása stb. mind teátrális elem, s egyben a lovagi öntudat és lovagi ethosz kifejezője.[4]

A jelenség vizsgálatához – különösen a mentalitások története szempontjából – fontos a kortársak megszólaltatása. Az írott és képi források: végrendeletek, temetési meghívók és rendtartások, gyászbeszédek, emlékiratok, valamint a ravatalképek, koporsóportrék, halotti címerek, castrum dolorisok grafikai ábrázolásai, nemkülönben a tárgyi anyag alapjaiban egységes eszmerendszert, de rendkívül színes képet mutat.

Lássuk hát a kortársakat. Batthyány Alajos nádor 1766-os gyászünnepségén a gyászbeszédet mondó Csödy Pál a következő szavakat adja az elhunyt herceg szájába:

„Komedia Ember élete e földön, a Világ Komédiás Ház, és abban sok féle Játékos Helyek vannak. Én ebben a Komédiás Házban sok féle szép Országos Tisztségeknek személyét viseltem..."[5]

Az utolsó, legpompásabb felvonás helyszínét, a díszes ravatalt pedig maga a kor tekinti színpadnak. Bizonyítja ezt a Keresztély Ágost választófejedelem, esztergomi érsek 1725-ös regensburgi felravatalozását ábrázoló és temetését leíró rézmetszetes emléklap címe: „ESTRADE oder TRAUER-BÜHNE Des Hochwürdigsten Durchleuchtigsten Fürsten und Herrn, Herrn Christiani Augusti..."[6]

A lengyel forrásanyagban ugyanígy megtaláljuk a kifejezés használatát: Paweł Karol Sanguszko herceg 1750-es lublini gyászmenetében a kocsi díszes ravatal-felépítményét nevezi a temetési rendtartás *teatrum*nak.[7]

Ennek a szerepjátszásnak az egyik fő mozgatója az öntudat. Ennek az öntudatnak ad hangot Allia Sámuel, Küküllő vármegye főispánja 1638-ban kelt végrendeletében:

„Annak felőlte tudjátok azt is jámbor szolgáim, hogy *én úri nemzet voltam, zászlós úr voltam, engemet becsületesen temessetek*, az én koporsómra bársonyt vonassatok, aranyos zászlót csináltassatok, mellettem legyetek, Bonyhára vigyetek és ott mentűl becsületesebben lehet úgy temessetek, az enyimet ne kiméljétek én tőlem, az lelketekre kötöm."[8]

Marcialitás és családi összetartozás-tudat

Az öntudat s a büszkeség a marcialitás köntösében is megjelenik, hiszen a nemesség legfőbb privilégiumát, a vérrel való adózást jelképezi. Külsőben, színszimbolikában ez főként akkor jelentkezik, amikor jeles hadvezért, sőt katonáskodó fejedelmet temetnek. Erre példa Bethlen Gábor végrendelete, melyben elrendeli, hogy a temetési menetben vonulók a szokásos gyászszín helyett vörös selyembe öltözzenek.[9] Kemény János a fejedelem temetéséről így emlékezik *Önéletírás*ában:

„Az mint azért éltében martialis ember volt, úgy testamentumában is azt rendelte volt, hogy őtet veres színben gyászolnák, temetését is azzal ékesítenék. De azt nem mívelék az testamentusok."[10]

A vörös szín nemcsak a fejedelmi személyek privilégiuma – a hősi halál jelképe is. A vezekényi csatában elesett négy Esterházy fiú temetését Esterházy Pál így írja le:

„Azomban eljövén az temetőnek [= temetésnek] is ideje fölvettük az testeket die huszadik Martii, sok számu néppel lévén mind az atyafiak, mind penig az idegenek, Sentéről, az kápolnábul s tétettük az társzekerekre, mellyek mind vörös posztóval voltak földig béburitva, ugy az szekeres lovak is, azmint hogy az egész temetésnek posztói mind vörösek voltak, az zászlókkal együtt."[11]

Az ugyancsak csatában elesett Károlyi Mihály temetési rendtartása külön hangsúlyozza a vörös szín használatát:

„...azok után az mely lovon el esett, azon szerszámban az mit volt, veres köntösét reá őtvén vigyék, de senki rajta ne üljön... ezután egy legszebben fel öltöztetett ló, kin senki se üljön, csak két felöl egy egy veresben való ifju ülvén tisztított páncélban, a veres lobogó legyen kezében hegyvel az föld fele le fordítván, és viselő kardja nyakában; ez után az veres bársonyban öltöztetett lovat vigye két veres köntösben való legény, ez után az ló után a trombitások, síposok, dobos, méltóságos Szapanari uram és a két commendáns menjenek hárman egy széltében szövétnekekkel, avagy ha jobbnak látszik, az úr méltósága meg adásaért az két commendáns az úr előtt, és magánosan utána, az után Préni János és Pál uramék, az után magam s fiam István, utánnunk a test hozódjék, kétfelől mellette hat szövétnek, kit is hat veresben levő ifju vigyen..."[12]

Az országos eseményről készült és a fraknói várban őrzött közel egykorú festmény megerősíti a leírtakat.[13]

A párhuzamos lengyel anyagban is találunk példát a temetési vörös szín tényleges használatára. Krzysztof Opaliński poznani vajda (megh. 1655) ravatalképén fehér bélésű vörös süvegben és a fekete ruhára húzott vörös selyempalástban fekszik az ugyancsak vörösbe vont katafalkon.[14] Az 1579-ben Wilnóban elhunyt Bekes Gáspárt a Wilenka patak fölött emelkedő dombon *(Góra Bekieszowa)* temették el. Magányos síremlékét

az áradások alámosták, s 1843 januárjában az utolsó falai is összedőltek. A romok között megtalálták a magyar hadvezér koponyáját és sárga bársonysapkáját, amelyet előbb a Tyszkiewiczek őriztek a wilnai múzeumban, majd 1863-ban Muravjev kormányzó Moszkvába szállíttatott.[15] Ez a lelet is minden bizonnyal eredetileg vörös színű sapka lehetett, csak az idő és a bomlási anyagok fakították sárgává.

A vörös fejfedőt Apor Péter is említi a *Metamorphosis Transsylvaniae*-ban: a harcban elesettek koporsójába veres selyemből készült pozsonyi süveget tettek.[16]

A felravatalozott főurak ruházata egyébként sem mindig kötelezően a fekete. Ha megtekintjük a fennmaradt magyarországi ravatalképeket, több esetben virágos mintázatú mentében, színes nadrágban, tarka keleti szőnyegen fekszenek a kiterített halottak.[17]

Jóllehet a temetés és a gyász általános színe ebben a korban már a fekete, mégis a végrendelkezők nemegyszer szükségét látják, hogy a fekete szín felől rendelkezzenek. Így tesz Rhédey Ferenc aranysarkantyús vitéz, váradi kapitány, Bihar vármegye főispánja Nagyszombatban 1621. március 25-én kelt testamentumában is, holott ő maga is fegyverforgató katonaember:

„6. Az én testemet tisztességesen temessék az földnek gyomrába, [...]. 7. Az koporsómat fekete bársonnyal bévonják Szentjóbon, és két öreg lovamat fekete gyászban öltöztessenek, az egyiken fekete bársony legyen, az másikon fekete bakacsin. Egy öreg fekete bakacsin zászlót csináljanak, koporsó követ szépet csináltassanak Kolozsváratt."[18]

A temetés másik lényeges, eddig talán kevésbé vizsgált része a családi összetartozás tudata, a nemesi származástudat, ami feltételezi az ősök jelenlétét nemcsak szimbolikus formában (írott, rajzos genealógiák, ősgalériák stb.), hanem ténylegesen is: a halandó – ahogy ezt a végrendeletek sztereotípiaszerűen emlegetik – a földbe tér meg, melyből vétetett, ám az elődök mellé, az ősök sírja közelébe. Új értelmezést kapnak a családi temetőhelyek, a hajdani nemzetségi monostorok utódai.

Talán a legrégebbi fennmaradt (bár csak XVII. századi átiratban ismert) magyar nyelvű végrendelet Csáky Benedeké, 1490-ből, még a középkori kegyúri templomhasználat jegyében születik, s a ferencesek késő középkori népszerűségére is utal (az ellenreformáció idején ez majd újult erővel jelentkezik):

„Az en Testemet penigh hagiom hogi temessék az Feöldbe az Bódog Szűz Marianak Clastromába, mely Szalardon epittetett, az Minores Szerzetbeől valo Baratok közt, az Nagisagos Chyaky Ferencznek az en Szerelmes Atyámnak Koporsoiában azoknak a Barátoknak minden Ceremoniaiaval, az Nagy jövendeő ítéleő napra nagy dicseőséggel feltámadván."[19]

Nem csupán a török háborúk pusztításai vagy a reformáció következtében kerül sor új, a mauzóleum funkcióját betöltő temető-templomok építésére, hanem az új reprezentációs igények és az ízlésváltozás miatt is. Gróf Nádasdy Ferenc 1656-ban Lékán csa-

ládi sírboltot emeltet, melynek felszentelését ünnepélyes körülmények között tartja. Meghívja rokonait és barátait, s a meghívó szövegében részletesen szól a *memoria* szerepéről:

„Melly szorgalmatossággal épéttenek az emberek nevezetes és nagy épületeket emlékezetek düczősségére, magok és maradékjok alkalmatosságára, avagy inkább némelylyek kényességire, naponként láttyuk; törtinik gyakrabban hogy az, az ki épétt gyönyörüségével munkájanak kevesebbet élhet, mivel az elkerülhetetlen sors, az halál meg előzi. Bizonyosabb tovább tartó lakó hellye embernek az ő sirjánál nincz, ha az kevesebb ideig tartó házaira, oly szorgos gondgya vagyon, méltábban lehet, itélet napjáig tartó nyugodalmára. Idein gondot kévánnám azért én is mívelnem, mivel eleim temető helye szorossága, és egyébiránti való alkalmatlansági miatt Leukai váramban rendetlen, holott Isteni szolgalat sem tartatthatik naponként, rendeltem ugyan azon Leukai városomban uj szentegyházat, és temető helyt czináltatnom, szándékozván hogy abban eleim meg hidegedet tetemeit által vitethessemm és midőn Istenemnek ugy fog tetzenni, hogy az én utolsó órám is el jüjjön legyen idein elkészétve az férgek eledelére való hitvány testnek cellája."[20]

Samuel Maskiewicz emlékirata az 1618-as esztendő eseményei között említi, hogy Janusz Skumin Tyszkiewicz a wilnai Szentháromság-templomban új kápolnát építtetett, s ebbe temettette apját, Teodort, a nowogródeki vajdát.[21]

A végrendeletekben újra meg újra előbukkan az a kívánság, hogy a már korábban megépített sírkápolnába, vagy a kegyúri templomban az elődök és a házastárs csontjai mellé kerüljön az elhunyt. A végrendelet ilyenkor megemlíti azt is, hogy a temetőhelyet fel kell újítani, jó karba kell hozni. Amikor Bocskay István a tizenöt éves háború során, Havasalföldön ütközet előtt végső rendelkezést tesz, magát a királyt kéri:

„Keónieórgeók eó feolsegenek, mint kegielmeós Vramnak, meltoztassek kegyelmessegebeól testeómeth ky uitetny es az Attyam Anyam koporsoiaban kys Maryaban teteótny; Felesegeómnek es az en Attyamfiaynak, az kikre az en Jowaim maradnak, atok alatth hagyom nekik, hogy azth az kys Zenth egy hazaczkatth iegón szepen megh czinaltassak, megh padimentomoztassak, es mikoron az en testeómeth az koporsoban be tezik, annak az rakoth syrnek, kytth en zeóleimnek es magamnak temetsegere chinaltattam, minek eleótte az aytayath be rakiak, feólddel meg teólczek, ha az Vr Isten penigh felesegeómnek hagymassy Margyth azzonnak halálanak orayath eleó hozza, zabadsagoth engedeók neky abban, ha otth akar temetkeózny, de ha otth nem akar temetkeózny, egiebekteól bekessegh adassek az syrnek; Miuelhogy kis Maryarol iratom magamath, temetsegeómnek is helyeth az en Istenemteól ott kewanom zeóleim melleth, hogy legien..."[22]

Még részletesebb, szinte építési utasítást ad Geszty Ferenc 1593-ban Déván írt testamentuma:

„Az zent egyhaznak éppületyre, plebanossagh hazanak, es oskolanak éppületyre, szeghynöknek segitségére, hagiok szaz ghyra ezőstött poharszék ezüsteömbül, ezt aggiák el, és az pynzéwel ez deway szent egihazat kywől belöl szepen megh éppychék wycchak, valamj ahoz szükségös lezen, az szeghin anyam koporsoiahoz, és az en koporsomhoz is valamj szükségös lezen megh éppychek; az zent egyhazat belöl valooba szepen megh chinallyak, az héazattiat, a hol szükségh megh cherepezzék, az tornyát szép ónos pléhhel megh Bwrychak, feöggiék, az ooraat megh Jobbychak, es kjwől megh feösesséék szepen; az plebanossagh hazat kübül rakiak megh azon heliön es szépen megh syndelözzek, vgj megh chinalliak hogj Ide plebanos laknj Jo predikator örömest Jőiön a Jo éppületért is."

A továbbiakban részletesen leírja, miként építsék meg az iskolát, a mester és a diákok házát.[23]

Bár óvakodnék általánosításokat vagy messzemenő következtetéseket tenni (például a testamentumokban a középkortól használt, az elhunytat befogadó *terra mater* közhelyét), mégis szembetűnő, hogy ha a végrendeletekben van utasítás a temetés helyéről, gyakran szerepel a női hozzátartozók – anya, feleség – melletti elhantolás kívánsága. Bakich Mihály végrendelete 1600-ból ekképp hangzik:

„...temetésemet a holicsi szentegyházba az szegény anyám Sárkány Orsola asszony és szegény megholt előbbeni feleségem Tersacki Kalára asszony melly boltban feküsznek, kikkel egyetömbe hiszem, hogy az itélet napjára meghallom az én Krisztusomtul az örvendetös szót: Jöjetök el én atyámnak választotti, vögyétek az örök életöt."[24]

Ruszkai Dobó Ferenc, Bars vármegye főispánja meghagyja:

„És temetésemet az sárospataki szentegyházban, az én Istenben kimult szerelmes feleségemnek elnyugodt teste mellett, ugyanazon kőből rakott sirban (ha életemben az ő testét máshová nem vitetem); mert valahol feleségöm teste leszön, temetésöm nekem is, hagyom, ott legyen."[25]

Vetésy László 1610-ben kelt testamentumában azt kívánja, hogy:

„Az én atyáim között Mezőteremen legyen temetésem, bal kéz felől az templom ajtaja felén, a hol két leányom fekszik, azok mellet az ajtó felől."[26]

Vargyasi idősb báró Daniel István nem pusztán formális végrendeletet ír, hanem szabályszerű intelmeket és „hagyatkozó levelet" intéz fiához, ifjabb báró IV. Daniel Istvánhoz 1752-ben. Ebben a maga aprólékos modorában, de bibliás reminiszcenciával emlékezik meg jövendő temetéséről:

„Temetségemre megkivántató költségre hagyom a gáltői kevés proventust. Melyben mindazáltal semmi pompa ne légyen, csak szép vékony bakacsinnal kel bévonni a

koporsót. Koporsóba betétel legyen Vargyason, ha ott rendeli Isten halálomat. De tetemimet vidd el édes fiam, mint József elvivé édes atyjának Jákobnak testét, az én tőlem készíttetett temető helyre, Vesszősre, az én életem hív párjának tetemi mellé."[27]

Takarékosság és az „üdvösségre szükségtelen ceremóniák" megvetése

A vizualitás szerepe, a látvány minden tekintetben fontos, hiszen a temetési pompa nézők nélkül mit sem ér. Mikes Kelemen hátrahagyott özvegye egy levélben a háborús idők miatt így panaszkodik:

„...félek attol edes Bátyám Uram, hogy hertelen valami ujjab rosz hir talál jőni (kit Isten szent Fiáért ne adgyon) csak el kell temetnünk emberségh és főrendek, s az Atyafiak nélkül, s az sok költésből álló *drágha készületünknek senki látója nem leszen*..."[28]

A főurak egy része viszont kerüli a felesleges pompát. A *vanitas,* a hiábavalóság mérsékelt kritikája hallatszik ki ezekből a végrendeletekből, mindazonáltal a végtisztesség formáinak meg kell lennie, mert ezt kívánja meg a *posteritas,* a hátramaradottak gyülekezete. Erre példa Csáky István gróf, tárnokmester 1662. november 1-jén Szepesvárott kelt testamentuma:

„Testem pedig az földnek giomraba, a honnat fel vetetet, minden vilagi pompa és az udvessegre szükségtelen ceremoniak nelkül temettessék az mostanj fel fordult üdőkben batorsagnak okáért it fen az várbeli kapolnában tőllem epíttetet temeteő botomba..."[29]

A „szükségtelen ceremóniák" elhagyására buzdít Kéry János 1621-es végrendelete is:

„...hagyom, hogy temetésem igen együgyüen, minden ceremonia nélkül, minden kevélység, czifra és nagy költség nélkül legyen, aranyos zászlót, se bársonyt rám ne csináljanak, hanem csak egy duppla tafota fekete zászlót tegyenek."[30]

A moralizáló aszkézis tetten érhető nem egy lengyel főúri temetés esetében is. Mikołaj Krzysztof Radziwiłł 1615-ös temetésén a szónokló lelkész kikel a fölösleges halotti tor, az ott folyó részegség ellen. Aleksander z Rytwian Zborowski ugyancsak koporsó és mindenfajta ceremónia nélküli temetésről rendelkezik.[31]

A kritika a látható pompa ellen mélyen, korábbi időkben gyökerezik. A XV. században különösen a *devotio moderna* irányzata lép fel ellene, különösen a szellemi áramlat atyjának tekintett Geert Groote az, aki szót emel „contra monstruosam turrem et inutilem", vagyis a temetésnél használt díszes katafalk ellen. Szerinte a pompa rendezői és nézői egyaránt a *vanitas, curiositas, iactantia et superbia* vagyis hiúság, kíváncsiság, kérkedés és gőg bűnébe esnek. A barokk kor embere viszont sok esetben tudatos meg-

különböztetést tesz a *honor* és a *vana gloria* között. Ez a felfogás engedményt tesz a mérsékelt, de ranghoz illő ceremóniák terén.

Az előbb idézett Csáky István részletesen rendelkezik arról, hogy ne költsenek a jószágból, takarékosan, de tisztességesen toroljanak:

„Az en toromra meg nem kel roni a ioszagot, és semmit ne vegienek raitok, részegséggel iaro nedegseget is ne kövessenek a gondviselők, hanem papista torhoz illendő gazdalkodast praestallianak kinek kinek az eő becsületi szerint."[32]

Ecsedi Báthory István országbíró pedig megjegyzi, hogy a jobbágyait „egy fillér ára marhában se rójják meg", temetése „más ember siralma nélkül" menjen végbe.[33] Rhédey Ferenc váradi kapitány már idézett 1621-es végredelete pedig még a halotti tor megtartását is megtiltja:

„Az praedikatoroknak az kik jelen lesznek az én temetésemen száz forintot adjanak nekik, de tort ne csináljanak. Az deákoknak huszonőt forintot adjanak, az koldusoknak az kik ott lesznek tiz forintot."[34]

Az 1659-ben elhunyt idősb szalai Barkóczy László, Bereg vármegye főispánjának végrendelete ugyancsak a takarékosság jegyében kelt:

„Testemet nagy Ceremonia, és héaba való nagy kőltségen kivól temessék ell mennél hamaréb az Leleszy templomban, czak fá koporsóban temessenek, nem rézben vagy ónban, semminémo sem ezúst sem arány marhátt raitám, ne temessenek, sem koporsomatt ezűst szegekkel, megh ne veriék, az mely szekéren uisznek azis czak fekete posztovál uonniák be, á lovakotis czák óchó szerő fekete posztovál őltesztessék feól."[35]

A marcialitással szemben egy jellegzetes középkori szemlélet áll szemben: a zarándokként meghalás és eltemetés. Ez kapcsolatban áll a másik, sokkal elterjedtebb úzussal, a szerzetesi habitusban történő eltemetéssel, amely szokás a középkortól fogva a barokk kegyességi gyakorlatig megvan. A szokás szoros kapcsolatban áll a koldulórendek, elsősorban a világiak számára nyitva álló ferences harmadrend *(kordások)* vagy a különféle kongregációk tevékenységével. A harmadrendiek viseletéről és előjogairól a XVIII. századi Lengyelország talán legaprólékosabb emlékiratírója, Jędrzej Kitowicz (1727–1804) részletesen megemlékezik műve első fejezetében: „halála után minden férfi vagy női terciáriusnak szabad volt teljes szerzetesi ruhában temetkezni, jóllehet életében sohasem viselte."[36] Nem véletlenül mind a magyar, de még sokkal inkább a lengyel végrendeletekben a ferences rend szigorúbb ágai (obszervánsok, vagy ahogy a lengyeleknél hívják, bernardinusok, kapucinusok és reformált ferencesek: *riformati*) szerepelnek. Monasztikus rendekhez való személyes kötődést nagyon ritkán figyelhetünk meg, hiszen ezek a rendek nem a lelkipásztori tevékenységet tartották fő feladatuknak. Néha, kivételes esetben – valamilyen helyi devóció kapcsán – ilyennel is találkozhatunk. A Krakkó melletti Mogiła ciszterci apátságának Szent Kereszt-

kápolnáját az ottani csodatévőként tisztelt feszület számára Stefan Żółtowski építtette hálából azért, mert a törökökkel vívott 1620-as cecorai csatából élve került ki. A kápolnában temették el, ciszterci kámzsában.[37]

Bosnyák András 1604-es végrendeletében meghagyja, hogy a pozsonyi ferenceseknél temessék ferences csuhában:

„Primo quod fratribus franciscanis Posoniensibus liceat eis qualemcunque voluerint, eam possint qualem voluerint cum corpore meo faciend sepulturam, hoc est in habitu franciscani omnimodam habeant facultatem sepeliendi."

Pálffy Pál nádor 1653-ban kelt testamentumában a bécsi kapucinusoktól szerzett jogát említi, melyet arra kapott, hogy konfráterként temessék el:

„Testemet pedig az földnek a honnét vétetett, nálam lévő franciscanus ruhában fölöltöztetvén Bécsben az capucinusok sz. egyházában (kire vagyon is szabadságom az generálistól) minden pompa nélkül temettessék. Egy faragott kőre írják fel nevemet és címeremet. Kérem az én kedves házas társomot és ide alá rendelendő tútor uraimékat, különben ne cselekedjenek, mondasson feleségem öt száz misét érettem és valamennyi capucinus Bécsben és a hostatban vagyon ruháztassa meg és három nap étellel itallal tartassa jól. Minek elötte penig hideg tetememet Bécs felé indétnák itt Pozsonyban az öreg sz. egyházban, holott b. emlékezetü szüleim és bátyáim hideg tetemi nyugosznak szolgáltasson exequiát, de tizenkét szövétneknél többet ne gyújtasson."[38]

Wesselényi Ferenc nádor Besztercebányán 1667. március 14-én kelt második végrendeletében átok alatt hagyja meg Széchy Máriának, hogy a ferences atyák csuhájának hasonlatosságára készített ruhában, kordával felövezve, a murányi vár kápolnájában, minden ceremónia és költséges pompa nélkül temettesse el. Itt a kolostori végső nyughellyel szemben azért esik a választás a várra, mert a nádor hangsúlyozni akarja halála utáni jelenlétét is Murányban. (Ne feledjük, hogy ő volt az, aki csellel, éjnek idején, a várban lakó Széchy Mária segítségével foglalta el és hódoltatta Habsburg-hűségre az erődöt.)[39]

„...Circa sepulturam autem, exanguis corporis mei, quod veste ad formam Patrum Franciscanorum confecta, indui, et cordâ praecingi, ac in Arce Murány Capellaque ibidem habitâ sepeliri volo, praefata Consors mea [Széchy Mária] dilectissima nullam ceremoniam, vel sumptuosam Pompam instituat, ad quod eandem, sub Anathemate obligo, et obstringo. Nihilominus pro refrigerio animae meae Sacrificia, et orationes celebrari curet, ac Eleemosynas, pro suo, quo erga me semper ferebatur, conjugali amore, et affectu ad Monasterium, et aliis pauperibus distribui faciat."[40]

1703-ban Stanisław May wiślicai várnagy örököseinek meghagyja, hogy a krakkói reformált ferenceseknek mindig hálásak legyenek, mert ott fogja testét eltemettetni szerzetesi csuhában, a főoltár előtt.[41] Antoni Cieński gróf, a Lengyel Korona udvari



1. Tommaso Dolabella: *Szent László halála* (1633 körül)

vadászmestere 1750-ben szerkeszti meg egyházi énekek szövegeivel át- meg átszőtt testamentumát, s rendelkezik, hogy bárhol halna is meg birtokain, „minden pompa és parádé, felirat, katafalk és apparentia nélkül bernardinus habitusban rózsával borított koporsóban, a koporsó mellett hat nagy gyertával" kell átadni a végső nyugalomnak. Piotr Bystrzanowski, aki világi létére a karmelitáknál a papi konfraternitás tagja volt, 1769-ben azt rendeli, hogy „minden pompa nélkül, szegényen, kapucinus vagy reformált ferences módra" temessék.[42]

A kapucinusok népszerűsége másokat is az utolsó pillanatban a csuha felvételére indít, különösen, ha az látványos megtéréssel is egybekapcsolódik. Sobieski János lengyel király harmadik fia, Aleksander Sobieski (1677–1714) élete utolsó hét esztendejét Rómában töltötte anyja, Maria Kazimiera udvarában. Kezdetben a hölgyvilág kedvence, gáláns, kicsapongó szerelmi élettel, utóbb annál buzgóbb, s a *Szent Ferenc Sebei* konfraternitásának tagja. Végrendeletében meghagyja, hogy kapucinus csuhában, egyszerűen, mint a kolostor tagját ravatalozzák fel, sírjára pedig ezt írják: „Vermis in vita, pulvis in morte."[43] A római Santa Maria della Concezione sekrestyéjében függő félalakos ravatalképe is bajuszosan, de kapucinus csuklyában mutatja. Hogy a csuhában való megörökítés szokása odahaza, lengyel földön is megvolt, bizonyítja Wacław Rzewuski arcképe, mely még az első világháború előtt is eredeti helyén, a podhorcei kastély kápolnájában függött.[44]

Szerzetesi ruhában még buzgó főnemes asszonyok is temettetik magukat. Révay Ferenc özvegye, Forgách Zsuzsanna 1631-ben meghagyja a tutorul rendelt Bakyth Péternek, hogy

„csináltasson énnekem holtom után egy apácza ruhát, olyat a micsodást szoktak viselni a szent Dominicus szerzetén levő apáczák és abban temettessen el az én rothadó testemet (melyet elhittem, hogy föltámaszt az én édes uram Krisztusom az örök életre) Nagy-Szombathban, a szent Ferencz szerzetin levő barátoknak egyházában. És lássa az édes bátyám uram, hogy engemet semmi pompával ne temettessen; (mert nekem nem köll az állhatatlan világnak keserves és hioságos pompája) a mit az édes bátyám uram a pompára költene, azt adja az offertoriuma az én édes lelkemnek kedves vigaszságára, mennél egyebet nem óhajtok."[45]

A gondolatmenet érdekessége az, hogy Forgách Zsuzsanna nem említi, hogy bármelyik kongregáció vagy a harmadrend tagja lenne, dominikána-ruhában ferences templomban kíván nyugodni. Valószínűnek tartom, hogy a szerzetesi öltöny itt a „védőruha" szerepét játssza, rendi kötődéstől függetlenül.

A zarándokruhában való temetkezés ritkább ugyan, mint a szerzetesi öltönyben, ám ugyancsak középkori hagyományokra megy vissza. Főként azok kívánnak így az utolsó útra menni, akik korábban megjárták a szent helyeket. Mikołaj Krszysztof Radziwiłł herceg, aki nemcsak megjárta a Szentföldet, hanem útjáról még könyvet is adott ki (mely latin fordításban Magyarországon is megjelent), 1616. február 28-án halt meg. Temetéséről egy litvániai nemes, Samuel Maskiewicz emlékezik meg memoárjának 1616-os fejezetében:

„Ebben az esztendőben halt meg hazánk egyik nagy és igen szükséges, elöl való oszlopa, a boldog és méltó emlékezetű Mikołaj Krszysztof Radziwiłł wilnai vajda, Ołyka és Nieśwież hercege, nagy erényű és alázatosságú úr és oly igen istenfélő, hogy nehéz lenne az ilyen előkelő famíliák közt találni hasonlót, amelyet az Úristen imígyen megajándékozott volna. Ez azt parancsolta, hogy halála után minden pompa nélkül temessék, koporsóját ne borítsák be semmivel, testét a szegények vigyék, akiket testvéreinek nevezett; azt parancsolta, hogy zarándok ruhában temessék, ama ravatalok nélkül, hívságos halotthordozás nélkül, felöltöztetett lovak nélkül, kopjatörés nélkül, egyáltalán nem kellett neki semmi ceremónia; mindezenképpen eléggé az akarata szerint jártak el, ily magas születésű és erényes és a hazában ismert ember alig néhány rőf gyászlepellel kellett megelégedjen a koporsója bevonására. Nieświeżben temették a jezsuitáknál húsvét után hamar, ott voltam a hercegek parancsolatából."[46]

Csáky István végrendeletében ugyancsak peregrinusként óhajtja magát eltemettetni:

„Engem szarándok modon fekete kisniczér bokámig érő dolmánba öltöztetvén és poszto széllel hozzám övezvén olvasómat is kezeimre tekervén fekete bőr sapkámat fejemre tévén így zárianak koporsomba, és mennel nagiobb aitatossággal lehet, temessenek megírt síromba [...]."[47]

A vallási különbség – a végrendelkezés egyes fordulatait és a liturgiát leszámítva – nem érezhető, a temetési ceremónia ugyanolyan reprezentáció protestánsnál, mint katolikusnál. Legfeljebb néhány „pápista bálványozást" parancsolnak elhagyni. Báthory István országbíró, aki a bátori egyház sírboltjában akar pihenni, ahová pompa nélkül, „de rende szerint való tisztességgel" kell temetni, meghagyja, hogy holta után testét meg ne fürösszék: „majd megfereszt az Christus az ő vérével", koporsójára pedig keresztet ne varrjanak, „mert afféle pápai bolondság" nem kell neki.[48] (Sőt, az egyházi hagyományozások is éppúgy megvannak a reformátusoknál: ecclesiának, scholának, ispitabéli szegényeknek tesznek kegyes adományt, mint például Rákóczi Zsigmond 1607-ben vagy Bethlen István fejedelem 1616-ban: „Szegényeknek ugyanakkorra hagyok elosztani kétszáz forintra apró pénzt, vagy polturát."[49]) A kifejezetten puritán,

protestáns szemlélet, a pompa és a vizualitás tagadása elsősorban a lelkipásztorok sajátja. Kiemelkedő példája ennek Komáromi Csipkés György 1663-as végrendelete:

„Hogy az testem temetsege helyen Epitaphiumot, hogy a sok valtozatokban következhető allapotok miatt, vagy balvanyozoktul, vagy egyebektől testem, vagy tetemem ki ne hanyattassek, ne csinaltasson, hanem egy naggy követ hozasson rea, hogy az sok temetkezők es sirások miatt meg ne haborgattassek, arrais bar nevemet ha felis, de egyeb titulusomat fel ne mettzesse.

Hogy engem amaz undok, mostan nemelljektől szokott gyasszal, ne gyaszolljon, hanem ha tisztességessen cselekszi, ideig, a mig akarja, lassa."[50]

A temetés ideje

A végrendelkezők és a hagyatékot birtokolni akaró jövendő örökösök mind siettetik a temetést. Ez a sietség természetesen relatív, hiszen el kell küldeni a meghívókat, be kell vásárolni a vendégek ellátására és a ceremóniához méltó alkalmi díszítésekhez, szerződtetni kell a mesterembereket stb. Ezért is van az elhalálozás és a temetés között sokszor néhány hónap vagy akár egy fél esztendő is. A fél esztendei „türelmi idő" Thurzó Szaniszló nádor Semptén, 1624. április 12-én kelt végrendeletében is szerepel:

„...testem az földnek giomraban, az honnét wetetett temetessék az lőczey templomban Szepes varmegieben, az mely templomban az én szerelmes atiam uramnak és eleimnek temeteő heliek wagion, ugy az mint az én állapatom kévánnia tisztessígesen az én szerelmes atiamfia altal, ha tovab éll nalamnal. Ha penig az ur isten eötet is ki wenné, az én eöregbik fiam altal, az mely keőzüleők élni fogg ackor, es jambor szolgaim altal, kiket ide ala continuus curatoroknak rendeltem, temetessék, es ott magán waló sirt csinallianak, és egy epitaphiumot erigallianak, kinek keőltsigere hagjok negy ezer forintott.

Az temetést penig sokara ne halaszák, hanem hozza készülvén mentül hamaréb lehett ell temessenek, és legg fellieb fél esztendeonél tovab ne halaszák."[51]

A temetés elhúzódásának néha nagyon is prózai okai vannak: a pénztelenség hátráltatja, sőt egyes esetekben az özvegy vagy valamelyik olyan örökös, aki birtokon belül van, azért halogatja a temetést, mert az osztályt csak a végtisztesség után lehet megtenni. Illésházy Gábor özvegye, Zofia Petronella Tarnowska grófnő hosszas alkudozásokat folytatott sógorával, Illésházy György királyi asztalnokmesterrel. Az elhunyt Illésházy Gábor 1667. január 13-án halt meg, és tavasszal még nem volt eltemetve. Mint Nagy Lesenyei Mihály Bars megyei alispán Illésházy Györgyhöz írt leveléből értesülünk, Nagy Lesenyei elkísérte Bársony János személynöki ítélőmestert Trencsénbe, az özveggyel folytatott tárgyalásokra. Az özvegy Trencsén várába hivatta Bársony Jánost, aki előadta javaslatait, hogy minek kell majd történnie a megegyezéshez:

„...hanem Naghod [ti. Illésházy György] intenne Eözvegy Aszonyt eö Naghat, Temetéssel [!] üdvezölt Ura Testet, mert ha nem czelekeszi, Naghat Orszagunk Törvénivel élvén, ell temetteti édes Battya testét, Ezelén indulvan, Sohaitvan az Eözvegy, resolvalta magat, ell temetteti Üdvezült Ura tetemit, de ugy Naghod szerezen pinszt Contractusban specificalt napigh, (:melly ha egyibbarant nem lészen:) kölczigtelen lévén, eö Nagha kénszeritettik tovabbra halasztani az Temetest."[52]

Végül az özvegy nyolcszáz forintot kapott kölcsön sógorától, fedezetül saját drágaságait kellett lekötnie. A pénz egy jelentős részén Bécsben vásárolták be a temetéshez szükséges kellékeket.

A temetés idejének egy igen érdekes meghatározására bukkantam lengyeltóti Lengyel Boldizsár 1643. március 13-án Győrben kelt végakaratában:

„Ha megh talalok halny az első bottban (a kripta első boltozata alatt) tegyenek, *szüret előtt ne temessenek* valahol lesz, igen nagy kiszületet nekem ha Istent szeretitek ne czinalliatok, zaszlott, mert nincz hol föl czinalnatok, hanem czimereket czinalliatok..."[53]

Valószínűleg az aratás, meg a szüret idején nehezen lehetett volna egybehívni a gyászoló rokonságot és környékbeli nemeseket. A világi hívságokkal való szembefordulásnak van még egy – ma már ismeretlen – megnyilvánulása: az esti vagy éjszakai temetkezés. Ebben kevésbé játszik szerepet az éjszaka olyan felfogása, mint a halállal egytestvér álomnak, az elmúlásnak, a sötét khthónikus erőknek az ideje. Sokkal inkább az alázatosság megnyilatkozásának érzik, melyben megtalálható az *imitatio Christi* gondolata, hiszen Máté és Márk evangéliuma szerint Jézust este temették el.[54]

Az éjszakai temetés kizárja a nagyobb látványosságot, csak a fáklyák fénye világítja meg a sírt, a koporsót és a gyászolókat. Jan Słupecki végrendelete szerint a testét a bűnbánat jeleként minden szertartás nélkül, éjjel lökjék sírba.[55] A XVII. századi Magyarország legnagyobb földesura, Esterházy Pál 1664-ben ezt írja:

„Testemről egyéb dispositiót tenni nem kévánok, hanem ha itthon találok kimenni ez árnyék világból, kérem, és Istenre kénszerítem feleségemet, vagy gyermekimet, avagy más atyámfiait, estve valami nyolc avagy tiz szövétnyekkel vitessenek a kismartoni Franciscanus barátok temető helyére, a hol tudni illik közönséges temető helyők vagyon, ottan légyen a közönséges föltámadásig nyugodalmam. Mely temetőért adjanak a Pátereknek ötszáz forintot."[56]

Ugyanezt a rendelést változatlanul megtartotta 1678. január 1-jén ünnepélyes alakban is kiállított testamentuma, azzal a kiegészítéssel, hogy a kismartoni ferencesek az ötszáz forint fejében ezer misét mondjanak lelkiüdvéért.[57] Nedeczky Sándor, II. Rákóczi Ferenc egykori oroszországi követe 1715-ben már második végrendeletét írta, s ebben kitér arra, hogy Lábatlanon, a roskadozó templomban minden pompa nélkül, pap által, éspedig „estve felé" temettessék el.[58] A fentebb már idézett idősb Daniel István is gyors és fáklyafénynéli esti temetést javall:

„Az udvarhelyi diákok tisztességet tehetnének, és a ceremonia véghez menvén, ahoz elkészitett szekéren a koporsót inditani kell mindjárt az útnak: és mihelyt avval érkeznek Vesszősre, directe, mindjárt, minden gyülekezet nélkül, a kisérőkkel együtt helyeztesd édes fiam azt az én örökes házamba. Ha éccaka esik is, nem lesz alienum a temetési szokott ceremoniától, csak szövétnekek legyenek."[59]

Az „égő kápolnától" a „fájdalom váráig"

A fejedelmi és főúri temetési pompa egyik fő kelléke a *castrum doloris,* amit magyarul talán a „fájdalom vára"-ként adhatnánk vissza, de igazán nincsen sem magyar, sem lengyel megfelelője. A hazai szakirodalomban talán Mojzer Miklós fogalmazta meg a legtalálóbban a castrum doloris lényegét: „Építészeti panegyricus veszi körül a főrendi építtetőt életében, és architektonikus színpadon távozik belőle halálakor. Az alkalmazott építészet – feliratokkal dúsított – ódai fortisszimója a castrum dolorisokban szólal meg. Az elnevezés jellemző: a fájdalomnak kastélyra, sőt várkastélyra van szüksége ahhoz, hogy igazi és monumentális, jól látható legyen. Igazivá, monumentálissá, láthatóvá az építészeti forma teszi, amely egyszerre nosztalgikus, dicsőítő és emlékszerű."[60]

Az alkalmi építmény ősét Michael Brix nyomán egybehangzóan a *chapelle ardente*-ban látjuk.[61] Ez azonban részletesebb magyarázatot kíván, mert nem annyira formailag, mint funkciójában szoros előzmény, de egyben a gótikus síremlékek egy típusának is ihletője (vagy folytatója). Az archetípus ugyanis a ravatal, a *bed of state,* illetőleg a föléje emelt és az uralkodónak (majd püspöknek, kegyúrnak) kijáró baldachin. (Legpompásabb eredetiben fennmaradt közép-európai emléke a krakkói Nagy Kázmér-síremlék, töredékei hazai földből: a pilisi apátságban Gertrudis síremléke, a Nyulak szigetén Szent Margit tumbája, illetve Székesfehérvárott Nagy Lajos sírja.)[62] A chapelle ardente tényleges formáját a XV. századi francia miniatúrákról ismerjük: a templom közepére, a főoltár elé állított keresztes drapériával leborított koporsó s felette egy lépcsőzetesen keskenyedő nyeregtető, melyen soronként gyertyák égnek. Archaikus változatát protestáns német környezetben még a XVII. században is megtaláljuk (például Vilmos, Jülich és Cleve és Berg hercegének katafalkja 1592-ben).[63]

A magyarországi főnemesség az 1640-es évektől kezdi alkalmazni saját családtagjai végtisztességénél az addig csak az uralkodónak emelt építményt, Galavics Géza szavaival élve „a hagyományos pompájú temetési menet mellé mint új reprezentációs eszközt".[64]

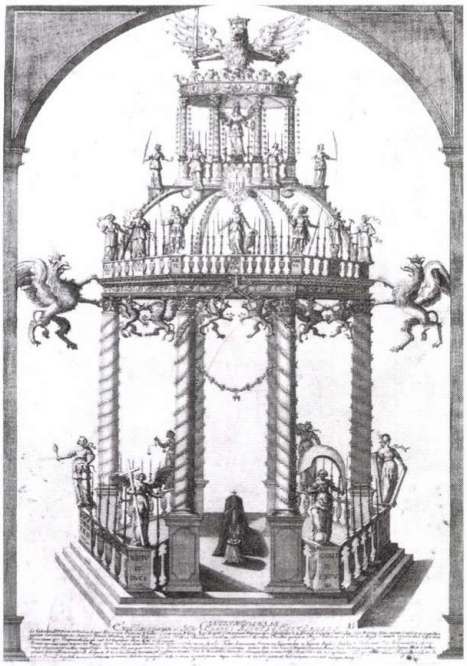
A kelet-közép-európai térségben tudomásom szerint a legrégibb castrum dolorisleírást egy Augsburgból, 1548-ban, ismeretlen személytől ugyancsak ismeretlennek küldött lengyel nyelvű beszámoló tartalmazza. I. Zsigmond lengyel király halála alkalmából a császári udvarban is gyászünnepséget tartottak, maga Habsburg Ferdinánd is részt vett az augsburgi székesegyházban tartott gyászmisén. (A gyász okaként a levél részint a családi rokonságot, részint azt adja, hogy a lengyel király az Aranygyapjas Rend tagja volt.)

„800 ölnyi hosszúságú fekete posztóval volt bevonva az egész szentély és a pádimentumot is ezzel borították. A címereket, vagyis a Fehér Sast és a Lovagot mindenhová kiszögezték, néhány száz gyertyát állítottak. Az oltárt fekete bársonnyal borították, ahol a szobrok állnak, a bársonyra pedig ezüsttel átszőtt brokátból nagy keresztet varrtak, s a négy címert keresztbe. Sírt készítettek, amelyen magán majd száz nagy gyertya volt. A ravatalt fekete bársonnyal borították, és ezüst brokátból nagy keresztet (varrtak) a bársonyra. A ravatal tetején feküdt a kard, a korona, sceptrum (jogar), alma. Mindez a készület 2000 forintba került, és senki nem adott hozzá egy pénzt se, mindent őfelsége a római király költségére csináltak. Ma a misén prédikáció helyett egy ferences barát, igen tanult ember, a tridenti kardinális őnagysága szolgája, latin nyelven tartott beszédet az elhúnyt dícséretére. Longus doktor, a neissei plébános, a király őfelsége titkára, akit Kegyelmed jól ismerni méltóztatik, tízegynéhány verset írt a király dícséretére és ezeket kiszögezték a sírra."[65]

Sajnos a levél csak szóban tájékoztat, képet, vázlatot nem közöl. A szűkszavú tudósításból megtudjuk, hogy a templom szentélyének bevonására körülbelül 464 méter fekete posztót használtak fel, az oltárt ezüst kereszttel kivarrt fekete bársonnyal borították, s a kereszt szárai mellett átlósan kétszer a Lengyel Királyság és a Litván Nagyfejedelemség címerét applikálták. Ugyancsak ezzel a két címerrel díszítették magát a szentélyt. Az oltár előtt emelkedett a sírként emlegetett castrum doloris (a leíró nyilván még nem ismeri a szakkifejezést) közel száz gyertyával, rajta az uralkodói jelvényekkel, s valószínűleg az oszlopain (mert csak így lehettek szemmagasságban) a gyászversekkel.

Ezeknek az alkalmi építményeknek a későbbiekben általánossá lett archetípusa minden bizonnyal II. (magyar királyként I.) Rudolf prágai castrum dolorisa, melyet 1612. október 1-jén állítanak fel a Szent Vitus-székesegyházban, s amelynek képét Andreas Gentzsch röplapja (Augsburg, 1612) őrizte meg számunkra.[66] A közvetlen hatás annál is érthetőbb, mert Rudolf egyben magyar király is, és a királyság fő méltóságviselői részt kell hogy vegyenek a temetésen. Másrészt grafikai előképek is vannak. Harmadrészt nem szabad elfelejtenünk, hogy a castrum doloris nem kizárólag az eltemetés helyén emelhető, hanem más helyeken megtartott engesztelő miséken is felállítják.

Ezen a prágai castrum dolorison minden olyan alapvető kellék megvan, amelyet később a közép-európai arisztokrácia használni fog: a kupola a chapelle ardente formájára felgyertyázva, a kolonnád, amely részint gyakorlati, építészeti keretelés, részint reprezentatív (trónus, baldachin eleme), részint dekoratív (perspektivikus színpadkép!), részint pedig jelképes: a négy sarkalatos erény egyikének, a *fortitudó*nak ikonográfiai jelvénye. Ráadásul a főszereplő, a halott „statisztériáját" is biztosítja (ne feledjük, hogy az oszlop a leginkább antropomorf építészeti elem!). A lépcsőzetes alapozás a trónuslépcsők, egyáltalán a magasra helyheztetés. Ritkábban szerepel viszont az obeliszk, ami nemcsak a hatalomnak, hanem a tudásnak is a jelképe. Ezt az építészeti elemet az európai temetési ceremóniákban Domenico Fontana alkalmazta 1591-ben V. Sixtus pápa pompa funebrise alkalmával a Santa Maria Maggiorében, s ettől kezdve a katolikus hit erejének jelképét lát-



2. Esterházy Miklós castrum dolorisa (Nagyszombat, 1645)

ták benne. Rudolf castrumán már a császári és egyházi hatalom egybeforrását jelképezi.[67]

Az első magyarországi főúri castrum doloris Esterházy Miklós nádoré 1645-ben, amelynek létezéséről a szaktudomány korábban is tudott, de közelebbi információval nem bírt.[68] Most előkerült a kismartoni Esterházy-kiállításon bemutatott, egy eddig feloldatlan monogramú *IS* vagy *SI* nevű, esetleg Bécsben működő grafikus lapja Esterházy Miklós castrum dolorisáról. Ezt a nagyszombati jezsuita templomban állították fel a temetési pompa idejére 1645. december 11-én.[69]

A kép alapján megítélhetjük, hogy ez volt a tényleges ravatal is, hiszen az oszlopokon nyugvó, nyitott, kupolás építmény közepén ott áll a fekete lepellel borított koporsó, előtte egy párnán az aranygyapjas rend lánca. A balluszteres korláttal övezett építmény alsó szintjén sarkalatos erények vagy más elvont fogalmak megszemélyesítései állnak. A látható feliratok arra adnak választ, mi módon élt a megboldogult: bölcsen, az erény által vezetve, a szerencsét követve, továbbá kegyesen, tisztán, szorgalmatosan, hűségesen, a házi tűzhelyért és az oltárért áldozva életét. Mindezt láthatóvá teszik a főszereplő, vagyis a koporsóban nyugvó nádor körül a katafalkon sorakozó statiszták, azok az allegorikus figurák, többnyire nőalakok, akik mindezeknek a tulajdonságoknak a megszemélyesítői, s ilyen módon együttesen az elhunyt ideális személyiségévé állnak össze. Attribútumaik megfelelnek az antik-humanista és keresztény ikonográfiai tradíciónak: a Bölcsesség *(Prudenter)*, a keresztet tartó női figura, aki nem is annyira csupán a Hit, mint a Keresztény Virtus *(virtute duce)*, a Szerencse istenasszonya vitorlává dagadt köpenyét tartva *(Comite fortuna)*, az Erő sisakkal fején, oszlopot tartva *(Fortiter)*. A nézőnek háttal a *Iustitia* figurája áll, kezében mérleggel; egy korsóval a *Temperantiát* ismerhetjük fel. A kupola alsó peremén felállított szobrok *(Religiose, Pie Caste, Pro aris et focis, Laboriose, Fideliter)* a vallásosság és a keresztény lovagiasság, a hűség és a tevékeny élet eszméinek megtestesítői. A középen álló alak a politikus közéleti embert szimbolizálja, egyben Hungária megszemélyesítője is, fején koronával, kezében jogarral, baljában a magyar címerpajzsra támaszkodva. Kétfelől Mars *(Marte)* és Minerva *(Arte)* páncélos alakja veszi közre. A lanterna körül álló négy nőalak babérkoszorút, pálmaágat stb. tart kezében. A dekorációban helyet kap a heraldikus elem is: építészetileg indokolatlanul a kupo-

la oldalán két griff lebeg, és a lanterna tetejét ugyancsak az Esterházy-címer állata, a három szál rózsát és szablyát tartó, bár a heraldikaitól eltérő, szembeforduló griff koronázza.



3. Kasper Kostka koporsóképe (1665-ben halt meg)

A vezekényi csatában elesett négy Esterházy nagyszombati felravatalozása már jóval ismertebb. Itt a hasonló elemek mellett megjelenik a halottak portréja, a ravatalkép formájára, holtan, sebekkel festve, ami összecseng egy festőnek adott utasítással, melyet a Perényiek őseinek megfestésekor írtak („Nr. 3. Miklós megélemedett ember volt, de öreg nem volt, ez is nagy vitéz volt, sebekben véresen halva fekve írják. [...] Nr. 7. Ferencz püspök igen Iffiú korában esett el az mohácsi harczon, ezt is véresen vágásokkal fekve, halva kell leírni. Nr. 8. Gábor közép karnisú ember volt, azt is véresen vágásokkal fekve kell íratni," stb.[70]) Az elhunytak exemplumként, azaz a hátramaradottak számára példaként vannak jelen. Funkciójában emellett megegyezik a lengyel ravatalképpel, sőt koporsóképpel *(portret trumienny)*, ami nálunk nem lesz általánosan használt műfaj, jobbára csak az egészalakos (ritkán félalakos) ravatalképet használják. Ezen a halott felravatalozva fekszik, ahogyan azt a gyászolók is látják. A lengyel koporsóportré viszont mindig élő ember arcképe (még ha a halottról festették is!) nyitott szemekkel, „mintha gondosan figyelné a temetésen jelen lévőket, nem felejtettek-e ki valamely, rangjához méltó és méltóságát dícsérő epitetont a koporsó előtt elmondott prédikációkban".[71]



4. Ismeretlen nemes koporsóképe (XVII. század)

A magyar főúri castrum dolorisok dekorációjában előkelő szerepet játszanak a heraldikus elemek. Ezt a temetési beszédek is kihasználják, s ha az illetőnek scastrum dolorist is állítanak, a temetési szónok kézzelfogható illusztrációt is adhat. (Például az Erdődy család esetében a szarvas, a Batthyányaknál a pelikán szimbolikája beleszövődik a textusba.)

A másik ilyen elem az ősök szerepeltetése, az ősgaléria, az elődök érdemei. A temetési beszédben a szónokok gyakran használják, sőt a végrendeletet hagyók is előírják, mint például a már korábban idézett idősb szalai Barkóczy László, beregi főispán:

„...ha lehet oly Patereket hiyának az kik praedicallyának testem főlett, hogy minden Genealogiámott, s mind iffiussagomtul fogvást való viselt dolgaimott, kegielmes Vraym Koronás Királyom, és Magyár Országh mellet való szolghalatimott és hadakozassimott, illendeóképpen és rendessen, tudgiák eleó szamlálny [...]"[72]

A verbálisan megidézett ősök bizonyos alkalmakkor a tényleges castrum dolorison, sőt a síremléken is ott állnak. Gondoljunk csak Miksa császár híres innsbrucki síremlékére, vagy az alkalmi építmények közül III. Ferdinánd prágai castrum dolorisára. (Az itt megjelenített elődök: I. Ferdinánd, II. Rudolf, II. Ferdinánd, Mátyás, II. Miksa, V. Károly.)[73]

A castrum doloris nem tekinthető önállóan, hiszen szerves része mindannak a triumfális-monumentális építészetnek, illetve látszatépítészetnek (az ideiglenesség nem befolyásolja a formanyelvet!), amely hátteréül szolgál (például templombelső). Hogy milyen kvalitásos részletekből lehetnek összerakva a castrum dolorisok, bizonyítják a máig fennmaradt lengyelországi részletek, például három páncélos „hetman" 198 cm-es figurája Józef Potocki, a korona nagyhetmanja négy napig tartó stanisławówi temetésén 1751. szeptember 20–23-án.[74] A temetést a jezsuita Gyzicki tervezte, s ugyancsak az ő műve a castrum doloris is. Feltételezhetjük, hogy ezek a páncélos vitézek talán a castrumon felállított ősgalériához tartoztak.

Az ideiglenesség kérdését nem szabad alantas kategóriának tekintenünk. A látvány, az *illusio* és a *delusio* szempontjából teljesen mindegy, hogy kőből vagy fából, ércből vagy papírból készülnek. Az alkalmi dekoráció nagyon sok részlete igen kvalitásos műalkotás, gondoljunk itt Rubens számos képére, melyek diadalkapu vagy más ideiglenes dekoráció számára készülnek. Emellett a többszöri felhasználásra is van közvetett forrásunk. (Például az 1646-os királyi menyegző alkalmával Maria Ludwika Gonzaga tiszteletére emelt gdański diadalkapun a sasok, az oromzati figurák ugyanazok, melyek II. [Erős] Ágost 1698-as bevonulásakor díszítették a porta triumphalist. A két alkalomra készült metszetek szerint nemcsak a porta vázszerkezete, hanem az oromzati szobrok is azonosak.[75])

A castrum doloris része egy időben (cselekmény, ceremónia) és térben (díszlet, környezet) elhelyezett folyamatnak, amit Alewyn a barokk világszínháznak nevezett. Önmagában csak leírható, de nem érthető meg a többi, hasonló felépítésű ceremónia (színházi metaforánk szerint a cselekmény és a szereplők), mint a koronázás, intrada stb. és a többi hasonló jellegű építészeti keretelés (vagyis díszlet), mint a diadalkapu,[76] az oltár és nem utolsósorban a színházi díszlet nélkül.

Jegyzetek

1 „Ist aber die Wirklichkeit des Zuschauers selbst nur ein Theater, wie das Gleichnis vom Welttheater es will, dann ist das Theater in Wirklichkeit schon ein Theater im Theater. Dann steht der Zuschauer im Theater seinerseits schon auf der Bühne und spielt in einem Spiel, ob er es weiß oder nicht. Wer aber ein guter Schauspieler sein will, der wird sich nicht täuschen lassen. Der weiß, daß die prächtigste Dekoration nur ein Schein ist und auch das prunkvollste Kostüm nur geliehen. Aber er wird seine

Rolle trotzdem so gut spielen, wie er nur kann. Denn er weiß im Dunkel des kosmischen Zuschauerraumes unsichtbar den Zuschauer aller Zuschauer: Gott. Von Gott, dem absoluten Spieler, zu Gott, dem absoluten Zuschauer, führt die Achse durch eine Stufenvolge von Wirklichkeiten. In ihrer Mitte aber steht der Mensch, auch seinerseits Zuschauer zugleich und Schauspieler in dem Großen Welttheater des Barock." Alewyn (1985: 89–90).

2 Pochat (59–66).

3 A témára lásd Hopp (1992).

4 A főúri temetések hagyományos felépítésével foglalkozó újabb irodalomra lásd Szabó (1987: 324–335; 1989), illetve Petneki (1997a: 113–123; 1997b: 181–194).

5 Csödy (1766). A forrásokat a közlések helyesírásával idézem.

6 MNM TKCs ltsz. 57.171. Közli Cennerné Wilhelmb Gizella a Triumph des Todes? katalógusban 7.39. A lap rajzolója, metszője és kiadója Andreas Geyer. Az ünnepség részletes leírása: Ruhland (1986: 330–334).

7 Chrościcki (1974: 283). A *teatrum* kifejezést a régi lengyelben használják a vérpad fogalmára is: a III. Zsigmond király ellen 1620-ban merényletet elkövető Michał Piekarski kivégzésére a varsói Újváros piacterén „teátrumot" építettek („a tam mu na Nowym Miescie teatrum bylo zbudowane"), lásd Maskiewicz (1961: 218).

8 Történelmi Tár (1884: 564).

9 Kivonat a fejedelem végrendeletéből: „De funebri pompa ordinationes facere principem. Funus comitantes non vestiendos funebri colore sed holoserico rubro, in signum, quod excellens miles fuerit." Közli: Szilágyi (1887: 48).

10 Kemény (1959: 151).

11 Esterházy (1989: 319).

12 Géresi (1887: 549–550).

13 Galavics (1976: 33).

14 Rostworowski (1983: 130).

15 Divéky (1944: 13).

16 Apor (1982: 659).

17 Buzási (1975).

18 Komáromy (1884: 132).

19 Sváby (1873: 649).

20 Kárffy (1910: 608).

21 Maskiewicz (1961: 209).

22 Radvánszky (1879: 169).

23 Radvánszky (1879: 149).

24 Történelmi Tár (1900: 318).

25 Radvánszky (1879: 193).

26 Géresi (1887: 67).

27 Daniel (1913: 297).

28 Özv. Mikes Kelemenné Kálnoki Zsuzsánna levele Daniel Istvánnak, Somlyó, 1686. május 6. Daniel (1894: 398).

29 Bártfai Szabó (1919: 727–742).

30 Ternye, 1621. március 2. Radvánszky (1879: 238).

31 Chrościcki (1996: 28–33).

32 Bártfai Szabó (1919: 727–742).

33 Komáromy (1890: 124–141).

34 Komáromy (1884: 132).

35 Libri regii (12: 383 skk.).

36 Kitowicz (1970: 39).

37 Rożek (1997: 583).

38 Radvánszky (1879: 330).

39 A szépirodalomból is jól ismert történetre lásd Acsády (1885).
40 Libri regii (13: 476).
41 Falniowska-Gradowska (1997: 56).
42 Falniowska-Gradowska (1997: 98 és 119).
43 Chrzanowski–Kornecki (1994: 120–121 és 51. ábra).
44 „Na tej ścianie niżej: 409. Wacław Rzewuski w kapucyńskim habicie po śmierci." Jaworski (é. n.).
45 Ásvány, 1631. október 21. Radvánszky (1879: 263–264).
46 Maskiewicz (1961: 203–204).
47 Bártfai Szabó (1919: 727–742).
48 Komáromy (1890: 124–141).
49 Huszt, 1616. augusztus 27. Radvánszky (1879: 279).
50 Bölöni (1875: 280).
51 Bártfai Szabó (1919: 620–621).
52 Acta particularia (nr. 365).
53 Daróczy (1911: 136). Az 1645-ös ingóság-felosztásból megtudjuk, hogy Lengyel László „eöttszaz forintott költött az temetisre". Uo. 137.
54 Mt 27:57 és Mk 15:42.
55 Chrościcki (1996: 28–33).
56 Merényi (1911a: 151).
57 Merényi (1911b: 601).
58 Nedeczky (1891: 392).
59 Daniel (1913: 297).
60 Mojzer (1971: 40).
61 Brix (1973: 216–217).
62 Nagy Kázmér síremlékére lásd Muczkowski (1921), Gertrudis síremlékére lásd Takács (1994: 248–255), Szent Margit tumbájára lásd Lővei (1980: 175–221), Nagy Lajos sírjára lásd Lővei (1982: 183–203).
63 Oechslin–Buschow (1984: 134).
64 Galavics (1986: 82).
65 *„Suknem czarnem, ktorego wyszło 800 łokiet, wszytek kur obito i pawiment wszystek tymże suknem położony. Herby, to jest Białego Orla a Pogonią wszędy poprzybijano, świec kilkaset zostawiono ich było. Ołtarz aksamitem czarnem nakryto, jako obrazy stoją, a po aksamicie srebrog łowowy wielki krzy ż poszyto, herby cztery w krzyżu. Grob uczynion był, nad ktorem samem było świec blisko sta wielkich. Mary przykryto aksamitem czarnem, a krzyż srebrogłowowy wielki po aksamicie. Po wierzchu mar leżał miecz, leżała korona, sceptrum, jabłko. Owa ta przyprawa 2000 florenorum, a powiedają, iże nikt na to nie nałożył pieniądza jednego, wszytko jest sprawiono kosztem jego miłości krola rzymskiego. Dziś na mszy miasto kazania mnich jeden Franciscanus, człowiek dosyæ uczony, sługa pana kardynała trydeńskiego jego miłości, rzecz miał łacińskiem językiem ku chwale nieboszczyka krola jego miłości. Doktor Longus, proboszcz z Nyssy, ktorego Wasza Miłośæ dobrze znać raczy, sekretarz krola jego miłości, uczynił takich kilkadziesiąt wierszow ku chwale krolewskiej i przybili byli na grobie."* Rymut (1998: 492–493).
66 Vocelka (1985: 214–215).
67 Preiss (1986: 64).
68 Galavics (1986: 82).
69 Perschy–Prickler (1995: 258–259).
70 Perényi (1894: 190–191).
71 Kalinowski (1991: 14).
72 Libri regii (12: 383 skk.).
73 Magyar Nemzeti Múzeum Történelmi Képcsarnok ltsz. 1265. Publikálta Cennerné Wilhelmb Gizella a Triumph des Todes? katalógusban 7.16. szám alatt.
74 Kalinowski (1993: II. 12–15).
75 Kurkowa (1979: 175–177 és 207–209).
76 Białostocki már rámutatott a síremlék és a castrum doloris, illetve a diadalkapu összefüggéseire, Białostocki (1982).

Bibliográfia

ACTA particularia: Magyar Országos Levéltár, Magyar Kancelláriai Levéltár, Acta particularia (A 39).
ACSÁDY Ignác 1885: *Széchy Mária 1610–1679.* (Magyar Történeti Életrajzok) Budapest.
ALEWYN, Richard 1985: *Das große Welttheater. Die Epoche der höfischen Feste.* Berlin.
APOR Péter 1982: Metamorphosis Transylvaniae. In Bitskey István (vál., jegyz.): *Magyar emlékírók 16–18. század.* Budapest, 585–694.
(BÁRTFAI SZABÓ László) 1919: *Oklevéltár a gróf Csáky család történetéhez* I/2. Budapest.
BIAŁOSTOCKI, Jan 1982: A Halál kapuja. Ford. Széphelyi Frankl György. In Marosi Ernő (szerk.): *Régi és új a művészettörténetben.* Budapest.
BÖLÖNI Sándor 1875: Komáromi Csipkés György végrendelete, 1663-ból. *Századok* 9.
BRIX, Michael 1973: Trauergerüste für die Habsburger in Wien. *Wiener Jahrbücher für Kunstgeschichte* XXVI: 208–265.
BUZÁSI Enikő 1975: 17th century Catafalque Paintings in Hungary. *Acta Historiae Artium ASH* 21.
CHROŚCICKI, Juliusz 1996: Od śmierci do egzekwii. In *Vanitas. Portret trumienny na tle sarmackich obyczajów pogrzebowych.* (Komisarz wystawy: Joanna Dziubkowa.) Muzeum Narodowe Poznaniu. Poznań, 28–33.
CHROŚCICKI, Juliusz A. 1974: *Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej.* Warszawa.
CHRZANOWSKI, Tadeusz–KORNECKI, Marian 1994: *Polskie pomniki w świątyniach Rzymu. Monumenta Poloniae in Italia.* Warszawa.
CSÖDY Pál 1766: *A nagy méltóságú gróff Battyáni és Strattmann Lajos ... Magyarország Palatinusának ... lerajzolása.* Kalocsa.
DANIEL Gábor 1913: *Újabb adattár a vargyasi Daniel család történetéhez.* (Szerk. Kelemen Lajos) Kolozsvár.
DANIEL Gábor, vargyasi id. 1894: *A vargyasi Daniel család közpályán és a magánéletben.* (Szerk. Vajda Emil) Budapest.
DARÓCZY Zoltán 1911: Végrendeletek a dunántúli levéltárakból. *Közlemények Dunántúl történetéhez.* I. 3–4.
DIVÉKY Adorján 1944: *A Békés-család szerepe Lengyelországban.* Debrecen. A debreceni Tisza István Tudományos Társaság I. Osztályának Kiadványai. IX. 2.
ESTERHÁZY Pál 1989: Visszaemlékezése ifjúkorára (1635–1653). In Hausner Gábor (szerk. és bev.): *Mars Hungaricus.* (Sajtó alá rend. Iványi Emma.) Budapest.
FALNIOWSKA-GRADOWSKA, Alicja 1997: *Testamenty szlachty krakowskiej XVII–XVIII. w. Wybór tekstów źródłowych z lat 1650–1799.* Kraków.
GALAVICS Géza 1976: A török elleni harc és egykorú világi képzőművészetünk. Attribúció és műfajtörténet. *Művészettörténeti Értesítő* 25: 1–40.
GALAVICS Géza 1986: *„Kössünk kardot az pogány ellen..." Török háborúk és képzőművészet.* Budapest.
GÉRESI Kálmán 1887: *A nagy-károlyi gróf Károlyi család oklevéltára. IV. Oklevelek és levelezések 1600–1700.* Budapest.
HOPP Lajos 1992: *Az „antemurale" és „conformitas" humanista eszméje a magyar–lengyel hagyományban.* Budapest.
JAWORSKI, Franciszek é. n.: *Przewodnik po Lwowie i okolicy...* Lwów. [1914 előtt]
KALINOWSKI, Konstanty (szerk.) 1993: *Teatr i mistyka. Rzezba barokowa pomiędzy Zachodem a Wschodem. Theater and Mysticism. Baroque Sculpture between West and East.* Poznań.
KALINOWSKI, Konstanty 1991: Kultura szlachecka w Polsce w XVII i XVIII wieku. In *Duma i wolność. Obraz szlachty w dobie baroku. Katalog wystawy.* Muzeum Narodowe, Poznań.
KÁRFFY Ödön 1910: Gróf Nádasdy Ferenc meghívója a Lékán építendő családi sírbolt és templom alapkőletételére 1656. *Történelmi Tár* 1910: 608.
KEMÉNY János 1959: *Önéletírása és válogatott levelei.* (Vál., bev. V. Windisch Éva) Budapest. (Magyar Századok)
KITOWICZ, Jędrzej 1970: *Opis obyczajów za panowania Augusta III.* (Oprac. Pollak, Roman) Wrocław–Warszawa–Kraków.
KOMÁROMY András 1884: Két végrendelet a XVII-ik századból. *Történelmi Tár* 1884: 132.
–1890: Báthory István országbíró végrendelete. *Századok* 24: 124–141.
KURKOWA, Alicja 1979: *Grafika ilustracyjna gdańskich druków okolicznościowych.* Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.

LIBRI regii: Magyar Országos Levéltár, Magyar Kancelláriai Levéltár (A 57) Libri regii 12. köt.
LŐVEI Pál 1980: The Sepulchral Monument of Saint Margaret of the Arpad-Dynasty. *Acta Historiae Artium ASH* 26: 175–221.
–1982: A székesfehérvári Anjou sírkápolna művészettörténeti helye. In Marosi Ernő–Tóth Melinda–Varga Lívia (szerk.): *Művészet I. Lajos király korában (1342–1382).* Székesfehérvár, 183–203.
MASKIEWICZ, Samuel 1961: *Pamiętniki Samuela i Bogusława Maskiewiczów (Wiek XVII).* (Opr. Sajkowski, Alojzy, red. Czapliński, Władysław) Wrocław.
MERÉNYI Lajos 1911a: Gróf Eszterházy Pál 1664. évi végrendelete. *Történelmi Tár* 1911.
–1911b: Gróf Eszterházy Pál 1678. évi végrendelete. *Történelmi Tár* 1911.
MOJZER Miklós 1971: *Torony, kupola, kolonnád.* Budapest. (Művészettörténeti Füzetek 1.)
MUCZKOWSKI, Józef 1921: Pomnik Kazimierza Wielkiego w katedrze na Wawelu. *Rocznik Krakowski* XIX.
NEDECZKY Gáspár 1891: *A Nedeczky család.* Budapest.
OECHSLIN, Werner–BUSCHOW, Anja 1984: *Festarchitektur. Der Architekt als Inszenierungskünstler.* Stuttgart.
PERÉNYI Zsigmond (ifj.) 1894: Festőnek adott utasítás, mikép ábrázolja a Perényieket. *Archaeologiai Értesítő,* Új f. 14.
PERSCHY, Jakob–PRICKLER, Harald (szerk.) 1995: *Die Fürsten Esterházy. Magnaten, Diplomaten und Mäzenen. Ausstellung der Republik Österreich, des Landes Burgenland und der Freistadt Eisenstadt.* Eisenstadt. (Burgenländische Forschungen, Sonderband 16.)
PETNEKI Áron 1997a: Exequiae Regis. Die Begräbniszeremonie des Königs Matthias von Ungarn vor ihrem ungarischen Hintergrund. In Kolmer, Lothar (szerk.): *Der Tod des Mächtigen. Kult und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher. [Internationales Symposium anläßlich des 500. Todestages Kaiser Friedrichs III. (1440–1493). Salzburg, 25. bis 27. November 1993.]* Paderborn–München–Wien–Zürich, 113–123.
–1997b: „Cum pompa et honore". Świadomość rycerska i kult przodków w zwyczajach pogrzebowych szlachty węgierskiej w XVII–XVIII wieku. In Wyrozumski, Jerzy (szerk.): *Polska i Węgry w kulturze i cywilizacji europejskiej.* Kraków, 181–194.
POCHAT, Götz: Lust und Leid – über die Darstellung der Affekte im Barock. *Lust und Leid* 59–66.
PREISS, Pavel 1986: *Italští umělci v Praze. Renesans, manýrismus, baroko.* Praha.
RADVÁNSZKY Béla 1879: *Magyar családélet és háztartás a XVI. és XVII. században.* III. Budapest.
ROŻEK, Michal 1997: *Przewodnik po zabytkach i kulturze Krakowa.* Warszawa–Kraków.
ROSTWOROWSKI, Marek (szerk.) 1983: *Polaków portret własny.* Warszawa.
RUHLAND, Armin 1986: Das Leichenbegräbnis des Prinzipalkomissars Kardinal Christian August von Sachsen-Zeitz. In Möseneder, Karl (szerk.): *Feste in Regensburg. Von der Reformation bis in die Gegenwart.* Regensburg, 330–335.
RYMUT, Kazimierz (red.) 1998: *Listy polskie XVI wieku.* 1. *Listy z lat 1525–1548 ze zbiorów Władysława Pociechy, Witolda Taszyckiego i Adama Turasiewicza.* Kraków.
SVÁBY Frigyes 1873: Csáky Benedek végrendelete, magyar nyelven, 1490. évből. *Századok,* 7: 648–649.
SZABÓ Péter 1987: Uralkodói temetéseink kérdéséhez. In Várkonyi Ágnes (szerk.): *Magyar reneszánsz udvari kultúra.* Budapest, 324–335.
–1989: *A végtisztesség.* Budapest. (Mikrotörténelem)
SZILÁGYI Sándor 1887: Levelek és okiratok Bethlen Gábor utolsó évei történetéhez. *Történelmi Tár* 1887.
TAKÁCS Imre 1994: Gertrudis királyné síremléke. In Mikó Árpád–Takács Imre (szerk.): *Pannonia Regia. Művészet a Dunántúlon 1000–1541.* Budapest, 248–255.
VOCELKA, Karl 1985: *Rudolf II. und seine Zeit.* Wien–Köln–Graz.

BALÁZS LAJOS

A haldokló megkerítése

A lélekmentés pogány és keresztény rítusa Csíkszentdomokoson

Hogyan hal meg a székely-magyar Csíkszentdomokoson, merre indul lelke, amikor kiszáll a testből, hová jut, hogyan él tovább, ha él, milyen utakon jár? – sok más mellett ezekre a kérdésekre kerestem a lehetséges válaszokat az elmúlás és temetkezés monográfiájának[1] megírása során. Így rajzolódott ki a halálképzet nagyon összetett kultúrképe, amely a domokosi parasztember gazdag és árnyalt lélekhitét igazolja.

Jelen közleményben ebből tárgyalok néhány részjelenséget; mindenekelőtt pontosítanom kell néhány dolgot.

Az emberi elmúlás folyamatának utolsó szakaszában, de leginkább utolsó óráiban, a haldokló és környezete viszonyában, csíkszentdomokosi hagyomány szerint, a hangsúly a lelki gondozásra tevődik át. A haldokló melletti rítusok már a lélek állapotát célozzák meg és nem a testét. Ezáltal, az adatközlők egyöntetű vallomása szerint „az otthoni elmúlás emberséges halál", míg a kórházban „szeretet nélkül hal meg az ember". Ez az óra hagyományosan a bocsánatkérés, a megbékélés, a még egyszer utoljára látás, az utolsó hagyatkozás, a simogatás és búcsú órája.

A gyónás, kétségtelen, az elhalálozás hangulatának lelki-szellemi-hitéleti szempontból egyaránt kiemelkedő mozzanata, viszont nem mindig a „végórában" kerül rá sor. A család rendszerint már korábban gondoskodik arról, hogy „az elmenni készülő a pap segítségével kibéküljön az Istennel". A haldoklás óráit igazából a nem papi segédlettel történő imádságos gyakorlat tölti ki. Ilyenkor gyűlnek össze a rózsafüzér társulati tagok, a szomszédasszonyok, és végzik a lelki gondozás igen fontos feladatait: a haldoklóért imádkozni, lelki tusáján enyhíteni, „a boldog halál" lehetőségét „kiesdekelni", és ami mindennél fontosabb: a lelket menteni, védelmezni.

„Imádkozni kell, met a Sátán a legjobban akkor dolgozik. Alig várja, hogy a lelket elkapja. Met ő avval gazdagabb, ha egy lelket elragad. Ő azt viszi, s örvend neki. Ezért örül az öngyilkosnak, met egy lelket elfoghat."

Nem orvosként, hanem a halál megélésének kultúrképét, a szokáshagyományok gyakorlását vizsgálva követtem végig Szentdomokoson többször is az elmúlás csendes vagy vívódó lefolyását, számba vettem a haldokló lelki és fizikai megnyilvánulásait, a család és a mellette levők – többnyire szomszédok – viselkedésének a hagyomány

által megengedett és tiltott határait. Megközelítettem a végső percek hangulatát, a válságos időt, a már nem élő, még nem halott állapotot, a fordulatot, amikor „a hangos sírástól is óvják a lelket". Így jutottam el az elválasztó rítusok legdrámaibb mozzanatához, az elmúlás spirituális telítettségéhez, amikor a haldokló melletti rítusok egy nem mindennapi cselekvéssora következik, amelyet az általam elért irodalom is alig jelzett. A magyar folklorisztika szóhasználata szerinti *bekerítés, körüljárás* különös, talán formájában is, de céljában, kibontakozásában még inkább egyedi változatával találkoztam Csíkszentdomokoson. Megnevezése ugyan a fentiek szinonimája, amely a közös kultúrkörhöz való tartozást, de egyben másságát, sajátosságát is sejteti: a *megkerítés*ről van szó, amely szertartásosan lezárja az elválasztó rítusokat, és magában hordozza az eltávolítás kezdetét.

És most az adatközlőket idézem:

„Ezért mondjuk a hozzátartozónak, mikor lássuk, hogy halálra változik a beteg, hogy te most menj ki egy kicsit, s aztán mikor hívunk, akkor béjösz. Mikor kimúlik, akkor béengedjük. Mikor elindult a lélek, kell hagyni, hogy menjen a Jóisten kezeibe. *Akkor megkerítsük.*

Mikor lássuk, hogy erősen haldoklik, gyújtott gyertyát veszünk a kezünkbe, a fejénél megkezdjük a kerítést, s a Miatyánkot mondjuk, mikor a lábához érünk, akkor az Üdvözlégy Máriát, újra vissza a fejéhez, akkor a Hiszekegyet, s akkor mondjuk, hogy »Menj ki én lelkem a testből, vezessenek a szent angyalok a Menyországba, a Jóisten kezibe.« S így háromszor végig menyünk a haldoklón. A halott nevibe mondjuk, mintha ő kérné. Az alatt ki is múlik. Az imádság alatt megállnak a gyertyával egy-egy pillanatra: egyszer a fejénél, a Miatyánkra, másodszor a lábánál, az Üdvözlégyre, harmadszor újra a fejénél, a Hiszekegyre. Lassan menyünk, hogy azalatt mondódjék az imádság. Csak úgy, eppe, hogy mozgunk, ahogy fordul az óra."

„Timár Ignácné a lábánál áll meg, ott csinálja a keresztet, s szembefújja a füstöt s a tüzet a haldoklóval."

Karda Mihályné pedig így magyarázza a cselekvéssort:

„Amikor ő má úgy elveszítette az eszméletit, hogy má nem tud magáról, s má a szeme le van húnyva, akkor az égő gyertyával szépen megkerítik. Mondják a Miatyánkot, Üdvözlégyet, s kérik, hogy távozzon a Sátán ettől a lélektől: »Ó, jöjj el, édes Jézus, vedd magadhoz ennek a haldoklónak a lelkit, vidd az örök dicsőségbe, őröjzd meg a Sátántól, minden gonosztól, hogy ne hághassa meg.« Ezt a bétoldást a Mi Atyánk után mondják. Ezeket háromszor elmondják, s háromszor szépen megkerítik."

„Én, amikor megkerítem a haldoklót – mondja Kalamár Alajosné –, a gyertyát feléje fújom el, de előtte elejibe viszem, hogy ő tudja. Me hall, csak nem beszél... Háromszor könyörgök, háromszor gyújtom meg a gyertyát, háromszor fújja el, háromszor térdelek le es mellette..."



A haldokló „megkerítése" Csíkszentdomokoson

A rítus más-más variánsát itt most nem idézhetem. A továbbiakban inkább szólok megítéléséről, értelmezéséről; előbb ismét az adatközlőkkel:

„De tudja-e, tanár úr?, ezt az egyház nem ismeri el! Ősi szokás, valami" – mondja Albert Dávidné. „Ezt szokták csinálni a szomszédasszonyomék is. Ezt így mondjuk, útravaló".[2] „A szentelt gyertyát, amivel megkerítették, a koporsóba beletették. Mégpedig odaragasztották. Ez az útravaló: a gyertyaláng, hogy menjen vele. A gyertyavilág az Úrjézust jelzi."

„Mikor a haldoklónak má öntudata nincsen, a szeme elhomályosul – értelmezi a szertartás szükségességét Kalamár Alajosné –, akkor nagy szüksége van az imádságra. Na akkor szoktunk mellette imádkozni, ...s akkor megkerítsük. Ennek eljő a pillanata, ezt figyeljük, s lássuk. Meg kell keríteni, hogy az Úrjézus vegye őt a szent kegyelmébe, és kísérje el az a gyertyaláng a mennyek országába? Hogy Szent Mihály arkangyal védelmejze a lelket a nagy harcba, a kisértés ellen."

„Ki kísérti a lelket?" – kérdezem.

„Hát a Gonosz. A lelket ketten várják: várja az Úrjézus s várja a Gonosz" – hangzik a gondolkodás nélküli válasz. „A halál pillanatában ő, a lélek, amilyen lelkülettel van, azok úgy várják, s az egyik elkapja. Ha ő teljesen az Úrjézusához ragaszkodva készül, akkor avval van, hogy Uram találkozom veled! Segíts meg, met menyek hezzád! Aki ilyen szándékkal távozik, a Jóisten kedvesen fogadja őt. De a lelket, ugye kell segíteni."[3]

A megkerítést a rózsafüzér társulatok aktív, értelmes, empátiakészséggel megáldott, gyakorlatias és e rítusban „szakosodott" asszonyai végzik. „Minden tízesben van valaki, aki elvégzi, »Hogy ne, haldoklik, s jöjjön, s kerítse meg«. De mindenik másképpen! Nem egyformán kerítenek."[4]

A haldokló csendes kimúlásáért, földi szenvedéseinek enyhítéséért, a lélek üdvözüléséért végzett hagyományos, nem az egyház szabályozta más imaszokásokról nincs terem szólni. Csupán megemlítem, hogy mindazt, ami az elmúlás utolsó óráiban történik a haldokló körül, kétféle cél indokolja: egyrészt az egyén társadalmi megítélésének pozitív irányú befolyásolása, másrészt a lélek túlvilági útjának, létének előrendezése, előkészítése, egyengetése. A domokosi számára mind a kettő tehertétel és kötelesség, amelyeket ha nem törleszt időben, akkor a haldokló agonizálásának meghosszabbítását, túlvilági létének reménytelenségét idézné elő. Viszont alig akad Szentdomokoson, aki a halottkultusz hagyományainak hatalmas szorításában mindezek ódiumát magára vállalná.

Úgy gondolom, hogy a lélekmentés és lélekvédelem eme különleges szertartása, a ma gyakorolt változataiban is egy archaikus, mély és összetett kultúra és világkép lényegét képes sejtetni: a lélektiszteletet.

Elvem, hogy a kicsiben is fel lehet, és fel kell fedezni a nagyot.

A megkerítés szokása és rítusa, úgy vélem, pogánykori és keresztény kultúránk sűrítménye, és mindez olyanképpen, hogy benne fellelni az egyetemes emberi gondol-

kodás és érzésvilág alapvető princípiumait is. Egyszerű szinkretizmusa (mozgás, gesztikuláció, szövegmondás, testtartás, mimika), drámai időzítettsége által hatása a magas művészi teljesítmények katartikus hatásához mérhető. A lélekmentés pogány és keresztény hitének, igényének, gyakorlatának megrázó szimbiózisa.

Mi lehet a megkerítés rítusának hiedelemalapja?

A haldokló lelkéért tulajdonképpen – és a hiedelemszövegekből ez egyértelműen ki is derül – két ellentétes erő küzd: Sátán és Krisztus.

A Sátán nemcsak a magyar, hanem az európai hiedelemvilágban is a rontás képességével felruházott lény, akinek megjelenése, cselekvése mindig ártó célzatú.[5] Szentdomokoson a Sátán erős tudati létének különleges adalékait fedeztem fel az öngyilkosság hiedelmeiben, amiről szintén nem írhatok most részletesen.

A lélek belépése a túlvilágba, ahogyan Domokoson elképzelik, az én szememben valahogy a népmesei hős helyzetét idézi fel. A Sátán (hétfejű sárkány, ördög stb.) önmagában is képes küzdeni. A lélekért folytatott küzdelmében tehát egyedül is boldogul. Ő az erősebb. Krisztust viszont, a jó princípiumát, hordozóját, a lélekért folytatott küzdelmében segíteni, támogatni kell gyónással, imádkozással, *megkerítéssel*, vagyis keresztény és pogány rítussal, mágiával, mint ahogy segítik a mesehőst varázsigékkel, jócselekedetekkel, varázslatokkal. „Távojzon a Sátán ettől a lélektől! Ó jőjj el édes Jézus, vedd magadhoz ennek a haldoklónak a lelkit, vidd az örök dicsőségbe, s őrjzd meg a Sátántól, hogy ne hághassa meg" (tudniillik hogy ne uralkodhasson fölötte) – hangzik Karda Mihályné imaformulája, mely stílusánál fogva a betegséget elűző ráolvasó szövegéhez is közelít.

A szómágia, a szó erejébe vetett hit megnyilvánulása társul itt a már említett mágikus gesztusokkal. Olyan szómágia, mely álpárbeszédes formában valósul meg és éppen innen adódik stilisztikai érdekessége. Bizonyos szövegrészeket a haldokló nevében mondanak, a haldokló pedig – innen az álpárbeszéd – a saját lelkét szólítja távozásra: „Menj ki én lelkem a testből, vezessenek a szent angyalok a menybe, a Jóisten kezibe."

A szómágiát analógiás mágiát kifejező gesztikuláció kíséri. A háromszori megkerítés után, a lelket indulásra szólító formulával egy időben a megkerítő „egy keresztet csinál avval a gyertyával rea, s szembefújja a füstöt s a tüzet a haldoklóval". Úgy lobbanjon ki és szálljon el a lélek, mint a gyertya lángja és füstje – foglalható össze a mágikus gesztus lényege és dramaturgiája.

Célját és eszközeit tekintve a megkerítés egyszerre lehet rontáselhárító, gonoszűző és katartikus rítus. A szentdomokosi megkerítés fontos jellegzetessége, hogy mindeme rítusok szimbiózisát nyújtja.

Most irányítsuk figyelmünket a *bekerítés* (megkerítés), *körüljárás* proxemikai jelentésére. A *körüljárás* „előírt formák szerint történő rituális mozgás, mely egy középpont körül kört ír le... Célja, funkciója valamely hely, személy, tárgy mágikus védelme, a gonosztól való elzárása" – olvasható a Magyar Néprajzi Lexikonban.[6]

A valami körül – ház, vetés, falu, legelő stb. – vont, ásott, szántott, épített, járással képzett körre, és hiedelmeire számtalan példát találni az egész magyar szokásvilágban. Pócs Éva írja, hogy „az archaikus világszemléletnek a maradványait őrzik azok a hiedelmek, amelyek szerint a saját, ismert világot, a mikrokozmoszt – a falut és ha-

tárát – az idegen, a természetfölötti lények, halottak, kísértetek helye veszi körül". Ez az archaikus univerzum az „evilági–túlvilági, élők–holtak, bent–kint" oppozíciókkal írható le.[7]

Az „archaikus univerzum"-ot, az „ismert világ"-ot mindig védték az ismeretlentől. A határkerülések, az egyházi körmenetek, kikerülések – virágvasárnapon, nagyszombaton, húsvétkor, úrnapján stb. – Domokoson az oltár megkerülése a menyasszony által, az újszülöttel, a gyermekágyból felkelő és „tisztulni menő" asszony oltárkerülése, vagy az útszéli kereszt háromszori megkerülése szintén általa, ugyanazért stb. mindmind ugyanabból a szellemi forrásból ered. Ez nem más, mint a védettség biztosításának hite a megkerülés által.

Nyilvánvalóan ez a hiedelem érvényesül a haldokló megkerítésekor is: a lángkörön nem tud behatolni a Gonosz, így nem lehet hatalma a lélek fölött, a „periféria" tartományában marad. Megjegyzem azonban, hogy míg a *bekerítés* ismert példái a földi létet, az egzisztenciát védik, addig a szentdomokosi *megkerítés* a lélek túlvilági létét védi. Úgy is fogalmazhatnék, hogy az ismeretlent védik az ismeretlentől. És mivel a túlvilág, a nagy ismeretlen küszöbe előtt végzik, preventív rítusnak is tekinthetjük.

Úgy gondolom, a megkerítés állapotjelző rítus is (ha lehet ilyen). Ezt a jelentést (a megnevezést is innen kölcsönöztem) a szóbeli kommunikációban véltem felfedezni. Az érdeklődő kérdésére: „Hogy van a beteg?", a beteg helyzete, illetve állapota függvényében így is válaszolhatnak: „Már megkerítették!" A falu belső kommunikációs rendszerében élő számára félreérthetetlen ez a kód, további értelmezést, magyarázatot nem igényel. Csupán a rendszeren kívül állónak kell megmondani, hogy immár a biztos vég következik.

Aniela Jaffé *A kör szimbolikája* című tanulmányában azt írja, hogy a „körszimbólum, akárhány változatban jelenik meg, mindannyiszor az élet egyetlen, legalapvetőbb vonatkozására, annak végső teljességére utal. A pszihológiai szimbolika nyelvén szólva az ellentétek egyesítését fejezik ki: az ego személyes, időhöz kötött világának, a nem ego személytelen és időtlen világával való egyesülését."[8]

Jaffé körelméletében felfedezhető-e a domokosi megkerítés valami egyéb, talán filozofikus lényege? Üzenete túlmutat-e egy székely-magyar falu népének szemléletén?

Ha úgy fogom fel a megkerítést, hogy az olyan szándék (is), amely egyesíteni akarja az életet a halállal, az élők világát a holtakéval, a véges földi életet a lélek időtlen, végtelen életével („időhöz kötött világ, ... időtlen világ..."), akkor a válaszom csak igen lehet. Úgy vélem, nem túlzok, amikor azt mondom, hogy a szentdomokosi megkerítés szokása, mind szertartásosságában, mind szellemiségében egyfajta egyetemes világszemlélet, túlvilág-filozófia rezonanciája.

A csíkszentdomokosi megkerítés szokásához hasonlót magyar nyelvterületen négy helyről jelez az általam ismert szakirodalom, olyan formában, hogy a halottat, a ravatalt, a halott házát járják körbe égő gyertyával. A Magyar Néprajzi Lexikon és a Magyar Néprajz viszont nem említi. Úgy vélem, a megkerítés rítusának, mind formai, mind tartalmi vonatkozásában, igen szép változatára találtam Csíkszentdomokoson. Eme rítus szépségét, de egyben értékét is abban látom, hogy magyar népünk egy időben pogány és keresztény szellemi kultúrájának, világképének dimenzióit világította meg.

Adatközlők

Albert Dávidné Blága Juliánna, 66 éves /1992
Kalamár Alajosné Bács Ottilia, 53 éves/1994
Karda Mihályné Barabás Erzsébet, 72 éves/1990
Kedves Áronné Kovács Zsuzsanna, 67 éves/1991
Márton Félixné Péter Anna, 75 éves/1994
Nagy Lajosné Ferenc Rozália, 87 éves/1990
Sándor Árpádné Kristály Erzsébet, 65 éves/1992
Timár Ignácné Bara Erzsébet, 66 éves/1989
Török Áronné Kalamár Teréz, 73 éves/1992

Jegyzetek

1 Balázs (1995).
2 Kedves Áronné Kovács Zsuzsanna, 67 éves.
3 Kalamár Alajosné Bács Ottilia, 53 éves.
4 Kalamár Alajosné Bács Ottilia, 53 éves.
5 Pócs (1981: 368–369).
6 Dömötör (1987: 309).
7 Pócs (1990: 619).
8 Jaffé (1993).

Bibliográfia

BALÁZS Lajos 1995: *Menj ki én lelkem a testből... Elmúlás és temetkezés Csíkszentdomokoson*. Csíkszereda: Pallas-Akadémia.
DÖMÖTÖR Tekla 1987: Körüljárás. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 3. Budapest: Akadémiai Kiadó, 309.
JAFFÉ, Aniela 1993: A vizuális művészetek szimbolizmusa. In Jung, Carl Gustav (szerk.): *Az ember és szimbólumai*. h. n., 237–278.
PÓCS Éva 1981: Rontás. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 4. Budapest: Akadémiai Kiadó, 368–369.
–1990: Néphit. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar Néprajz VII. Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 527–693.

BOGNÁR ÁKOS

Egy átmeneti rítus fényképei

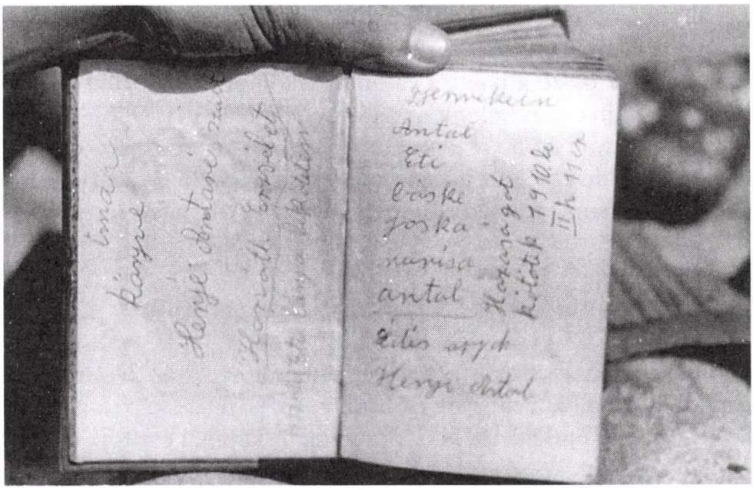
Adalékok a kapuvári római katolikusok temetkezési hagyományaihoz

Tanulmányom a kapuvári halotti rítusok fényképeit – mégpedig lehető teljességükben – mutatja be. E bemutatás hátteréül vázlatosan ismertetem a temetkezés rítusainak, rítuselemeinek menetét, az esetleges nemek és korcsoportok, valamint egyéb társadalmi csoportok szerinti különbségeket is jelezve.

A századfordulótól egy új szolgáltató iparág, a fényképészet elterjedése, s a vándor, illetve letelepedett, műtermet nyitó fényképészek tevékenysége során a hagyományos paraszti kultúrát sajátos hatások érték. A városi-polgári környezetből érkező fényképészeknél rendelésre készített felvételek a hagyományos paraszti tárgyi kultúra részeivé váltak, s a különböző, főleg családi eseményekhez kötődő fényképeszkedési alkalmak köre egyre bővült. E gyakorlat Kapuváron is általánossá vált az 1910-es évektől, amikor Karinger Károly elsőként nyitott itt műtermet, s kezdte meg tevékenységét. A fényképeszkedés gyakorlata, alkalmai az eddig feltárt anyag alapján az országos gyakorlatnak feleltek meg. Az így készült képek és negatívok a néprajzi adatgyűjtés forrásértékű dokumentumai. A megrendelésre készült, eseményhez kötődő képek Kapuváron is sajátos, a szóbeli emlékezést kiegészítő emléktárgyaivá váltak egy-egy családnak, személynek. A témától függően kerülhettek e képek a „szentsarokba", fényképfalra, fotóalbumokba, dobozba, vagy elrejtették őket.[1]

A Kapuváron készített felvételek legnagyobb része családi fotó, csoportkép, gyakoriak a házassági képek, regrutákat, legényeket, iparos tagságot, egyleteket bemutató képek. A családoknál, illetve gyűjteményekben őrzött búcsús képek vándorfényképészek munkái, a katonaképek egy része pedig nem Kapuváron készült. A fellelhető képek legnagyobb része a születéshez, házasságkötéshez és halálesethez fűződő átmeneti rítusokat mutatja be. A szóbeli közlések mellett e képek vizsgálata hozzásegíthet bennünket az átmeneti rítusok hagyományrendszerének mélyebb feltárásához is, a szövegek és képek egymást kiegészítik, értelmezik.

A képek egy része halotti rítusokat mutat be. Célom e tanulmánnyal az ezen rítusok köré fonódó szokáshagyományok, a közösség viszonya a halálhoz, a halotthoz, valamint az ebből fakadó lélekhit bemutatása. Az elmúlás átmeneti rítusának és közösségformáló hagyományrendszerének Kapuvár paraszti-iparosparaszti, lassan polgárosuló társadalmában is sajátos rendszere alakult ki, mely az elmúlt 100–120 év távlatában



1. „Áhitat koszorúja". Henye Etelka imakönyve, családi bejegyzésekkel (Kapuvár)

nyomozható. A témáról készült fényképek az 1910-es évektől jelentek meg. Kapuváron a fényképeszkedés az 1920-as évektől vált egyéni és közösségi gyakorlattá. Tudatos néprajzi fotózással csak az 1960-as évektől találkozunk.

A halál és temetkezés hagyományaihoz kötődő képek az alábbiak szerint csoportosíthatók:

1. a halálvárástól a halál pillanatáig;
2. a halál beálltától a temetési szertartás végéig;
3. a temetés utáni gyászidőszak és megemlékezések a halottról;
4. a rítus eszközrendszere és specialistái.

A halálvárástól a halál pillanatáig

Az első képcsoport a halálra való készülődés, majd a haldoklás, a halál pillanata. Egyetlen ilyen képet ismerünk, hiszen a helyzet alkalmatlan fényképezésre (VIII. tábla, 2. kép). A haldoklónak és családjának utolsó együttlétét nem lehet megzavarni, így a kísérő rituselemek is csak elmondás alapján rögzíthetők. A fényképész nem specialista, akinek szerepe lenne a haldokló körüli tevékenységekben. A paraszti közösségektől tevékenysége miatt is idegen, behatoló, aki csupán meghatározott, alkalmi kapcsolatba kerül megrendelőivel. A családja körében haldokló ember, a körülötte folyó rítus, mellyel lelkét készítik fel a túlvilági útra, a pap elhívása, várása, házioltár készítése, szentelmények rituális felhasználása – megannyi intimitás, ahol külső szemlélőnek helye nincs. Ez is mutatja, hogy a halál körül kialakult rítusrendszer az, amely az emberi közösségek szokáscsoportjai közül a legkevésbé változott az idők során.[2]

A halálra való készülés megfelel egyfajta társadalmi elvárásnak is, a távozónak rendezni kell evilági dolgait, az idősek ennek megfelelően élnek, törődnek lelkükkel, végrendelkeznek, készítik össze a halálra valót, arcukon pedig ott tükröződik egy teljes élet, s a majdani halálba való belenyugvás vagy félelem (VIII. tábla, 1. kép).

A hirtelen halált Kapuváron is szerencsétlenségnek tartották, az öngyilkosságot elítélendő tragédiának, de emellett más és más volt a halálélmény társadalmi feldolgozása a különböző korcsoportokba és nemekbe tartozók halála esetén.

A halál beálltától a temetési szertartás végéig

A halál beálltától a temetési szertartás végéig tartó időszakban készültek azok a fényképek, melyeken feltűnnek a rítus specialistái és eszközei. E képek közül kerülnek ki azok is, amelyek családi emlékképekké válhatnak. A képek készítőik szerint lehetnek: fényképész által készített, megrendelt felvételek; fényképészek által készített „spontán" képek; családtagok, rokonok, ismerősök által készített felvételek; néprajzi fényképezés fogalma alá tartozó felvételek (az 1960-as évektől).

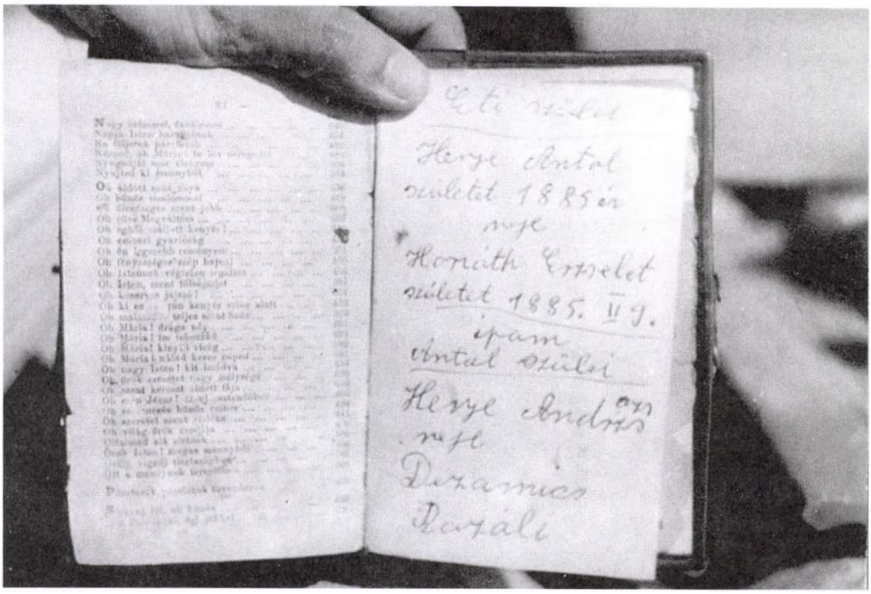
A képek csoportosítása rítuselemek szerint (háznál készített ravatalról, halottnézésről, virrasztásról nincs felvételünk, de e rítuselemek részei fellelhetők a ravatalfényképeknél is):

1. gyülekezés a temetési szertartásra;
2. háztól temetésnél az udvari halottbúcsúztatás előtt fényképész által készített ravatalfényképek;
3. a temetői Szent Antal-kápolnában a halottbúcsúztatás előtt készült képek;
4. halottbúcsúztatás előtt készült ravatalfényképek a kápolna előtt;
5. halottbúcsúztatás a kápolna előtt;
6. temetési menet;
7. temetési szertartás a sír behantolásáig.

A fényképészek által családi megrendelésre készült képek egészen a legutóbbi időkig a rítusnak csak egy-egy mozzanatát örökítették meg, tehát nem képsorozatokról van szó. Hasonló a helyzet a fényképészek által készített spontán képeknél is, melyek elkészítésének talán szakmai okai is voltak. A családtagok által



2. Mária a bűnösök szószólója. XIX. századi fametszet *A Hétfájdalmú Boldogságos Szűz Mária nyomait követőknek mennybe vezető Arany Koronájából.*

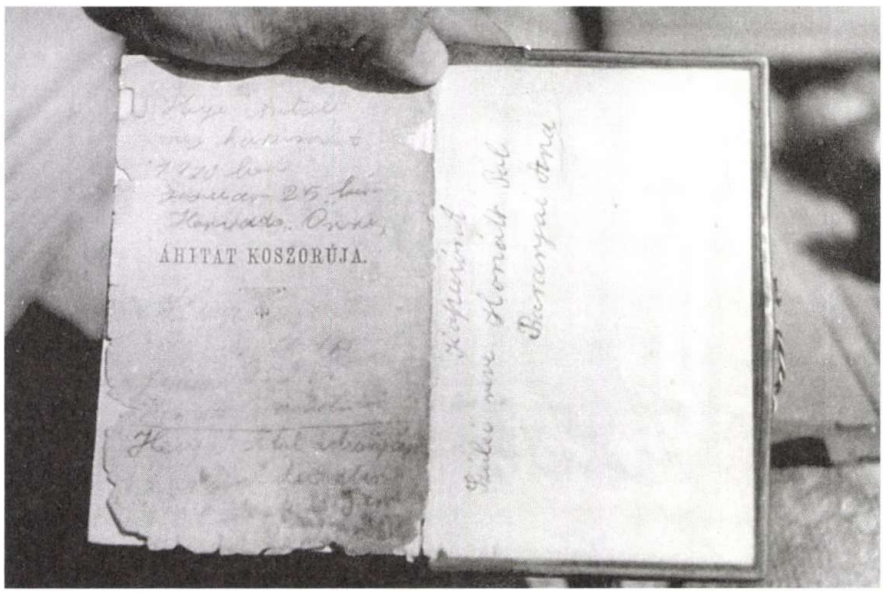


3. „Áhitat koszorúja". Henye Etelka imakönyve, családi bejegyzésekkel (Kapuvár)

készített képek a temetési szertartás részeit örökítik meg. A néprajzi felvételek a megfigyelhető összes rituselem rögzítését célozzák meg.

Kapuváron 1949–1952 után fokozatosan megszűnt a háztól temetés, így a halotti rítusok idekapcsolódó elemeinek vizuális szempontú vizsgálatára az a néhány, hivatásos fényképész által 1920–1955 között készített ravatalkép szolgál, amelyek nyilván halotti emlékképeknek készültek. A halottal való családi együtt-fényképeszkedés szokása a fellelhető anyag (mindeddig tizenkét negatív a kapuvári Rábaközi Múzeum és a Magyar Néprajzi Múzeum gyűjteményében) tükrében nem látszik általános gyakorlatnak Kapuváron. Az eddigi kutatás során egyetlen ilyen jellegű emlékkép sem került elő a kapuvári családoknál. További kutatómunka természetesen újabb eredményekkel szolgálhat.

A halotti rítusokról készített felvételek nem illeszkednek a többi családi emlékkép közé, nem kerülnek a fényképfalra, fotóalbumba. Ezeken a helyeken a fényképek a család, a tágabb közösség elhunyt tagjait még élőkként mutatják. Az egyéni és családi emlékezet számára azonban a haláleset ugyanolyan fontos nyilvántartandó esemény, mint egy házasság. A temetésekről, halotti rítusokról készített képek „rejtése" mutatja, hogy ezek fájdalmas emlékek hordozói, s él emellett valamely félelem a halottól, haláltól. Élő az örök emberi vágy is, hogy az elhunyt életére, cselekedeteire emlékezzenek, s ne elmúlására, még ha az elmúlás bevésődött is a fényképekkel az emberi emlékezet családi kalendáriumába. A rejtett fényképek közé tartozhattak a ravatalfényképek is. Vannak azonban egyedi esetek, amikor nem rejtették el ezeket



4. „Áhitat koszorúja". Henye Etelka imakönyve, családi bejegyzésekkel (Kapuvár)

a képeket. (E meghökkentőnek tűnő esetekről még nem áll elegendő kutatási adat rendelkezésünkre, így e megállapítás most még csak jelzésértékű.)

A halotti képek sohasem kerültek nyilvánosság elé. Hiányoznak róluk a specialisták, a rítus eszközrendszeréhez tartozó tárgyak többsége. E családi képeket a többitől külön őrizhették. Izgalmas feladat kutatni e képek szerepét a családok életében, hogyan válnak az elhunytak emlékének felidézőjévé. Segítik az adatgyűjtést, gyakran csak a ma élők visszaemlékezéseiből deríthető ki, kik vannak a képen, mi volt a haláleset oka, hogyan őrizte meg azt az emlékezet. Az elhunyt emlékének megőrzéséről a családi feljegyzések is gondoskodtak (1., 3–4. kép).

Legérdekesebbnek tehát a ravatalfényképek vizsgálata mutatkozik. Megjegyzendő, hogy a fényképeszkedési gyakorlat megjelenésével párhuzamosan változott a temetési szokások eszköztára is. Amikor több temetkezési vállalkozó is megkezdte tevékenységét Kapuváron, polgáribbá váltak a temetések bizonyos elemei. Gyári készítmények jelennek meg: koporsódíszek, szemfödelek, új festésű koporsók, halottas kocsi. A polgári jellegű, a XIX. században formálódott hagyományok a paraszti-iparosparaszti temetkezési hagyományokba illeszkedtek, mint erre az alábbi hirdetések is vallanak:

„TEMETKEZÉSI VÁLLALAT. Mint biztos forrásból értesülünk Kapuvárott Első sopronmegyei egylet czimü vállalat lép életbe Biringer Mór vezetése alatt. E czég mindennemü gyászczikkeket fog tartani." (*Csorna-Kapuvár és vidéke,* 1894. február 17.)

„Van szerencsém a n.é. közönséget értesíteni, miszerint Kapuvárott a főtéren, (a központi kávéháznak átellenében) egy TEMETKEZÉSI VÁLLALATOT rendeztem be, s egy franczia gyászkocsival megnagyobbítottam, hol is mindennemű ércz,-festett fa,-bársony és selyemmel bevont koporsók ugy szintén szemfedelek, koszorúk, művirágok szallagok, gyertyák, kő,-és vaskeresztek, sírkövek, szentképek, valamint mindennemű gyászczikkek a legnagyobb választékban s legjutányosabb áron kaphatók és azon helyzetben vagyok, a legdíszesebb úgy szintén a kivánat szerint bármilynemű temetést is a legszerényebb feltételek mellett elfogadni.

kiváló tisztelettel
BIRINGER MÓR"

(*Csorna-Kapuvár és vidéke*, 1894. március 3.)

HIRDETÉS

„Van szerencsém a n.é. közönséget értesitenem miszerint Kapuvárott a Kossuth Lajos utczában a gyógyszertár mellett egy hatóságilag engedélyezett

KERESZTÉNY TEMETKEZÉSI INTÉZETET RENDEZTEM BE.

Itt kapható mindennemű ércz,-festett fa-,bársony-és selyemmel bevont koporsók, ugy szintén szemfedelek, koszorúk, művirágok, szallagok, gyertyák és szentképek, VALAMINT MINDENNEMŰ GYÁSZ CZIKKEK a legnagyobb választékban és a legjutányosabb áron. Igy azon helyzetben vagyok, hogy mindennemű temetést a legszerényebbtől a legdiszesebbig szerény feltételek mellett elfogadhatok.

kiváló tisztelettel
BURGOLITS ISTVÁN
asztalos"

(*Csorna-Kapuvár és vidéke*, 1894. június 9.)

Ez a kettősség megfigyelhető a ravatalfényképeken is. Miről árulkodnak ezek a képek?

Ravatalfényképek

Szinte az összes eddig fellelt ravatalkép rendkívüli halállal elhaltakról készült; baleset vagy öngyilkosság volt a halál oka. A családból hirtelen halállal kiszakadtak esetében talán a legfontosabb emléktárggyá válhatott az így készült fénykép. Kisgyerekek esetében ez szinte bizonyosnak látszik, hiszen életkoruk révén (hároméves korig) nem, vagy csak esetlegesen vehettek részt a családi fényképeszkedési alkalmakon, tehát vizuális megörökítésükre a lehetőség ellenére talán még nem is került sor.

A képek viselettörténeti jelentősége mellett fontosak társadalmi vonatkozásaik is. Bepillantást nyerhetünk a kapuvári-gartai családok kapcsolataiba. A testtartások, gesztusok, arckifejezések nemcsak hangulatokat, hanem íratlan törvénnyé vált kapcsolatrendszert is elénk tárnak. Ezek csak részben beállított képek, hiszen a rendező elv a vérségi kapcsolat és a hagyomány. A halottat, akárcsak országszerte, Kapuváron is a rokonság foka szerint vették körbe a hozzátartozók. A halott fejéhez legközelebbi hoz-

zátartozói álltak (férj, feleség, szülők, testvérek, gyerekek). Közülük kerülnek ki a család vezetői, de ők a halotti rítusok szervezői, irányítói is (VIII. tábla, 3. kép). Ez a szerkezet figyelhető meg felnőtt, idős, legény és leány halottaknál egyaránt. Ettől eltérő lehet a gyakorlat gyermek halottak esetében három–négy éves korig.

A halott öltözéke, a koporsó és tartozékai, a gyászolók viselete életkortól függetlenül utal a család paraszti-iparosparaszti közösségen belüli társadalmi rangjára, jómódra vagy szegénységre. A gyászolók test- és kéztartása, a náluk lévő tárgyak a mindennapok szakrális gyakorlatára, hagyományaira utalnak. A vizsgált felvételeknek csak egyes elemein tapasztalható a „szakértő" fényképészi beállítás, a kísérő tárgyak elrendezése. Mutatja ezt az alkalmazott tárgyak „rítusidegensége" – virágállványok, terítők. Fényképészi beállításra utalnak a barokkos hatást keltő csoportképek (IX. tábla, 4. kép).

Korcsoportok és halotti rítusok

A halottakat ünneplő ruhába öltöztették, mely életkoruknak, nemüknek, társadalmi helyzetüknek megfelelő kapuvári viselet volt. Ez is változott a polgári jellegű ruhadarabok megjelenésével, igaz, csak legények, férfiak körében, ott is jórészt az iparosoknál. A hagyományos „halotti öltözet" legtovább a gyermekeknél és nőknél őrződött meg.

Tizenhat éves kortól találkozunk a halotti rítussorozat teljes végrehajtásával, tizenhat éves kor alatt bizonyos rituselemek hiánya volt jellemző.

Boldog kimulásért az Isten Annyjához.

Oh édességes Szűz Mária! Kérlek téged szivem nagy alázatosságával: tanits meg engem annak keresésére, a mit kedvelsz és kivánsz hallani. Noha méltatlan vagyok kegyelmedre, de oh kegyes Szűz emlékezzél meg arról: hogy öröktől fogva nem hallatott, hogy a ki téged segitségül hivott és beléd vetette bizodalmát, és a te kegyelmedet és segitségedet kivánta, tőled elhagyatott volna. Azért ilyen bizodalommal folyamodom én is hozzád, oh áldott és mindeneknek felette kegyes Szűz! hozzád óhajtok.

O irgalmasságnak Annyja! légy mellettem halálomnak óráján, mikor a te Szent Fiad gyarló testemből kikéri az én lelkemet, és változtasd a te könyörgésed által az igaz Birónak rettenetes itéletét kegyes irgalmasságra; mutasd meg nekem Szent a Háromságnak ábrázatját. Oh édességes kegyes Szűz Mária! esedezzél érettem a te áldott Sz. Fiadnál, hogy e nyomorult élet után vigyen az ő Sz. színének boldog látására, a hol veled együtt dicsérhessem, áldhassam, imádhassam örökkön örökké. Amen.

Nyomatott Gesellschafts-Buchdruckerei Bécsben.

5. Nyomtatott imalap a kegyes halálért (1900 körül)



6. Tisztítótűzben szenvedő lelkek. XIX. századi fametszet *A Hétfájdalmú Boldogságos Szűz Mária nyomait követőknek mennybe vezető Arany Koronájából*

A *halva született csecsemőt* gyakran a bábaasszony temette el. Az így, kereszteletlenül elhalt kisgyereket nem öltöztették, koporsót nem kapott, valami lepedő- vagy pelenkadarabba csavarva került lekváros ládába, papírdobozba, rossz fazékba. Minden rítuselemet mellőzve temették el, temető árkába, oldalába.[3] A haláleset hivatalos bejegyzése természetesen megtörtént. Nincs adatunk arról, hogy az így elhaltaknak külön temetkezőhelye lett volna, vagy valamely útmenti kereszt mellé kerültek volna, mint oly sok helyen országszerte („bábák keresztje").[4]

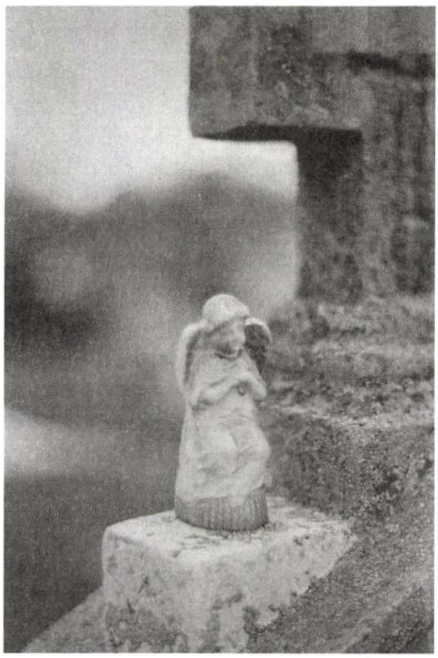
Az eredendő bűnben született és meghalt csecsemők lelke a kapuváriak hite szerint csak átröppen a tisztítótűzön, s angyal lesz belőle. A kereszteletlenül elhalt kisgyerek lelke visszatérhet, ezért születés után, ha él a csecsemő, de betegesnek látszik, alkalmazzák a házikeresztség preventív rítusát. Ha az újszülött meghal, a gyász a szűk családon belül is jobbára csak az anya gyásza.

Ha az *anya és gyermeke* szülés közben, vagy utána halt meg, akkor egymás mellé, egy koporsóba fektették őket, illendően felöltöztetve. Akkor is ide került a gyermek, ha nem kapta meg a házikeresztséget, ezt talán pótolta valamelyest a holttestek beszentelése. A csecsemő fehér pendelyt kapott, az anyával közös szemfedél alá került. Ilyenkor a halott anya társadalmi státusának megfelelő temetést kaptak, utalva a hirtelen, váratlan halálra.

Várandós anya halálakor az egész halotti rítussorozatot végrehajtják, de ismerünk történetet a koporsójában szülő halott asszonyról is. Az idősebb magzatot a hiedelem és a keresztény hit már önálló lélekkel bíró emberi lénynek tartja. Országszerte több adat ismert a koporsóban szülésre, a magzati lélek ily módon való szabadulására. A kapuváriak hite szerint „egy testben a sír két lelket nem fogad be", vagyis vallják azt a hittételt, mely szerint „test a testnek koporsója nem lehet". Az így szabaduló lélek útjának képzete már hiányzik a kapuváriak hiedelemvilágából.

Gyermek halottak esetében, hároméves korig, a halotti, temetési rítus elvégzői a nagyon szűk családból kerültek ki. Kislányokat, kisfiúkat fehér pendelyben, fejükön viaszvirág koszorúval, mellükön fehér művirág bokrétával, koporsójukba tett papír szentképekkel, hároméves kor felett kezükre tekert fehér rózsafüzérrel temették, régebben fehérre festett, néha kék, olykor kézzel kivirágozott koporsóba. Hároméves kor alatt a kis halottat keresztanyja vitte ki a temetőbe, fejére tekert kendőhurkára tette a kopor-

sót, a szűk család kísérte (szülők, testvérek). Rátemették valamely rokon, általában nagyszülő, esetleg idegen sírjára. Ilyenkor egyházi temetést nem kapott. Ha éppen temetés volt aznap, a nagy koporsó tetejére tették a kicsit, úgy eresztették a sírba, így kaphatott egyházi temetést. Sírjelet nem állítottak neki, legfeljebb ha hozzátartozó sírjára temették, annak sírjelére írták fel a kis halott nevét, a halál évét. A temetőbe kivitelt, temetést az apa is végezhette. A halotti rítusok többségének hiánya (bár a háznál a ravatalozás, szűk családi virrasztás megtörtént) mutatja a kisgyermeki lét társadalmi perifériára szorultságát (IX. tábla, 5. kép). Összehasonlításként közlöm a Magyar Néprajzi Múzeum fotótárában található Sopron környéki felvételek néhány darabját (X. tábla, 7., 8. kép, XI. tábla, 9. kép).



7. Porcelán angyalszobrocska gyereksíron a gartai temetőben

1945 után a kisgyerek halottak is önálló egyházi temetést kaphattak, annak majd minden elemével. Ennek részben az az oka, hogy ekkor alakították ki a kapuvári temetőben az önálló gyermektemetőrészt. Ezzel a korábbi temetkezési gyakorlat részben átalakult. Másrészt a gyakoribbá váló polgári temetkezések során az egyházinak megfeleltethető rítuselemeket a halott korától függetlenül alkalmazták. A jelzett ravatalképek mindkét gyakorlatra nyújtanak példát. A születés után elhalt, de már házikeresztséget kapott csecsemőhalott esetében is ismertek voltak a fenti eljárások.

A *nagyobb leánygyermeket* is fehérbe öltöztetve temették, *fiúgyermekeket* a hagyományos kapuvári viseletben. Ezeknek az elemei családi felvételeken is jól nyomozhatók. Ha olyan fiatal lány volt a halott, aki már túl volt az elsőáldozáson, hófehérben, leginkább elsőáldozási ruhájában temették, mint egy kis menyasszonyt. A haját kibontották, leeresztették, fejére fehér viaszvirág koszorú került, úgy vitték ki a temetőbe lánypajtásai vagy legények. E halottaknál tizenhat éves korig az egész rítussorozatot végrehajtották, egyedül lámpásvivőket nem kaptak (IX. tábla, 4. kép).

A *fiatal lányokat, hajadonokat, márialányokat* (általában tizenhat éves kortól) menyasszonyi fehérbe öltöztették, és „szűzkoszorúval" a fejükön temették (X. tábla, 7., XII. tábla, 11. kép).

Ha *fiatal legény* halt meg, mellére vőlegénybokrétát tűztek, fehér ingben temették, efölé csak színes, piros, zöld sík selyem „purucot" (mellényt) adtak (VIII. tábla, 3. kép): itt a mellény nem a hagyományos kapuvári viseletdarab.

A *fiatalabb, már nős férfiakat* hasonlóan öltöztették, csak a vőlegénybokréta maradt el. Sapkájukat, kalapjukat gyakran tették melléjük a koporsóba.

A *menyecske halottakat, harmincöt–negyven éves korig* menyasszonyi fehérben temették, fejükre került a pillangós kobak, lekötve fehér selyemkendővel. Aki már ekkor özvegy volt, azt természetesen feketében temették.

Fiatal özvegyembert, felnőtt és idős férfi halottat, öreglegényeket egyaránt feketében temettek. Fekete nadrágot, fehér gyolcsinget, fekete purucot, kabátot, csizmát adtak rájuk, kalapjuk, sapkájuk, kucsmájuk is melléjük került. Iparosoknál gyakoriak voltak a polgári jellegű ruhadarabok, néha kötényt kötöttek eléjük.

Asszonyokat negyvenéves kor felett és „öreglányokat" a hagyományos kapuvári viselet mélykék vagy fekete változatában, kobakkal, kendővel a fejükön temettek. Utóbbi a gyászviseletnek is megfelelt (XIII. tábla, 14. kép).

Koporsók

Fiatal halottakat mindig világos színű koporsóba temettek, leggyakrabban fehérbe. A ravatalfényképeken látható koporsók egy részét (gyerek halottak, fiatalok) virágmintás selyemanyaggal vonták be. Ennek a gyakorlatnak az elterjedtségéről, eredetéről adatok hiányában bővebbet még nem tudunk. Ismert viszont, hogy a kisgyerekek fehér, kék, rózsaszín koporsóit kivirágozták; felnőtteknél gyakori volt a festékkel „fröcsült" koporsó is.[5] A felnőttek koporsóit barnára, feketére festették. A koporsók hagyományos jelképrendszere (színe, díszítése, feliratozása) a múlt század végétől folyamatos változáson ment át Kapuváron is; a temetkezési vállalkozók a polgári-városi ízlésnek megfelelő koporsódíszeket, kiegészítőket, színvilágot közvetítettek a kapuváriak felé. Az alkalmazott sírjelek és jelrendszerük ugyanezt a változást mutatja.

Halotti mellékletek

A koporsóba helyezett, felravatalozott halottat különböző mellékletekkel látták el. Minden halott mellé kis fémkeresztet tettek, melyet még életében, születése után vettek neki. Rózsafüzért csecsemők kivételével mindenkinek tekertek a kezére, kisgyerekeknek fehéret. Férfiak, legények zsebébe gyakran odatették pipájukat, cigarettát, órájukat. Az aranygyűrűt, nyakláncot (ritka tulajdon volt!) néha a halotton hagyták. „Megváltópénzt" tettek a halottak zsebébe; imalapokat, Mária-képeket inkább csak gyerek halott mellé. Imakönyv ritkán került a koporsóba.

Halottbúcsúztatás, halottas menet, sírásás, sírba tétel

A háztól való temetés fontos eleme volt a két éjszaka tartó virrasztás után a halottbúcsúztatás, majd a halottas menet felállása és a kikísérés a temetőbe. Ennek rítusai öröklődtek át 1906-tól a temetői kápolnától való temetésre is, bár emellett a háztól temetés Kapuváron az 1960-as évekig szokásban maradt. A haláltól a temetésig tar-

tó időszak halotti miserendje és gyakorlata (egyszerű halotti mise, koporsós mise) Kapuváron is az országos gyakorlatnak felelt meg.

A sírt a temetés napján ásták, korábban rokonok, majd a temetőcsősz és a sírásók (XIII. tábla, 15. kép). A temetési szertartás mindig délután volt. Délelőtt misét tartottak a halottért, majd mindenki a temetésre készülődött; a halottas háznál gyülekeztek, amely bizonyos rítusok végrehajtásának helye is. Ugyanezt a szerepet tölti be a temetői kápolna is. Ekkorra már elrendezték, hogy kik lesznek a lámpás-, test-, kereszt- és zászlóvivők. A testhordó keretet („Szent Mihály lova") is elhozták a temetőkápolna mellől, vagy halottas szekeret, kocsit rendeltek. Amikor a pap elindult a plébániáról, megszólalt a lélekharang, minden jelenlévő beszentelte a halottat, általában a koporsót is lezárták, de gyakori volt, hogy erre az udvari búcsúztatás után került sor. Ekkor készültek a ravatalfényképek is. A koporsót, halottat lábbal vitték ki a házból, kápolnából (XV. tábla, 20. kép).



8. Garab István halottaskönyve 1875-ből, kéziratos halottas énekekkel (Garta)

Háztól temetésnél és kápolnánál egyformán állt fel a halottas gyülekezet a búcsúztatáshoz az udvaron, illetve a kápolna előtt. A koporsó bal oldalán (a halott jobbján) a család, mögöttük a koporsó két oldalán a lámpásvivők álltak. Ezek mögött a koporsó jobb oldalán a nők, túloldalt a férfiak helyezkedtek el. A halott lábához állt a pap, a kántor és a ministránsok. A közvetlen hozzátartozók mellett állt a „keresztfi" (ha volt ilyen), aki a halott keresztjét vitte. Iparostemetésnél a koporsó bal oldalán álltak az iparoszászlót tartók is, de idekerültek adott esetben a Mária-zászló, az egyleti, társulati, templomi zászlók is. A szertartás előtt a halott egyik női hozzátartozója gyertyát oszt a férfiaknak. Régebben csak a „köpönyeges" temetéseken volt szokásban a gyertyaosztás a papnak, kántornak, ministránsoknak, kereszt-, test- és lámpásvivőknek. Ezeket nem gyújtják meg, temetés után hazaviszik, vagy a templomnak adják. A szokás az 1940-es évek végén alakult ki Kapuváron, eredetére, okaira mindeddig nem sikerült magyarázatot találni.

A halott elbúcsúztatása után állt össze a halottas menet, amely harangszó mellett kísérte utolsó útjára a halottat (XVI. tábla, 25. kép). A menet a legrövidebb úton ment a temetőbe. Háztól induláskor az egyik távolabbi férfi rokon, aki a temetés alatt a háznál maradt, felzavarta az istállókban, ólakban pihenő állatokat, nehogy a dögvész el-

vigye őket. Ezért kell közölni a gazda halálát a jószággal.[6] A halottas menet élén mentek a ministránsok halálkereszttel, füstölővel, szenteltvíztartóval, majd a férfiak, legények (a század közepétől hátrakerültek az asszonyok mellé), aztán a pap vagy papok a kántorral, utánuk a halott keresztvivője, majd a zászlóvivők. Utánuk következtek a koporsó-, test- és lámpásvivők (községi, társulati, iparoslámpások), végül a lányok, asszonyok, gyerekek. Felnőtt halottnál mindig férfiak voltak a test- és lámpásvivők, legényeknél legénycimborái, lányoknál lánypajtásai, márialányok vagy -legények. Néhány éves gyereknél kétoldalt kötélfüleket raktak a koporsóra, és két-két kislány vagy kisfiú vitte.

Fiatal lánynál és nagyobb leánygyermeknél, ha már elsőáldozott, koporsója előtt fehér plüsshuzatú, csipkés szélű párnán vitték a „szűzkoszorút" vagy „szűzkoronát". Ez egy négyujjnyi széles, két részből álló, kereszt alakban összeillesztett, hajlított, abroncspántos korona volt, viaszvirágokból, gyöngyökből. Kétoldalt három-három kék szalag lógott le róla.[7] Ha márialány halt meg, minden esetben kivitték a temetésre. A szűzkoronát arra érdemes, vallásos családok házánál tartották, később a plébániára került. Ez az idők folyamán azonban eltűnt.

Annak, aki mulatós volt életében, illetve a zenészek, kocsmárosok temetésén, valamint a cigánytemetésen is cigánybanda muzsikált. A sírhoz érkező menet ugyanúgy állt fel a sír körül, mint a halottbúcsúztatáshoz, hiszen ez is annak része. A pap és a kántor búcsúztatója után a pap beszentelte a sírt (XVII. tábla, 27. kép), majd a sírba eresztették a koporsót (XVII. tábla, 28. kép). Az első rögöt a pap veti rá, idekerül a halálkeresztről leoldott szalag is. Fiatal halottnál virágot is dobnak a sírba. A sírbehúzás után a pap és az előimádkozó vezetésével a gyászolók elmondanak egy Miatyánkot azért, aki elsőnek követi majd az elhunytat, végül a temetőben lévő összes halottért imádkoznak. A család kis ideig még a sírnál időzik, majd részint haza, részint a torba indulnak.

Specialisták

Több teret érdemelnének a halotti rítusok specialistái, közülük is az előimádkozók, énekes emberek, asszonyok, hiszen az ő tevékenységükön keresztül nyomozható a szokásrendszer számos apró eleme (XVIII. tábla, 31. kép). Specialistákká válnak egy időre a családtagok, társulati vezetők, tagok, a rokonság, ismeretség különböző fokain állók, férfiak, asszonyok, felnőttek, fiatalok, gyerekek egyaránt (kereszt-, zászló-, test- és lámpásvivők, ministránsok). Szakspecialisták az egyházi emberek, sírások, harangozó, temetkezési vállalkozók.

A rítusok eszközrendszere

A halotti rítusok tárgyi anyaga rendkívül sokrétű. Az eszközök részleteikben is egy-egy külön tanulmányt érdemelnének, itt csak rövid felsorolásuk következik, a velük kapcsolatos fényképek besorolása céljából.

1. A rítus textiles anyaga (halotti lepedők, szemfedők, halotti párnák, állfelkötő, lábösszekötő kendők, halotti ruhák, gyászviseletek, ezek kiegészítői, házioltár-terítők, tükörletakaró kendők, ravatalleplek, specialisták öltözete, viselete, gyászszalagok, kendők, a halott ágyneműje stb.).

2. A textiles anyag különálló részét képezik a temetéseken is használatos zászlók, Szeretet Társulati, Rózsafüzér Társulati, legényegyleti, Mária-zászlók, iparoszászlók (XV. tábla, 22. kép).

3. Szakrális tárgyak és szentelmények (szenteltvíz, gyertya, feszületek, halálkereszt, gyertyatartók, lámpások, rózsafüzérek stb.).

4. A koporsó és a ravatal.

5. A halottas ház és szoba, az itt felhasznált tárgyak.

6. A temetőkápolna és tartozékai; templom és tartozékai (zászlók, lámpások, lélekharang).

7. A koporsószállítás eszközei (XIV. tábla, 16. kép).

8. A sírhely, sírjel, a sírba tétel, behantolás eszközei.

9. A halott emlékét őrző tárgyi emlékek: használati, személyes tárgyak, ruhadarabok, fényképek, bokréták, koszorúk, búcsúi emlékek, melyek gyakorta válnak sírmellékletté, halotti mellékletté (lásd ravatalfényképek).

10. Az írásos anyag: hagyatéki leltárak, végrendeletek, iparostársulatok temetési rendszabályai, kéziratos halottas énekeskönyvek, füzetek, családi bibliák, imakönyvek bejegyzései, vallásos ponyvanyomtatványok, szentképek, búcsúi emlékképek, halotti anyakönyvek bejegyzései, particédulák, emlékbeszédek.

Jegyzetek

1 Kunt (1987: 240–261).
2 Dankó (1980: 81).
3 Bartucz (1928), Kunt (1983).
4 Kunt (1983).
5 Bognár Ákos (1991). Bognár Ferenc közlése nyomán.
6 Faragó Sándor, Csiszár Attila, Bognár Ákos kéziratos gyűjtései nyomán.
7 Bognár Ákos kéziratos gyűjtése 1991–1992.

Bibliográfia

BARNA Gábor 1982: *Halottlátók a magyar néphitben.* (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 10.) Budapest, 199–212.
BARTUCZ Lajos 1928: A köcsögbe temetkezés a régi palócoknál. *Anthropológiai Füzetek.*
BÁLINT Sándor 1944: Népünk halálélménye. *Sacra Hungaria.* Kassa.
BALASSA Iván 1945: A magyar gyász-szinek kérdéséhez. *Ethnographia* 56.
BÖSZÖRMÉNYI Zoltán 1979: A haldoklás és a halál. *Új Irás* 5.
Csorna-Kapuvár és vidéke 1894 II. 17.; III. 3.; VI. 9.; X. 20.
DANKÓ Imre 1980: Temetés, temetők, temetők művészete. In *Hajdú-Bihar temetőművészete.* Debrecen.

DÖMÖTÖR Tekla 1981: *A magyar nép hiedelemvilága.* Budapest.
FEJŐS Zoltán 1979: Az átmeneti rítusok. Arnold Van Gennep elméletének vázlata. *Ethnographia* XL.
HÓDI Sándor 1979: *A „meghívott halál" – tanulmány az öngyilkosságról.* Újvidék.
HORVÁTH Terézia 1972: Kapuvár népviselete. *Néprajzi Közlemények.*
K. KOVÁCS László 1982: *Adatok a magyar néphit lélek és halál képzetéhez.* (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 10.) Budapest, 118–123.
KRUPA András 1987: *A délkelet-magyarországi szlovákok hiedelemvilága.* (Studia Folkloristica et ethnographica) Debrecen.
KUNT Ernő 1981: *A halál tükrében.* Budapest.
–1983: *Temetők népművészete.* Budapest.
–1987: *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe.* Budapest.
–1975: A magyar népi halotti szokások társadalmi vonatkozásai. In Frank Tibor–Hoppál Mihály (szerk.): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat.* Budapest.
–1987: A fénykép a magyar parasztság életében. *Népi kultúra – Népi társadalom* XIV.
LÜKŐ Gábor 1942: *A magyar lélek formái.* Budapest.
MAGYAR László András 1989: *Bevezetés a kísértettanba.* Budapest.
VARGYAS LAJOS (szerk.) 1988: *Magyar Néprajz V. Magyar népköltészet.* Budapest.
PÓCS Éva 1990: Néphit. In Dömötör Tekla (szerk.): *Magyar Néprajz* VII. *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Budapest.
TAKÁCS András 1995: Kultúra és identitás – Szék. *Valóság* 9.

Kéziratos források

Bognár Ákos–Csiszár Attila–Faragó Sándor kéziratos gyűjtései, Kapuvár–Garta–Osli, 1989–1995, a Kapuvári Rábaközi Múzeumban.
Bognár Ákos: Koporsókészítés Osliban. Kézirat 1991.

TARI LUJZA

Halottkísérő, halálmars – hangszeres zene a halott utolsó útján

1974-ben németül, majd 1976-ban bővebb, átalakított formában magyarul jelent meg az a tanulmányom, melyben a hangszeres zene szerepét vizsgáltam halottas népszokásainkon belül.[1] A tanulmányban történeti és (részben saját gyűjtésű) folklór adatok alapján foglaltam össze a magyar népi gyászszertartás hangszeres zenei részeinek főbb vonásait, nemzetközi párhuzamok bevonásával vizsgáltam jelentéstartalmukat. A halottas szokásokhoz kapcsolódó valamennyi hangszeres zenei elemről igyekeztem számot adni, a halott mellett a temetőben járt tánc zenéjéig bezárólag, ám a dolgozat középpontjában a gyimesi csángók *Halottkísérő* dallama állt. A gyimesi halottkísérőről kimutatható volt, hogy hangrendszere, hangsora, dallamformálása, kadenciái és azok elrendezése, valamint improvizált szerkesztésmódja és deklamatív előadásmódja alapján közvetlenül rokon a vokális diatonikus siratóval. Jóformán annak hangszeres verziója, így az egyik legrégibb hangszeres zenei rétegbe sorolható. Megállapítható volt továbbá rokonsága a pantomimikus-dramatikus *Juhait kereső pásztor* típus zenéjének lassú – *A juhok siratása* – részével.[2] Bár a két tanulmány idehaza és külföldön egyaránt érdeklődést keltett, a téma kutatásának csak a bolgár népzenekutatók körében lett folytatása,[3] s húsz év óta magam is először jelentkezem újból a témával.

Zenés temetést több ókori – főleg görög – ikonográfiai ábrázoláson láthatunk, többek közt egy időszámítás előtti, a VI. század utolsó negyedéből származó görög vázán. A zenész itt egy kithara-játékos, akivel négy siratóasszony vonul.[4] Robert Lachmann az ókori görög zenekultúra bemutatása kapcsán több olyan ábrázolást tesz közzé, mely érzékletesen mutatja be, mennyire általános volt a halott hangszeres zenével temetése. Egy krétai szarkofág temetésábrázolásán szintén kithara, egy másik görög vázán és egy terrakotta domborművön pedig diaulosz a kísérő hangszer.[5] Lehetséges, hogy az ókori zsidó kultúrában említett szokás, mely szerint a nők siratását sípokkal (furulyákkal) kísérték[6] sem más, mint a görög ábrázolásokról ismert zenés temetés. Az azték kultúrából is maradtak fenn olyan leletek, melyek zenés temetésről és ott a tánczene használatáról árulkodnak. Az ábrázolásokon felismerhető hangszerek ma is jellegzetes indián hangszerként ismertek (például pánsíp, különböző dobok, furulyák stb.).[7] Itt nem célunk azonban az ilyen jellegű ikonográfiai adatok bemutatása. Az azóta eltelt időszakban a nyelvterület különböző pontjain sikerült új adatokat gyűjteni.

Ezek, valamint a történeti adatok és nemzetközi párhuzamok segítségével a következő kérdéseket szeretném érinteni:

1. A halottkísérők, illetve a temetéskor játszott egyéb dallamok elnevezése *(terminológia)*.

2. A temetéshez kapcsolódó hangszerek *(instrumentárium)*.

3. A zenei végrendelkezés kérdése és a temetéskor játszott dallamok összefüggése *(repertoár)*.

Kiindulásul tekintsük át összefoglaló jelleggel a magyar zenetörténeti kutatásoknak köszönhető új történeti adatokat, kiegészítve azokkal, amelyek korábban vagy elkerülték figyelmemet, vagy nem tartoztak szorosan a tárgyhoz. A XVII. századból három új adat erősíti meg, hogy a fejedelmeket és főurakat a főúri temetések gyakorlatának megfelelően a gyászpompába öltöztetett zenekaruk, énekkaruk, valamint trombitásaik és dobosaik részvételével temették el.[8] Az eddigi kutatások alapján ismert volt, hogy a trombita–dob hangszerpáros (s a trombita külön is) nem csak a hadi muzsika eszköze volt a XVII. században Európában, így Magyarországon sem. Az elmúlt évtizedek magyar zenetörténeti kutatásaiban a fejedelmi és főúri udvarok zeneéletén kívül a városok zeneéletének vizsgálata is jelentős teret kapott. Ennek alapján a korábbiaknál pontosabb ismereteink vannak a szabad királyi városok toronyzenészeinek, városi trombitásainak feladatairól. E zenészek nyolc-tízféle teendője közt a temetéseken való rendszeres zenélés is szerepelt.[9] Az egyes városok rendtartásban szabályozták, mely temetésen kellett az alkalmazásukban álló zenészeknek muzsikálniuk. Úgy tűnik, a szigorú szabályozásra szükség is volt, mert a különböző típusú temetések más-más tarifával jártak, s visszaélésekre is lehetőség nyílt. Ilyen visszaélésre derít fényt a következő, 1809. október 12-i brassói feljegyzés: „Ami a zenés temetéseket illeti, ezeket a továbbiakban ne a karmesternél, hanem a város mindenkori kántoránál rendeljék meg, hogy a csalásokat elkerüljék." Hiszen már többször megtörtént, hogy a lelkésznél speciális temetést kértek és fizettek be, holott ehhez nem jár zene. Ettől eltekintve a toronyzenészeket elkérték a karmestertől, és – noha kevesebbet fizettek – egy zenés, ún. generáltemetést kaptak, érdemtelenül. Ez elkerülhető lenne, ha eleve a város kántoránál rendelnék meg a zenével járó generáltemetést, aki értesítené a karmestert (Abrahamot), hogy küldje ki a toronyzenészeket.[10]

Az iskolai rendtartások szintén rögzítették, mely temetésen, milyen formában, hány énekkel kellett az iskolai ének- és zenekarnak, illetve az énekkarnak vagy a zenekarnak szerepelnie.[11] Kőszegen például három-, Selmecbányán négyféle temetést különböztettek meg. A kőszegi tanulóknak ezen belül csak az ún. prédikációs temetésen kellett szerepelniük. Ez azt jelentette, hogy a zenekarnak a templomi gyászszertartás alatt kellett játszania.[12] A sírnál a kórus énekelt, de valószínűleg a temetőbe kísérés alatt is, úgy, mint azt egy korabeli ábrázolás a nagyszombati iskola kórusáról megörökíti 1652-ben Eszterházy László temetésén.[13]

Szabolcsi Bence kutatásai feltárták, hogy a XVIII. században „a hagyományos temetési diák-kórus helyett" többnyire énekesekből és hangszeresekből álló együttesek (mellette esetleg kasztrált kántorok) vettek részt a temetéseken. Bár „a régi rézfúvós csoport megtartotta ünnepi jellegét",[14] az 1700-as évek közepétől a vonós hangszerek-

kel kevert együttesek is megjelentek. Ilyenekről a temetési menetekről szóló leírások is tudósítanak. Szabolcsi közléséből ismert például „Generál Groff Károlyi' Ferentz Temetési Pompájának leírása" (1758), melyből megtudjuk, hogy a zenészek „hangos trombitákkal Heten hegedűkkel, többi flaútákkal" vonultak a halottas menetben.[15]

Térjünk át a népi adatokra. A temetés folyamatában a harangozásokon (köztük a lélekharang csendítésein) kívül[16] három olyan szakaszt jelölhetünk meg, melyben a hangszeres zenének hagyományosan szerepe van:

a) a halott temetőbe kísérése hangszeres zenével;

b) zenélés a sír mellett (elsősorban a sír behantolása alatt);

c) zenélés a temetőből visszafelé menet.

Történeti adataink közt az utóbbira nincs példa. A legújabb népzenei gyűjtések alapján azonban felsorolásunk egy újabb szokással egészül ki, mely a halottas szokáskörbe tartozik, bár azon belül a temetést megelőző időszakra esik. Ez pedig:

d) hangszeres zene a virrasztóban.

A Székelyföldön a virrasztóban is részt vettek, illetve részt vesznek zenészek. Magyarpéterlakán (Maros-Torda megye) korábban általában hattagú zenekar játszott, mely a virrasztó énekeket kísérte, illetve keserveseket játszott. Marossárpatakon a „vígasztaló"-ban (virrasztó) ugyancsak keserveseket játszottak. Egyedülálló adat viszont, hogy Korondon (Udvarhely megye), amióta csak van a községben tárogató (ez az idősek emlékezete szerint a hangszer 1896-os megjelenését követően a XIX. század legvégétől, legkésőbb a XX. század elejétől értendő), az énekkel virrasztókon kívül általában egy tárogatós is mindig jelen volt a halott melletti virrasztáson.[17] Az utóbbi évtizedekben ez a zenész Bíró Erdész Márton zenekarvezető tárogatós. A tárogató-játékos kísérte az éneket, illetve szólóban játszott néhány egyházi éneket, amíg az énekesek pihentek. Az 1990-es évek – a hagyományos zenei élet felbomlása (a disco megjelenése) – óta egy új szokás alakult ki, amely tulajdonképpen a hagyomány kopásának köszönhetően jött létre. A nagy zenekari múltú Korondon napjainkban már az összes maradék zenész (egykori zenekari tag) összegyűlik a virrasztóban játszani, mint mondták „tisztességből", vagyis nem pénzért. A főszerep azonban ma is a zenész dinasztiából való, vezető rangú tárogatósé, Bíró Erdész Mártoné, aki hat-hét éve nem zenél aktívan, de temetésre most is eljár. Meglehet, hogy a régi hagyományba belesimuló új gyakorlat nem lesz hosszú életű: csak addig fog tartani, amíg az utolsó korondi zenész működőképes.

A nyelvterület egyéb részén nem ismert székelyföldi virrasztó-szokással ellentétben hiányos adataink ellenére is mindenütt általánosnak mondható a hangszeres zene alkalmazása a temetéseken. Az ekkor játszott dallamok elnevezése változatos. A halott temetőbe kísérésekor, illetve a temetési ceremónia egyéb részei alatt játszott dallamok neveit korábbi tanulmányomban bőségesen idéztem.[18] Ezért itt összefoglaló jelleggel, de az új adatokkal kiegészítve következnek az elnevezések a magyar nyelvterület különböző pontjairól.

Terminológia – A halottkísérők, illetve a temetéskor játszott egyéb dallamok elnevezése

A zenével kísérésre legáltalánosabban használt kifejezés a *halottkísérő* (Gyimes, Maros-Torda, Jász-Nagykun-Szolnok megye), a *kísérő* (Kolozs megye, Szolnok-Doboka megye, Maros-Torda megye), *késérő* (Udvarhely megye) és a *halotti mars* (Vas megye, Kolozs megye, Maros-Torda megye). Az elnevezések között előfordul még *induló* (Udvarhely megye, Palócvidék, Közép-Alföld) és *búcsúztató* is (Palócvidék). Az újabb, részben a szlovákiai magyarság körében folytatott gyűjtések közt a következő – terminológiailag is újat hozó – adatok találhatók: *halálinduló* (Abaúj-Torna megye), *halotti induló* (Esztergom megye, Abaúj-Torna megye, Kolozs megye), *halál-mars* (Pozsony megye, Abaúj-Torna megye). A XIX. század első felében készült kottás kéziratainkban közt Tóth István gyűjteményének első, 1832-ben készült részében[19] is találkozunk *Halál Mars* című dallammal.[20] Ugyanez a dallam (más változatban) megvan egy korábbi gyűjteményben is *Halotti Ének* címmel.[21] A dallamot az 1818–1820 között készült *Külömbb féle Magyar Noták* című gyűjteményben Tóth feljegyzéséhez hasonlóan, hangszeres letétben írták le. Az utóbbi címében – *Ének* –, Tóth pedig a szövegkezdettel *(Komor egemen víg nap nem támadhat)* utal a vokális dallamháttérre. Az Adagio tempójú g-moll darab felra-

1.

Halál Mars





kásmódját tekintve azonban hangszeres letét, hiszen billentyűs hangszer számára készült. A két változat közvetlenül csatlakozik ahhoz az európai induló-típushoz, melyet a korszakon belül több más induló is képvisel a XIX. századi kottás magyar kéziratokban.[22] Itt Tóth gyűjteményéből mutatjuk be a *Halál-Marsot*[23] (lásd 1. kotta).

A halottas szokáskörben az *induló* idegen nyelvű változata, a *Mars* is használatban van, egyszerű, jelző nélküli formában (Pest-Pilis-Solt-Kiskun megye, Csík megye). Ilyen címmel jegyzett le egy dallamot Molnár Antal 1911-ben Gyergyóalfaluban, melynek népi magyarázatát is följegyezte: „Ez olyan mars, amivel a temetőbe a testet kikísérik." Bár a gyűjtő a *Marcia funebre* műzenei terminust írta a dallam fölé,[24] a *gyászinduló* név – ez a XIX. századi műzenei terminus[25] – korábban csak egész kivételesen fordult elő a magyar nyelvterületen (például Marossárpatak, Maros-Torda megye, Bajna, Esztergom megye). Napjainkban azonban a korábban hagyományőrző helyeken is tapasztalható a terjedése (így például Alsóbodokon [Nyitra megye], ahol még *verrasztót* és a szlovák, hivatásos katona karmester által tanított rezesbanda hatására már *gyászindulót* is mondanak[26]). Ritkán az is előfordul, hogy részt vesznek ugyan hangszerjátékosok a temetésen, de az általuk játszott kísérő dallamnak a helybeliek nem adnak külön nevet (például Marosjára, Maros-Torda megye, Bukovina).

Szintén *Mars*nak nevezik a zenészek a temetőből kifelé jövet, illetve hazafelé menet játszott dallamot Gyimesközéplokon (Csík megye) és Magyarpéterlakán (Maros-Torda megye). Eddigi adataink szerint máshol nincs ilyen – a temetést és a tort mintegy összekötő – eleme a magyar népi gyászszertartásnak.[27] Korábban felhívtam a

2.

Mars, temetőből visszajövet



figyelmet arra, hogy a gyimesi csángók temetőből jövet játszott zenéje az eseményhez képest szinte vidám hangulatú. Ezzel kapcsolatban többek közt a szicíliai *scurrek* (a fizetett mókamesterek) példája alapján utaltam arra, hogy az ilyen típusú zene démonengesztelésként szolgálhatott.[28] Ma új szempontként merülhet fel a témával kapcsolatban, hogy vajon nem a Richard Strauss-i *Halál és megdicsőülés* népi megfogalmazásáról van-e szó? Ez a zene talán a megdicsőülést (a mennybemenetelt?) fejezi ki, melyet az előző gyászos hangulatú dallamokhoz képest másfajta zenének kell alátestenie. Mindez megfelelő adatok híján a hipotézis szintjén marad, s a kérdés az e tekintetben már igen kopott népi kultúrában nehezen is lesz kinyomozható. Megjegyzendő ugyanakkor, hogy a zenészek a temetőből visszafelé jövet játszott marsot nem tekintik oldott hangulatúnak, sőt ellenkezőleg. „Visszafelé, megen egy komoly nótát játszunk" – mondták a zenészek Gyimesközéplokon.[29] (Lásd a 2. kottát.[30])

A temetőben, a sír mellett játszott dallamoknak a szlovákiai magyarlakta területek két szélső pontját kivéve többnyire nincs külön neve. Ott azonban elkülönítik a menetkísérő dallamoktól, és a következőképp nevezik meg a sír mellett játszott dallamokat: *Halotti nóta* (Pozsony, Abaúj-Torna megye), illetve *halottasi nóta* (Pozsony megye). Az elnevezés magában foglalja a temetésre, gyászra utaló (szöveges) magyar nótákat is.

Az élő néphagyomány vizsgálata alapján ma már nagyobb földrajzi területetet – a korábbi tájegységekre vonatkozóan pedig több új gyűjtési adatot – figyelembe véve állapíthatjuk meg, hogy a halott hangszeres zenével való temetőbe kísérése a parasztság körében is többé-kevésbé általános gyakorlat volt. Az „általános" kifejezésnél természetesen figyelembe kell vennünk, hogy a hangszer használata, illetve mellőzése a temetésnél nagymértékben összefüggött az egyes területek vallásával.[31] Ahol a hangszerek használatának nem volt akadálya (mint a katolikusok körében), ott századunkig, egyes területeken pedig napjainkig fennmaradt a hangszeres zenével temetés gyakorlata.[32] A kérdés azonban mégsem ilyen egyszerű. Egy újabb német népzenei adat szerint sem volt minden esetben zeneszó a temetésen, de a zenésznek kijárt e megtiszteltetés: „bei der Beerdigung auch die Musikanten waren manchmal gekommen – besonders wenn der Tote ein Musikant war, aber auch sonst, wenn man darauf Wert legte."[33] Zeneszóval temették Korondon (Udvarhely megye) az 1950-es évek végén Szász Csóka János tárogatós cigányzenészt is. Korond mindamellett azon helységek közé tartozott, ahol a zenészek, köztük tárogatósok részvétele a temetéseken általános gyakorlat volt. Itt régen már a halottas menetet is zenével kísérték ki az udvarból. Addig, amíg zenekarok is működtek, minden zenész kivonult a rezes- vagy vonós- vagy vegyes összetételű zenekarból, annak alapján, melyik zenekart választotta a család.

Nézzünk néhány további példát az 1974 óta összegyűlt magyar adatok közül, melyek közt a hazai cigányságra vonatkozó újabb adatok is találhatók. A katolikus lakosságú Taron (Heves megye) nem volt szokásban, hogy hangszeres zenészek részt vegyenek a temetésen. Ilyen igen ritkán fordult elő, inkább csak akkor, ha az elhunyt zenés temetésről rendelkezett. Hasonló volt a helyzet a környező falvakban, például Márkházán, ahol pedig bőven akadtak volna cigányzenészek (Tarra is többnyire onnan jártak).[34] Tiszaroffon (Jász-Nagykun-Szolnok megye) 1977-ben még zenével temették a magyarokat, de már inkább csak a fiatalokat. „A cigányokná viszont [...]

például ha cigány a halott, azt biztos zenével temetik."[35] A Pozsony megyei Jókán a magyarok és szlovákok a nyolcvanas évekig elhívták a zenészeket temetésre. 1984-ben a zenészek így nyilatkoztak: ha „egy zenész meghal, akkor a környékbül a banda összegyün, maguk, [külön hívás nélkül] tízen, húszan, harmincan is, oszt mind egyszerre csinálják [játsszák] a halálmarsot."[36] Hasonlóan nyilatkoztak erről a galántai és Galánta környéki zenészek is. Vízkeleten például éppen a gyűjtést megelőző napokban temették el a banda cimbalmosát. A temetésre sok cigányzenész összegyűlt, de ezt a zenészek az 1980-as évek elején egyébként már nem tartották jellemzőnek.[37] 1994-ben viszont a kassai és a környékbeli cigányzenészek a magyarok és a cigányok között máig folyamatosan élő szokásról számoltak be. Az abaújszinaiak például még a cigányoknak és a magyaroknak játszott *halálmars*okat is határozottan megkülönböztették.[38] Ez eddig az egyetlen ilyen adat, de mert az élő hagyományt tükrözi, arra figyelmeztet, hogy a temetéssel kapcsolatban még mindig van tennivalója a népzenekutatásnak.

A cigányzenészek temetése – mely ma már falvainkban is régi hagyománynak számít – elképzelhetetlen zene nélkül. Egy *halotti mars*ról 1960-ban a következőt mondta a dallamot játszó Vas megyei prímás: „Eztet, mikor meghalt egy cigányzenész, egy muzsikus, eztet [akkor játszották] a falun végigkísérték. Akkoriban még nem a temetőből, halottas házból temettek, hanem a házaktul. S a falun végig egész a temetőig egy-két pihenő kivételével [...] ez a melódia szólt."[39]

Markó Miklós a cigányzenészekről 1896-ban kiadott könyvében tizenegy nagynevű cigányzenésszel kapcsolatban írja le, mely prímás vezetése alatt, hányan, milyen dallamokkal kísérték utolsó útjára zenésztársai a megholtat. A hosszú felsorolást mellőzve, lássuk most csak a számadatokat, melyek az emlékezet túlzó számai ellenére eléggé hitelesnek tűnnek: Boka Károlyt 1860-ban körülbelül 200 muzsikus kísérte utolsó útjára.[40] A 98 éves korában Liptó-Szentmiklóson elhunyt Pityó József „Temetésén az összes felvidéki prímások megjelentek..."[41] Berkes Lajost körülbelül 100 zenész,[42] Radics Vilmost körülbelül 60 zenész,[43] Farkas Ádit 80 zenész temette.[44] Mint Leszler József közléséből ismerjük, Radics Béla temetésekor „A búcsúztatásra megjelent ötszáz cigánymuzsikus közül mindössze húszan tudtak a ravatalig eljutni [...] a több százezres tömeg miatt".[45] Patikárus Ferkó „Temetésére a nemzeti színház zenekara vonult ki az összes czigányság élén".[46] Rácz Pali temetésére pedig – aki obsitos őrmester volt – egy katonai ezred zenekarát is kivezényelték, s koporsójánál 120 cigányzenész muzsikált.[47] Ezek a nagy számok egyben már jelzik, hogy híres cigányzenész esetében a zenés temetési ceremónia több egyszerű tisztességadásnál és elbúcsúzásnál: sokkal inkább társadalmi esemény.[48]

A Felvidékről Nagymagyarról (Pozsony megye), Abaújszináról (Abaúj-Torna megye), Kőhídgyarmatról, Kürtről, Kéméndről (Esztergom megye) és Alsóbodokról (Nyitra megye) származó új adatok erősítik meg, hogy a zenés temetés a többi északi területhez hasonlóan magyarok és cigányok körében egyaránt szokásban volt.[49] Kőhídgyarmaton, mint a nyelvterület más – főleg mai határaink közti – tájain, jól elkülöníthető egymástól a tisztábban népi, illetve a polgáriasabb szokás. Vasutasok, bányászok, tűzoltók esetében ugyanis általában a munkahely műkedvelő rezesbandája, míg pa-

rasztemberek esetében cigányzenészek, illetve parasztmuzsikusok szolgáltatták, illetve szolgáltatják a zenét.[50]

Olyan területről is tudunk, ahol az adatközlő szerint csak a II. világháború után terjedt el a zenés temetés szokása. Alsóőrön (Burgenland) például „Zenés temetés régen nem volt, csak a háború után, amikortól igen jeles személyt, vagy ha fiatalok haltak meg, zenével temettek. Én nem emlékszek, hogy előbb muzsikaszóval temettek valakit. Németből lett átvéve!" – mondta 1977-ben egy 74 éves adatközlő.[51] Természetesen nincs okunk kételkedni a jó emlékezetű, friss szellemű férfi szavaiban, s elképzelhető, hogy osztrák hatásról van szó. Ám a vasfüggönyön túli terület a II. világháború után az ismert okoknál fogva meglehetősen gyéren lett feltérképezve, különösen a hangszeres zene tekintetében. A halottas szokások hangszeres zenei vonatkozásai szempontjából ez szinte az egész Dunántúlra érvényes, így a kérdést itt sem tekinthetjük lezártnak.

Instrumentárium: A temetéshez kapcsolódó hangszerek

A történeti és a népi adatok között semmi nyom nem utal arra, hogy Magyarországon bizonyos hangszereket kizárólag temetésnél használtak volna.[52] A magyar népi hangszerek esetében általában sem mondható jellemzőnek a kizárólagosság. Ezzel szemben más népek kultúrájában számos példa kínálkozik a hangszerek speciális funkciókhoz kötöttségére, azon belül a temetéshez való kötődésére. A más népekre vonatkozó népihangszer-irodalom adatainak tanulságait a következőkben foglalhatjuk össze:

1) Egyes hangszereket kizárólag temetéskor használnak (használtak még századunkban): Európán kívül Afrikában (a Szaharától délre eső területeken), a Fülöp-szigeteken, sőt egyes helyeken Európában is. Bulgáriában például a Dobrudzsa környéki bolgárok *caval*t (hangképzőnyílás nélküli furulyatípus) vagy *dop*ot (duduktípus) használnak a halottak temetőbe kísérésekor, s csak igen kivételesen játszanak ilyenkor más hangszereken.[53]

2) Egyes, egyébként is használt hangszereket a haláleset és járványok idején módosított hangolással használnak, így például Fekete-Afrikában. Kongó, Zaire és Észak-Angola területén járványok idején egy egyébként is használt öthúros chordofon hangszert négyhúrosra hangolva használnak. Ez az egyetlen megengedett, kizárólag csak férfiak által megszólaltatható hangszer, amely a megholtak új testben való feltámadását van hivatva szolgálni. Elképzelésük szerint a megholtak feltámadásukkal jelzik, hogy nem ők a felelősek a járványért.[54]

3) Egyes hangszereket főleg halálesetkor és temetésen, továbbá felnőtté avatási ceremóniák alkalmával, illetve udvarlásnál és esküvőn használnak. A Fülöp-szigeteken például egy bizonyos bambuszfurulyán szólóhangszerként csak férfiak játszhatnak udvarláskor, valamint temetések alkalmával.[55] Indiában és Nepálban esküvőn és temetéseken, illetve vallási szertartásokon egy bizonyosfajta kagylókürtöt használnak trombitaként.[56] Az Elefáncsontparton (Fekete-Afrika) egy keretdob típusú dobot csak

haláleset, illetve felnőtté avatási ceremónia alkalmával használnak, s nők játszanak rajta.[57] Argentínában a matac népcsoport egyfajta dobot a rossz szellemek elűzésére, lányok felnőtté avatási ceremóniáin, halálesetkor és temetési szertartáson használ.[58]

Feltűnő, hogy a kizárólag egyes életszakaszokat kísérő rítusok, ceremóniák – közte kiemelt helyen az esküvő és a temetés – alkalmával használt hangszerek mintegy egységbe vonják az időben egymástól távol eső eseményeket, s szinte egyetlen egészként jelenítik meg magát az emberi életet. Északnyugat-Madagaszkáron egy lant típusú hangszert esküvőn, temetésen és egyéb sorsfordulós rítusok alkalmával használnak.[59] Indonézia Borneó szigetén az egyik népcsoportnál rontáselhárítás céljából ugyanazon gongokat használják a temetőben és a házasság megvédésére.[60]

Bár egyes magyar népszokásokban csak bizonyos hangszerek vagy bizonyos hangszerfajták szerepelnek,[61] továbbá századunkban egyes, speciális funkciót betöltő hangszerek még bizonyos foglalkozásokhoz kötődnek,[62] ugyanezek a hangszerek a parasztság mindennapjaiban megkötöttség nélkül is jelen vannak.[63] (Tudunk azonban a furulyának az udvarlásban betöltött szerepéről *leánycsalogató* dallammal a moldvai csángók körében.[64]) Ha tehát a néprajzi feljegyzések megindulása előtti korokban lett volna is a temetéshez kötődő speciális (vagy speciális módon használt) hangszer, a magyar néphagyományban ilyen – más népekre jellemző – összefüggés a zenés temetési rítusban már nem mutatható ki. Az a tény azonban, hogy a temetéseken bizonyos hangszereket egyáltalán nem használtak, illetve nem használnak (például tekerő, harmonika stb.), utalhat egy rejtettebb, ma már ismeretlen okra. Feltűnő ugyanis, hogy a temetésen részt vevő hangszerek, illetve hangszeres együttesek fajtája eléggé kötött. Így például a korábbi századokból viszonylag bőségesen datált dudával kapcsolatban egyetlen történeti adat sem utal a hangszer használatára temetési ceremónián, sem halottkísérés, sem halottas tánc formájában.[65] Mint láttuk, a történeti adatokban a chordofon hangszerek közül a szólóhegedű, valamint a vonósbanda (esetenként „síp"-pal, azaz klarinéttal), az aerofonok közül pedig a trombita és a fuvola szerepel mint a temetések kísérő hangszere. A parasztság zenés temetési szokásaira vonatkozó adatok közül is csak Kálmány Lajos duda-adatát említhetjük.[66] Pedig az ördög eszközének tartott duda még a karácsonyesti templomi szertartásnak is részévé vált egyes területeken.[67] A XIX. század végétől megindított néprajzi és népzenei feltárások azt mutatják, hogy szólóhangszerek helyett a gyimesieket kivéve többnyire cigány- vagy annak mintájára alakult parasztbanda muzsikál a temetéseken.[68] A XX. században a mai értelemben vett rezesbandák létrejöttét követően e rézfúvós együttesek részvétele is gyakori a temetési ünnepségeken.[69]

A magyar néphagyományon belül nem szükséges külön emlékeztetnünk a régi házassági és temetési ceremóniák menyasszony-, illetve halottsiratóinak zenei azonosságára, fiatal halottak esetében pedig a halott „lakodalma" kifejezés tartalmára. Egy 1974-es, korábban nem idézett gyűjtési adat egyrészt a lakodalmakban és temetéseken egyaránt szereplő rezesbanda alkalmazását mutatja, másrészt megerősíti gondolati összekapcsolódásukat. Sándorfalván (Csongrád megye) az „ifjú lakodalmán" a temetési menet rendje nagyjából olyan volt, mint a lakodalmi meneté. A menet végén rezesbanda vonult. A rezesbanda játéka után egy percre megállt a menet. Felváltva szólt

az ének (a kántor és a hívek énekeltek) és a rezesbanda játéka. Összesen háromszor álltak meg az út során, hogy biztosítsák a halott nyugalmát. A banda a család kívánsága szerint vagy a temetőkapuban maradt, vagy a sír mellé állt a gyászolók háta mögé. A szertartás befejeztével a halott legkedvesebb nótáját játszották el. A tor a család jólététől függött. Volt „lakodalom" is, reggelig tartó muzsikával, a tánc azonban tilos volt, így csak nótáztak. A tanyán lakók zenés temetése annyiban különbözött a leírtaktól, hogy azok előbb lovas kocsin bejöttek a faluba. Azt a szertartást, amit a háznál szoktak elvégezni, a templom előtt végezték el. A továbbiakban minden azonos volt a leírtakkal.

A következő elem új a szertartási folyamatban: ha legény volt a halott és a testvére vagy legkedvesebb barátja egy éven belül megnősült, a barát vagy testvér a lakodalom hajnalán vagy reggelén zeneszóval kiment a halott legény sírjához, és annak nótáit énekelve egy kancsó bort locsolgatott a sírjára. Ezt a szokást az egyház betiltotta, de nyomai még a II. világháború után is megmaradtak. Ekkortól azonban már a zenés temetések is szórványossá váltak.[70]

Fentebb már szó volt arról, hogy gyakran az elhunyt foglalkozásához kötődően vesznek részt rézfúvós együttesek a temetéseken. Mára bővült azonban azoknak az adatoknak a száma is, melyek szerint a falvakban alakult és azok zeneéletében egyébként is szerepet játszó népi formátumú rezesbandák, illetve fúvós-vonós összetételű zenekarok kísérik a halottat a temetőbe. Erdély egyes területein gyakran akkor is ilyen együttesek vesznek részt a temetéseken, ha egyébként cigánybanda is működik a faluban. A volt Udvarhely és Maros-Torda megyékben különösen jellemzők az ún. vegyes bandák. Fúvószenekarnak nevezett, hegedű–klarinét–kürt–bőgő összetételű banda működött például Farcádon (Udvarhely megye). A zenekar a temetéseken a család kívánságára vett részt, de csak idősebbek esetében, mert a fiatalokat zászlóval, de zene nélkül temették el.[71] Századunkban Korondon is különböző fúvós és vonós hangszerekből álló vegyes banda kísérte utolsó útjára a halottat, pedig itt is lett volna lehetőség cigánybanda megfogadására.[72] A Zoboralja magyar falvaiban az 1930–40-es évek óta működnek rezesbandák, melyek az évtizedek folyamán valamelyest modernizálódtak. A hagyományos rezesbanda felállású együttes Zsérén (Nyitra megye) az 1970-es évekig működött, miközben mellette már egy új, „jazzbanda" is megalakult. Temetéseken és lakodalomban azonban még az új együttes megalakulását követően is a régi banda játszott.[73] A különböző fúvósegyüttesek közül ma már csak a még működő alsóbodoki zenekar vesz részt temetéseken.[74]

A repertoár és a zenei végrendelkezés kérdése

A szűkebben vett zenei problémák tárgyalása mellett korábbi tanulmányomban érintettem olyan kérdéseket is, mint a halott lelkiüdvéért játszott zene,[75] vagy mint például a haldokló végrendelkezése zenés temetésének módjáról. Az utóbbihoz történeti és népzenei adat is rendelkezésre állt.[76]

A népi adatokból a következő kép tárul elénk: általános, hogy ha vannak zenészek a temetésen, külön végrendelkezés nélkül is eljátsszák a halott legkedvesebb nótáit (Közép-Alföld, Palócvidék, a Felvidék, Erdély). A végső tisztességadásnak ezt a módját a cigányság körében is jellemzőnek mondhatjuk olyan esetben is, amikor hangszeres zenekíséret nélkül folyik a temetés.

„Mikor a pap befejezte a ceremóuniáját, elmegy, akkor van olyan, hogy a családnak van egy kötelessége. Mert lehet, hogy van cigányember, cigányasszony, hogy vóut neki egy kedvenc nóutája, ozt körbe állják a sírt. Elmongyák úgy a család, mint az idegenek. Addig nem haggyák ott. Szóuval, hát beteljesítik az óuhaját, sóuhaját a halottnak. Ha nem is hagyja ki [meg], és a család tugyja, hogy melyik a kedvence, vagy ezt nagyon szerette ezt a nóutát, elmondják [eléneklik] neki." (Nagyecsed)[77]

Farcádon átalában a rezesbanda a család kívánságára vett részt a temetésen. „A halott kedvenc nótáját játszották. A zenészek maguktól (hívás nélkül) csak úgy mentek el temetésre, hogyha azt mondta az illető, hogy engem zenekarral temessenek el. Akkor az összes nótáját összeírták – ugye a fiatalság tudta, hogy ez ennek a nótája, az annak a nótája –, akkor összeírták és ott a sírnál a kedvenc nótáját elhúzták, de úgy különben nem."[78] Még öngyilkos zenei végrendelkezésére is van példa. Tiszaroffon „Vót egy fiatalember, aki öngyilkos lett és az direkt meghagyta, hogy amikor őtet temetik, melyik nótát húzzák neki. Még azt is! Vannak ilyenek!"[79] Abaújszinán a cigánybanda kontrása elmesélte, hogy falujukban egy tanító is végrendelkezett zenés temetéséről. „...azt mondta a feleségének: »Kedves feleségem, a jelenlevőknek adjá enni meg inni valamit, miegymás. De az én hallgatómat csak ő [a kontrás rámutat a prímásra] játsszi el, nem kell nekem oda se kontra, se bőgő, semmi, csak ő egyedül!«"[80]

Az itteni és a Rozsnyó környéki gyűjtések adatai szerint a sír mellett a nyelvterületszerte általános „Lehullott a rezgőnyárfa ezüst színű levele" és a „Hiányzik valaki ebből az utcából" kezdetű magyar nótákat játsszák.[81] Abaújszina környékén gyakran játsszák a „Kitették a holttestet az udvarra" kezdetű népies műdalt is. Kassán arra a kérdésre, hogy mit játszanak a sírnál, a következőt mondták a zenészek:

A gyűjtésen jelen lévő cimbalmos felesége: „Jaj, ott van valami, ott van! A sírnál! Amennyi hallgatója van [mind eljátsszák], meg vannak akik énekelnek."

Cimbalmos: „Hát ezt má a halott meghagyja."

Cimbalmosné: „Meghagyi a halott."

Cimbalmos: „Ha megérkezik. Vagy ha nem érkezik megmondani, akkor már a család tudja, hogy [melyik nóta volt az övé.]

Kontrás: „Ez a feleségemé, ez a ..."

(Közbevág a) Cimbalmosné: „Hogy melyik hallgató vótt az övé, de nem is egy! Óra hosszákat ott muzsikálnak. Má nekem is megvan! Minden!"

Itt lehalkította a hangját, elment a szoba távolabbi részébe, s gesztusokkal világosan értésemre adta, hogy ebbe az intimszférába már nem hagy behatolni – így is túl so-

kat mondott –, hiába is kérdezném, melyek azok a dalok. Elharapott szavaiból viszont kitűnt, tudatosan készül saját temetésére, melyhez dalainak átgondolása is hozzátartozik.

A Zoboralján működő magyar rezesbandák közül a legutóbbi időkig hívás nélkül elmentek muzsikálni a falubeliek temetésére a pogrányi zenészek.[82] Ők a temetőbe menet és a sírnál általában csak templomi énekeket játszottak, de az is előfordult, hogy a halott kedvenc nótáját is eljátszották. A repertoárra vonatkozóan részletesebb adatokkal rendelkezünk Korondról. Az itteni temetési repertoárban a megkérdezettek egybehangzó véleménye szerint hangsúlyos szerepet kap a „Kidőlt a fa mandulástól", vagyis a „Káka tövén költ a ruca" XIX. századi népies műdalnak e szöveggel ismert változata. Emellett az egyes vallási felekezetek saját temetési énekeiket is éneklik. Itt egyrészt vallási hovatartozás, másrészt nem szerint különböztetik meg, kinek melyik temetési éneket éneklik, illetve játszatják el. „Aztán olyan is szokott előfordulni, hogy a hozzátartozók megmondják, hogy a halottnak melyik volt a kedvenc nótája, azt otthon a torozás ideje alatt szoktuk elfújni."[83]

A torozás alatti éneklés és zenélés ma már viszonylag ritka. A kőhídgyarmatiak az ilyen szokással kapcsolatban a közeli Párkányt (Esztergom megye) nevezték meg. Itt egyikük részt vett egy hangszerkísérettel, énekléssel, mulatással egybekötött toron, amelyről felháborodással beszélt, mivel náluk ismeretlen volt az ilyesmi.[84] A régebbi tor alatti mulatásról, sőt táncolásról természetesen beszélt viszont Végh Menyhértné Terpesen (Heves megye). Itt még a második világháború utáni években sem volt szokatlan a hagyományos tor.

„A fiataloknak vót cigányzene. Olyan szép hallgatósokat muzsikátak nekik, hogy úgy sírtak rajta! Aztán utána elmentek haza, és a halottas házná vót készítve élelem. Mulattak, táncoltak is, öregebbek is, úgy összekapaszkodtak osz sírva is, meg minden. Kikísérték szépen zenével, hallgatósokat muzsikátak nekik. Má mostanában egyáltalán nincsen ilyesmi, csak ha valami bányász, vagy ilyesmi ember [hal meg], oszt olyan helyen dolgozik, hogy van zenekar."[85]

Az eddigi felsorolásból kitűnik, hogy az információk eléggé általános jellegűek. Tény, hogy nincs elegendő hangzó zenei dokumentum a megfelelő elemzéshez. Ezért a temetőbe kíséréskor játszott halálmarsok, halálindulók részletes zenei jellemzéséről egyelőre le kell mondanunk. Az idézetekből azonban az is látható, hogy az adatközlők a gyűjtő e témára irányuló kérdései elől igyekszenek kisiklani, beleértve a professzionista cigányzenészeket is. A temetés menetének elbeszélését általában vállalják, de a dallamok nem funkcióban történő felidézését, megszólaltatását csak igen kevesen. Jó példa erre a német Kleis Péter (Bonyhád, Tolna megye) harmonikás, aki minden más kérdésnél igen szolgálatkész volt. Elmondta például, hogy haláleset alkalmával tilos volt harmonikázni. A dallamokra irányuló kérdésemet viszont azzal elintézte el, hogy a halottkísérők „speciális dallamok voltak", amiből „több szám volt". A több számból egyet sem volt hajlandó eljátszani.[86] Hasonlóan jártam a letenyei cigányzenészekkel, akik a gyűjtésemet megelőző héten temettek el egy Mecsek nevű zenészt. A „Le-

hullott a rezgő nyárfa..." és a „Hiányzik valaki..." szövegkezdeteken kívül azonban tőlük is csak azt az általános megjegyzést sikerült megtudnom, hogy a sírnál a pap búcsúztatója után játszottak „két-három nótát, a halott kedvenceit".[87]

A már rendelkezésünkre álló hangfelvételek alapján a következőkben összegezhetjük a repertoárra vonatkozó tudnivalókat: A halottas kísérődallamok az alkalomhoz illő, lassú tempójú, minimum öt-hat perc időtartamú darabok. (Összehasonlításul: a klasszikus, viszonylag hosszú, háromrészes verbunkosok sem lépik túl a három-négy percet.) Bár valóban indulók, a gyászindulókra jellemző pontozott ritmusokkal, kivétel nélkül a korai verbunkos stílusba tartoznak. Eredetük (például a zeneszerzők kiléte) egyelőre még tisztázatlan, ám stílusjegyeik alapján műzenei darabok. Jóval későbbiek tehát az ősrétegbe mutató gyimesi halottkísérőnél, viszont éppen ezért sokkal elterjedtebbek is annál. A verbunkos zenei elemek már a Molnár Antal által 1911-ben gyűjtött gyergyói változatban is jelen vannak. Ez a mars kétrészes, kevéssé variált előtaggal és több eltérést mutató utótaggal. Formája így AAvBC (lásd 3. kotta).

A legtöbb mars két- és háromrészes formájú, de akad összetettebb nagyforma is.[88] Hangnem tekintetében az alkalomhoz illő moll hangneműek vannak többségben. A kétrészes halottkísérőkben gyakori a párhuzamos dúr hangnembe való kitérés, a háromrészes formájúaknál ugyanez egy párhuzamos dúrban játszott dúr trióval valósul meg. Előző példánk ilyen szempontból a kivételek közé tartozik.

Külön vizsgálatot igényelnek a halottkísérők harmóniai tekintetben. Feltűnő ugyanis, hogy a kevés harmóniai formulához szokott zenészek a halott tiszteletére játszott

3.

Marcia funebre

„Ez olyan mars, amivel a temetőbe a testet kikísérik."



dallamokban meglehetősen dús harmóniameneteket és máskor nem használt harmóniaképleteket alkalmaznak.[89] Hallhatóan úgy játsszák e darabokat, ahogy azt egyszer valaki megtanította nekik. Mivel viszont ezeket a halotti indulókat aránylag ritkán kell játszaniuk, a zenészek az előadás során erősen ragaszkodnak az eredeti(nek vélt) alakhoz. Az e darabokban megszerzett tudástöbbletet (például a megismert új harmóniai képleteket) nem építették be más darabokba, ezzel is jelezve a halottkísérő specialitását. Ezeknek a kérdéseknek a tisztázása azonban későbbi feladat.

*

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy halottas szokásainkban volt, sőt ma is van szerepe a hangszeres zenének. A hagyományos paraszti kultúra ugyanis e téren is felmutat átformálódásokat, erőteljes kopása ellenére. Ekként foghatjuk fel a hangszerek részvételét a virrasztóban, melyről a korábbi gyűjtési megfigyelések nem adtak hírt. A cigányzenekar használatának terjedése a cigányság temetésein – s ma már korántsem csak a kiemelkedő muzsikus cigányok temetésekor – a korábbi magyar hagyomány átvételét jelenti.[90]

Az instrumentárium nem kötött ugyan, de eléggé korlátozott. Legáltalánosabb a cigánybanda és a rezesbanda, illetve a kettő ötvözete. (A vegyes összetételű vonós-fúvós bandák alkalmazásában a XVIII. század gyakorlatának ösztönös feléledését látjuk.) Bizonyosfajta hangszereket viszont egyáltalán nem szokás temetéskor használni.

A terminológiát illetően láttuk, hogy nagyjából egységes, de változatos nevekkel nevezik meg a temetéskor játszott speciális dallamokat. A repertoárban e speciális dallamokon kívül a halott kedves nótája játssza a legnagyobb szerepet.

Jegyzetek

1 Tari (1974, 1976). Hivatkozáskor lásd a magyar verziót.

2 A nemzetközi anyaggal történt összehasonlítás után ma már világos, hogy mindkettő abba a hangszeres zenei stílusba tartozik, melyet a nemzetközi szakirodalomban jórészt Bartók Bélának köszönhetően a román *hora lunga* vagy a török *uzon hava* (mindkettő „hosszú ének") műfaj nevével jelölnek. Ebbe a stíluskörbe sorolhatók az alább még említésre kerülő bolgár példák is, melyek erős rokonságot mutatnak a magyar anyaggal. A hora lungáról lásd Bartók (1967: 485; 1976).

3 A bolgár eredményeket összefoglalja Kaufman (1991). Köszönettel tartozom V. Atanassov és M. Samokovljeva kollégáimnak, akik a halottas szokáskörbe tartozó hangszeres dallamlejegyzéseket küldtek számomra betekintésre a Szófiai Tudományos Akadémia Folklórintézetéből. Felföldi László munkája (1982) csak részben érintkezik témánkkal, mégis az egyetlen hazai kivétel.
Megjegyzem még, hogy nagyra becsült mesterem, Rajeczky Benjamin a kérdést olyan fontosnak tartotta, hogy arra biztatott, ez legyen majdani kandidátusi értekezésem témája. Ez elől akkor kitértem, mert úgy éreztem, egy nagyobb összefoglaláshoz nincs elegendő támpontom, hiszen abban az időben sem a hazai, sem a külföldi népzenetudományi szakirodalom nem foglalkozott a témával. A nemzetközi kutatással kapcsolatban említést érdemel, hogy a Unesco International Council of Traditional Music (ICTM) világszervezetéhez csatlakozott kutatókat és témáikat összegző Directory of Traditional Musicban (New York) 1987–1995-ig kettőről ötre emelkedett a „funeral" címszó alatt felsorolt kutatók száma. 1997-ben azonban már csak két kutató vallja magáénak ezt a területet(!).

4 Blume (1956: 5. 854).
5 Lachmann (1929: 11. 17. kép, 20. 25–26. kép).
6 Tóth (1996: 35). A jelenséggel kapcsolatban lásd még a 75-ös jegyzetet.
7 Martí (1970: 104).
8 Báthory Zsigmond lengyelországi számadáskönyve azoknak a trombitásoknak, dobosoknak és énekeseknek a kiadásait is rögzíti, akik 1581-ben Báthory Kristóf vajda gyulafehérvári temetésén muzsikáltak. Bárdos (1990: II. 105). Zenével temették el Sárospatakon 1660-ban II. Rákóczi Györgyöt, uo. 114. Szintén zenekara, valamint külön trombitásai és dobosai részvételével temették el 1690-ben Apafi Mihály fejedelmet, uo. 115.
9 A funkciók részletes felsorolását lásd Bárdos (1990: II. 87).
10 Az adat Bárdos Kornél hátrahagyott jegyzeteiből való. Ezúton is köszönetet mondok érte kollégáimnak, az Újkori Zenetörténeti Osztály munkatársainak. Lelőhely: Brassó Archivele Statului Fond Primaria Brasov. Actele Magistratului.
11 Körmöcbányán az egyszerűbb temetésen egy szólamban, az előkelőbb temetéseken több szólamban kellett a tanulóknak énekelniük. Lásd Bárdos (1990: II. 56).
12 Lásd Bárdos (1990: II. 85, 59). Tanulságos összehasonlításul kínálkoznak a különböző osztályú temetések Bécsben és Pesten, illetve Budapesten a XVIII. század végétől a XX. század elejéig. Anyagi vonzataikkal mutatja be őket Hanák (1988: 67–70).
13 A képet közli Bárdos (1990: II. 14. sz., valamint lásd még 11. kép).
14 Szabolcsi (1961: 91).
15 Uo.
16 Lásd „harangozás" címszó: Ortutay (1979: II. 468), valamint Ullmann (1980). A harangozás általános erdélyi gyakorlatára már Apor Péter is utal a lakóhelyétől távolabb elhalt személy hazaszállításával kapcsolatban: „Mikor penig akármely falun a testet általvitték, akármely valláson volt, mindenik faluban az test eleiben harangoztak, sőt nemcsak abban az székben vagy vármegyében, ahol az megholt test feküdt, sőt más vármegyékben, székekben, valahol az megholtnak jószága volt, vagy csak kevés portiója is, valamig eltemették, mindennap kétszer harangoztanak." [1736] Apor (1972: 69). A csendítéshez sajógömöri adalék: Kósik (1992: 84).
17 Tari (1999c: 47).
18 Tari (1976: 137–139).
19 Tóth István gyűjteményének végén a következő áll: „D.I. Vége. Izsák 7. Jul. 1843."
20 Lásd 17. rész, 29-es kotta. Tóth gyűjteményében van még egy *Szomorú Halotti Aria* című dallam (*Gyászba borult éltem szép nappala* szövegkezdettel), ez azonban nincs kapcsolatban a szóban forgó Halál Marssal (2. rész, 22. sz.).
21 Lásd Tari (1998: 36. kotta).
22 Lásd Ötödfélszáz Énekek 37. sz., valamint Énekes Poézis 16. sz. Tóthnál a gyakoribb dúr változat is megvan. Címe: *Napóleon Mars* 96. oldal 2. dallam. Itt jegyzem meg, hogy bár Pálóczié a korszak egyik legkorábbi dallamfeljegyzése, az ő szerzősége a népzenei variánskör alapján kétséges. Pálóczi szerzőségét illetően lásd még az Énekes Poézis 16. számú dallamához kapcsolódó jegyzetet, 370–371. A dallamkörbe moll hangnemmel csatlakozó *Halál Mars*-adatok közölve: Tari (1990: 413–415, 418).
23 Mivel a jelen kötet alapját képező konferencia óta a teljes *Különbb féle...* című gyűjtemény megjelent, a Tóth István-gyűjteményben lévő másik *Halál Mars*ot itt nem közöljük.
24 MTA ZTI Népzenei Gyűjtemény BR (Bartók Rend) 12.823.
25 A néphagyományban előforduló *gyászinduló* kifejezésről lásd Tari (1976: 136, 138). A műzenével kapcsolatban lásd *Funeral march*, valamint *Trauermarsch*, Sadie (1980: 11. 653–654), illetve Blume (1958: 8. 1678–1679).
26 Tari L. gyűjtése, 1997. augusztus.
27 Itt is hangsúlyoznunk kell azonban az egyes területek nem egyenletes feltérképezettségét.
28 Tari (1976: 142).
29 Tari L. gyűjtése, 1973, Gyimesközéplok.
30 Tari L. gyűjtése, 1973, Gyimesközéplok AP 8695/c Halmágyi Mihály cigányprímás.

31 A reformáció óta jellemző az ortodoxok és a puritán gondolkodásúak ellenérzése a hangszerhasználattal szemben. A XVI–XVII. században már nemcsak az ellen tiltakoznak, hogy a templomokban és iskolákban hangszereket használjanak, „de a szórakoztató zenészek ellen is sorozatban hozzák a tiltó rendelkezéseket". Lásd Bárdos (1990: II. 101).

32 A vallási különbségre már Simplicissimus is utal: „A magyar főurak és püspökök Felső-Magyarországon és Erdélyben ugyan pompásan szoktak temetkezni. Szólnak a posztóval bevont hadidobok és a tompított trombiták, magától értetődik a felséges templomi muzsika, persze csak katolikusoknál..." Turóczi-Trostler (1956: 245).

33 Ide fényképész is jött Kremnitzből, aki a szertartáson jelenlévőket lefényképezte. Habenicht (1987: 29).

34 Tari L. gyűjtése, 1999, adatközlő id. Sisák Imre 59 éves.

35 Tari L. gyűjtése, 1977, adatközlő Rab Sándor 79 éves.

36 Halmos Béla gyűjtése, 1984, adatközlő Tankó Péter prímás. A szokás folyamatos elhalásának részben oka lehet a cigánybandák folyamatos felszámolódása is, melynek nem csak a hagyomány spontán változása az előidézője. Jókán például a korábbi négy bandából az 1980-as évek elejére egyetlen, három tagból álló banda maradt meg (Tari L. gyűjtése, 1982), melynek prímása Halmos B. gyűjtését követően meghalt.

37 Tari L. gyűjtése, 1982, Galánta és környéke, valamint Vízkelet, Farkas József prímás.

38 Tari L. gyűjtése, 1994, adatközlő Pota Géza cigányprímás.

39 Pesovár Ernő gyűjtése, adatközlő Csejtei Ernő prímás.

40 „Horváth Marczi vulgó prímás vezetése alatt, ki az általa szerzett kesergőket játszotta a kitűnő zenész utolsó útján." Markó (1896: 11). Bunkó Ferencről szintén megemlékezik Markó, de itt számot nem mond: „Temetése [Budapest 1891] a czigányok nagy részvéte mellett ment végbe..." Markó (1986: 13).

41 „Pityó utolsó útján [...] a Rákóczy csatadalt játszották Bihari méltó kortársának." Markó (1986: 21).

42 Berkes „Utolsó útján ifj. Rácz Pali prímás mintegy 100 segédzenésszel kísérte." Markó (1986: 24).

43 Radics Vilmosnak 1895-ben szintén „Rácz Pali prímás vezetése alatt mintegy 60 zenész adta meg az utolsó tiszteletet, a gyászmuzsikát". Markó (1986: 29).

44 „Utolsó útjára mintegy 80 czigány kísérte ki, Farkas Károly és Vörös Miska vezetése alatt, gyászdalokat játszva." Markó (1986: 35).

45 Az adatok alapján Radics Béla temetésén voltak a legtöbben: „Már a délelőtti órákban megindult a hatalmas néptömeg a temető felé, a négy órára meghirdetett gyászszertartás előtt már több mint százezren tolongtak az utcán." Leszler (1986: 295).

46 Markó (1896: 14).

47 Rácz Palit „egész a múzeumig kisérték roppant néptömeggel, élén Berkes Lajos prímással, ki 120 zenésszel a beszentelés után rákezdte a gyászdalt". Markó (1896: 18).

48 Az 1994-ben elhunyt Lakatos Sándor prímás temetésére is hatalmas tömeg cigányzenész gyűlt össze, hogy zeneszóval adja meg számára a végtisztességet.

49 Tari L. gyűjtései olyan cigányprímásoktól, akik temetéseken szoktak játszani; Nagymagyar 1982, a többi 1994. szeptember–december.

50 A foglalkozással összefüggésben elsősorban a rezesbandát említhetjük, mint arra korábbi tanulmányomban már utaltam. Lásd Tari (1976: 138). A kőhídgyarmatiak még emlékeznek arra is, hogy Kéménden szokásban volt a temetésekre siratóasszonyokat fogadni. Tari L. gyűjtése, 1994. október.

51 Tari L. gyűjtése, 1976 január, adatközlő Görög János.

52 XVII. századi adataink közt hangszerhasználat tekintetében jellemző a trombita és a dob. Főúri temetéskor a „Temetési gyászzenében különleges effektusként szordinált trombitákat és fedett dobokat alkalmaztak." Bárdos (1990: II. 459). E hangszerek azonban más rangos eseményeknél is helyet kaptak.

53 Kaufman (1991: 281). A caval használatáról lásd még Tari (1976: 139).

54 1931–32-es adat, lásd Nørborg (1982: 42).

55 Lásd Koizumi gyűjtemény katalógusa, 127., 354. kép.

56 Lásd Koizumi gyűjtemény katalógusa, 190., 632. kép.

57 1954-es adat, Nørborg (1982: 28). A nők és a hangszerjáték összefüggéséről lásd Tari (1999a, 1999b).

58 Musical Instruments Horniman Museum, London, 41.

59 1948 előtti adat, Nørborg (1982: 54). Sajnos a fentebbi adatokban nincs arról szó, hogy a különböző sorsfordulókon játszott dallamok milyen mértékben azonosak egymással, vagy mennyire különböznek egymástól.

60 Gorlinski (1994).

61 A betlehemesben, a regölésben és a hejgetésben csak idiofon hangszerek és furulyafélék fordulnak elő. A dramatikus-pantomimikus elveszett *Juhait kereső pásztor* típushoz hegedű és furulya, illetve ezek helyett ma már cigányzenekar, illetve klarinét kapcsolódik.

62 Így a szignálhangszerek, valamint például a pásztorok eszközei. Sárosi (1967: 98, 103), Tari (1978).

63 Jó példa a pásztorságra jellemző hangszerek: duda, furulya használata a nem pásztor foglalkozású falusi lakosság körében. Kivételt csak a fentebb említett, kommunikációs célokat szolgáló szignálhangszerek képeznek.

64 Jagamas János 1950-es gyűjtésére hivatkozik Pávai (1994: 175).

65 Indokolatlannak tartjuk Felföldi L. véleményét: „A halottas táncok kísérőhangszere a korábbi századokban a duda volt" – lásd Felföldi (1982: 215) –, hiszen a történeti adatok ezt nem támasztják alá. A szakirodalomban szívesen hivatkoznak a Magyar Simplicissimus (D. Speer) nem létező, de legalábbis megkérdőjelezhető duda-adatára (így Felföldi is). Speer egy földesúri temetés kapcsán beszél egy tót muzsikusról, akivel gazdája eljátszatta a háromszáz özvegyasszony táncát. Leírásában azonban nincs arról szó, hogy ez a zenész dudás lett volna. Külön említi a szintén jelen lévő „magyar muzsikust", akitől a háromszáz özvegyasszony táncáról kérdez. Miután a magyar zenész tudásának illusztrálására felsorolja annak repertoárját, a magyar zenész jellemzésére még hozzáfűzi: „úri bajtársával a dudással együtt hírneves és közkedvelt udvari belső muzsikus..." Turóczi-Trostler (1956: 247). Ismert, hogy a földesurak szolgálatában gyakran különböző nemzetiségű zenészek álltak, s hogy a különböző eseményekre elkísértették magukat zenészeikkel. Speer elbeszéléséből sem az nem derül ki, melyik jelen lévő földesúr zenésze volt a tót, melyik a magyar, sem az, hogy az említett „úri bajtárs" dudás is ott volt-e az eseményen.

66 Kálmány (1912). A torban járt halottas tánc zenéjére vonatkozó adat idézve: Tari (1976: 141).

67 Elsősorban a bartóki I. (Dunántúl) és II. (Észak) népzenei dialektus területen. A Dunántúlon századunk második felében már orgona imitálja a dudát, lásd Olsvai (1993).

68 Gyimesben szólóhegedű játssza a halottkísérőt (illetve hegedűk, unisono), valamint a sír mellett a halott melletti lassú és sebes magyarost (gardon nélkül). Szólóhegedű(k) kíséri(k) a sír mellett az énekelt keservest, s szintén egy vagy több hegedű játssza visszafelé a marsot. Előfordul, hogy a marsnál az egyik hegedű kontra kíséretet játszik.

69 Tari (1976: 137–138).

70 Tari L. gyűjtése, 1974, adatközlő: Budai Sándor citerás, a népművészet mestere.

71 Tari L. gyűjtése, 1976, Dunaharaszti (AP 11.211g), Ambrus Ferenc 73 éves; Ambrus Ferencné 70 éves; Juhász Gáborné Ambrus Erzsébet 48 éves. Farcádról 1945-ben települtek át.

72 Az adatért köszönetemet fejezem ki István Lajos korondi fazekasmesternek, aki gyűjtésemet megelőzően kérésemre a falu népi hangszereire és hangszeres zenei hagyományaira vonatkozóan sok adatot gyűjtött össze és számomra megküldte.

73 Tari L. gyűjtése, 1994, adatközlő Kovács Gergely (Vanyó) 74 éves.

74 Tari L. gyűjtései, 1994, 1997.

75 Tari (1976: 140). A nemzetközi párhuzamok közül új adatként kívánkozik ide a siratás kísérete gutturális hangú furulyával Moldávia néhány területén. A hangszert a rossz szellemek megengesztelésére használják. Sadie (1980: 6. 306, 308–309).

76 Tari (1976: 136–137).

77 Eröss (1995: 49). Külön vizsgálatot érdemel itt a zenei anyag. A cigányzenészek beszámolói szerint ugyanis újabban a cigányok temetésén is sok magyar nótát énekelnek a halott kedvenc nótájaként.

78 Tari L. gyűjtése, 1976, Juhász Gáborné Ambrus Erzsébet 48 éves (AP 11.211/g).

79 Tari L. gyűjtése, adatközlő Rab István furulyakészítő 71 éves.

80 Tari L. gyűjtése, 1996.

81 Tari L. gyűjtései: 1989, Várhosszúrét, adatközlő: Krága Lajos cigányprímás; 1988, Rudna, adatközlő: Gonosz Ferenc cimbalmos.

82 1994-es gyűjtésemet követően 1997-re egyes öreg tagok kihalásával ez a banda gyakorlatilag felbomlott, bár egyes zenészek megszokásból még összejárnak, de már inkább csak beszélgetni.
83 István Lajos gyűjtési adata, 1995.
84 Tari L. gyűjtése, 1994. október.
85 Tari L. gyűjtése, 1987, adatközlő Végh Menyhértné Borotvai Klára (AP 16.496/c).
86 Tari L. gyűjtése, 1985. december.
87 Tari L. gyűjtése, 1982. december, adatközlők: Czenner József prímás; Piskor Pál brácsás; Sára János cimbalmos.
88 ABCDEB formájú *Halotti marsot* játszanak például a bánffyhunyadi zenészek Kallós Zoltán–Martin György 1962-es gyűjtésében (AP 6595/d).
89 A 68-as jegyzet alatti darabban például ún. nápolyi szext is található, amely speciális műzenei vonásánál fogva szinte egyedülálló a hangszeres magyar népzenében.
90 A legelső ilyen adatok egyikét Kodály Zoltán gyűjtötte Mátraverebélyen (Nógrád megye) 1922-ben.

Bibliográfia

APOR Péter 1972: *Methamorphosis Transylvaniae azaz Erdélynek változása 1736.* (Szerkesztette, az utószót és a jegyzeteket írta Tóth Gyula) Budapest: Magyar Helikon.

BÁRDOS Kornél (szerk.) 1990: *Magyarország Zenetörténete* II. 1541–1686. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BARTÓK Béla 1967: Román népzene 1. In *Bartók Összegyűjtött Írásai* 21. (Közreadja Szöllősy András) Budapest, 485–486.

BLUME, Fridrich (szerk.) 1956, 1958: *Die Musik in Geschichte und Gegenwahrt Allgemeine Enzyklopädie der Musik.* 5, 8. Kassel–Basel.

Catalog of the MUSICAL INSTRUMENTS collection of the KOIZUMI FUMIO Memorial Archives Faculty of Music Tokyo Geijutsu Daigaku 1987.

ERŐSS Gusztáv 1995: Halotti szokások, halottak visszajárása. In Keleti Éva (szerk.): *Az ember csak a maga sorsárul tud beszélni.* (Romano Kher Könyvek, Néprajz I.) Budapest, 41–50.

FELFÖLDI László 1982: *A magyar halottas táncok funkcionális vizsgálata.* (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 10.) Halottkultusz. Budapest, 212–224.

GORLINSKI, V. K. 1994: Gongs among the Kenyah Uma'Jalan: Past and Present Position of an Instrumental Tradition. In *Yearbook for Traditional Music International Council for Traditional Music Department of Music Columbia University New York U.S.A.* (Dieter Christensen Editor) 26: 81–99.

HABENICHT, Gottfried 1987: *Liedgut und Liedleben in einem Hauerländer Dorf. Der Gewährsmann Anton Köppl aus Honneshau: Lieder – Selbstzeugnis – Kommentare Aufgrund der Tonaufnahmen 1975–1984 von Johannes Künzig, Waltraut Werner-Künzig und Gottfried Habenicht.* Freiburg: Johannes Künzig Institut für Ostdeutsche Volkskunde.

HANÁK Péter 1988: *A Kert és a Műhely.* Budapest: Gondolat. (*A halál Budapesten és Bécsben* című fejezet: 63–80.)

KAUFMAN, Nikolaj 1991: Instrumentalna muzika uz pogreb u naseljima oko reke Dunav. In *Narodna umjetnost Posebno izdanje* 3. (Zavod za istrazivanje Folklora) Zagreb, 269–281.

KÓSIK Ferenc 1992: *Sajógömör. Fejezetek egy község néprajzához.* (Gömör Néprajza XXXVIII.) Debrecen.

LACHMANN, Robert 1929: *Musik der Aussereuropäischen Natur- und Kulturvölker, Handbuch der Musikwissenschaft.* Potsdam: Wildpark.

LESZLER József 1986: *Nótakedvelőknek.* Budapest: Zeneműkiadó.

MARKÓ Miklós 1896: *Cigányzenészek albuma.* Budapest.

MARTÍ, Samuel 1970: *Alt-Amerika. Musik der Indianer in präkolumbischer Zeit, Musikgeschichte in Bildern.* Bd. II. (Musik des Altertums Lieferung 7. Hrsg. H. Besseler und W. Bachmann) Leipzig.

MUSICAL INSTRUMENTS Horniman Museum London. Published by the Inner London Education Authority The County Hall, London Se1 1977.

NØRBORG, Åke 1982: *Musical Instruments from Africa South of the Sahara. Musikhistoriskk Museum og Carl Claudius' Samling*. Copenhagen.
OLSVAI Imre 1993: *Magyar Népzenei Antológia 3. Dunántúl.* Budapest, Hungaroton LPX 18138–42.
ORTUTAY GYULA (főszerk.) 1979: *Magyar Néprajzi Lexikon* II. Budapest, 468.
PÁLÓCZI HORVÁTH Ádám 1953: *Ötödfélszáz Énekek. Pálóczi Horváth Ádám dalgyűjteménye az 1813. évből.* (Sajtó alá rendezte Bartha Dénes–Kiss József) Budapest.
–1979: *Énekes Poézis. Válogatás Pálóczi Horváth Ádám Ó és új mintegy Ötödfélszáz Énekek Ki magam csinálmányja, ki másé című, 1813. évi kéziratos dalgyűjteményéből.* (Válogatta Katona Tamás, szakmailag ellenőrizte, az utószót és a szövegre vonatkozó jegyzeteket írta Küllős Imola, a zenei részt gondozta Domokos Mária) Budapest: Magyar Helikon.
PÁVAI István 1994: Zenés-táncos hiedelmek a moldvai magyaroknál. *Néprajzi Látóhatár* III: 1–2. 171–188.
RAJECZKY Benjamin 1966: A *Magyar Népzene Tára* V. *Siratók.* Budapest.
SADIE, Stanley (szerk.) 1980: *The New Grove Dictionnary of Music and Musicians* 6, 11. London.
SÁROSI Bálint 1967: Die Volksmusikinstrumente Ungarns. *Handbuch der europäischen Volksmusikinstrumente* I. Leipzig.
TARI Lujza 1974: Die instrumentale Volksmusik im ungarischen Begräbnisritus. *Studia Musicologica* 16. Budapest, 55–87.
–1976: Hangszeres zene a magyar népi gyászszertartásban. *Ethnographia* LXXXVII: 133–160.
–1978: Szignálhangszereink és dallamaik. *Zenetudományi Dolgozatok* 125–148.
–1991: Die Volksmusikalische Praxis der ungarischen Blaskapellen, dargestellt anhand historischer Quellen aus dem 19. Jahrhundert. *Musica Pannonica* 1. Oberschützen–Budapest, 136–147.
–1998: *Különbféle Magyar Noták a 19. század első feléből.* Budapest: Balassi Kiadó.
–1999a: A nők és a hangszerjáték. In Küllős Imola (szerk.): *Hagyományos női szerepek. Nők a populáris kultúrában és a folklórban.* Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 209–225.
–1999b: Women, Musical Instruments and Instrumental Music. *Studia Musicologica* 40: 1–3, 95–143.
–1999c: A tárogató Korond néphagyományában (Zenetudományi Dolgozatok, MTA ZTI) Budapest, 25–51.
TÓTH Judit 1996: A zene és a biblia. *Parlando* XXXVIII: 3. 34–39.
TÓTH István 1832: Kis Kún Filepszállási Orgonista Kántor Tóth István által le kótázott Áriák és Dallok verseikkel. (MTA Könyvtár Kézirattár)
TURÓCZI-TROSTLER József (szerk.) 1956: *Magyar Simplicissimus.* [Erdélyi Simplicissimus 1683] Budapest.
ULLMANN Péter 1980: A harangozás hagyománya egy erdélyi faluban. *Zenetudományi Dolgozatok* 131–137.
VIKÁR László (szerk.) 1976: *Béla Bartók's Folk Music – Research in Turkey.* Ed by Saygun, A. Adnan. Budapest.

GAZDA KLÁRA

A román halotti rítusok tárgyi kellékei és a lélek túlvilági útja

A román népi mentalitás nagy fontosságot tulajdonít a halottak sorsának: az élők és holtak közti kötelékek csak lassan lazulnak, s a köztük tovább élő, családiasan aszimmetrikus kölcsönösség csak hosszabb idő elteltével válik kiegyensúlyozottá. Az elhunyt lelke a túlvilágon földi életében elkövetett bűnei miatt csak az élők áldozatos segítségével boldogulhat, akik a révbe jutásához nyújtott segítségük mértékében számíthatnak viszonzásra. A boldogtalan lélek viszont árthat az élőknek. Az ősök részéről jövő támogatás a földi élet sikereinek képében jelentkezik. Emellett a halottaknak hozott áldozat lelki elégtétel forrása és egyszersmind az üdvözüléshez közelebb vivő cselekedet. Sőt, várhatóan az ilyen típusú jótett láncszerűen ismétlődik és válik hasznára a mindenkori elhunytnak.

E komplex és több elemében még tudatos funkcióegyüttest – mely az élők és őseik közötti támogatási rendszer kiépítésén túl a gyászolók lelki egyensúlyát is helyreállítani hivatott – igen kimunkált és gazdag szokásrendszer biztosítja. Ez a halál és temetés körüli rítusokon túl néhány periodikusan sorra kerülő, de csökkenő intenzitású egyéni rítust és több, ciklikusan ismétlődő közösségi halotti ünnep rítusait is magában foglalja.[1]

A halotti rítusok tárgykészletének tanulmányozása a lélek túlvilági sorsával kapcsolatos elképzelésekre is fényt derít. Jelen tanulmány háromszéki (zabolai, bodzafordulói), valamint a Krassó-Szörény megyei (Temes-völgyi) helyszíni gyűjtések alapján tárgyalja e kérdést, esetenként a román szakirodalomból nyert adatok vagy értelmezések bevonásával.[2]

A lélekre vonatkozó képzetek jelentős része egyházi közvetítésű. A zabolai ortodox pap szerint a halott lelke, akár Jézus Krisztusé, negyven napig még a földön marad, bejár minden ismert helyet, emlékezik az életére.[3] Hívei bizonytalanabbak: van, aki szintén e negyvennapos földi periódus lezáródásával hozza összefüggésbe a hat hét utáni megemlékezési *(pomána)* kötelezettséget, másvalaki szerint a lélek csupán három napig, vagyis a temetésig „ül a lábosa *(cratița)* mellett".[4]

Mind a testről, mind a lélekről gondoskodni kell. A holttesttel végzett műveletek túlmutatnak a végtisztesség megadásán: ezek révén lehet biztosítani a halott túlvilági identitását és – analógiás úton – lelke sorsának pozitív alakulását.

A románság archaikus gondolkodási rendszerében a temetés, a keresztelő és az esküvő tárgykészlete és rituáléja sok közös vonást mutat. Mindhárom átmeneti rítus fontos gócpontja a *tisztaság*, a *világosság* és a *bőség* képzete: ezzel kapcsolatos a rituális mosdatás, a fehér gyolcs használata, továbbá a fény (gyertya), valamint különböző ételfélék jelenléte. Az esküvő és temetés közt kapcsolatot teremtő szimbólum az élő ág és az esküvői ruha is. E tárgyak és a köréjük sűrűsödő cselekvések egyszersmind a pozitív és negatív pólus, a jó és rossz küzdelmét, és az embernek a jót győzelemre segítő igyekezetét jelenítik meg. E szimbólumok azonban a rítusok során gyakorta különböző funkciókat és jelentéseket sűrítenek magukba.

A halott fürösztése a kereszteléssel analóg tisztító rítus, de míg a keresztelést szentséggé emelte a kereszténység, a halott fürösztése laikus művelet maradt. A kettőnek képzetek szintjén történő összekapcsolását jelzi a *pomána* legreprezentatívabb tárgyegyüttesének, a *termőág*nak (*măr:* almafa) a földi rendeltetése Zabolán: az elsőt – a temetéskor készültet – a keresztapának, a másodikat a halottmosónak adják át. A temetéskor a pap és kántor mellett szintén a halottmosónak jár a legjelentősebb áldozati kalács. A víz egyszerre oltja a szenvedése (égése) kezdetén álló lélek szomját és csitítja hőségérzetét:[5] ezért a temetésig a holttest mellett marad a halottmosó edény vizestől, egy törülköző és egy csupor ivóvíz.[6] Mivel az érintkezési mágia értelmében az edény a „halál fészke", eltörik, amikor a holttestet kiviszik a házból. A Temes-völgyi adatok szerint ezzel egyszersmind megakadályozzák, hogy a halál sorozatban arasson *(curmarea şirului de morţi în casă).*[7] Ugyanilyen meggondolásból tilos a halottmosónak élelmiszerhez érnie, mielőtt kilencszer meg nem mosakodik.[8] A lélekért küzdő gonosz rejtőzködési helye a holttest körme alatti piszok: ezért az elhunyt fürösztésekor levágják a körmét és a kebelébe rejtik.[9] Az élete során összegyűjtött haját pedig a feje alatt levő párnába gyűjtik.[10] A virrasztás során tulajdonképpen a gonosztól védik: ilyenkor többfelé dramatikus játékokat adnak elő.[11]

A fehér vászon a tisztaságot közvetíti.[12] Erre fektetik a halottat, a Temes völgyében földet szórnak rá, majd szintén fehér vászonnal takarják be. A földi bűnöket ezáltal mintegy analógiás úton elfödik. A föld a testiség, a fehér vászon a tiszta lelkiség szimbóluma. A gyolcs a temetéskor a mennybe vezető hidat *(puntea, să treacă în rai)* jelképezi. Zabolán, amikor a koporsót hídon viszik át, alája terítenek egy 1–3 méteres vászondarabot, melynek négy sarkába vámpénzt is kötnek. A gyolcs valamelyik szegény özvegyasszonyé lesz.[13] A temetési szertartás tisztségviselői (sírások, zászló-, gyertyatartó-, koporsó-, koszorúvivők és a termőfa vivője) jelként a karjuk mögött vászonkendőt *(prosop, batistă)* viselnek, amelyet a halott családja *pomána*ként nekik ad. A pap és a kántor is kap egy-egy kendőt. Ezt a túlvilágon a halott lelke vámként *(vamă)* hasznosítja. Mivel a léleknek összesen huszonnégy vámon kell átmennie, huszonnégy kendőt ajándékoznak így el.

Égő gyertyák is védik a halottat a temetés bevégeztéig a rontó erőktől. A Temes völgyében nemcsak a koporsó négy sarkánál, hanem a halott lábán és a mellén is ég, tányérban, egy-egy spirálisan felcsavart gyertya *(luminile de suflet),* melyek a lelkét és annak útját[14] jelképezik. Ez utóbbiakat a továbbiakban minden emlékünnepen előveszik

és meggyújtják. A sírt is gyertyák védik behantolása előtt és után: négy annak négy sarkán, az ötödik a jelként odaállított kereszten.

Ugyancsak gonoszűző szerepet játszik az illat. Ezért a Temes völgyében a halott fürösztővizébe illatos füveket tesznek.[15] Zabolán a pap minden hívét ellátja tömjénnel. Ezzel tisztítják meg a házat, ha azt a tisztátalan *(Necuratul)* látogatja, tömjént égetve kerülik meg a sírt az első negyven napon át, illetve minden halotti ünnep reggelén háromszor.

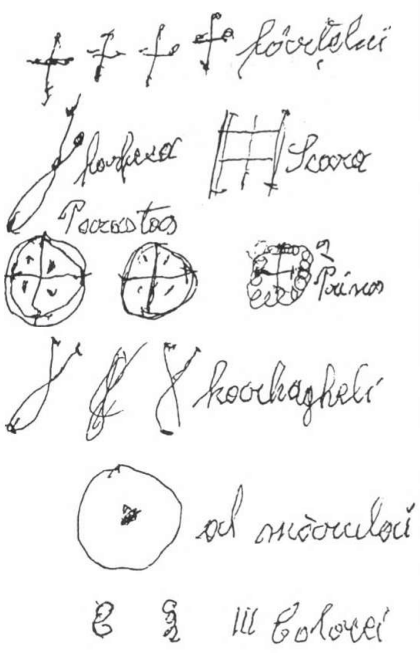
A halott esküvői ruhájában kerül a koporsóba, hogy a túlvilágon élettársa felismerje; elhunyt rokonainak pedig a koporsóban magával vitt pogácsával *(turta)* kedveskedik. A Temes völgyében 1971-ben a mellére tett fésű és tükör mellett több más tárgyat is helyeztek a koporsóba: pénzt a vámok kifizetésére, rongybabákat (annyit, ahány tagú a háza népe) és gyapjút a szabadideje lekötésére (hogy fonással, illetve a babák szétbontásával foglalkozzék és ne az élőket háborgassa), bicskát az élőkkel való kapcsolata elvágására, továbbá gabonaszemeket a föld termékenységének biztosítására. Mindezek híján veszélyeztetné az élők közösségét: kísértetté *(moroi)* válna.[16] A lélek nehéz útra indul tehát, huszonnégy vámon kell átjutnia, amelyek mindenikén megmérettetik.[17] Bűneit az élők magukra vállalhatják, s ekkor, a vám kifizetése árán, továbbjuthat. A vám kifizetése csak az élők segítségével sikerülhet, csupán a legkönyörületesebbek fizetik meg már életükben a saját vámjukat.[18]

A bűn átvállalásának módja Zabolán a *colivá*ból való részesülés. *Colivát* kínálnak a hozzátartozók a halotti toron,[19] valamint a további megemlékezéseken. A *coliva* 5 kg kilencszer megmosott, meghéjalt főtt búza, cukorral, őrölt dióval, rummal édesítve, három tálcán elhelyezve, kereszttel díszítve, megszentelve. „A búzaszemen az Úr Jézus arca látszik." Minden szem lenyelése egy bűn átvállalását jelenti.[20]

A vám szerepét tölti be, mint már láttuk, a pénz, a fehér gyolcs, továbbá a kalács. A rituális kalácsok a román népi kultúrában az élet minden fordulóján és a főbb naptári ünnepeken is jelen vannak.[21] A zabolai halottas kalácsok gazdag szimbolikával rendelkeznek. Hagyományosan csak tiszta, több éve megözvegyült idős asszonyok készíthetik.[22] Egy teljes sorozat 35 kg lisztből,[23] 1 kg cukorból, 1 csomag élesztőből készül só, víz és tej hozzáadásával. Tojás nincs benne. Tésztája keményebb, mint a kenyér- és kalácstészta, ezért díszíthető. A kalácsokkal kapcsolatos tudás nem teljesen egységes. Van, aki azt állítja, hogy kilencféle kalácsot készítenek, egynapi munkával. Többen úgy tudják, hogy összesen negyven darabot. Ez összefüggésbe hozható a lélek negyven napig tartó vándorlásával. Minden napra jut egy kalács.[24] Azonban e számba csak a huszonhét almaágra *(măr)* szánt kis kalács *(colăcel)* és a tizenhárom szétosztandó *parastas*[25] fér bele. A Candrea család szerint a tizenárom *parastas*t fontossági sorrendben osztják szét a keresztapának, a halottmosóknak, a papnak és a többi segítségnek: s az ajándékba adott kalácsok egyszersmind a halálnak hozott áldozatok *(jertfa morții)*.

A specialisták szerint azonban további kalácsfélék is készülnek. Ilea Ana szerint, aki új formákkal is rendelkezik, két *parastas* készül a papnak és a kántornak, 12–14 kisebb kalács *(colăcei)* a test-, kereszt-, gyertya- és almafavivőknek, 13 *prinos*[26] a temetésen résztvevőknek(?), valamint négy kereszt *(cruce)*, egy olló *(foarfecă)*, egy létra *(scară)*, és háromszor kilenc kis kalács *(colăcei)* az almaágra *(măr)*.

A legelismertebb idős kalácssütő asszony (bodzafordulói terminus szerint *baba colacilor*[27]), akit még a szomszéd falvakba is el szoktak hívni, Preda Virág, a keresztet „tekerőlevélnek" *(vîrtelnița)* nevezi. Vázlatrajza szerint a *parastas* kerek kalács, közepén kereszttel, négy osztatában négy kerek tésztahalommal *(burzuri)*, ritkábban öt vagy kilenc tésztagömbbel. Természetesen a szertartásvezető papé a legdíszesebb, „kilenc gömbös palacsinta" *(plăcinta mare cu 9 burzuri)*. A *prinos*on nincsenek gömböcskék, viszont ezt a formát tésztafonat kereteli. Mind a *parastas*t díszítő gömbökbe, mind a kereszt ágaiba és középpontjába *chistolnic*kal[28] pecsétet nyomnak: „hogy maradjon Jézus Krisztus neve a halottnál." Enélkül az áldozatot „nem fogadják" *(Nu-i primit)*. Preda Virág két nyitott nyolcas alakú kalácskát is készít *(harchangheli)*, az arkangyaloknak, valamint háromszor kilenc fára akasztandó kis kalácsot *(colăcei)*. Valamennyi készítményt a szertartás előtt megszenteli a pap.



1. A pománakalácsok, készítőjük, Preda Virág vázlatrajza szerint: *fârtelni* (vîrtelnița) – *tekerőlevél; forfeca* (foarfeca) – *olló; scara* – *létra; parastas; prinos; harchangheli* (archangeli) – *arkangyalok;* (colac) *al marului* – *az almafáé* (kalács, az almafa talpa); *colocei* (colăcei) – *kalácskák*

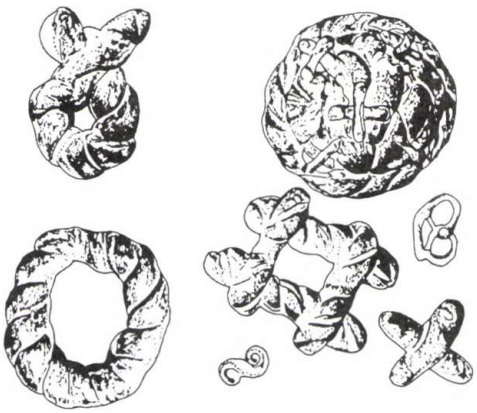
Az évente rendszeresen ismétlődő halotti ünnepeken, amilyen a nagycsütörtök, a húsvét éjszakája, a nagyünnepek szombatja és a húshagyókedd előtti szombat, a *pomána* csupán egy kereszt alakú kalácsból *(vîrtelnița)*, *colivá*ból és egy üveg borból áll.

A kereszt – leszámítva a fával kapcsolatos készítményeket – mindenik kalácsnak lényegi díszítménye. A kereszt alakú kalácsot, mint láttuk, tekerőlevélnek is nevezik. A tekerőlevél kereszt alakú, de forgó tárgy, ennélfogva a forgókerék elvét jeleníti meg. A kereszt és a forgókerékre utaló terminusok ugyanazon kereszt alakú tárgyra vonatkoztatott párhuzamos előfordulása a keresztény jelkép mögött egy korábbi napszimbólum lappangását sejtetik. E két formát egyesíti mind a *parastas*, mind a *prinos* elnevezésű kalács: alapjuk kerek, közepüket pedig kereszt tagolja négy egyenlő részre.[29] A *prinos* peremét kalácsfonattal bekerítik.

A *pomána* „dísze" az almaág" *(măr)*. Ez egy termő gyümölcsfáról – nem feltétlenül almafáról – frissen metszett ág. Kilencféle[30] dolgot tesznek rá: háromszor kilenc kalácskát, továbbá kilenc almát, ugyanannyi diót, felfűzött aszalt szilvát, kilenc darab hármasával összekötött gyertyát, egy kanna bort és kendőt. A kalácskák Preda Virág szerint nyitott sósperec, szabálytalanul hurkolódó kampó, illetve egyenes rúd alakúak, utóbbiak fonottak. Mások szerint nyolcas, S, illetve „normális" (kerek) formájúak.[31] Újab-



2. A korong, fonat, félgömb és kereszt formáit egyesítő *naporojna* elnevezésű pománakalács-változatok Előpatakról (Háromszék).



3. Pománakalács-formák Bodzafordulóról. Az apró kalácsok neve *zilişoara* (*napocskák* [24 óra])



4. *Fonott kalácska (colacel împletit)*, az almaág tartozéka, de ilyet adnak az ortodoxok a temetés végén a temetőből való távozáskor is

ban a szomszédos kovásznai pékségből rendelik a formákat, vagy előfordul, hogy a fára nápolyiszeletet, cukorkát, csokoládét akasztanak helyettük.

A fát vödörbe állítják; ennek az aljába vizet öntenek. Az ág stabilitását szolgálja a kereszt alakú fatalpba és a felette levő, közepén lyukas kalácsba *(colac al mărului)* való beállítása. Tövéhez támasztják a „létrának" nevezett süteményt, melyen hitük szerint a lélek a mennybe megy *(pe scara aia te urci la cer)*. A létra fölé „ollónak" *(forfecă)* nevezett kalács kerül, mely „utat vág neki a túlvilágon" *(taie drumul pe lumea ailanta pentru el)*.

Az almaágat a temetéskor, majd a negyvennapos és az egyéves *pomána*kor a sír fölött nyújtják át (XIX. tábla, 1., 2. kép). Ilyenkor tyúkot és bárányt is adnak át a síron (illetve temetéskor a koporsó fölött), a tyúkról azt tartják, hogy (kárálásával?) elriasztja a halott bűneit *(îi sîcîie păcatele)*.[32] Minden így átadott ajándék valójában a halotté lesz, ezt is mondják: „Ezen a világon legyen a tiéd, a másvilágon a halotté." *(Pe lumea asta să fie a ta, pe lumea ailantă a lui mort.)* A *pomána* „a halott előtt van. Elveszik a bűneit a pomának. Ott vannak neki az égben." *(Este înaintea mortului. I se ia păcatele cu pomanele. Îi are acolo în cer.)* Candrea Dumitru idős tanító mondja: „Olvastam egy könyvben, hogy ahányszor pománát csinálunk egy halottért, az angyal, mert mindenkinek van egy angyala, elmegy az Istenhez és azt mondja: na, milyen létrafokra léphet fel, mert nézd, jöttek a rokonai egy ajándékkal *(plocon)*.[33] S akkor megbocsájtódik egy bűne. Ahányszor pománát tartanak, annyiszor léphet fennebb."

Az almaág jelentése komplex. Élő, termőágként az élet jelképe, a halállal

összefüggésben a tovább élő léleké. Esetenként a keresztapa nem is viszi haza, hanem a halott feje fölé állítja sírjelként.[34] Élő aspektusára utal a víz is, amelybe állítják. A világfa képzete is jelen van, legalábbis részben, amennyiben az almaág a földet összeköti az éggel, bár a zabolaiak szerint nem az ágain,[35] hanem a hozzátámasztott létrán megy fel a lélek, és felfelé haladását másfelől a fára akasztott, illetve a *pomána*ba adott tárgyak: áldozati kalácsok, gyertya, kendő segítik elő. Érdekes, hogy a szertartás végén a létrát az özvegyasszonyok közt osztják szét: talán ezzel jelezve a *pomána*készítésért járó túlvilági jutalmat. Marian kapcsolatot tételez fel az almaág és a fenyő közt,[36] mivel a fenyő a *Zorile* típusú halottas énekek szerint a lélek számára hídként szolgál.[37] A fenyőhöz hasonló funkciót tölt be a már említett gyolcs is. A vad–szelíd oppozíció nemcsak a fafélék, hanem a lélekvezető állatok (kígyó, sólyom, vidra, tyúk, esetleg bárány) vonatkozásában is kimutatható, mi több, a természetes–mesterséges (fa–gyolcs, faág–létra, illetve állat–mesterséges tárgy: olló) szembenállásává alakul át. A két világ közti mediálás eszköze azonban megváltozott, és módszere is gazdagodott. A rituális ének szerint erdei állatok vezetik át a lelket a veszélyeken, ha azokat az ember énekkel mintegy mágikusan serkenti. Az almaág a mennybe vezet, Isten birodalmába, de ennek feltétele az, hogy az ember munkája gyümölcsét ajánlja fel áldozatul az Istennek halottja lelkéért. A gyümölcság sokféle gyümölcsével a földközi-tengeri kultúrák mindent termő fájára is emlékeztet. A termőág fontos funkciója, hogy a lélek éhségét, a veder víz pedig a szomját csillapítsa a túlsó világban. Ez a világ, Marian megfigyelései szerint már a mennyország: itt a létra már a fára mászást, a horog alakú sütemény pedig a fa termő ágainak a lehúzását könnyíti meg.[38]

A román halotti rítusokban részben még pogánykori, részben a keresztény egyház által propagált, de laicizálódott elemek keverednek. Lényegük a halott lelkéért hozott áldozat. Ennek sikerét a haláleset évfordulóján végzett szertartással ellenőrzik. A Temes völgyében ilyenkor egy tökhéjban égő gyertyát helyeznek a folyóvízre. Ha a víz zavartalanul sodorja lefelé a gyertyát, az áldozatot elfogadta az Isten.[39]

Jegyzetek

1 Cîlţiu (1986; 1987); Caraman (1983); Larionescu (1973); Rădulescu (1994).
2 Ezekre minden esetben hivatkozom.
3 Az ortodox egyháznak Buzatu (1963: 57) szerint is az az álláspontja, hogy a lélek negyven napig a földön marad.
4 Mindkét változat széles körben elterjedt a románság körében, sőt egy harmadik szerint a temetés után három nappal tér vissza. Marian (1893: 270–276).
5 Marian (1893).
6 Ropot (1974: 187); Gazda (1975); Marian (1893).
7 Ropot (1974: 187).
8 Uo.
9 Marian ezzel kapcsolatban egy Bukovinában gyűjtött dualisztikus teremtésmondát közöl. Marian (1893: 39).

10 Szabó (1996: 88). A gyűjtő nem tisztázta a szokás jelentését. Azonban napjainkban is sokan hisznek a hajszálon keresztül való megronthatóságban, tehát feltételezhető, hogy a rontástól védekeznek.

11 Így például a Felső-Maros mentén, a Nyugati Szigethegységben, Máramarosban, Moldvában. Graur (1973); Marian (1893: 128–149). E játékok értelmezése külön tanulmányt érdemelne.

12 A románok kereszteléskor két gyolcsdarabot visznek a templomba: az egyiket a virágokkal, színes fonalakkal feldíszített gyertyához erősítik, a másikba, a *crîşmá*ba a keresztvízzel leöntött gyermeket csavarják. Ez utóbbi vászondarabból később kis inget készítenek. Lásd Marian (1892: 111). A római katolikus keresztelőnek (például Esztelneken) szintén kelléke a gyertya is, a kolozsmagyolcs is, és az utóbbi jelentését maga a pap világítja meg, amikor a szertartás folyamán ezt mondja: „olyan fehér legyen a lelke, mint a kolozsma". Gazda (1980: 33).

13 A gyolcsnak a moldvai csángóknál játszott ilyen szerepére Róheim (1990: 174) is felfigyelt.

14 Sokfelé, többek közt Bodzafordulón is, spirális formájú a halottas kalács egyik változata is. E forma jelentését Văduvanak 1978-ban egy silisteai (Constanţa megye) asszony így magyarázta meg: „Ez a helyben felcsavart s mintha mégis végtelen kalács az élet menetét mutatja, mely folytatódik a másvilágon." Văduva (1996: 78).

15 Ropot (1974: 187). Általánosan elterjedt szokás szerint a csecsemő fürösztővizét is füvekkel illatosítják.

16 Ropot (1974: 188).

17 Marian gyűjtései szerint a vámok az ördögök művei: e mennybe vezető úton elhelyezett sorompók, oszlopok, vasajtók tulajdonképpen maguk a bűnök. A léleknek meg kell vallania, hogy bűnös-e, de vallomását mind az ördögök, mind az őrzőangyala ellenőrzik. Ha a rossz és jó cselekedetei kiegyensúlyozzák egymást, az angyal átsegíti. Igazságtalanul is vádolhatják, ilyenkor vám (pénz vagy kalács) fejében továbbengedik. A mennyországba végül egy igen vékony és keskeny híd vezet, alatta tátongó szakadékkal, kígyókkal-békákkal, magával a pokollal. Utóbbiba torkollik a Szombat, előbbibe a Vasárnap vize. E hídon sötétség honol: a lelket macska akadályozza és kutya segíti az átkelésben. A bejutás legfőbb kritériuma a jóság. Marian (1893: 286–301).

18 A zabolai Preda Virág (sz. 1910-ben) reméli, hogy a mennyországba jut, mert körülbelül 50 ember halotti pomanáját készítette el, emellett hét gyermeket tisztességgel felnevelt, sőt közülük hatot taníttatott is.

19 Ennek étrendjével e dolgozat nem foglalkozik.

20 Marian szerint egyes bukovinai és erdélyi románok úgy gondolják, hogy az élő annyi bűnt vállal magára, ahány szem búzát megeszik. Egyszersmind földre is kell borulnia és imádkoznia, mert ha nem teszi, a bűnök rajta maradnak. Lásd Marian (1893: 162–163).

21 Văduva (1981a; 1981b; 1993; 1996); Beciu Plesca (1993); Aldea (1969); Marian (1893); Caraman (1983: 473–486); Mesnil–Popova (1997); Buzatu (1963); Mihail (1993).

22 Văduva a rituális kalácsok készítésével kapcsolatban több tabut és előírást említ. Egy részük erkölcsi és a készítőre vonatkozik. Kenyeret nem süthet gyilkos, sem gyermekágyas anya. Sütésre tiltott nap a péntek, a vasárnap és az ünnepek. Böjtölni kell e művelet előtt és tiszta ruhát ölteni. Reggel, étlen, szótlan szitálnak, a dagasztáshoz kezdetlen vizet használnak fel. A halotti kalácshoz szükséges magokat kislány vagy öregasszony gyűjti, kézzel súrolja ki, kővel töri, sűrű szitával szitálja és hosszasan dagasztja. A kemencét szenteltvízzel öntözi. A maradékot elégetik. Lásd Văduva (1993: 458–461).

23 Szegényebbeknél már a temetéskor, gazdagabbaknál a hathetes pomanákor már csak 25 kg-ból, majd már csak 15-ből készítik. A szegények is mindenképp eleget tesznek e kötelezettségüknek, de nekik utólag a hitközösség tagjai kifizetik a költségeket.

24 Bodzafordulón az egyik kalácsformát *zilişoará*nak (napocskáknak) nevezik. Buzatu szerint az első negyven napban naponként három kalácsot és egy veder vizet szokás adni a földön bolyongó lélek javára. Majd a negyvennapos szertartáskor negyven szimpla kalácsot és három nagyobbat: utóbbiak közül egy az Istené, egy az Isten Anyjáé, egy pedig az őrzőangyalé. A kenyéradomány Isten báránya áldozatát helyettesíti. Lásd Buzatu (1963: 570).

25 A DEX szerint a *parastas* a halotti szertartáson részt vevőknek és a papnak felajánlott kalács. A szó újgörög, illetve szláv eredetű. Lásd „Parastas, parastase" címszó.

26 A *prinos* jelentése: (az antikvitásban) az istenségnek felajánlott ajándék. Szláv eredetű szó. DEX: „Prinos" címszó.

27 Jelentése: a kalácsok öregasszonya. Moldovan (1976–1977: 309).

28 A *pistornic* kő- vagy fapecsételő, mellyel a *prescurá*ba a kereszt jelét és a rituális iniciálékat nyomják. *Prescura:* kelesztett tésztából készített kerek vagy kereszt alakú kenyér, amelyet áldozásra készítenek, és amelyből *anafurát* vágnak a templomban. *Anafura:* az ortodox hívőknek a liturgia végén szétosztott prescura darab. DEX: „pistornic", „prescura", „anafura" címszavak. Zabolán a pecsételőt maguk a hívek készítik. Nincs minden kalácskészítő öregasszonynak, szükség esetén egymástól kölcsönkérik.

29 Văduva Gordon Childe-re hivatkozva felemlíti e szimbólum régi voltát és egyetemes elterjedtségét: Văduva (1981b: 142), majd Durand és Chevalier–Gheerbrant nyomán a tökéletességgel, teljességgel való kapcsolatát, szoláris értelmezését keresi. Ilyent talál többek közt a Szilágyságban, ahol a *colacul soarelui* valóban halottas kalács, ott akasztják fel a házban, ahol a „halott vacsoráját" *(cina mortului)* fogyasztják el. Gyakrabban hozzák összefüggésbe a nappal a kalácsot az esküvői szertartások során. Văduva (1981b: 141–142).

30 A kilences számot az ortodox egyház a szentek kilenc csapatával hozza kapcsolatba. Buzatu (1963: 570).

31 Văduva az S motívumban, valamint a fonatokban a termékenységet, ősi örökkévalóságot jelképező kígyómotívumot véli felismerni, a 8-as motívumban viszont emberábrázolást gyanít. Văduva (1981b: 145–146; 1996: 80–81).

32 Róheim Moldován Gergely nyomán a csángó temetés románnal párhuzamba állítható tyúkáldozatát azzal a hiedelemmel indokolja, mely szerint a tyúk „utat nyit a másvilágon, mert a tyúk a lelkek előtt halad, kapargálva, mintha csirkéi volnának". Róheim (1990: 178).

33 A *plocon* jelentései: 1. A vazallus kötelező hódolati ajándéka a portának, vagy az alattvalóé a királyi udvarnak vagy a birtokosnak. 2. Ajándék, amelyet keresztelőkor, lakodalomkor vagy bizonyos alkalmakkor a keresztszülőknek adnak. 3. Áldozat, Istennek hozott, az egyháznak hozott ajándék, áldozati kalács. A román országokban így nevezték az alattvalók kötelező ajándékait is. DEX: „Plocon" címszó.

34 Szabó (1996: 89).

35 Marian olyan erdélyi elképzelést is idéz, amely szerint a fa a lélek létrája az égbe menéshez: Marian (1893: 173).

36 Uo.

37 Lásd erre vonatkozóan Demény István Pál tanulmányát e kötetben.

38 Marian (1893: 180–184).

39 Ropot (1974: 189).

Bibliográfia

ALDEA, Gheorghe 1969: Forme plastice din caş şi cocă. In Florescu Bobu, Florea–Petrescu, Paul (szerk.): *Arta populara românească*. Bucureşti, 619–632.

BELCIU PLEŞCA, Cornelia 1993: Civilizaţia grâului în evul mediu românesc. Tehnici şi simboluri. *Revista de Etnografie şi Folclor* 38/5: 473–487.

BUZATU, D. Pr. 1963: Paniornamentica. *Mitropolia Olteniei* 7–8: 568–572.

CARAMAN, Petru 1983: *Colindatul la români, slavi şi la alte popoare. Studiu de folclor comparat*. Bucureşti.

CÎLŢIU, Pamfil 1986: Moşii de peste an în zona Lăpuş I. *Revista de Etnografie şi Folclor* 31/2: 157–167.

–1987: Moşii de peste an în zona Lăpuş II. *Revista de Etnografie şi Folclor* 32/1: 63–71.

COTEANU, Ion–SECHE, Luiza–SECHE, Mircea (conducătorii lucrării) 1975: *Dicţionarul Explicativ al Limbii Române*. Bucureşti (rövidítése a jegyzetekben: DEX).

GAZDA Klára 1975: *Din obiceiurile legate de naştere, căsătorie şi moarte la Valea Timişului.* (Studii şi Comunicări de Etnografie şi Istorie) Caranşebeş.

–1980: *Gyermekvilág Esztelneken.* Bukarest.

GOROVEI, Artur 1937: *Ouăle de paşti.* Bucureşti.

GRAUR, Tiberiu 1973: Jocuri de priveghi în Munţii Apuseni. *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1971–1973.* Cluj, 593–598.

LARIONESCU, Sanda 1973: Structura ceremonialului de cult funebru de pe valea Someşului Mare. *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1971–1973.* Cluj, 583–592.
MARIAN, Simion Florea 1892: *Naşterea la români.* Bucuresti.
–1893: *Înmormântarea la români.* Bucureşti.
MESNIL, Marianne–POPOVA, Assia 1997: De la moşi la nou – născuţi: pâinile celor patruzeci de mucenici. In Mesnil, Marianne–Popova, Assia: *Eseuri de mitologie balcanică.* Bucureşti: Editura Paidea.
MIHAIL, Zamfira 1993: Pâinea în cultul ortodox şi semnificaţia sa în viaţa laicilor. *Revista de Etnografie şi Folclor* 38/5: 465–470.
MOLDOVAN, Nicolae 1976–1977: Date cu privire la alimentaţia tradiţională din Intorsura Buzăului. *Aluta* VIII–IX. Sf. Gheorghe, 313–312.
RĂDULESCU, Lelia 1994: Recuzita ceremonială a obiceiurilor funerare în Ţara Oltului. *Revista de etnografie şi Folclor* 39/4: 42–46.
RÓHEIM Géza 1990: *Magyar néphit és népszokások.* Szeged (Budapest, 1925).
ROPOT, Rodica 1974: *Aspecte ale ritualului de înmormîntare în microzona Valea Bolvaşniţei (Caraş – Severin).* Tibiscus: Etnografie, 187–194.
SZABÓ Tünde 1996: Temetési szokások Zabolán. Államvizsga dolgozat a Babes-Bolyai Tudományegyetem Néprajz Tanszékén, Kolozsvár.
VĂDUVA, Ofelia 1981a: Repere simbolice în cultura populară. – Pîinea şi alte modelări din aluat. *Revista de Etnografie şi Folclor* 26/1: 57–69.
–1981b: Semnificaţii străvechi ale unor forme şi motive ornamentale perpetuate în contemporaneitate. Perenitatea modelărilor în aluat. *Anuarul Institutului de Cercetare de Etnologie şi Dialectologie* Seria A/3. 137–148.
–1993: Civilizaţia pâinii. *Revista de Etnografie şi Folclor* 38/5: 451–462.
–1996: *Paşi spre sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti.* Bucureşti: Editura enciclopedica.

VIRT ISTVÁN

A halottkultusz hagyományozódásának szociálpszichológiai vizsgálata a moldvai csángó közösségekben

„Ily közel s mégis olyan távol szülőföldem érzem,
de nem találom – pont nélkül lebeg a végtelenben."
(Ozsvald Árpád)

A II. világháború éveiben hat moldvai csángó faluból jelentős számú népesség települt Bácskába, ahonnan hamarosan a megváltozott háborús helyzet miatt elmenekültek, és ezt követően Baranya megyében találtak otthonra. A hat moldvai község közül az írásos forrásokban legkorábban a Beszterce völgyében található Lészped neve szerepel (Rosetti, 1634). A Tázló menti Pusztinát, a Szeret völgyében fekvő Klézsét és a Szerettől keletre Diószént, valamint a Berhács vízgyűjtő területén Lábnikot a mádéfalvi veszedelmet követően az 1792-es térképleírás kapcsán említik először.[1]

Az 1940-es években, két–három évszázada lakott falvaikat elhagyva, Szárászon Pusztinából 270-en, Diószénből 3-an, Klézséből 10-en, Lészpedről 30-an telepedtek le. Egyházaskozárra Magyarfaluból 348-an, Lábnikból 215-en és Klézséből 30-an költöztek. Mekényesen 70 lészpedi és 14 klézsei talált otthonra.[2] A három Baranya megyei faluban a moldvaiak származás szerinti összetétele a hetvenes évek elejétől a szórványos, majd a nyolcvanas évek költözései miatt módosult. (Szárászon a moldvai családok Egyházaskozárra, Mázaszászvárra, illetve Komlóra költözése miatt 1994-ben a valamikori ötven családból mindössze kilenc maradt.)

A Baranya megyében élő csángók halottas szokásait és hiedelmeit 1979-ben kezdtem vizsgálni, majd 1986-tól több alkalommal eljuthattam azokba a moldvai falvakba is, ahonnan a baranyai csángók származnak. A kutatás célja a halottas szokások és hiedelmek megismerése mellett a hagyományozódás folyamatát befolyásoló körülmények feltárása volt, egyrészt a szülőföldön saját kulturális környezetükben maradók, másrészt az öt évtizede elszakadt, heterogén kulturális környezetbe került csángók körében.[3]

A hagyományozódás pszichológiai aspektusból nem más, mint interakción keresztül megvalósuló szocializációs folyamat, amelynek közege az egyént magában foglaló elsődleges (primer) csoport, eszköze pedig a kommunikáció. Szociálpszichológiai megfogalmazás szerint az elsődleges csoportot a tagok közötti közvetlen érintkezés, tartós kapcsolatok és együttműködés, valamint a személyes érzelmek jellemzik. A másodlagos (szekunder) csoportban a tagok között általában szervezeti kapcsolat van, nem jellemző a közvetlen kontaktus, és jelentéktelen az érzelmi kapcsolat. Egy moldvai faluközösségben a szocializációs folyamat jellemzői alapján a vérrokonok, házas-

sági és műrokonok, valamint a szomszédság alkotják az elsődleges csoportot, a falubeli „idegenek" és az egyház szolgálatában állók pedig a másodlagos csoportot.

A halottas szokások a lélekkel kapcsolatos hiedelmeknek megfelelően meghatározzák azokat a teendőket, amelyek révén az élők biztosíthatják a testből eltávozó lélek nyugalmát. A halott körüli teendők egyrészt a holttest megfelelő felkészítéséhez és eltávolításához, másrészt a lélek túlvilágra vezető útjának megkönnyítéséhez és a túlvilági életéhez szükséges kellékek biztosításához kötődnek. A különböző tennivalókat és rítusokat végzők személye a rokonsági és ismeretségi kapcsolatnak megfelelően választódik ki: a rokonsági foknak megfelelő státushoz maghatározott tennivalókat hordozó szerep kötődik.

A halál beálltakor a halottas háznál lakó családtagokon kívül legtöbbször már szomszédok, ismerősök is vannak, akik a haldoklás hírét hallva elmentek a beteg mellé és ott csendben beszélgettek, imádkoztak. Az ilyenkor szokásos *Miatyánk, Üdvözlégy, Hiszek egy Istenben* imádságokon kívül Kisszaloncon olyan archaikus ima is illeszkedett a szenvedést könnyítő imafüzérbe, amelyet máskor „pénteki imádságként" szoktak mondani: „Imádkoznak, mondják a Miatyánkot, Üdvözlégyet, meg ezeket. Aztán az én mámám tanított minket, a nagypénteki imádságot, hogy jó azt imádkozzuk, mikor lássuk, hogy hal meg valaki."

„Mi van ma péntek,
Annak es a napja.
Krisztus menen kénjára,
Kénján esik esetjin,
Egy mélységes sebjein.
Az én házam szent Antal,
Négy szegibe négy angyal.
A közepibe egy ótár,
Az ótáron aranykereszt,
Itt, ahol a mi urunk, Jézus Krisztus.
A szent haja leeresztve,
Szent ajaka megkékülve,
Jobb kezibe kis könyvicske,
Abból imádkozik vala.
Odamenen szent Lukács ivangyélus Isten,
Mi dolog, mi dolog, mi urunk, Jézus Krisztus?
A szent hajad leeresztve,
Szent ajakad megkékülve,
Jobb kezedbe kis könyvicske,
Abból imádkozol vala.
Addolog, addolog szent Lukács ivángyélus Isten,
Ki vagyok parancsolva a kálvári hegyre.
Két lábamba két vasszeget Istennek,
Két kezembe két vasszeget Istennek,

Vasostorokkal ostorojzanak,
Vaslándzsákkal döfékeljenek,
Vaskesztyűkvel kesztyűzzenek,
Tövisekvel koronájzanak,
Epével itassanak,
Vizes nyálakval köpdössenek,
Véres kendezőkvel kendejzenek,
És a feteke frégynek színyivel
Piros véremet elitassák.
Ó, menj el, menj el szent Lukács ivángyélus Isten,
Feteke frégynek szinyíre,
Hírezzed ezt az én kénjaimat.
Ki elmondja ezt az imádságot
Este lefektibe,
Regvel felkeltibe,
Apját, anyját a Purgatórum tüziből megváltja,
S magának irgalmat, kegyelmet nyer az Isten előtt,
Ámen."[4]

A szenvedés enyhítésére a jelenlevők valamelyike égő gyertyát is fog a haldokló kezébe, hogy „világosságnál haljon meg, könnyebben menjen ki a lelke", majd a halál beállta után kikísérik a halott távozó lelkét: „Akkor, mikor kiment a lélek, fogták keresni, ki megferessze. Aztán mentek ki a lelket kikísérni. Mikor meghótt, akkor avval a gyertyával mensz ki, hányan vannak, ketten, hárman, tízen, szomszédok, gyermekek, hogy vannak. De többen is visznek gyertyát, ki fogta a kezibe, az van elől" (Hodoróg Andrásné, sz. 1942, Klézse). Klézsén csak kimennek a házból és az ajtó előtt közösen imádkoznak, Lábnikban, Pusztinán, Kisszaloncon imádkozás közben háromszor a házat is megkerülik. A halál beállta után hozzáfognak a halott felkészítéséhez, aminek egyes teendőit legtöbbször külön felkérés nélkül végzik a rokonsági, ismeretségi kapcsolat révén szokásos személyek.

A halottnak egyenes ági vérrokonai, *nyám*jai számára a halott körüli teendők többsége tiltott akkor, ha a rokon házbeli volt: „Nem dógoztak a nyámok abba az üdőbe, míg vót a hótt. Csak mondták, hogy ezt tegyed fel, ezt vágd el, tegyed túl, de ők nem nyúltak ételhez, semmihez. Azt mondták, hogy nekik nem lehet, hogy dógozzanak. Jöttek szomszédok, távolabbi nyámok, kik nem siratták" (Bácsu Mihály, sz. 1919, Magyarfalu). Ez alól csak azok a ritka esetek jelentenek kivételt, amikor a halott ezzel ellentétesen végrendelkezett. (Pusztinában egy idős asszony meghagyta, hogy csak a lányai mosdassák halála után, mert nem akarta, hogy „vín, hitvány testét más lássa".) Kisszaloncon az egyenes ági vérrokonsághoz tartozók közül az erre alkalmas unokák lehetnek a koporsóvivők. A többi faluban a halottal korábban egy házban élő egyenes ági vérrokon nem vehet részt a tennivalókban. Pusztinában, Diószénben és Magyarfaluban az egyenes ági rokonok akkor készíthetik fel a halottat, ha nem laknak

közös udvarban a halottal. Ilyen esetekben a halott mosdatásán, öltöztetésén kívül a sírásást is elvégezhetik és a torra szánt ételek elkészítésében is segíthetnek.

A házassági (affiniális) rokonoknak szűk szerepkörük van a halott körüli teendők ellátásában. Klézsén gyakran a halott sógorai ássák a sírgödröt, Magyarfaluban pedig a sógornők készítik el a tor ételeit.

A vérrokonság és a házassági rokonság tagjainak tennivalói esetlegesek, a rokonsági foknak megfelelő szerep nem kötelező érvényű, az adott tennivalókat akár falubeli ismerős is elvégezheti. Ezzel szemben a műrokonság tagjainak szerepköre olyannyira meghatározott, hogy az csak alkalmatlanság esetén módosítható. A keresztelés révén létrejött rokonságból (a kapcsolat jellegéből adódóan is) a legtöbb és leginkább személyhez kötött szerep a keresztanya személyéhez fűződik. Kisgyermek halála esetén a keresztanya szinte minden tennivalót magára vállal: mosdatja és maga által adott ruhába öltözteti a halottat, jelentős részt vállal a torhoz szükséges nyersanyagok előteremtésében, és a halott kisgyermek koporsóját is ő viszi ki a temetőbe. Fiatal halott temetésekor a halott lakodalmának jelképeként virágospálcákat visznek a koporsó mellett. A virágospálcához szükséges szalagokat, virágokat Lábnikban a meghalt fiatal keresztanyja adja, és ő készítteti el a virágospálcákat a falubeli lányokkal. Diószénben a mosdatás és öltöztetés elsősorban a halott komájának vagy komaasszonyának a feladata. A temetési menetben a gyászlobogókat és kereszteket a halott keresztlányai és keresztfiai viszik (XX. tábla, 1., 2. kép). Idősebb halott koporsójának kivitelére hat keresztgyereket kérnek fel. (Magyarfaluban csak a keresztgyerekek alkalmatlansága esetén választanak hat-hat közeli munkatársat, barátot, *jó prétyin*t, a többi faluban pedig a halottal azonos nemű szomszédok, utcabeliek közül kérnek meg hat személyt a koporsó kivitelére.)

A műrokonsághoz hasonlóan a szomszédság körébe tartozó személyek is közvetlen, mindennapos kapcsolatban vannak a családdal. A háztól felfele és lefele egyaránt három-négy család számít szomszédnak. Ezek a családok szükségesnek érzik, hogy a halott körüli teendőkben részt vegyenek, később elmenjenek a 40. napon tartott *prohódos misére* és az ezt követő torra. A szomszédok széles szerepköre a mindennapos kapcsolat mellett annak is betudható, hogy a halott felkészítésében és a temetés tennivalóiban nem gátolják a vérrokonokra vonatkozó tilalmak. Klézsén törekednek arra, ami a többi faluban is elfogadott, hogy a halott mosdatását és öltöztetését azonos nemű szomszédok végezzék. Magyarfaluban és Pusztinában a torra szánt ételek elkészítésének szervezője, irányítója legtöbbször távolabbi vérrokon, vagy sógorasszony, aki a főzőasszonyokat saját szomszédai közül választja. A szomszédságban lakó fiatal lányok (Lábnikban a keresztanya irányításával) elkészítik a fiatal halott virágospálcáit. A temetési menetben a keresztgyerekekkel együtt a szomszéd gyerekek is vihetik a gyászlobogókat. A keresztgyerekek alkalmatlansága esetén azonos nemű szomszédok viszik ki a házból a halott koporsóját.

A halott felkészítésében, a temetési előkészületekben és a tor lebonyolításában az elsődleges csoportbeli státusuknak megfelelően szerepet vállalók természetesen résztvevői a halotti és a negyven napra tartott tornak. 1995 nyarán Magyarfaluban magam is láthattam egy temetést követő tort, ahol „két rendben" ültek le az asztalhoz.

A deákkal közösen elmondott imádságot és zsoltáros éneket követően a falubeliek fogyasztották el a *savanyúlét*, a *galuskát*, majd a pálinkát. A kapuhoz közelebb levő asztalnál ültek az idősebbek és a többgyermekes családok felnőttjei. A hátrébb levő asztalnál voltak a fiatal házasok, a fiatalok, és az asztal legtávolabbi végénél a gyerekek. (Lásd XXI. tábla, 3., 4. kép.) Távozásukat követően ültek le a rokonok, valamint az előkészületeket végző személyek, és az előzőnél kötetlenebb formában fogyasztották el a toros ételeket. A toron való étkezési rend, illetve elhelyezkedés jól tükrözte a halottas ház lakóinak kapcsolatrendszerét. A második *rend*ben asztalnál ülők jelentették azt az elsődleges csoportot, amelyen belül a státusoknak megfelelő szerepek differenciálódnak, és ennek alapján végezték az egész faluközösségre jellemző szokások szerint a teendőket.

A hagyományozódás szempontjából ki kell emelni egy lényeges mozzanatot. Az egész faluközösségre mint másodlagos (szekunder) csoportra jellemző szokások szerint végzett teendőknek (szerepeknek) a rokonsági státus alapján történő megoszlása miatt az egyénnek alkalmanként más és más szerepet kell betölteni. (Gondoljunk csak arra, hogy ugyanaz a személy egyik halálesetnél egyenes ági vérrokon, a másik esetben szomszéd.) Ennek következtében a faluközösséghez tartozó egyén az esetenként eltérő személyes kapcsolatai miatt a szerepek többségét, vagy összességét elsajátítja. Ennek a szocializációs folyamatnak az első lépcsőfoka az, amikor a kisgyermek szüleivel, nagyszüleivel résztvevője egy esti virrasztásnak, vagy halottak napi *zsoltározás*nak, ahol a kezébe adott égő gyertyával, édesanyja ölében még csak passzív szemlélője az eseményeknek (XXII. tábla, 7. kép). Tizenéves korától azonban korosztályának és rokonsági kapcsolatának megfelelően már a teendők aktív részese lehet, amennyiben virágospálcát kell készíteni, vagy tizenéves halott koporsóját kivinni. Az idő múlásával, a rokonsági kapcsolatok számának növekedésével az elsajátítandó szerepek is gyarapodnak (XXI. tábla, 5., 6. kép).

A másodlagos csoporthoz a faluközösségnek a rokonokon és szomszédokon kívüli tagjai tartoznak; ők az *idegenek*. Hagyományozódás szempontjából a másodlagos csoport egyrészt a szocializálandó szokások *kínálat*ának hordozója, amit az elsődleges csoport közvetít, másrészt olyan ellenőrzést és kényszert jelent, ami a faluközösséghez való alkalmazkodást biztosítja.

A másodlagos csoport tagjai közül ki kell emelni a pap, a deák és a *zsoltározó asszonyok* személyét. Az utóbbi évtizedekben az állami politika elvárásait bizonyos esetekben az egyház is képviselte. Ennek egyik következményeként a hetvenes évektől a deákoknak megtiltották, hogy az utolsó esti virrasztáson magyarul imádkozzanak és énekeljenek. Ennek következtében napjainkban, Pusztina kivételével, a virrasztás közös imái és énekei románul szólnak. Ezzel szemben Pusztinában sajátos következményekkel járt a hivatalos egyházi tiltás. A hagyományos szokásrenddel szemben a hivatalosan „kirendelt" deák a korábbi késő estig tartó zsoltározás helyett csak félórát imádkozott románul, és ezt követően elment. A háziak tanácstalanok voltak, hogy mit tegyenek reggelig, amikor a magyar imádságokat és halottas énekeket jól ismerő Nyisztor Péterné (sz. Keszap Ilona 1927) mintegy a deák szerepét átvállalva elkezdte a magyar imádságokat és énekeket, és ezeket előmondva a hagyományos szokásrendnek

megfelelően levezette a virrasztást – magyarul. Pusztinában közel tíz éve, éppen az egyházi kényszer hatására, a faluban élő három *zsoltározó asszony* valamelyikének vezetésével magyarul imádkoznak és énekelnek a halott mellett. A pusztinai eset azon ritka példák közé tartozik, amikor nem a helyzethez igazodik a szokás, hanem a hagyományos szokásrendhez alakul a helyzet.

A fél évszázada Baranyában élő moldvaiak körében a hagyományozódás folyamata eltért a szülőföld falvaiban jellemző törvényszerűségektől. A három baranyai faluban élő moldvaiak elsődleges csoportbeli kapcsolatrendszere beszűkült, így a különböző tennivalókat, szerepeket ellátó személyeket már csak azért sem választhatták ki a rokonsági státusnak megfelelően, mert a hozzátartozók többsége Moldvában maradt. A kijelölt szerepet ellátó rokon hiányában sok esetben a szomszédokat sem kérhették meg, mert a szomszédságban nemritkán svábok, felvidéki magyarok voltak, akik a moldvaiak szokásait nem is ismerték. A csángók hagyományos szokásrendjének bizonyos elemei nemcsak a környezetükben élő svábok, felvidéki és erdélyi magyarok eltérő hagyományai, hanem a hat moldvai település egyes szokások terén mutatkozó különbözőségei miatt is megváltoztak. Egyházaskozáron azok a moldvai szokások is hamar megszűntek, amelyek a környezetben élő, más moldvai községekből származók szülőfalvaiban nem voltak jellemzők. Ez utóbbi változásra példa lehet az a jelenség, ami a pusztinaiak egyik halottak napi szokásának szárászi továbbélésével és ugyanennek a szokásnak az egyházaskozári megszűnésével kapcsolatos. A pusztinaiak körében (Moldvában napjainkban is) jellemző halottak napi szokás az, hogy halottak napján a temetőben Isten nevében kalácsot, gyertyát és kis pohár pálinkát osztogatnak (XXII. tábla, 6. kép). A másik öt faluban nem szokás a temetőben pálinkát adni. Szárászon 303 moldvaiból 270-en voltak pusztinaiak, és ezért Szárászon még a nyolcvanas évek elején is természetes volt, hogy halottak napján kalácsot, gyertyát és pálinkát adjanak Isten nevében azoknak, akik hozzátartozójuk sírja előtt elmentek. Ezzel szemben a Szárászról Egyházaskozárra a hetvenes évektől beköltöző pusztinaiak a pálinka kínálását Egyházaskozáron azonnal elhagyták, hiszen ez az Egyházaskozáron élő, pusztinaiaknál jóval nagyobb lélekszámú lábnikiak és Magyarfaluból származók körében nem volt szokás. Megmaradhattak azok a szokások, amelyek Moldvában általánosak voltak, s jellegüknél fogva a nem moldvai származású nyilvánosság kizárásával lebonyolíthatók. Ezek közé tartozik a halottak napi tor, „asztalvetés", amit Moldvában napjainkban is az udvaron, Baranya megyében pedig a házban rendeznek. Egyházaskozáron zárt családi körbe kerültek azok a szokások is, amelyek a moldvai falvakban sem egységesek. Régi szokásuk szerint az egyházaskozári pusztinaiak halottak napjának éjszakájára terített asztalt hagynak a halott hazatérő lelke számára, annak ellenére, hogy a többi moldvai faluban ez nem volt szokás. A szokás Baranya megyei fennmaradását az tette lehetővé, hogy azt csak a szűk családi kör látja, így ellenző véleménnyel nem kell számolni.

A halott mosdatásával, öltöztetésével, a házban történő felravatalozásával és a virrasztással, a temetőbe való kivitelével kapcsolatos, Moldvában napjainkban is élő hagyományos szokások Baranya megyében szinte egyik napról a másikra megszűntek amiatt, hogy a halálesetek többsége kórházban következik be, illetve a halottat azon-

nal ki kell vinni a temető ravatalozójába. A nyolcvanas évektől a hagyományozódás folyamata azért is megszakadt, mert a moldvai születésű hagyományhordozó réteghez tartozók halála után a következő korosztály már Magyarországon született tagjai a hagyományokat ugyan ismerik, de már nem követik.

A moldvai hagyományok Baranya megyei megszűnésének másik oka a szétköltözés. 1980-ban halottak napjának estéjén a szárászi temetőben még láthattam, ahogy a faluban élő pusztinaiak gyertyát, kalácsot és pohárka italt osztogatnak Isten nevében. 1994-re mindössze kilenc moldvai család maradt az isten háta mögötti faluban, az elköltözöttek házait pedig csekély összegért vásárolták meg az ország legkülönbözőbb részeiről érkező, nagyon szegény családok.

1994-ben az egyházaskozári általános iskola nyolcadik osztályosai között végeztem egy felmérést. A kérdőív kérdéseire adott válaszokból kiderült, hogy a moldvai nyelvjárás kifejezéseit, az egyes falvak elhelyezkedését, bizonyos szokásokat ugyanúgy ismerték vagy nem ismerték a moldvai, mint a sváb, vagy erdélyi magyar származásúnak tekinthető diákok. A vizsgált osztálynál alig akadt olyan gyermek, akinek mind a négy nagyszülője moldvai származású lett volna. Moldváról – származásuktól függetlenül – azok a diákok tudtak legtöbbet, akik a népdalkör tagjai voltak. Ezek a fiatalok az ország bármely pontján élő kortársaikhoz hasonlóan értékrendjüket és ismereteiket már nem szüleiktől, nagyszüleiktől kapják hagyományozódás útján, hanem elsősorban az iskola által közvetített tudást és értékeket, valamint a tömegkommunikáció által közvetített tömegkultúra egységesítő hatásait fogadják be.

Jegyzetek

1 Domokos (1987: 152–159).
2 Albert (1992: 3–7).
3 Virt (1989: 227–238; 1990: 132–146; 1991: 649–654; 1994: 125–134).
4 Vö. Tánczos (1995: 151–165; 188–231).

Bibliográfia

ALBERT István 1992: Egyházaskozár község helytörténete. Legújabbkori Múzeum. (Kézirat).
DOMOKOS Pál Péter 1987: *A moldvai magyarság.* Budapest.
TÁNCZOS VILMOS 1995: *Gyöngyökkel gyökereztél (Gyimesi és moldvai archaikus népi imádságok).* Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó.
VIRT István 1989: Halottas szokások és hiedelmek a Baranya megyében élő moldvai csángóknál. *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 34: 227–238.
–1990: Egy moldvai magyar község (Pusztina) halottas szokásai. In Fejős Zoltán–Küllős Imola (szerk.): *Vallásosság és népi kultúra a határainkon túl.* 132–146.
–1991: Halottas szokások változásainak vizsgálata Pusztinán és a Baranya megyében élő csángóknál. In Halász Péter (szerk.): *A Duna menti népek hagyományos műveltsége.* 649–654.
–1994: Halál és emlékezés. *Néprajzi Látóhatár* III/1–2: 125–134.

KÜRTI LÁSZLÓ

A halál kultúrája[1]

„A civilizált ember a születésétől a haláláig örök rabszolga. Mikor megszületik, akkor szorosan bepólyázzák, mikor meghal, koporsóba leszögezik. A kettő között, mikor emberségét megmutathatná, akkor pedig le van láncolva az intézmények által."

(Jean-Jacques Rousseau: *Emile*)

Cseke Péter írja le riportkönyvében Kányádi Miklós, a költő édesapjának rendelkezését saját temetésével kapcsolatban. A székely ember kívánsága az volt, hogy temetkezése az édesapja „ölén, a kertben legyen", ne legyen koszorú a síron, ne legyen tor és ne legyen zene sem.[2] Hogy miért, erre is megadja rögtön a választ: „Az élet megjavítását akarom, nem a halál kidíszítését. Életet és nem halált akarok, ennek megfelelően."[3]

Mennyire hasonlít ez a belenyugvó, szelíden hangzó székely végrendelet az 1776-ban Faludi Ferenc által írt mondathoz: „Szerentsés az, a'ki halála előtt minden kötelességének eleget tett, ugy hogy halála órájában nintsen egyéb dolga, hanem hogy meg hallyon."[4] Ugyanakkor, nagyon hasonlít ez a felfogás az egyetemes és több világrészt behálózó (afrikai, észak-amerikai indián, eurázsiai stb.) filozófiához, amely szerint a haldoklók vagy a halottak át akarják adni életerejüket gyermekeiknek, leszármazottaiknak, hogy azok így megerősödve és meggazdagodva fel legyenek készülve az élet nehézségeire. Ezt azonban – mint azt a fenti Rousseau-idézet is sejteti – az élet és a halál intézményesítése, valamint a halál elfogadásának nehézsége megakadályozhatja.

A halál el nem fogadása több kultúrában is valós jelenség, hiszen a halálfélelem, annak fel nem ismerése, hogy az életet a halál véglegesíti, az emberi gondolkodás egyik formája. Ezen alapul talán az a kitétel, amelyet a filozófus Ludwig Wittgenstein fogalmazott meg: a halál tényében az a szomorú, hogy senki sem élheti túl a maga halálát. Hasonlóan érvel a filozófus Zygmunt Bauman, aki Elias Canettit emlegetve írja, hogy bár igaz az, hogy az ember túlélő fajta, de nem az a fontos, hogy élünk, hanem az, hogy még mindig élünk: „A túlélés az egy egész életre szóló tennivaló." Majd így folytatja: „Bár mi sohasem éljük túl a saját halálunkat, mi mindig a másokét éljük meg, és az ő haláluk adja meg a sikerünk értelmét: mi még nem haltunk meg, mi még élünk."[5] A saját halál ténye így nem válhat személyes élménnyé és érzéssé. Csak a mások halála által tudunk a halállal kapcsolatba lépni, illetve csak így tudunk érzelmeket gerjeszteni mind magunkban, mind pedig másokban. A halotti és temetési szokások egyik funkciója éppen az, hogy érzelmeinket az elhunytak iránt felélessze, vagy ellenkezőleg, eltorzítsa.

Bevezetésül talán ennyi is elegendő; a továbbiakban először azt kísérlem meg kifejteni, hogy a halál nemcsak a fizikai megsemmisülés és a temetési rítus, hanem annál jóval több: ahogyan Robert Hertz írta, egy folyamat.[6] A pszichoanalitikus Jacques Lacan is azt tanította, hogy a halál után van még egy másik halál: a pokolban; ez lényegében megfelel a Szentírásban írottaknak; a pszichológus Carl Jung szerint pedig a növekedés és az elfogyás ugyanabba a körívbe tartoznak.[7] Talán nem érdektelen megemlíteni itt, hogy ugyanez a gondolat a magyar jezsuita pap írónál, Faludi Ferencnél már 1776-ban megjelent: „A' születés kezdete halálunknak, mint a' gyertya mihelt égni kezd, kezd fogyni."[8] Az élet és halál összefonódásának bizonyítása azonban nemcsak az egyén érzelmeinek ébren tartását vagy eltompítását szolgálja, hanem társadalmi szükségletet is kielégít.

A halált nem lehet csak privát eseményként, a gyászoló család saját ügyeként felfogni, hanem mint komplex társadalmi rítust, folyamatként kell értékelni.[9] Hertz érvelése még mindig időtálló: szerinte a halál nem egy nyilvánvaló, természetes esemény, hanem inkább a kollektív reprezentáció tárgya. Ezek a megjelenítési formák sem nem egyszerűek, sem nem változatlanok, mert minden kultúra hozzáteszi a maga összetett hitvilágát, érzelmeit és rítusait, amelyek sajátos arculatot adnak a halálnak.[10] Ezt a gondolatot továbbvinném: a rítusok megtartásával, a gyászruha levetésével a haláleseménynincs és nem is lehet lezárva.

Ha a halált valóban folyamatként vesszük figyelembe, akkor ez a folyamat végtelennek is felfogható, a halállal nem szűnik meg semmi sem. A „jó" temetés, a helyesen elvégzett rítusok nem véglegesítenek semmit, a temetési, halotti szertartásokkal elvégeztük a kulturális intézményeink által előírottakat, a szeretett lény elvesztésével járó fájdalmat és – ne felejtsük el – haragot azonban nehezen tudjuk feldolgozni. Akármennyire megfoghatatlannak hangzik is: az élőknek szinte továbbra is szükségük van a halottra és a halálra.[11] A kulturális intézményeknek nagy szerepük van abban, hogy ezt a dilemmát hogyan próbálják megoldani: hogy az érzelmeket lecsillapítsák vagy – ha úgy adódik – felszítsák. Ennek alapján talán magyarázatot tudunk adni arra is, hogy miért van szükség az *újratemetések*re például a magyar kultúrában.

A halálfolyamatot nem tudjuk, s nem is lehet lezárni. Ennek egyik alapja az emberben élő halálfélelem, s az a tény, hogy a fizikai halál és a társadalmi halál nem jelenti ugyanazt, bár a kettő szorosan kapcsolódik egymáshoz.[12] A kettő közti időben mind az elhunyt (lelke), mind a hozzátartozói egy viszonylagos, átmeneti – az Arnold van Gennep által meghatározott liminális – állapotban vannak.[13] Ezt a helyzetet a pszichológus D. W. Winnicott szavaival élve talán az „átmeneti tér", a „viszonylagos űr" kifejezéssel tudjuk legjobban érzékeltetni. Ez határozza meg a hozzátartozók indulatait, érzéseit, de nagyon sokszor még az egyén – fájdalmából született – kreativitását is.[14] Az európai ember számára azonban mind a mai napig probléma maradt ennek az időszaknak a feldolgozása.

Sigmund Freud írta az *Interpretation of Dreams* című dolgozatában,[15] hogy a legfontosabb, a legszomorúbb nap mindenki számára apja halálának a napja. Ennek emocionális töltete az alany helyzetétől függően különböző.[16] Rosaldo a túlélők közti különbségek jelzésére bevezeti az ún. *pozicionált alany* kategóriát,[17] ami számára egyszerűen

azt jelenti, hogy az egyes személyeknek más és más kapcsolatuk van a halállal és a halottakkal.[18] Ez a kapcsolat sem nem univerzális, sem nem egyértelmű: van, hogy az elhunythoz közelállók siratnak jobban, van úgy, hogy a távolabbi rokonság, vagy éppen egyikük sem, hanem a felfogadott specialisták.[19]

A halál- és életösztön viaskodását kell megjelenítenünk azokban a pillanatokban, amikor szeretteinket temetjük. Vannak, akik a halált nem tudják vagy nem akarják elfelejteni, és ezért a közösség tovább élteti a halálfolyamatot. Az újratemetések is lényegében a halálfolyamat meghosszabbítását s annak megszépítését szolgálják. Az újratemetés lényegében „el nem temetés", az élőkkel való kapcsolatok hosszabbítása. Erre már Uno Holmberg felhívta a figyelmet, amikor a finnugor halálképet taglalta, mondván: „A halottak továbbra is igénylik az élők segítségét és támogatását." Holmberg Novickij korai leírását idézi a vogulok-osztjákok halottkultuszáról: az özvegy elhunyt férjének képmását elkészíti fából, és azt felöltözteti elhalt férje ruháiból készített ruhadarabokba, férje helyére ülteti, főz neki, ölelgeti, csókolgatja. Majd néhány év múlva eltemeti ezt a babát is.[20]

A halottak életmeghosszabbítását, illetve a halálfolyamat kiterjesztését tehát többféleképpen lehet elvégezni. Az *el nem temetés* vagy az *újratemetés* egyaránt ezt szolgálja. Általában azokat kell újra eltemetni, akik vagy „rossz halállal" (például igazságtalanul) haltak meg, rossz helyen vagy éppen rossz időben. Sokan megírták már, hogy a magyarok történelmében a halálnak és az újratemetéseknek kultusza van.[21] Az újratemetésekre valóban sok példánk van a magyar történelemből, legfőképp politikusok, arisztokraták és művészek – a nemzeti kultúra fontos személyiségei – esetében. Erről is írhatta volna Krúdy Gyula: „Különös korunk egyik tünete, hogy senkire sem lehet mondani, hogy biztosan meghalt." Nem minden irónia nélkül írja Heller Ágnes is: „A temetés előtt az elhunytat azonosítani kell. Enélkül ugyanis előfordulhat, hogy az állítólagos halott rögtön a temetési szertartás után újból munkához lát."[22]

A magyar újratemetettek közül az egyik legfigyelemreméltóbb József Attila, akit négyszer temettek el; először Balatonszárszón, halála után, 1937. december 6-án. Második temetésének időpontja 1942. május 3.; ezt a nyughelyét az antifasiszta József Attila-emlékbizottság választotta ki. A harmadik temetés 1959. május 20-án, a Kerepesi temetőben történt. Ekkor a munkásmozgalmi pantheonban kapott helyet, bár ez az áttemetés még a mai napig sem teljesen világos és tisztázott. Legutolsó újratemetése a család kérésére 1994. május 17-én volt, s ekkor a „mama" mellé került nemcsak József Attila, hanem testvére, Jolán is.[23] Az újratemetés mintha valóban magyar sajátosság lenne, hisz már István királyt is – szentté avatása után – 1083-ban újratemették, az akkori székesfehérvári Bazilikában. Szent királyunk azonban hiába kapott méltó sírhelyet az általa épített templomban, csontjait ereklyeként széthordták. A bajor hercegi családból származó Gizella királynéval is hasonló eset történt. Már eltemetésének körülményei is sokáig tisztázatlanok voltak. Azonban bizonyos, hogy a passaui Niedernburg kolostorában eltemetett és Gizella királyné csontjaiként emlegetett maradványokat „Szent Gizella" földi relikviáiként tartják számon mind a németek, mind pedig a magyarok. Fontos személyiségek földi maradványai mindig külön életet élnek; szentek, királyok, nemzeti hősök, sztárok csontjait, ruhadarabjait, használati tárgyait

mindig szimbolikus erővel ruházta fel az utókor. Ez a kiemelt szerep – amely a törzsi társadalmakban az áldozat révén valósul meg[24] – biztosítja a halál utáni örök, isteni életet. Így van ez Gizella királynéval is: csontjaiból a Veszprémi Püspöki Hivatal is kért, ezek a Veszprémben építendő Gizella-templom ereklyéi lesznek, s ezáltal a templom is megszentelődik, és Gizella királyné is – jóllehet csak szimbolikusan, de – „hazatérhet."[25]

Egy történeti monda szerint, amikor Aba Sámuelt kihantolták, hogy az abasári monostorban temessék újra, a ménfői csatában (1044) kapott sebei begyógyultak, és „szemfödelét és ruháit romlatlanul találták".[26] Hunyadi Mátyásnak kettős temetése volt: egy jelképesen, természetesen Bécsben, egy pedig végleges nyughelyén, Székesfehérvárott. II. Lajost is többször helyezték nyugalomra: egyszer a mohácsi csatatéren (ez csak amolyan gyors elhantolás volt), s aztán szintén Székesfehérvárott.[27] De azt is tudjuk, hogy végső nyughelyet Bécsben kapott. II. Rákóczi Ferenc, mint tudjuk, Rodostóban halt meg 1735. április 8-án (erről jóformán alig tudtak az akkori Magyarországon). Majd kétszáz évvel később, 1906-ban a Wekerle-kormány rendezte meg a második temetését. Talán kevésbé ismerős a két Szemere újratemetése. Szemere Bertalan (1812–1869), a 48-as szabadságharc belügyminisztere Budán halt meg. 1871-ben Miskolcon újratemették kívánsága szerint: „Bárhol éljek, nyugodni a haza földjében szeretnék. Ott van a diósgyőri völgyben egy domb; ott vágytam pihenni az élet után."[28] Fia, Szemere Attila (1859–1905) hasonlóan járt: Budapesten temették el halála után, s húsz év múlva újra eltemették a miskolci avasi református temetőben, hogy megtérjen „pihenésre apja mellé".[29]

Gróf Batthyány Lajost, Kossuth Lajost, Rajk Lászlót is újra kellett temetni. 1956. október 6-án, Rajk temetésén Nagy Imre is részt vett, nem is sejtve, hogy neki is hasonló sorsban lesz része. Károlyi Mihályt még a Kádár-korszakban temettették el, a „vörös grófnak" kijáró pompával. Ezután más jellegű, de ugyancsak „magyaros" újratemetések sora következett. Mindszenty József újratemetését egy vallásfelekezet reprezentációjaként foghatjuk fel, hisz mint hercegprímást a magyar katolikus egyház temettette el. Bartók Béla újratemetése egységes állami, illetve nemzeti „gyász"-esemény volt, hasonlóan Nagy Imréék újratemetéséhez.[30] Talán nem érdektelen felhívni a figyelmet arra, hogy Bartók és Mindszenty idegenben volt eltemetve: Bartók New York államban az USA-ban, Mindszenty pedig az ausztriai Mariazellben. Bár ők ketten teljesen különböző életet éltek, holtukban sokban hasonlítottak egymáshoz. Mindszenty sírja a mariazelli templomban a magyarországi zarándokok és látogatók, valamint a szocialista állammal szembehelyezkedők kegyhelye volt egészen addig, amíg a hercegprímás hamvai haza nem kerültek. Bartók sírja New York államban hasonló szerepet töltött be: az emigrációs magyarság egyik megemlékező helye volt, ahol a magyar kulturális szervezetek, az egyházak, s a cserkészet minden évben megünnepelte Bartók születésnapját. Erről a jelképes, de mindenképpen fontos emigrációs rítusról az antropológus Susan Gal nem tesz említést cikkében.

Jászi Oszkár, Kéthly Anna, s végül vitéz Nagybányai Horthy Miklós újratemetése már kisebb jelentőségű volt, bár Horthy újratemetése, az Antall-kormány húzódzkodása ellenére is, félig-meddig állami-nemzeti temetésként sikerült. Meg kell még em-

líteni a Petőfi Sándor sírjával kapcsolatos vitákat és felbolydulást, amely jól illusztrálja az újratemetésekkel kapcsolatos, a halálfolyamat meghosszabbítását és megszépítését bizonyító tételemet.[31] 1995 legutolsó újratemetése Steinmetz Miklós magyar származású szovjet katonatiszt hamvainak december 29-i temetése volt. Ekkor, halálának 51. évfordulóján a Fiumei úti Nemzeti Sírkert orosz katonai parcellájában kapott helyet a Budapest ostromakor elesett katona, akit 1945-ben kétszer temettek el, majd 1948-ban az emlékére emelt szobor talapzatában helyeztek el.

Nyilvánvaló, hogy az újratemetéseknek mi a célja. Röviden: a halálfolyamat meghosszabbítása, az elhunyt emlékezetének fenntartása, a halál újrafelismerése, és a túlélők haláltudatának felébresztése. Történelmi, politikai személyek esetében ezt – néha szimbolikusan ugyan – az áldozat, a feláldozás momentumával egészítjük ki, amikor is az elhunytat mintegy feltámasztva, újraélesztve kiemeljük a földi halandók sorából, és a mennyei, isteni szférákba emeljük át. Henri Hubert és Marcel Mauss 1898-as könyve után tudjuk, hogy a feláldozás lényegében „biztosítja a halál tényének kiiktatását és a lélek továbbélését".[32] Elég, ha Attila, hun király mitologizálásra gondolunk, amely annak köszönhető, hogy Ipolyi Arnold, majd Jókai Mór kitalálták Tiszába temetését hármas koporsóban.[33] Ezekkel a reprezentációkkal teljesen ellentétesek azok a temetések, amelyeket ismeretlenek, kereszteletlen gyermekek, öngyilkosok, szegények, vagy a hozzátartozók nélkül elhunytak kapnak. Nekik a temető árka, vagy egy arra kijelölt parcella jutott. (Ez ismert mind a mai napig Nagy-Britanniában és az Amerikai Egyesült Államokban, ahol „paupers' grave" néven ismerik a temető ezen részét.)

A halált egy idő után nem tudjuk tovább tagadni; a halottat nem tudjuk felélesztени. A halál mindenáron való tagadásának elmélete tehát nem áll fenn, hisz egy bizonyos idő elteltével az emberek szeretteik halálába beletörődnek, mégpedig úgy, hogy a halál tényét igyekszenek megszépíteni. Ennek olyan formája is lehet, mint ami az indiai *szora* törzsnél él, hogy a meghaltak először ősökké válnak, s majd azután lesznek lepkék vagy pillangók.[34] Az *ibo* mitológia szerint kezdetben halál nem létezett; amikor az emberek megöregedtek, akkor kígyókká váltak, és nem az emberek, hanem a szellemek nyelvén beszéltek tovább.

Tudjuk – további kultúraközi példákból –, hogy a halál tényét nem mindenütt fogják fel ennyire érzelmekkel telítve.[35] Clifford Geertz írja a jávai temetési szokásokról, hogy számára mennyire csendesek, és érzéstől mentesek voltak: a temetés hangulatából itt nem árad hisztéria, nincs önfeledt búcsúzkodás, de még előírt siratás sem a halottak tiszteletére. Inkább csendes, kifejezéstelen, majdnem hogy végső rituális beletörődés abba, hogy fel kell adni azokat a kapcsolatokat, amelyek már nincsenek.[36] Más a helyzet a dél-afrikai *nyakusák*nál, akiket Godfrey Wilson írt le még az 1930-as években. Itt a férfiak a harci tánc alatt kitáncolják magukból mindazt, ami őket a halálra, az elhunytra emlékezteti: a szomorúságot, a búcsút, a fájdalmat, a keserűséget, a haragot. „A harci tánc az gyász, melyben az elhunytat gyászoljuk. Azért táncolunk, mert harc van a szívünkben. A bánat és a félelem felbőszít bennünket."[37] Jack Goody számol be arról, hogy a nyugat-afrikai *lodága* törzsnél a temetési szertartás alatt a közeli hozzátartozókat bokájukon megkötik, hogy bánatukban (eksztázisukban) ne tudják magukat megsérteni vagy megölni. Minél közelebbi rokonságban áll az illető az

elhunyttal, annál erősebben kötözik meg.[38] Itt is észlelhető tehát a „pozicionált gyászoló" fentebb említett kategóriája: a *lodágák* nyilvánosan is megkülönböztetik a rokonság fokozatait és a hozzátartozóknak az elhunythoz való közelségét.

Tovább haladva a példákkal, az észak-tanzániai *hadza* törzsnél a halál s a temetés után a törzs azonnal elköltözik más helyre, a sírokat nem jelölik meg, és a rokonság sohasem megy vissza a sírhelyekhez.[39] Ez lényegében sok vadász-gyűjtögető törzsnél megvolt. A *pigmeusok* és a *kungok* nem beszélnek az elhunytról, nevét ki sem ejtik, a holtak létét csak indirekt módon sejtetik, például amikor gyógyító táncokat rendeznek, amelyben általánosságban a halált, vagy az azt hozó betegségeket akarják elkerülni.[40] Mint Watson írja, a kínai falvakban azokat a házakat, ahol öngyilkos lett valaki, azonnal kiürítik, és elhagyják a család többi tagjai.[41]

A halottak ilyetén elfelejtése ellentétes azokkal a rítusokkal, amelyek arra szolgálnak, hogy minden évben megemlékezzenek az elhunytakról. A bolíviai *lajmi* törzs nagy pompával és előkészülettel vesz részt e szokásokban.[42] Itt napokig eltarthat egy-egy „halottak napja", amikor bőséges evés-ivás, tánc, valamint alkoholfogyasztás és kokalevél-rágcsálás járja. Ez a szokáskör érdekesen egybeesik a február–márciusi karnevállal, és így a vidámság, a tánc, a mindent megengedő vigalmak az elhunytaknak is szólnak.[43]

A kantoni kínai falvakban a hetes szám a döntő a halotti szokásokkal kapcsolatban. A hétszer hetes (49) időszakban a nők és a közeli hozzátarozók mindent megtesznek, hogy a halottat kiengeszteljék, a tisztátalanságot elkerüljék, és a halott szellemét eljuttassák a túlvilágra, hogy az ősök egyikévé váljék.[44] A temetési rítusok lényegében egy dologra keresnek választ azon túl, hogy a túlélők szenvedéseit megkönnyítsék: lezárul-e a földi élet a halállal, s mi van utána? A rítusok egyidejűleg a létező rokonsági kapcsolatokat is újjászervezik. Például az új-guineai *csimbu* törzs halotti szertartásaiban az ajándékozásnak és a javak kicserélésének jut a legnagyobb szerep; a rokonok a temetési rítus során pereskednek az ajándékok értékén és mennyiségén.[45]

Az Új-Guineában lakó törzsek kannibalizmusának is van köze a halottak és az ősök kultuszához. A kannibalizmusnak két fajtáját különíthetjük el: az *endo-*, valamint az *exo-kannibalizmus*t. Az előző – számunkra talán ez a félelmetesebb – az, amikor a hozzátartozók, főleg a nők, fogyasztották el az elhunyt minden részét (az epe kivételével), a másik formája az volt, amikor a harcosok a leölt ellenséget áldozták fel és fogyasztották el. Ez utóbbinak az az alapja, hogy a leölt ellenség ereje és minden hatalma átruházódik azokra, akik táplálkoztak a húsából. A hozzátartozók elfogyasztásának magyarázata más. Az elhunytat hevenyészve elföldelték egypár napra, „hogy érjen be a húsa, mert úgy jobb ízű", azután kiásták és főzve, sütve, illetve párolva elfogyasztották a rokonsági kötelékeknek megfelelően.[46] Amellett, hogy az emberi húst táplálóbbnak, élvezetesebbnek találták, mint a disznóhúst, itt arról is szó volt, hogy az emberi hús megevése segíti az élőket újjászületésükben (a rokkantaknak például nagyon jót tesz).[47]

A halállal nagyfokú érzelmi telítettség függ össze, amely a különböző kultúrákban más és más reakciót vált ki. A halállal kapcsolatos érzéseink nem mindig foghatók fel, a halállal felszínre törő érzelmek kiváltó okaira azonban mindenképpen oda kell

figyelnünk; ez érvényes az antropológusra is. Nem maradhatunk szenvtelenek, az objektivitást és kutató–kutatottak kapcsolatát, a megfigyelő részvételt *(detached observer)* mesterségesen fenntartva.[48] Renato Rosaldo példájával jól tudom illusztrálni ezt. Rosaldo könyve a Fülöp-szigeteki *ilongot* törzs fejvadászairól nagy sikert aratott.[49] Ebben Rosaldo a javak cseréjének modelljével próbálta megmagyarázni, miért voltak az *ilongotok* fejvadászok. A szokás megértéséhez használt modell azonban Rosaldo saját, későbbi bevallása szerint, hamis volt. Hogy igazán mit is jelentett az *ilongotok* számára az ellenség fejének a megszerzése, csak akkor értette meg Rosaldo, amikor elveszítette feleségét. A fájdalom, a szomorúság és az ebből adódó éktelen harag értette meg vele, hogy mit is éreznek *ilongot* adatközlői, amikor hozzátartozójuk siratása közben tomboló dühvel elindulnak, hogy a szomszédos törzsből valakit elraboljanak, és fejét vegyék. Ez számukra a megváltás. Ahogy Rosaldo beszámol róla, a támadás előtt a férfiak úgy érzik, hogy az életben minden elnehezíti, lehúzza őket, egy sikeres támadás után könnyűnek érzik magukat, és kicsattannak az egészségtől. Az ünneplés kiengesztelő rítusa a megfelelő énekekkel és táncokkal a résztvevőnek energiát, egészséges érzést ad, a megtisztulást és a katarzist szolgálja.[50]

A halálfolyamat szerves részét képezi a halál körülményeinek tisztázása: ésszerűsítjük, megmagyarázzuk a betegséget, amely megelőzte a halált, sorba szedjük a rá utaló előjeleket, valamint vállaljuk azt a bűnt, amely a halál körülményeit meghatározta. Nagy politikusoknál és kiemelkedő egyéniségeknél ezért beszélhetünk például nemzeti gyászról. Az is hozzájárulhat a halál megszépítéséhez, hogy a *halál*t eufemizmusokkal írjuk körül: *eltávozás*ról, *örök megnyugvás*ról, *csendes pihenés*ről, *alvás*ról, *boldog mennyország*ról, vagy *hazatérés*ről beszélünk.[51] Ezek olyan kifejezések, amelyek a halál tényét nemhogy megtagadnák, hanem elfogadják és szépítgetik. Kivégzett hősöknél az igazságtalan halált szépítjük meg azáltal, hogy halálukat az újratemetési szertartással igazzá, illetve megtörténtté tesszük. A japán császárt, Hirohitót halálakor (1989) új névvel *(Sóva)* illették; a halotti menetben egy közeli lakája abban a fehér cipőben menetelt, amelyet a császárnak kell viselnie majd a mennyországba menet.[52]

A halotti beszédek és eulógiák, az újságokban megjelenő köszönő sorok és halálhírek is a halálesemény szépítését szolgálják.[53] Példaként álljon itt egy 1936-os kolozsvári nyomtatott gyászhír:

„Alulírottak a sziv legmélyebb fájdalmával tudatjuk, hogy szerető feleség, jó édesanya, szüleinek felejthetetlen gyermeke, szerető testvér és rokon *Ambrus Mártonné szül. Horváth Erzsébet* létének 28-ik, boldog házasságának 5-ik évében megrendítő körülmények között folyó hó 15-én váratlanul elhúnyt. Feledhetetlen drága halottunk életét pillanatok alatt oltotta ki a könyörtelen halál. Virághoz hasonlitottál, amelyet a végzet pillanatok alatt tépett ki gyökerestől. Itt hagytál minket megtört szivvel, leroskadva a sors csapása alatt, de szivünkben amig csak élünk, s a siron túl is emléked élni fog. Rövid az élet megsiratni téged, hosszú az élet élni néküled."[54]

A hasonló irodalmi szépítésekről írhatta az egykori történész, Dékány István, hogy „van eset rá, hogy valaki nemcsak a ma élők számára, hanem az elhúnytak dicsőíté-

sére hamisít", s ezt nevezte ő „altruisztikus hamisitás"-nak.[55] S valóban, még ma is azt mondjuk: a halottakról vagy jót, vagy semmit. De miért? Mert ez is a szépítést szolgálja, de azt hiszem, az is hozzájárul, hogy félünk halottainktól, akik a halál tényére emlékeztetnek bennünket.

Ilyen halálszépítés még a temetési „ünneplés", bármennyire tagadjuk is, hogy ez ünneplés *sui generis*. A halállal kapcsolatosan van humor és vigasság is.[56] Gondoljunk csak arra, hogy hány olyan vicc van, amelyben meghal valaki, és vagy a pokolba megy, vagy Szent Péterhez. De vannak halottas táncok, halottas játékok is, ezek a magyar hagyományban már kevéssé maradtak fenn, de például tőlünk délre, a Balkánon nagyon sok helyen még megvannak.[57] Ide kell sorolnunk az elhunyt ifjú halott „lakodalmának" a megünneplését is,[58] valamint a halotti toron való szórakozást, játékot. A sninai rutén-ukrán vidéken például a halotti torban 34 különböző maszkos-alakoskodó játékot *(lopatki)* játszanak, amelyekben egyaránt vannak a katonai, lakodalmi, agrárjellegű, állatutánzó és démonikus jelenetek.[59] Ezeknek a játékoknak részben az a szerepük, hogy a halott és a torozók lelkét felvidítsák, részben az, hogy a halált emberközelbe hozzák és megszépítsék.[60]

A halál tényének elfogadtatásához, szépítéséhez tartozik a halál megjelenítése, vizuális megörökítése. A viktoriánus korszak éppen hogy csak felfedezte a fényképezést, mikor az első családi fotókon már felfedezhető ez a tendencia. Bjarne Kildegaard írja egyik tanulmányában, hogy a XIX. század végén, a XX. század elején az anyák lefényképeztették magukat meghalt gyermekükkel; egy amerikai képen pedig a halott gyermek úgy van beállítva, mintha olvasna, könyvvel a kezében és széken ülve.[61] Ha elfogadjuk Roland Barthes elméletét,[62] mely szerint a fényképpel elérjük a halál „ellaposítását" – értsd emberközeliségét –, akkor a fényképek egyébként is a halálra emlékeztetnek bennünket, még akkor is, ha nem egyszerűen a halottat jelenítik meg. A fénykép, s ma már a video is azt a célt szolgálja, hogy a túlélőknek meghosszabbítsa azt a pillanatot, amikor még igaz, hogy holtan, de közöttük, tehát e földön van hozzátartozójuk. Nyilvánvaló, hogy nagyon sokan nem nyugszanak bele az eltemetés tényébe, s főleg az eltemetés helyébe. Sok erre vonatkozó adatot gyűjtöttem az észak-amerikai magyarság körében. Itt az volt a jellemző, hogy a sírkőre felírták a születési helyet (sok helyen találkozunk Bereg, Ung, Szatmár megye említésével a sírfeliratokon, vagy Torontál megyével Bartók Béla sírján). A sírkőre (vagy arra a néhány fejfára, amely még megtalálható) azt is rávésték, hogy az elhunyt nem nyugszik hazai földben. Érdekesek azok a sírkövek, melyeket New Yersey és Pennsylvania öreg amerikás temetőiben fényképeztem le. Ezeken az áll: „Ez idegen hant alatt...", „Ez idegen földben nyugszik..." Tehát tudatosítják, hogy ők nem idevalósiak, de még azt is, hogy ez a föld nem olyan, mint a hazai föld. A fiatalon elhunyt amerikai magyar költő Gyékényesi György (1932–1973) írta *Mikrokozmosz* című szép versében:

„Amerikába jöttünk
tudjisten hányan
a hajó orrában
a hajó farában,
betakar a sárga föld
Amerikában."[63]

Itt a sárga föld képe szemléletes ellentét az Ady által oly szeretett „fekete föld" képével, mely a hazait is jelentette. Mondhatjuk, hogy az észak-amerikai magyaroknál a halál sohasem tisztázott, vagy egyszerűen elfogadott tény, mint ahogyan a temetés ténye sem az.[64] Ezt az is jelzi, hogy a bevándorlók gyakran tesznek az elhunyt mellé a koporsóba vagy a sírba egy zacskó „hazai földet". „Hogy legyen nyugta, hogy ha nem is hazai földben nyugszik, de van mellette hazai föld is", mondta az egyik öreg amerikás McKeesport városában. Itt meg kell állni egy pillanatra és szólni arról, hogy egészen az 1930-as évek végéig, az USA-ban élő öreg amerikások mindig felravatalozták halottaikat (először csak otthon, később a templom előtt, majd a temetkezési vállalatnál), és fényképet készíttettek a nyitott koporsóval. Ezekből a képekből küldtek aztán az óhazába, az „ókontriba" is. Így fejezték ki azt a vágyukat, hogy ha másként nem is, legalább a fényképen végleg hazatérjen az elhunyt. Ahogyan az egyik mcKeesporti öreg amerikás említette: „Ha már itt is halt meg, s itt lett eltemetve, de legalább a fénykép hazatért nyugodni." E szokás esetében újra csak szimbolikus újratemetésről, tehát a halálfolyamat egy bizonyos kulturálisan beprogramozott továbbéltetéséről van szó.[65]

Az amerikai magyarság temetését és halotti szokásait nagyban meghatározta a befogadó társadalom etikettje és morálja. Az amerikai temetési stílus az 1930-as évektől egyre inkább teret nyert a temetés és a halott dolgaiban, tulajdonképpen egyedül a temetkezési vállalat dolgozója, az „undertaker" tartja a halottal a kapcsolatot.[66] Talán innen kezdve számíthatjuk a halál privatizálását is. Ahogy Ariès írta a halállal kapcsolatos évszázados bevett társadalmi szokásokról: azok egy csapásra intimmé, családiasabbá váltak, amikor elkülönülve, zárt ajtók mögött csak a család és a temetkezési vállalkozó van jelen. A halottat kipreparálják *(embalming)*, ami jóformán ismeretlen Európában, és a ravatali helyiséget virágözönnel borítják, fény- és hangeffektusokkal látják el.

A halálszépítésnek más eszközei is vannak. A rossz, a gonosz, a betegség, a szerencsétlenség mind a halált juttatják eszünkbe.[67] Talán ezért tesz meg a „civilizált" ember mindent, hogy ezeket a dolgokat hétköznapi életéből kiiktassa, a betegséget lekicsinyeljük, az élet rövidségét racionalizáljuk, a betegeket és az öregeket elkülönítjük, a halált pedig átadjuk a technikának és a gépeknek. Az is hozzátartozik az élet „haláltalanításához", illetve a halál „életesítéséhez", hogy nemcsak a halál tényét, de a temetés tényét is kétségbe vonjuk.

Az északi thaiföldi *vörös lahu (lahu nyi)* törzsbeliek a halottat ott temethetik el, ahol megfelelő helyet találnak. Ezt úgy érik el, hogy valahol az erdőben (tehát nem egy hagyományos temetkezési helyen) feldobnak egy kést, és ha az leesve beleáll a föld-

be, akkor ott lesz a sír; ha nem, akkor tovább kell keresni és megismételni a késfeldobást, addig, amíg a megfelelő helyet meg nem találják. Halottaikat énekelve búcsúztatják el. Énekeik a halott lelkét arról győzik meg, hogy most már ő meghalt, hagyja el az élők világát, és menjen el az ősök földjére.[68] Íme egy temetési ének:

„Te most szellem lettél, ezért menned kell a Pu-hpa Sha pha-s vidékre; menj és vigyázz magadra...
Te már nem vagy az aki voltál, így keress magadnak egy új asszonyt és vele élj tovább...
A te volt feleséged és gyermekeid itt állnak, de ő már újból férjhez ment; de nem tiszteletlenségből vagy ellenkezésből tette mindezt; te pedig menj el Pu-hpa Sha hpa-s földre
keress egy új asszonyt magadnak és élj vele tovább..."

Vagy egy másik temetési énekben:

> „Menj el, mert te már halott vagy, menj a halottak földjére!
> *Ha vannak már ott rokonaid, menj el hozzájuk!*
> Ha ott van apád és anyád, menj el az ő helyükre!
> Ne maradj itt tovább!"[69]

Tehát, hogy miért és hogyan halunk meg, arra meg kell adni a magyarázatot. Természetesen ez ma már az orvostudomány feladata, de még itt is vannak „mítoszok", valamint a test továbbélésének, vagy a testrészek életben tartásának is megvannak a különböző módjai (*cryonics, organ donors, brain vs. heart dead* etc.).

Az elmondottak támogatják, amit Wittgenstein és Bauman mondtak: nemcsak hogy nem tudjuk a saját halálunkat túlélni, de megélni vagy átélni sincs lehetőségünk. A halál tényét a modernizált civilizációban élő emberek sem tudják elfogadni, és mindenáron az élet meghosszabbítására, illetve a halál tényének tagadására törekszenek. Minden tudásuk ellenére az emberek az életet nem akarják csak úgy odaadni; nem akarják a halál tényét egyszerűen tényként elkönyvelni. Mindkettőt meg kell magyarázni, észszerűsíteni kell minden kultúrában, s ez igaz a XX. század végére is.

Összegzés

A bevezető részben felvetett gondolatra visszatérve szeretném bezárni dolgozatomat. A halállal kapcsolatos elképzelések, a halál folyamata, az újratemetések mind azt jelenthetik, hogy a halállal – bármennyire meg kellene is azt szoknunk – hadilábon állunk. Akármennyire igyekszünk is a sok-sok rítussal, a mítoszok újrajátszásával, a siratókkal, a temetéssel és torral, hogy elfeledjük az elmúlást vagy könnyítsünk a halál fájdalmán és véglegességén, ennek lehetetlenségét nem tudjuk végleg feloldani. Ahogy Rosaldo írja, nem tudjuk a gyászoló, a *pozicionált alany* fájdalmát és érzelmeit

átélni, átvenni, mint ahogy a halál pillanatában lejátszódó érzelmek és indulatok is ismeretlenek maradnak számunkra. A halotti szokások színes skálája talán egy dologra hívja fel figyelmünket: bár az ember nem kerülheti el a halált, megpróbáljuk azt szépítgetni, úgy, hogy egy ellentét feloldását kíséreljük meg: el akarjuk felejteni, de úgy, hogy mindig emlékezzünk rá. Megint csak a jezsuita papra, neves XVIII. századi költőnkre, Faludi Ferencre hivatkozhatnék, aki felvetette azt a kérdést, ami az alapját is adta ennek az elemzésnek: „Hasznos dolog a' halálrúl gyakorta meg-emlékezni."[70] Hogy miért? Faludinak erre is megvolt a frappáns válasza, amely azt hiszem, sokban felel a dolgozatomban felvetett kérdésekre is: azért, mert „Gyakor emlékezete a' halálnak el takarja keservét."[71] A halál szépítésével, a temetések rítusaival, az érzelmek összehangolásával – gondoljunk arra, hogy Sigmund Freud mennyire hangsúlyozta a kollektív siratás és gyász fontosságát – talán épp ezt érhetjük el.

Jegyzetek

1 Ez a dolgozat a Budapesten 1995. szeptember 10–11-én megtartott *Lélek, halál, túlvilág* konferencián elmondott előadás átdolgozott változata. Ezúton szeretnék köszönetet mondani mindazoknak, akik ötleteikkel és kritikájukkal hozzájárultak dolgozatom megírásához. Külön köszönet illeti meg Küllős Imolát a sok hasznos tanácsért és szerkesztői javaslatért.
2 Cseke (1993: 15–16).
3 Cseke (1993: 16).
4 Vörös–Uray (1991: 583).
5 Bauman (1992: 33, 34).
6 Hertz (1960).
7 Jung (1953).
8 Vörös–Uray (1991: 585).
9 Ariès (1977: 12).
10 Hertz (1960).
11 Hasonlóan érvelt egy magyar újságíró a Budapesti Temetkezési Intézetről írt cikkében; lásd Boros István: Hamvasztás, zörgő Barkas, lopott kövek. A kegyelet méltósága. *Magyar Nemzet*, 1995. október 28., 14.
12 Middleton (1982: 141–142).
13 Hertz (1960).
14 Winnicott (1987; 1989).
15 Freud (1965: XXXVI).
16 Rosaldo (1993).
17 Rosaldo „positioned subject" modellje gyanúsan közel áll a bahtyini modellhez, Bahtyin ugyanis „subject positions"-ról ír (1986), de ezt Rosaldo nem említi könyvében.
18 Edward Schieffelin írja, hogy Új-Guineában a hozzátartozók, akik a halottat búcsúztatják, fáklyáikkal megégetik a *gisaro* táncosok vállát, akik bús énekeikkel megsirattatják őket, hogy aztán jajgatva boruljanak gyengéden a vállukra (1976). De magyar példa is rendelkezésünkre áll a pozicionált alanyiság jobb megvilágítására. A temetés magyar népszokásaiban egyértelműen vannak kiosztva a nemek közti szerepek: a nők éneklik a recitatív siratókat, a férfiak pedig a halotti búcsúztatókat mondják. Lásd Kríza (1994).
19 Rosaldo *helyezett, vagy újraelhelyezett alanyisága* (positioned, repositioned subject) azonban heurisztikai találmányként is felfogható. Hasonló az a koncepció, amelyet a posztmodern összehasonlító irodalomtudomány, és előtte a pszichoanalízis használt (nem véletlenül, hisz a filozófia mestereitől – Kant, Heidegger, Bergson, Kirkegaard, Sartre – vette át) mint az *alany elhelyezkedését* (subject positioning). A ha-

lállal kapcsolatban azonban mindenképpen érdemes megjegyezni, bármilyen formában használjuk is az egyén és a halálszituáció kapcsolatát: az elhunyt és a gyászoló hozzátartozók kapcsolata nem egy *alanyon* és nem egy *pozíción*, és főleg nem egyfajta egyidejűségen múlik. Lásd Bloch–Parry (1982); Gualtieri (1984).

20 Holmberg (1964: 37, 41).

21 Lásd az elemzéseket Batthyány Lajos, Teleki László és Károlyi Mihály újratemetéséről a *Sic Itur Ad Astra* (1993) 2–4. számában.

22 Heller (1993: 35).

23 Egy ironikus röpirat jelent meg erről az újratemetésről Könczöl Csaba tollából, József Attila Sírjánál. *Népszabadság* 1994. május 21., 14.

24 Hubert–Mauss (1964: 70).

25 Erről a hírről a *Népszabadság* 1995. január 9-i száma értesítette a magyar olvasókat (15.).

26 Kristó (1972: 56).

27 Itt érdemes megemlíteni, hogy a „sírgyalázásnak", a sírok megbolygatásának is vannak, bár egyáltalán nem népszerű, de bevett hagyományai. A török által elfoglalt Székesfehérvárott 1543-ban minden királyi sírt megbolygattak a martalócok. Az 1540-ben eltemetett Szapolyai János csontjait egyenesen kidobálták sírjából, s csak később kerültek maradványai a budai Szent Mihály-templomba. A szent sírok meggyalázásának és feldúlásának vannak, sajnos, kortárs nemzetközi példái is: az indiai hindu Ajódha templomát muzulmánok rombolják porig; a boszniai és horvát temetők sírgyalázásait sokáig közvetítette a nemzetközi média; a keletnémet Magdeburg volt szovjet katonai temetőjének sírjait német szkinhedek rongálták meg 1995 novemberében.

28 Dobrossy–Kárpáti (1993: 204).

29 Dobrossy–Kárpáti (1993: 205).

30 Gal (1991); Kürti (1990).

31 Az újratemetésekről szóló cikkeket lásd a *História* 1989. XI/3. számában. József nádor és Kossuth temetéséről pedig a *Budapesti Negyed* 1994/3. számát.

32 Hubert–Mauss (1964: 64).

33 Rimócziné (1984). Sokan (többek között Móra Ferenc is) felvetették ennek a temetési mítosznak a tarthatatlanságát, azzal érvelve, hogy a hunok nem lévén keresztények, eleve nem temethettek koporsóba, hanem a földben, kurgánokban helyezték el halottjaikat, illetve gyakorolták a hamvasztásos temetkezést is.

34 Vitebsky (1993: 50).

35 A magyar anyagot Kunt Ernő foglalta össze (1987; 1995).

36 Geertz (1974: 153).

37 Wilson (1939: 22–23).

38 Goody (1962: 87).

39 Woodburn (1982: 192).

40 Woodburn (1982: 201).

41 Watson (1982:158).

42 Harris (1982).

43 Harris (1982: 58–59).

44 Watson (1982: 165).

45 Brown (1961: 93).

46 Sokáig tartotta magát az a Marvin Harris nevével fémjelzett elmélet, hogy a kannibalizmusnak egyetlen ésszerű magyarázata az, hogy bizonyos területeken hiány van a szükséges fehérjékben, s ezt pótolja az emberi hús: Harris (1977).

47 Lindenbaum (1979: 22). Amint azt megtudjuk Lindenbaumtól, a kannibalizmussal járt egy járványszerű betegség, a *kuru*, mely megtizedelte a *fore* törzs asszonyait.

48 Rosaldo példaként felhozza Williams Douglas *Death in Murelaga* (1969) című könyvét, melyben a szerző egy baszk falut a temetési szokásain keresztül akar bemutatni, de teljesen a „kívülálló, megfigyelő résztvevő szempontjából". Rosaldo (1993: 13).

49 Rosaldo (1980).
50 Rosaldo (1993: 16).
51 Philippe Ariès bizonyítja, hogy a halál–alvás motívum már megvan a görög mítoszokban, a római íróknál, költőknél is; ezt a hagyományt veszik át a kora középkori írók is. Ariès (1982: 23). Ez a motívum számtalan magyar népköltészeti alkotásban, például az altatókban, a népmesékben és a hősepikai elemeket megőrző Molnár Anna-balladában is felbukkan.
52 Mayer (1989: 5).
53 Lásd az amerikai példát: a *Journal of Popular Culture* különszáma, 14/4 (1981). Arany János például a *Koszorú* 1863-as számában írja Nádasdy Lipótné halálával kapcsolatban, hogy „Hideg tetemei aug. 23-án szenteltettek be a családi palotában". Keresztury (1963: 122). Ez a formula is idejét múlta és ma már egyáltalán nem használatos.
54 Ezt a hirdetést Stefan Pop dísztemetkezési intézetében nyomtatták (Cluj, Str. Memorandului 12). Ezután következnek a siratók és a hozzátartozók nevei, összesen harminc név. A neveknél még megjelölik a rokonság fokát (férj, gyermeke, szülei, testvére, sógora, após, anyós, nagynénjei stb.) is. Az ilyen bőbeszédű gyászhirdetés mára már elavultnak és divatjamúltnak tűnhet.
55 Dékány (1925: 39).
56 Vámos Miklós regénye viszont éppen erre utal, amikor arról ír, hogy a halálnak van humorérzéke; lásd *Anya csak egy van*, Budapest: Ab Ovo Kiadó, 1995.
57 Jankovic (1968), Shturbanova (1994). Franciaországban a roueni zsinat 1231-ben megtiltja a templomban és temetőkertben való táncolást, s mivel ez nem használt, egy későbbi zsinat 1405-ben megismétli a tiltást, sőt, most már a játékokat, maszkos alakoskodásokat, és színházi társulatok szereplését is: Ariès (1977:24). A magyar adatokat Morvay Péter foglalta össze: Morvay (1951); lásd még: Pesovár (1972; 1980: 353).
58 Szendrey (1941).
59 Az élet rövidségén szórakozik Mikszáth Kálmán is *Az Emberi kor legvégső határai* című karcolatában.
60 Már Jankó Jánosnál is találunk utalásokat hasonló gyakorlatra, amikor kalotaszegi monográfiájában említi a halotti toron űzött kártyajátékokat: Jankó (1993: 161).
61 Kildegaard (1986). Hasonló vizuális halálszépítést látunk az 1930-as években készült svájci fotókon. Ezeken a halott gyermekeket mint *Angyalkákat* (Engelchen) mutatják: Imhof (1983: 79).
62 Barthes (1981: 92).
63 Gyékényesi (1972: 35).
64 Varchol (1993). Az észak-amerikai, kivándorolt magyarság körében végzett néprajzi kutatásokból készült publikációkban találunk egy-két leírást a temetésről és a halotti szokásokról; lásd Bakó (1988: 214–229) és Fejős (1993: 117–124). Bakó és Fejős a halotti szokásokban és a sírjelekben az etnikai tudat kifejeződését látja. Bakó szerint: „A halotti torról elmondható, hogy nemcsak az etnikai tudat pregnáns kifejezési formája, hanem a magyar csoport együtt tartásának egyik ereje, módja és lehetősége is." (1988: 226). Fejős így vélekedik: „Lélektani és vallási okok miatt a temetkezés szokásaiban az etnikai jegyek más szokásokhoz viszonyítva jobban megőrződtek, jóllehet az amerikai ipari-nagyvárosi környezetben az óhazai mintákhoz képest e tekintetben is jelentős változások mentek végbe." (1993: 124).
65 Érdekes adat például egy temetkezési vállalati hirdetés a *Nyugati Magyarság* című folyóiratban (XIII/6, 1995. június, 11.), a következő szöveggel: „M.A. Blythe Bernier Inc. Temetkezési Vállalat. Gyász esetén temetkezési vállalatunk együttérzéssel, a magyar hagyományok szerint nyújtja a kívánt szolgáltatást. 940 Ogilvy Street, Montréal, Qué." Az, hogy valójában mit is jelentenek „a magyar hagyományok", nem tudjuk meg. Korábbi kutatásaimból viszont világosan kiderül, hogy ezen a magyar papot, a halotti búcsúztatókat és énekeket, a virrasztást és a tort lehet érteni.
66 Warner (1959).
67 Ariès írja, hogy a régi francia nyelvben minden ilyen dolgot a *malum* kifejezés valamilyen formájával illették: malheur, maladie, malchance, la malin etc.: Ariès (1982: 605).
68 Walker (1978).
69 Walker (1978: 167–168).
70 Vörös–Uray (1991: 516).
71 Vörös–Uray (1991: 590).

Bibliográfia

ARIÈS, Philippe 1977: *Western attitudes toward death from the middle ages to the present.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

–1982: *The Hour of Our Death.* New York: Vintage Books.

BAHTYIN, M. M. 1986: *A beszéd és a valóság.* Budapest: Gondolat.

BAKÓ Ferenc 1988: *Kanadai Magyarok.* Budapest: Gondolat.

BARTHES, Roland 1981: *Camera Lucida: Reflections on Photography.* New York: Hill and Wang.

BAUMAN, Zygmunt 1992: *Mortality, Immortality and Other Life Strategies.* Stanford: Stanford University Press.

BLOCH, Maurice 1971: *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar.* London: Seminar Press (ed. Bloch, Maurice and Parry, Jonathan).

–1982: *Death and the regeneration of life.* Cambridge: Cambridge University Press.

BROWN, Paula 1961: Chimbu Death Payments. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 91/1: 77–96.

CSEKE Péter 1993: *Hazatérő Szavak.* Budapest: Püski.

DÉKÁNY István 1923: *A történettudomány módszertana.* Budapest: Magyar Történelmi Társulat.

DOBROSSY István–KÁRPÁTI László 1993: Az avasi református temető. In Dobrossy István (szerk.): *A miskolci Avas.* Miskolc: Herman Ottó Múzeum, 195–210.

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

DOUGLAS, William 1969: *Death in Murelage: Funerary Ritual in a Spanish Basque Village.* Seattle: Washington University Press.

FEJŐS Zoltán 1993: *A Chicagói Magyarok Két Nemzedéke, 1890–1940.* Budapest: Közép-Európai Intézet.

FREUD, Sigmund 1965: *The Interpretation of Dreams.* New York: Avon.

GAL, Susan 1991: Bartók's Funeral: Representations of Europe in Hungarian Political Rhetoric. *American Ethnologist* 18/3: 440–458.

GEERTZ, Clifford 1974: *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.

GOODY, Jack 1962: *Death, Property and the Ancestors.* Stanford: Stanford University Press.

GRAEBER, David 1995: Dancing with corpses reconsidered: an interpretation of *famadihana* (in Arivonimamo, Madagascar). *American Ethnologist* 22/2: 258–278.

GUALTIERI, Antonio R. 1984: *The Vulture and the Bull: Religious Responses to Death.* Lanham: University Press of America.

GYÉKÉNYESI, György 1972: *Karikázó.* München: Nemzetőr.

HELMERS, Sabine 1989: *Tabu und Faszination: Über die Ambivalenz der Einstellung zu Toten.* Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

HARRIS, Marvin 1977: *Cannibals and Kings.* New York: Random House.

HARRIS, Olivia 1982: The dead and the devils among the Bolivian Laymi. In Bloch, M.–Parry, J. (szerk.): *Death and the regeneration of life.* Cambridge University Press, 45–73.

HELLER Ágnes 1993: A szubjektum halála. *Kritika* 7: 35.

HERTZ, Robert 1960: *Death and the right hand.* London: Cohen and West.

HEYWOOD, Rosalind 1969: Attitudes to Deth in Light of Dreams and Other 'Out-of-the Body' Experience. In Toynbee, A. (szerk.): *Men's Concern with Death.* St. Louis: McGraw-Hill, 185–218.

HOLMBERG, Uno 1964: *The Mythology of All Races. Finno-Ugric, Siberian.* New York: Cooper Square Publishers.

HUBERT, Henri–MAUSS, Marcel 1964: *Sacrifice: Its Nature and Function.* Chicago: Chicago University Press.

IMHOF, Arthur E. 1983: Unterschiedliche Einstellungen zu Leib und Leben in der Neuzeit. In Imhof, Arthur E. (szerk.): *Der Mensch und sein Körper.* München: Verlag C. H. Beck, 65–82.

JANHEINZ, Jahn 1961: *Muntu, An Outline of the New African Culture.* New York: Grove Press.

JANKÓ János 1993: *Kalotaszeg magyar népe.* Budapest: Néprajzi Múzeum (reprint kiadás).

JANKOVIC, Ljubica S. 1968: Dancing for the dead in Yugoslavia. *Folk Music Journal* 1/4: 223–234.

JUNG, Carl 1953: The Meaning of Death. In *Collected Works Vól. 7.* New York: The Bollingen Series.

KARDOS Tibor (szerk.) 1960: *Régi magyar drámai emlékek I.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

KERESZTURY Dezső (szerk.) 1963: *Arany János: Prózai művek 3.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
K. KOVÁCS László 1944: *A kolozsvári hóstátiak temetkezése.* Kolozsvár: Minerva.
KILDEGAARD, Bjarne 1986: Unlimited Memory: Photography and the Differentiation of Familial Intimacy. In Bringéus, Nils-Arvid (szerk.): *Man and Picture.* Stockholm: Almquist and Wiksell, 71–89.
KRISTÓ Gyula 1972: XI–XIII. századi epikánk és az Árpád-kori írásos hagyomány. *Ethnographia* 88/1: 53–73.
KRÍZA Ildikó 1993: *Felsőnyéki Halotti Búcsúztatók.* Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.
KUNT Ernő 1987: *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe.* Budapest: Gondolat.
–1995 : A halál antropológiája. *Kriza János Társaság Évkönyve 3.* Cluj-Napoca.
KÜRTI László 1990: People vs. the State: Political Rituals in Contemporary Hungary. *Anthropology Today* 6/2: 5–8.
LINDENBAUM, Shirley 1979: *Kuru Sorcery: Disease and Danger in the New Guinea Highlands.* Palo Alto: Mayfield.
MAYER, Adrian C. 1989: The funeral of the Emperor of Japan. *Anthropology Today* 5/3: 3–6.
MIDDLETON, John 1982: Lugbara Death. In Bloch, M.–Parry, J. (szerk.): *Death and the regeneration of life.* Cambridge: Cambridge University Press, 134–154.
MORVAY Péter 1951: A templomkertben, a temetőkertben és a halotti toron táncolás, s a halottas játék népszokásához. *Ethnographia* 1–2: 73–82.
NJOKU, Okeckhukwu 1974: Death and Burial Customs before Culture Change in the Traditional Ibo Society. *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research* 16: 33–44.
PARRY, Jonathan 1982: Sacrificial death and the necrophagous ascetic. In Bloch, M. and Parry, J. (szerk.): *Death and the regeneration of life.* Cambridge: Cambridge University Press, 74–110.
PELIKAN, Jaroslav 1961: *The Shape of Death.* Nashville: Abingdon Press.
PESOVÁR Ernő (szerk.) 1972: *A magyar tánctörténet évszázadai.* Budapest: NPI.
–1980 Bene Vendel tánca és más lakodalmi halottas táncok. In Lelkes Lajos (szerk.): *Magyar Néptánchagyományok.* Budapest: Zeneműkiadó, 350–354.
RIMÓCZINÉ Hamar Márta 1984: Attila temetése (Legenda és Valóság). *Antik Tanulmányok* 31/1: 73–80.
RHODE, Eric 1969: Death in twentieth-century fiction. In Toynbee, A. et al (szerk.): *Man's Concern with Death.* St. Louis: McGraw-Hill, 160–178.
ROSALDO, Renato 1980: *Ilongot Headhunting, 1883–1974: A Study in Society and History.* Stanford: Stanford University Press.
–1993: *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis.* Boston: Beacon Press.
SCHIEFFELIN, Edward 1976: *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers.* New York: St. Martin's Press.
SHTURBANOVA, Anna-Ilieva 1994: The Dance and the Nether World. In Benovska-Subkova, M. (szerk.): *Studies in Bulgarian Folklore.* Sofia: Bulgarian Academy of Sciences, 78–93.
STANNARD, David E. 1979: *The Puritan Way of Death: A Study in Religion, Culture, and Social Change.* Oxford: Oxford University Press.
STEIN, Howard F. 1978: Aging and Death among Slovak-Americans: A Study in the Thematic Unity of Life-Cycle. *The Journal of Psychological Anthropology* 1/3: 297–320.
SZENDREY Ákos 1941: A halott lakodalma. *Ethnographia* LII: 44–53.
VARCHOL, József 1993: Lopatky – hry pri mrtvom v rusinsko-ukrajinske oblasti vychodn.ho Slovenska. In Krekovic, Eduard (szerk.): *Kultové a sociálne aspekty pohrebného ritu od najstarisich cias po sucasnost.* Bratislava, 89–92.
VERNANT, Jean-Pierra–VIDAL-NAQUET, Pierre 1990: *Myth and Tragedy in Ancient Greece.* London: Zone Books.
VITEBSKY, Piers 1993: *Dialogues with the Dead.* Cambridge: Cambridge University Press.
VÖRÖS Imre–URAY Piroska (szerk.) 1991: *Faludi Ferenc prózai művei II.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
WALKER, Anthony R. 1978: Lahu Nyi (Red Lahu) Funerary Chants: Two Lahu Texts with a Brief Ethnographic Introduction. *Journal of the Royal Asiatic Society* 2: 163–170.
WARNER, Lloyd W. 1959: *The Living and the Dead: A Study of the Symbolic Life of Americans.* New Haven: Yale University Press.

WATSON, James L. 1982: Of flesh and bones: the management of death pollution in Cantonese society. In Bloch, M.–Parry, J. (szerk.): *Death and the regeneration of life.* Cambridge: Cambridge University Press, 155–186.

WILSON, Godfrey 1939: *Nyakusa Conventions of Burial.* Johannesburg: The University of Witwatersrand Press.

WINNICOTT, W. D. 1987: *The Child, The Family, and the Outside World.* Reading: Addison–Wesley.

–1989: *Playing and Reality.* New York: Routledge.

WOODBURN, James 1982: Social dimensions of death in four African hunting and gathering socieites. In Bloch, M.–Parry, J. (szerk.): *Death and the regeneration of life.* Cambridge: Cambridge University Press, 187–210.

Halál-folklór

NAGY ILONA

Szűz Mária halála az apokrifekben és a folklórban

Mint a' fájdalomban szüléstül,
És méhben sokszor fogadástúl,
Ki véteték a' Szüz Mária:
(Mert ezt akarta az ö Fia)
Úgy testének rothadásától,
Meg szabadúlt e' gyalázattúl.
Porba nem tért, meg nem rothadott,
Ki a' Krisztusnak testet adott.
Krisztus teste, Mária teste,
Tehát nem lett férgek edénnye.
Fel kelt Krisztus nyugodalmára,
(Ezt hirdette Dávid zsoltára)
Meg szentelésének szekrénnye
Fel kelt Máriának is teste.[1]

Jézus anyját, Máriát már a kora keresztény hagyományban is úgy jelenítik meg, mint akin a halál „nem vesz erőt": testének mennybe vétele Krisztus feltámadásának módosult tükörképe egyfelől, az emberek majdani feltámadásának előre bemutatott példája másfelől. Testét, amely az istenség „lakhelye" volt, és ezért enyészet martaléka nem lehetett, a frigyládával szimbolizálták már a legkorábbi apokrif szövegekben is.[2] Az az epikus szöveghagyomány, amely Mária halálát szimbólumokban gazdag jelenetek sorával ábrázolta, keletkezésétől napjainkig meglepően egységes maradt. A magyar folklórból az elmúlt évtizedek alatt feljegyzett adatok is ezt az állandósult formát tükrözik. A tanulmány célja a magyar folklór szövegek elhelyezése abban a hosszú és nagy területeket érintő folyamatban, amely egy viszonylag stabil szövegkompozíciót volt képes fenntartani.

1. Augusztus 15.: Nagyboldogasszony napja, Mária mennybemenetelének ünnepe

A római katolikus egyház liturgiájában *Assumptio Beatae Mariae Virginis* az ünnep elnevezése, megkülönböztetésül az *Ascensio Dominitől*: „Krisztus saját erejéből szállott fel a mennybe, Máriát azonban Isten kegyelme vette fel a mennyországba."[3] Mária halálát nem említi a liturgia, mint ahogy halálnak sehol nem nevezik földi élete végét: kevés kivételt csak a magyar szöveghagyományban (kódexek, *Makula nélkül való tükör,* ponyvák) találtam.[4] A régi katolikus liturgiában is *Dormitio* vagy *Pausatio B. M. V.,* a Boldog Szűz Mária elalvása, elszenderülése vagy elhunyta, nyugalma az ünnep neve. A nyugati egyház *dormitió*nak csak Mária halálát nevezi, míg az elszenderülés görög neve, a *koimészisz* a keleti egyházban a szentek halálára is használatos. Így találjuk tehát az egyes nyelveken is (arab: *niyana,* orosz: *uszpenyije,* román: *adormirea,* német: *Entschlafung* stb). Más a jelentése a *transitus* (átmenet) és az *assumptio* (felvétel) szavaknak, amelyek nemcsak Mária lelkének, hanem testének mennyországba vételét is jelenthetik.

Az V. századi zsinatok elismerték Mária Istenanya *(Theotokosz)* címét (Epheszosz, 431), örök szüzességét *(aeiparthenosz)* hitkérdésnek deklarálták (Khalkedon, 451), de ekkor még Jeruzsálemben nem alakult ki Mária sírkultusza. A század elején augusztus 15. ott a *Theotokosz* emlékünnepét jelentette, amelyet az efezusi zsinat Keleten is elterjesztett. A mártírok ünnepeinek analógiájára, akiknek a halála napját mint égi újjászületésük napját *(dies natalis)* ünnepelték, a század végére ezen a napon már Mária elszenderüléséről emlékeztek. 600 körül Maurikiosz császár (582–602) a bizánci birodalom minden egyházának előírta ennek megülését (elnevezése a *koimészisz* mellett az *anapauszisz* [sírnyugalom], *metasztaszisz* [átváltozás]).[5] Ekkor még csak Mária lelkének az égi Paradicsomba való felemelését, lelki újjászületését ünnepelték. A liturgikus ünnep fejlődése azonban nem mindenütt ment egyazon módon végbe, az egyes egyházak (például az antiókiai, a jakobita szír, az egyiptomi) a VI. században január közepén ünnepelték Mária elszenderülését. Tours-i Gergely (538–594) is ezt a hagyományát ismerte az ünnepnek, augusztus 15. ismeretlen volt számára. A 700 körül keletkezett *Missale Gothicum*ban is januári ünnepre rendelt az a mise, amely már a *Missa in adsumptione Sanctae Mariae matris Domini nostri* címet viseli, és a miseszöveg – valószínűleg kopt hatásra – beszél Mária testének átviteléről a sírból Krisztushoz, a Paradicsomba.

Ezzel szemben Rómában a januári ünnep volt ismeretlen, de az eredeti Gregorianum még augusztus 15-ét sem említi mint *Dormitio Mariae*-t.[6] Ezt az ünnepet vagy I. Theodorus pápa (643–649), vagy, ez a valószínűbb, I. Sergius (687–701) vezette be, aki szír volt. Az ő idejéből már biztosan ismert, hogy Rómában ekkor körmenetet is tartottak. I. Hadrianus (772–795) alatt az ünnepi mise előtti körmenetet a „Veneranda nobis Domina" kezdetű orációval nyitották meg, amely már tartalmazta azt a megállapítást, hogy Mária a testi haláltól mentes volt. Ez a könyörgés még az egész középkorban fennmaradt a misszálék kézirataiban. Mégis elmondható, hogy Mária vitatott testi felvétele a mennybe Nyugaton évszázadokon át nem említődött. IV. Leó pápa idejében, 847-ben vették át a Karoling-birodalomban a *Dormitio* ünnepét: egy vigília

és egy oktáv tartozott hozzá. Még azokban a régi liturgiákban sem említették az *Assumptiót*, amelyek közvetlen keleti hatás alatt állottak. A feltámadás ténye ugyanis kérdéses volt, de abban egyetértés mutatkozott, hogy Mária teste nem lett az enyészeté, hanem egy ismeretlen helyen várja a „Végső Napot". Az ünnep neve a X. századig *Dormitio* maradt, utána lesz a középkortól kezdve *Assumptio B. M. V.* A legtöbb teológus a X. századtól formálisan elismerte tehát Mária testének mennybe vételét,[7] bár egyesek szerint ezt csak az 1200-as évektől kezdve lehet elmondani.[8] Dogmává azonban csak XII. Pius pápa emelte 1950. november 1-jén kiadott „Munificentissimus Deus" kezdetű bullájában.[9]

Bizánc és a keleti kereszténység soha nem tagadta az *assumptiót*, de a történeti hűséget nélkülöző beszámolókról hallgatott, nem vett tudomást róluk, bár az ünnepi prédikációkban, az egyház költészetében, himnuszaiban, valamint az ikonfestészetben, mint látni fogjuk, felhasználta. Az ortodox egyház azonban „nem nyilvánította dogmává Mária testi mennybemenetelét".[10]

A *Mária mennybemenetele* ünnep kialakulásának első évezredbeli története még ilyen vázlatos áttekintésben is világosan megmutatja, hogy mind az ünnep létrejöttét, mind az annak lényegét kifejező elgondolások változását alapvetően befolyásolták azok az apokrif szövegek, *„Transitus"-legendák,* amelyek talán legkorábban a II., legkésőbb az V. században íródtak, a VI. századtól kezdve pedig sok nyelvre lefordítva a keresztény világban ismertté váltak.[11]

2. Mária halála az apokrifekben

2. 1. A korai forrásokban

Mária életének végső szakaszáról és eltávozásáról a kanonikus evangéliumok nincsenek híradással. A hiányt, mint Jézus és Mária életének sok más epizódja esetében is, a népi ihletésű, népi vallásossághoz tartozó, keleti hagyományokon nyugvó legendák pótolták. A bennük kifejezett gondolatok találkoztak azzal az igénnyel, amely a középkorban egyre erősebben jelentkezett, hogy Krisztus mellé egy női alakot is égi trónra emeljenek, akinek közbenjárására számítani lehet, és aki a Krisztussal meghalni, vele feltámadni hit-ígéretnek a megvalósulását kínálja.[12]

A röviden *Transitus Mariae* néven ismert narratív szöveg az újszövetségi apokrif könyvek közé tartozik, de mivel a túlvilági színtereket is megjeleníti, általában az apokalipszisek között tartják számon.[13] Három alapredakcióját különítik el Tischendorf múlt századi közlése nyomán:

– a görög nyelvű, latinul röviden csak *(Ioannis) Liber de dormitione Mariae,* illetve *sanctae Deiparae* néven emlegetett, magyarul *Isten szószólója, Szent János beszámolója a szentséges Istenanya elszenderüléséről* címűt[14] (a szerző neve pszeudonim),

– a Tischendorf által „Transitus A"-nak jelölt latin nyelvű átdolgozást, amelynek koholt szerzője Arimateai József és

– az ugyanott „Transitus B"-ként aposztrofált, ugyancsak latin nyelvű, Melito szardeszi püspök († 180 körül) szerzőségével dicsekvőt.[15]

Mindhárom redakció számos kéziratban maradt fenn, és jóllehet közülük a görög *Liber de dormitione* tűnik az eredetinek, ősforrásként egy elveszett, keleti hagyományokon alapuló, feltehetően szírből fordított szöveget tételeznek fel. Valamennyi névtelen annak a görög homíliaszövegnek a kivételével, amely biztosan Ioannész thesszaloniki érsek (610–649) személyéhez köthető.[16] Külön érdekessége ennek a kompilációként számon tartott műnek, hogy benne fordul elő először teljes formában az az ősréginek tartott apokrüphon, amelyet a többi, különösen a Pszeudo-Melito-féle archetípusának tartanak.[17]

Modernebb az a megoldás azonban, amely a XX. század közepén rendelkezésre álló, de a késői szláv kéziratokat nem tartalmazó, harmincnál több szövegkompozíciót figyelembe vevő korpuszból földrajzi és nyelvészeti szempontok alapján három „sorozatot" különít el.[18]

a) Ide vonható a görög *Liber de dormitione*, a szír „Transitus"-fragmentum, egy arab, egy nesztoriánus és egy örmény „beszámoló". Ezek szerint Mária háza Betlehemben van, Máriát Krisztus kétszer „emeli fel", testét a Paradicsomba, lelkét a mennybe stb.

b) A kopt „Transitusok" tartoznak ide, szám szerint 24 kézirat. A szahid (felső-egyiptomi) szövegekre jellemző, hogy miként például Alexandriai Kürillosz (†444), Mária tényleges *assumptió*ját nem ismerik el,[19] magát az eseményt arra az időre teszik, amikor az apostolok még nem széledtek szét Jeruzsálemből.

c) A latin „Transitus A" és „B" és még egyéb források csoportja. Jellegzetes epizódjaik: Mária látogatása Jézus mennybemenetelének helyszínén, egy angyal pálmaágat hoz az égből stb.

Az első biztos említés a Mária halálát tartalmazó apokrif iratról a *Decretum Gelasianum*ban olvasható,[20] amely maga is bizonytalan eredetű mű, nagyjából az V. század végéről. Ugyanekkor már két kopt apokrif evangélium is utal rá. Tours-i Gergelynek egy szír töredék latin fordítása állt rendelkezésére, ezért *De gloria Martyrum* című művében (I. 4.) kivonatosan közli a mű tartalmát (hiányzik nála a halálhírnök-motívum, Mária félelme a zsidóktól, illetve a démonoktól és az apostolok felhőn utazása).[21] Roppant nehéz egyébként megállapítani, hogy az egyes szöveghelyek ezekben a korai művekben valódi fordítások, kivonatok, átdolgozások, vagy csak bizonyos utánérzések. Különösen nehéz a szövegek azonosítása, ha azok homíliában fordulnak elő. Mindenesetre a VII. század elején Modestus jeruzsálemi pátriárka (†634), Krétai András érsek (660–740) és a konstantinápolyi Germanosz pátriárka (†733) valóban idéztek a „Transitus"-ból szentbeszédeikben.

2. 1. a. Ioannész Damaszkénosznál

Ebből az időből a leghíresebbé Damaszkuszi János, Ioannész Damaszkénosz (†753) három koimészisz-homíliája vált. Ezekben a Mária testi felvitetéséről szóló hagyományt, amely eredetileg népies ábrázolásban jelentkezett, teológiai síkra emelte. Emelkedett stílusban érvel amellett, hogy az Istenanya egyedülvalósága, fiához való közelsége okán méltó arra, hogy sorsa a többi ember sorsától különbözzék. Második beszéde a legfontosabb[22] a már említett pápai bulla szempontjából is, de azért is, mert az európai középkoron át a barokkig kimutatható a hatása a prédikációs és a kegyességi iro-

dalomban. A „Transitus" jeleneteit villantja fel a himnikus áradású beszéd, annak szimbólumait fejti ki a szónok ékesszólóan (frigyszekrény, Mária mint új Éva, életadó forrás, a megjelentek – az égi és a földi Jeruzsálem lakói – mint a kozmosz teljességét szimbolizáló színpad szereplői stb.). Mária halálának és mennybemenetelének tömör epikus előadása azonban valószínűleg Damaszkuszi János halála után toldalékként került a szövegbe az egyébként ismeretlen *Historia Euthymiacá*ból. A *Legenda Aurea* révén is végigvonult Európán. Idézzük fel magyar előadásban, Illyés András[23] 1705-ben megjelent Nagyboldogasszony-napi prédikációjából, amelyet „Sz. Damasztzén Jánouss, és több Autorok [sic] írásiból" vett:

„»Mártziánus Tsászár« uralkodása kezdetén »Pulkéria tsászárné«, »az ő felesége« kérésére templomokat építtetett »Konstátzinápolyban«. A császárné az »Isten Annyának tisztességére« is épített egyet. Mária testét abba kívánta vitetni, állítván, hogy az »a' Getszemanis Templomban vólna« Jeruzsálemben. »Kontzilium szolgáltaték a' Tsászár akarattyából; és ottan jelen vólt Juvenális a' Jerusálemi Ersek«, aki monda: »Mi régi, és bizonyos Traditziókból tudgyuk, hogy a' Ditsőséges Szűz Mária által-menése idején mindnyájan az Apostolok, kik a' világnak minden részire el-oszlottak vala prédikállani az Evangyéliumot egy szempillantásnyi idő alatt az Angyalok kezei által jelen lettek az ő halála órájára; gyönyörűséges angyali énekléseket hallottak; és mikor az ő áldott Lelke tisztaságos testéről [sic] el-vált vólna-is meg nem szűnt az Angyalok éneklése. Az Apostolok-is Himnusokat; és Zsóltárokat énekelvén, Getszemanisba vivék a' testtét, és ottan el-temettetett vólna, mindazáltal meg nem szűnék az angyali muzsika, sőt a' Mennyei Himnusoknak éneklési három napig hallatának, mellyek után soha nem hallatott az a' gyönyörűséges hang.«"[24]

Ioannész Damaszkénosz beszédének ez a részlete nagyon pontosan megőrződött, míg a jezsuita iskolázottságú Illyés András tollára került. „Régi és bizonyos Traditziókból tudgyuk" – mondja nála Juvenalis. „Az Istentől sugalmazott Írás nem beszél a Szent Istenszülő Mária halála körüli eseményekről, de ősi és igaz hagyományból kaptuk" – fordítja az eredetit Vanyó László.[25] Ott pedig így olvasható: „Quaeque admodum filius a patre, ut dicitur, ab antiquo accepimus."[26] Tehát pontosan azt a közhelyet írta be az interpoláció szerzője a beszédbe,[27] amelyet mind a mai napig a folklór szóbeli hagyományozódására használunk. Megerősítése ez annak a kutatói vélekedésnek, amely népi eredetűnek tartja a „Transitus" legendaanyagát, mivel annak írásba foglalói, írásban variálói, a szó eredeti értelmében vett „revizorai" is annak érezték.

Ioannész Damaszkénosz homíliájában különösen érdekes módon fordul elő a Jefóniás-epizód. Mária halála nem hasonlítható Jézus kereszthalálához, de ez az epizód, a zsidók támadása Mária koporsója ellen a temetési menetben, mégis arra emlékeztet. A görög *Liber de dormitione*ban (cap. 46) egy bizonyos zsidó, név szerint Jefóniás rontott rá a koporsóra, de az Úr angyala lángpallosával levágta mindkét karját. A két kar ott lebegett a hordágy felett a levegőben. A bámészkodó zsidók ezt látva elismerték Jézus istenségét, Mária szüzességét, a Péterhez segítségért könyörgő Jefóniás is ezt tette, mire karja visszaragadt. Jefóniás ezután maga is dicsőítette Krisztust. A „Tran-

situs A"-ban (cap. 14–15) egy Ruben nevű zsidó a támadó, le akarja lökni a koporsót a hordágyról, kezei leszáradnak, kérésére az apostolok könyörögnek érte Istenhez, meggyógyul, s rögtön meg is keresztelkedik. A „Transitus B"-ben (cap. XII–XV.) egy zsidó főpap akarja fellökni az ágyat, keze leszárad, a koporsóhoz ragad, az angyalok eközben a népet vaksággal sújtják. A szöveg itt határozottan utal Jézus passiójára: a főpap Péterhez könyörögve emlékezteti, hogy ő szólt az érdekében a helytartónál, amikor egy szolgálólány felismerte. Péter a közbenjárását Krisztus elismertetéséhez köti. A főpap azzal védekezik, hogy „az emberi nem ellensége" ültetett vakságot szívükbe, amikor – újabb utalás Jézus történetére – a többi zsidóval együtt kiáltotta: „Vére rajtunk és fiainkon!" Megvallja hitét Jézusban, meggyógyul, Péter átadja neki az angyal hozta pálmaágat, amellyel János haladt a menet élén, hogy a megvakult zsidók szeméhez érintve gyógyítsa meg őket. Öten nem tesznek hitet Jézus mellett, „de nem is kerülték el a halált".[28]

Jézus keresztútját is megzavarta egy zsidó egy pontosan meg nem határozható eredetű legenda szerint, ugyanis nem engedte, hogy a keresztet hordozó Jézus az ő háza előtt megpihenjen. Ő lett a bolygó zsidó, akit sokan a János-evangélium 18:22-ben említett templomszolgával azonosítanak, aki a főpap előtt álló Jézust arcul csapta.[29] Nem találtunk említést a téma gazdag szakirodalmában arról, hogy Ioannész Damaszkénosz szentbeszédében a Mária temetési processzióját megzavaró zsidó éppen ennek a Krisztust arcul csapó szolgának a szolgája. „Azt beszélik, hogy... az egyik héber, a bűn szolgája és a tévely szövetségese, aki gazdáját, Kaifás szolgáját utánozta, a Krisztus Isten úri és isteni arcát megütötte,..." le akarta ráncigálni a koporsót, de keze leszáradt, ám amikor megtért, a ravatalt vivők „a nyomorult keze helyéhez érintve az életet forrásozó és csodát szülő hajlékot, a csonkakezű hirtelen egészségessé vált".[30] Az apokrifek egyéb utalásai a Jézus-történetre itt egészen konkrét formát öltenek, mégpedig éppen annak az antiszemita legendának a bekapcsolásával, amely a Jefóniás-epizóddal pontosan azonos üzenetet hordoz: a zsidók számára a büntetés alól feloldozást egyedül a keresztény hitre térés jelent.

Itt említjük még meg, hogy a jelenet a keresztény Mária-szimbolika felől megközelítve a már említett Mária–frigyláda képzet tanúsága. A frigyládát megérintő személy halállal lakol tettéért, mint például Úza pap (2Sám 6:6–8). József a *Makula nélkül való tükör* szerint, amikor Mária terhessége miatt nekibúsul, egyben félelembe is esik, mert tudja, hogy Mária a „frigynek eleven szekrénye", eszébe jut „Óza papnak az esete, aki a' frigynek szekrényéhez nyulván, szörnyű halállal büntettetett meg".[31] Gyioniszij „koimészisz"-ikonján (XXIII. tábla) Mária ruhájának színe vörös és kék, mint a Szent Sátoré.[32] Ioannész Damaszkénosz homíliájában a koporsó elleni támadás jelenete előtt Mária testének, az „Úr szellemi frigyszekrényének" temetési menetéről beszél, és megmagyarázza a szimbólum jelentését.

A beszéd interpolált részlete említést tesz még az ál-Areopagita Dionüszioszról (az V. században élhetett és talán szír volt[33]) mint a Mária halálánál jelen lévő egyik tanúról, és annak Hierotheoszhoz írt leveléről, melyben tanúságot tesz a látottakról. Nevezett szerzőnek valóban ismert egy ilyen tartalmú apokrif levele Titus krétai püspökhöz: örmény nyelven maradt fenn a IX. századból.[34] Az örmény források felbuk-

kanása átvezet a „Transitus"-hagyomány későbbi, keleti kéziratihoz, amelyek számbavétele még mindig azt az eredeti célt szolgálja, hogy saját, magyar nyelvű szövegeinket minél árnyaltabban bemutatott variációegyütteshez viszonyíthassuk.

2. 2. A későbbi kéziratokban

2. 2. a. Az ortodox kereszténynél

Mivel a Mária halála legendák forrásvidéke görög és/vagy szír területekre tehető, a *szír* és az *arab* átdolgozások állnak a legközelebb a „Transitus" alapszövegéhez, a *Liber de dormitionéhoz*. Már Tischendorf számára is ismertek voltak, hiszen Wright az ő könyve megjelenése előtti évben (1865-ben) megkezdte kiadásukat,[35] és megállapíthatta a „revizorok" variáló képességét: „Neque interpretes illi satis habuerunt Graeca simpliciter vertere, sed ipsam narrationem variis modis excoluerunt,..." Természetesen ismerte Enger 1854-es első kiadását is az arab *Johannis Apostoli de Transitu Beatae Mariae Virginis Liber*ről.[36] A szír kéziratok forrása egy, a VI. században görögből készült fordítás, ennek szabad átköltése az arab, amelynek legkorábbi előfordulása a IX–X. század fordulójáról származó sínai-hegyi kézirat. Az előbbi hat, az utóbbi öt könyvre oszlik.[37] Pataky Arnold, összevetve a görög, latin, arab és szír verziókat, több eltérés megállapításán túl a teológiai különbségekre figyelt: a szírben található meg egyedül az a túlvilági apokalipszis – Jézus megmutatja anyjának az égi Jeruzsálemet –, amelyet katolikus szempontból „különösnek" talált.[38]

A *Liber de dormitionénak* az a motívuma (cap. 13), hogy Mária halálos ágyához azokat az apostolokat is odahívják, akik ekkor már halottak voltak, a későbbi átdolgozásokban ritkán fordul elő. Az arab és a szír kéziratokban azonban megvan. Hogy kik voltak ezek a halott apostolok, kéziratonként változó. A szírben ötről esik szó, ezek András (Simon testvére), Jakab (János testvére), Fülöp, a kánaánita Simon, Mátyás, aki Júdás Iskariót helyébe lépett. „És a Szentlélek felébresztette őket, és azt mondta nekik: Keljetek fel, de nehogy azt higgyétek, hogy eljött a feltámadás ideje, hanem az aż oka ébredésteknek, hogy Betlehembe kell mennetek, Uratok anyjához stb."[39] Az arabban: „Et postquam viros ex iis certiores feci, ad mortuos ivi [hat, részben másik apostolhoz, mint a szírben], ...eisdem dixi: agite, sepulcra vestra relinquite, et ne creditis diem novissimum venisse, non enim iam extremum tempus est."[40] Novaković szerb szövegkiadásából idézzük az előzőeknek pontos megfelelőjét: „A onda sam se obratio mrtvima, Filipu, Andriji, bratu Simeonovu, Luki, Simeonu Kanaanitu, Marku, Vartolomiju, i rekoh im: Ustajte, pođite iz vaših grobova, ali ne mislite da je došao pošledńi dan; još nijesu nastala pošledńa vremena."[41]

Az arab szövegekhez igen közel állnak az *etiópok,* amelyek közül a legkorábbi közlés, francia fordítással, 1909-ből származik.[42] A leghosszabb apokryphonok egyike, ha nem a leghosszabb az a *Jézus csodái* című, amely az arab *János evangéliuma*[43] fordításán alapul. Ez egészült ki a XIV. században a *Mária csodái* című, szintén arab eredetű művel. Negyven, illetve a beosztástól függően nyolcvan csodát tartalmaz az Angyali üdvözlettől Mária mennybe vételéig a kanonikus és az apokrif evangéliumok alapján. Bőséges kiegészítések tarkítják a XV. századtól kezdve, máig nyolcvan kézirata került elő, főleg a XIX. századból.[44] Számunkra azért lehet érdekes, mert a kéziratok nagy

száma és a bejegyzések azt mutatják, hogy a XVIII–XIX., de talán a XX. században is használták a liturgiában és a kolostorokban. Éppen úgy, mint a mi XVI. századi kódexeink apokrif legendáit.

Az *örmény* apokrifek jeruzsálemi kötődésűek, a IX–X. századtól kezdve léteznek. Általában szentbeszédek tartalmazzák a „Transitus"-témát. Csak örmény nyelven maradt fenn a már említett ál-Areopagita Dionüsziosz-levélen kívül az a két pszeudonim homília is, amelyeket Ioannész Khrüszosztomosznak tulajdonítanak, s amelyek augusztus 15. megünneplésére készültek. Az egyiknek öt, a másiknak négy kézirata ismert, a legrégibbek a IX. századból Tbilisziből, illetve a sínai-hegyi Szent Katalin-kolostorból. Érdekességük, hogy az elsőben kétszer, a másodikban egyszer szerepelnek „üdvözletek", „khairetiszmoi", azaz „örvendezz, üdvöz légy" kezdetű himnikus sorok, amelyek mariológiai predikátummal egészülnek ki (például „Örvendezz / üdvöz légy, Úr temploma!"). Ilyen strófái vannak a VI. században keletkezett „akathisztosz hümnosz"-nak is (szerzője Románosz, †560),[45] a bizánci költészet egyik legtökéletesebb alkotásának. Első alkalommal a hírnök Gábriel arkangyal, másodszor a pap a hívekkel zengi így Mária dicséretét.[46] A görög-latin szövegváltozatokban is gyakoriak a költői betétek (Angyali üdvözlet, Mária-antifónák sorai, zsoltárok, az Énekek énekéből részletek).

Az apokrifeket tartalmazó *szláv* kéziratok között, amelyek óegyházi szláv vagy óbolgár (IX–X. század), illetve egyházi szláv (XI–XVIII. század) nyelven íródtak, egyes kutatók külön kezelendőnek tartják a belorusz, bolgár, crna-gorai, macedón, orosz, román – moldvai és vlah –, szerb, valamint az ukrán irodalom termékeit.[47] Ezeket csaknem kizárólag görögből fordították és a bizánci rítust követve alkalmazták a liturgiában, míg a cseh és a lengyel irodalomba a nyugati egyházi irodalom fordításai kerültek. A korai glagolita fordítások a horvát irodalomnak különleges helyet jelölnek ki. Santos Otero katalógusa[48] azonban együtt tartalmazza valamennyit, ezt vesszük mi is alapul.

Az ószláv irodalom legelterjedtebb apokrifjei közé tartoznak azok, amelyeket az *Uspenie Bogorodicy*, az Istenszülő elszenderülése összefoglaló névvel jelölhetünk. Igen sok kéziratban maradtak fenn, és az ortodox egyház oly mértékben mutatta befogadó készségét tartalmuk iránt, hogy mindössze egyetlen XVIII. századi bolgár kézirat akadt fenn a tilalmas könyveket tartalmazó számos index egyikén.[49] Legtöbbjük forrása a *Liber de dormitio (Slovo o pokoi* vagy *Uspenie Bogorodicy)*, amelynek legrégibb fordítása a II. századból származik, majd ezt több is követi a XIII–XIV. századból. A 167 rendszerezett *Uspenie*-kézirat közül pontosan száz ennek a János apostol nevével jelzett műnek a fordítása. Igen elterjedt volt még Ioannész thesszaloniki érsek Mária haláláról írt homíliája is a VII. századból. Külön jelenik meg a szláv kéziratokban az ikonográfiában is kedvvel ábrázolt Tamás-epizód: Tamás késve érkezik Jeruzsálembe, mégis egyedül ő a szemtanúja Mária mennybemenetelének. Mária bizonyítékul ledobja neki övét. A *Slovo apostola Fomi na v'zdviženie Panagii* tizenhét kéziratban jelenik meg önállóan mint „versio slavica".[50]

Az ószláv könyvek, amelyek az apokrifek legfontosabb hagyományközvetítői, műfajilag igen sokfélék. Az egyházi év ünnepei szerint elrendezett szentbeszédgyűjtemények, vegyes tartalmú könyvek *(izborniki, zborniki)*, krónikák stb. A legfontosabbak

azonban és máig közvetlen ismeretforrásként szolgálnak az ún. hónapos könyvek, *menologionok, mineák (minei čet'i)*, amelyek az ortodox kalendárium szerint rendezve a szentek ünnepeihez illő olvasmányokat tartalmazzák. Szorosan véve nem tartoznak a liturgikus könyvek közé, azok mellé rendelve nyújtanak bibliai és nem bibliai, apokrif eredetű olvasmányokat, panegürikoszokat, olykor még homíliaszövegeket is kolostori és privát használatra. A legrégibb szláv példánya a X–XI. századi *Codex Suprasliensis*, amely egyidejű a *menologion* bizánci, Szimeon Metaphrasztész-féle reformjával. Makarij metropolita (1482–1563) az orosz területen található hagiografikus kéziratok bedolgozásával megalkotta a tizenkét kötetes, máig mintaképül szolgáló *menologion*-gyűjteményt.[51]

A többszöri átdolgozást megért műnek ma Oroszországban a Szent Dimitrij Rosztovszkij-féle jegyzetelt változata forog közkézen, reprint kiadásban.[52] Mária elszenderülését és mennybemenetelét részletezve, terjengősen tárgyalja a mű. Pál apostollal, mint írja, jelen voltak Mária halálánál annak tanítványai is, az athéni „Gyioniszij" (Dionüsziosz) és „Jerofej" (Hierotheosz) areopagiták, sőt maga „Tyimofej" (Timotheus) is, akihez a már fent említett, az élményről beszámoló ál-Dionüsziosz-levél szól. Ioannész Damaszkénosz fent már említett helyének minden fiktív szereplője megjelenik tehát, fiktív leveleik fiktív címzettjeivel együtt. Az egyházi személyeknek ez a csoportja a *koimészisz*-téma kanonikus keleti képtípusán is megjelenik, *omophorium*mal jelzik kilétüket. Ábrázolásuk annak a kifejezése, hogy elismerik jelenlétüket Mária elszenderülésénél. Timotheus jeruzsálemi pap azért került oda, mert Mária hálálának elfogadhatatlansága mellett érvelt.[53] Hármójuk jelenlétéről az Istenszülő elszenderülésénél az *akathisztosz* is megemlékezik. Meglepő, hogy éppen Kopcsányi Márton prédikációjában találtuk ennek a toposznak az előbukkanását.[54] A „Transitus A" (cap. 5, 8) szolgáltathatott alapot a helyszín benépesítésére, ahol az apostolokon kívül más megjelenteket is felsorol a szöveg, sőt, megszámlálhatatlan sokaságról beszél. Mária mennybemenetele után következik Mária jellemzése, külsejének, szépségének bemutatása, amely a nyugati legendairodalomnak is kedvelt toposza (nálunk Temesvári Pelbárt nyomán vált népszerűvé), majd Mária csodatételei következnek, és a himnuszokkal *(troparion, kondakion)* zárul az augusztus 15-re ajánlott olvasmány.

A *menologionok, mineák* alapján készülhettek azok a kegyes Mária-életrajzok, népkönyvek is, amelyeket a múlt században készítettek Oroszországban és más ortodox országokban (például Szerbiában), majd napjainkban rendre újra kiadják őket. A következő fejezeteket tartalmazzák: Előszó, Imádság az Istenszülőhöz, Az ortodox egyház tanítása az Istenszülőről, Előképek: az Ószövetség utalásai, Próféciák az Ószövetségben, Hogyan helyes dicsőíteni az Istenszülőt, Születése, Bevezetése a templomba, Örömhírvétel, Az Istenszülő éneke, Krisztus születése, Az angyalok éneke, Bemutatása a templomban, Menekülés Egyiptom-Miszirbe, Jelenetek az Istenszülő életéből, „Szionszka gorica": az Istenszülő jeruzsálemi háza, Utazás a Szent Hegyre (Athosz) és Ciprusra, Elszenderülése, Az Istenszülő külseje, Csodái (többek között Mária leplének Oroszországba érkezése, csodatévő ikonjai) és Az Istenszülő az egyházi szláv és orosz irodalomban.[55]

Az ortodox egyházi irodalomnak szerves részévé váltak a *„Transitus"-legendák,* az evangéliumokhoz, a liturgiához, annak szimbolikájához kapcsolódva a keresztény ismeret teljességét szolgálták. Beilleszkedtek egy olyan struktúrába, amely a *kanonikus–nem kanonikus* oppozíciót esetükben megszüntette, a köztük lévő határokat teljesen elmosta. A legendák nyugati hagyományozástörténete változatosabb, és határozottan olyan irányba fejlődött, amely a dogma alapjául szolgáló népi képzetek helyét a periférián jelöli ki.

2. 2. b. A nyugati kereszténységben

A korai keresztény irodalom apokrif témáit a középkori római egyházban a tridenti zsinatig (1542) éltette a kolostorokban virágzó költészet, ezután fokozatosan átvonulnak a laikusok mind szélesebb rétegei számára készített népkönyvek lapjaira. A „Transitus"-téma felbukkanása (például a sokat idézett VIII. századi Beda Venerabilis, a Tiszteletreméltó Beda alapján, aki a Mária haláláról szóló könyvről azt írta, hogy kortársai közül sokan Lukács evangéliumánál többre becsülték[56]) egyre inkább kiegészül a látomásirodalom idevonatkozó alkotásaival. A legendák ismertté válása a szent helyek kultuszának alakulásával, az oda vezető középkori zarándoklatok történetével is összefügg (a vitát Mária jeruzsálemi, betlehemi vagy efezusi lakhelyéről, jeruzsálemi vagy efezusi sírjáról itt nem ismertetjük[57]). Jeruzsálemben az Olajfák hegyén az V. század közepén épült templom Mária sírja, a VII. században pedig elszenderülése feltételezett helyén a Sion-hegyen, ahol a mai Dormitio-templom áll.

A középkori európai Mária-költészetből csak néhány példát említünk. Legkorábbi emlékeket az ír költészet őriz, ahol már a (960-ig tartott) óír korban nagy mennyiségben bukkantak fel az apokrif témák. Egyesek szerint a szírek transzportálták volna ezeket oda, mások Spanyolország felől tételezik fel az apokrifek beáramlását Írországba már a VII. században, lényegesnek azonban az látszik, hogy irányukban nagyobb tolerancia nyilvánult meg, mint Nyugaton egyebütt. A VIII. századból származik egy 350 négysoros szakaszból álló vers, amely Tamás protoevangéliuma alapján Jézus gyermekkorát, más apokrif források, köztük a „Transitus" szerint Mária életét és halálát beszéli el.[58] A XI. századból származó Ádám látomása, a *Vision of Adamnán,* amely az útibeszámoló és vízió műfaját egyesítő mű, szintén tartalmazza a *Transitus Mariae*-t.[59]

Az augsburgi Wernher pap 1172-ben írt költeménye az apokrif Pszeudo-Máté evangéliumának és a kanonikus evangéliumoknak az átdolgozása, keretbe foglalva, csodatételekkel kiegészítve, de a mű, a „legenda-triptichon" harmadik, önálló fejezete tartalmazza Mária halálának, mennybemenetelének és az Utolsó Ítéletnek a prédikációszerű, ugyanakkor himnikus szárnyalású előadását. Konrad von Heimesfurt *Urstende* című költeménye (1230 körül) Mária halálát, feltámasztását és mennybemenetelét verseli meg, épületes tanulságok beleszövögetésével, a latin „Transitus A" alapján. A XIII. század elején keletkezett *Vita beatae Mariae virginis et salvatoris rhythmica* és a nyomdokain keletkezett, Walther von Rheinau által írt *Marienleben* (1278 körül) Mária életének teljes apokrif legendaciklusát tartalmazzák. A Mária-tisztelő német lovagrend számára készült a karthauzi Philipp barát *Marienleben*je (1316 körül) 10 131 verssor-

ban. Költői és egyéb érdemei *mellett* (csaknem kanonikus műként tisztelték) a népes lovagrend révén óriási népszerűségre tett szert: 18 kéziratban maradt fenn. A svájci Wernher *Marienlebenje* (1350 körül) csupán egyetlenben. A *Legenda Aurea* alapján a „Transitus B"-t dolgozta fel a *Liber passionalis* első könyve (1300 körül, csaknem 110 000 verssorban), amely szintén a német lovagrend számára készült, kolostori felolvasás céljából.[60] Ez utóbbi művek az európai Mária-kultusz kivirágzását, az udvari lovagköltészet ellenében egy valósághűbb és az udvari szentkultusz legendáinál mesésebb karakterű költészet pártfogását jelzik.

Hatásuk Magyarországra is kiterjedt, de nem vetekedhetett az egész Európára szétsugárzó erejű mű, Jacobus de Voragine *Legenda Aureá*jának (1270 körül) népszerűségével. Természetesen ennek is megvoltak a forrásai, de ezek mindegyikének és magának a *Legenda Aureá*nak a modern kritikai kiadása előtt a szerző kompilációiról nem lehet végérvényeset mondani. Barbara Fleith mindenesetre három dominikánus legendáriumot vizsgált meg mint biztos forrásokat: Jean de Mailly *Abbreviatio in Gestis et Miraculis Sanctorumát* (1225–1230), Bartholomäus von Trient *Epilogus in Gesta Sanctorumát* (1245) és Vincent de Beauvais *Speculum Historialéját* (1244). Nyolc csodát elemez ezekből, de csak egyetlen esetben[61] találja meg a szerző utalását ezek apokrif eredetére. A dominikánus gyűjtemények kompilátorai azonban ezt gyakran és határozottan megtették (például a betlehemi jelenet bába-epizódjáról írja Jean de Mailly, hogy „bizonyos apokrif könyvekből, öregasszonyok meséiből" származik). A *Legenda Aureá*ban a harmóniára törekvést, a megengedő magatartást találjuk. Jacobus de Voragine „nem a kanonizált igazság, hanem az üdvösség igazsága" szempontjából ítélkezve közölte szövegeit. Felhasználói belátására bízva elfogadhatóvá próbálta felduzzasztani anyagát, mintegy mentséget keresett kedves történetei számára.

A Mária testi feltámadását tartalmazó Tamás-epizód (a „Transitus A"-ból származik, lásd fent) az egyetlen, amelynél a dominikánus atyák is elbizonytalanodtak: az egyház határozott állásfoglalása hiányában a hihetőség felé hajlottak. Ez az a csoda, amelyről Jacobus de Voragine is elismeri, hogy apokrif, de megtalálja azokat a pontokat, bizonyságokat, amelyek alapján kimondhatja: „Assumta est enim integre in anima et corpore, sicut pie credit ecclesia."

A „Transitus" későbbi előfordulásainak áttekinthetetlen sorából csak három példát idézünk. Az amorbachi jezsuita kolostor középkori, XIV–XV. századi kódexei között a XVII. században készült jegyzék a 15. szám alatt a *De obitu b. Mariae virg. et eius assumptione rhythmicát*, amely így kezdődik:

„Sanctus Epiphanius scripsit quod Maria
virgo Dei genetrix misericors et pia...
per 15 folia elegantissime describens et assumptionem
et susceptionem in caelo per omnes sanctos..."[62]

A könyvnyomtatás kezdetének és a népkönyvek megjelenések korából pedig érdemes idézni az első angol nyomdász, William Caxton (1422–1491) egyik művéből a Mária éveinek számáról írott verssorokat:

„Virgo parens vixit sexaginta tribus annis,
Quattuor atque decem fuit in partu benedicta,
Trigintaque tribus cum nato vixerat annis,
Sexque decem sola postquam Christus subit astra."[63]

Mária eltávozásának ideje Nyugaton ott és addig volt izgalmas kérdés, ahol és ameddig az apokrif Mária-életrajzok forgalomban voltak. A „Transitus A" és „B" annyit írnak erről, hogy ez fia halála után két évvel történt.[64] Ennek az egy motívumnak a variációs sora is kimerít szinte minden lehetőséget. Szokássá vált, hogy a nagyobb bizonyosság kedvéért, mint a fenti példában is, három, egymással összefüggésbe hozható számmal (ebből Jézus életkora a biztos) hitelesítsék Mária életkorát. A már idézett, ma is forgalomban levő orosz „hónapos könyv" tudományosnak szánt jegyzete, amely egyetlen fiktív szerző valódiságában sem kételkedik, a következő listát közli Mária halálának számszerű adatairól: 69 éves volt, Krisztus születése óta 55, halála óta 22 év telt el (Meliton szárdeszi püspök), 57 éves volt, Krisztus születése után 43 év telt el (Hippolüthosz jeruzsálemi püspök, III. század), 63 éves volt, Krisztus születése 48, halála 15 évvel azelőtt történt (Euszébiosz, „Evszevij Pamfil", a palesztinai „Keszarija", Caesaraea püspöke [†340]) stb.[65]

Nyugaton tehát a XV. század végétől, még inkább a XVI–XVII. században jelentek meg egyre nagyobb számban a széles olvasóközönségnek szánt, sokszor kiadott Jézus- és Mária-életrajzok.[66] Egyetlen adatként említjük, hogy a *Legenda Aureá*ból fordított történetet Mária haláláról és temetéséről a XVI. század végén már nemcsak a kolostorok népe olvasta, hanem Menocchio mester is, a molnár, mégpedig egy 1566-ban Velencében kiadott füzetecskéből.[67] Ezek szállították le az apokrif evangéliumok immár megválogatott legendáit az alsóbb rétegekhez, ahol a hivatalos egyház tanításaival békés szimbiózisban éltek.

3. A magyar kódexirodalomban, prédikációkban

A magyar irodalomba Temesvári Pelbárt plántálta a „Transitus"-témát. Az európai középkori legendaköltészet alkotásai, a verses Jézus- és Mária-életek a magyar irodalomból hiányoznak. Más minőségben, más közönségnek szólóan majd a XIX. században verselődnek meg az apokrif legendák. Kódexirodalmunk anyaga azonban megjelöli földrajzi-kulturális helyzetünket is: körülbelül – de egy kicsi késéssel – azt a képet tükrözi, amelyet például a lengyeleké vagy a cseheké.

Temesvári Pelbárt a *Stellarium corone benedicte Marie Virginis...* című művét az 1480-as években írta, először 1498-ban jelent meg Hagenauban, majd húsz év alatt huszonegy kiadása volt.[68] A „fönséges mű"-ben, a Mária-ünnepekre írt prédikációk gyűjteményében olvasható a Nagyboldogasszony-napi, Mária halála és mennybemenetele apokrif történetének meggyőzésre törekvő leírásával. Damaszkuszi Szent János homíliáit említik forrásaként,[69] Pelbárt azonban másokra is hivatkozik. A leggyakrabban Szent Kozmára, „ut refert Sanctus Cosmas",[70] amivel elég sok bonyodalmat okozott.

A *Teleki-kódex*be például úgy került a történet, hogy a Mária koporsóját bántalmazó zsidó pap neve lett Kozma, egy Pelbárt-monográfia szerint pedig Pelbárt Szent Kozma evangéliuma alapján írta le az apostolok felhőn tett utazását.[71] Szent Kozma-féle forrásra utalást eddig nem találtunk. Pelbárt megnevezett tanúi még Germanus konstantinápolyi érsek és Dionüsziosz Areopagita.[72]

Pelbárt epikus prédikációbetétjének lüktetését a „Transitus"-hagyománynak megfelelően a prózánál emelkedettebb lírai betétek szakítják meg. A Mária házához érkező apostolok a teljes „Ave Maria"-t mondják el köszöntésül, majd Péter mond dicséretet Máriáról, végül az antifonát zengik: „Alii autem apostoli. Ave, inquitur, regina coelorum. Ave domina angelorum. Salve radix sancta, ex qua mundo lux est orta. Gaude gloriosa, super omnes speciosa, vale, et pro nobis christum ora."[73] A hallgatókat a szónok személyes élményei bizonyára elbűvölték. Amikor ugyanis lelkesült szavakkal írja le annak a fényesen ragyogó pálmaágnak a szépségét, amelyet az angyal hozott le Máriának a Paradicsomból, nem állhatja meg, hogy kedvesen el ne dicsekedjék: egy főrangú személynél látta egy darabkáját az erről a pálmáról való levélnek, legalábbis neki azt mondták, hogy ez arról való, mindenesetre az olyan szikrázóan fénylő volt, mint az ezüst.[74]

Miként Pelbárt „hazánk együgyű népének eszejárásához mért egyszerű beszéddel"[75] írta műveit, úgy tette azt tanítványa, Laskai Ozsvát is. „Sermones de sanctis... Biga salutis" című, névtelenül megjelent prédikációgyűjteményében[76] a szentek ünnepnapjaira írt beszédeibe a jámbor képzeletet megindító apokrif Mária-legendákat is beszőtte. Mást is természetesen, az Evangelium Nicodemiből, Jakab protoevangéliumából és máshonnan is. Mária halálát[77] ő is a születését és a szépségét, küllemét, nevének jelentését tárgyaló beszédek közé helyezte, miként ez a hasonló mariológiai művekben szokásos.

Kódexeink, jobbára Pelbárt nyomán, átveszik a „Transitus"-t. A teljes Mária-életrajzot a *Cornides-kódex*ben (1514–1531), a halál és mennybemenetel leírását a *Teleki-* (1525–1531), az *Érdy-* (1525), a *Kazinczy-* (1526–1527), a *Tihanyi* (1526–1527) és a *Horvát-kódex*ben találjuk (1522). Az elmélkedéseknél hatásosabbak a történetek, különösen az együgyűek számára, „kyk egygyevgyev istoriaknak bezellesenel inkab indeytatnak aytatossagra, hognem mynt bevle vetekevdeseknek okossagy myat" *(Horvát-kódex).*[78] A Pelbártból fordított részek mellett a kódexek szövegei a variabilitás gazdag lehetőségeit villantják fel, de csak apró egységekben, hiszen a törzsanyag, az alaptörténet változatlan. Olykor azonban más forrásokat is használtak a kódexírók. Visszatérve Mária életkorának kérdésére, Pelbártnál az áll, hogy Krisztus halála után még tizenkét évet élt,[79] ezt az *Érdy-kódex* is így mondja („ew zent ffyanak halala wtan eelt XII. eztendeegh... Es azonkeppen hathwan eztendős koraban vytetőt ffel menynek magassagaban", mégpedig vasárnap, mert az a nap a többi között Istentől „nagyobban megszentöltetött").[80] A *Cornides-kódex* gyönyörű fordítását adja Mária halál előtti életének, reguláinak Pelbárt nyomán („...azzonyonk zyz maria mynd ev tellyes eleteben illyen regulat zerzet vala evmaganak. hog veternyenek jdeyen menden napon felkelne. es mynd reggelyg zevnetlen imadkoznek...").[81] A *Teleki-kódex* viszont leírja

a Tamás-epizódot („leesec az kezkönö a ködböl mellel altal köttetöt vala ziznek teste"),[82] amely pedig nincs meg Pelbártnál.

A XVII. században a ferences rendi szónokok még Pelbárt nyomait követik. Kopcsányi Márton (1579–1638) Esterházy nádor házi szónoka 1631-ben írta és még abban az évben Bécsben meg is jelentette *A' boldog szüz Mária élete* című munkáját, amelyet „a' nemzetes és nagyságos gróff Nyári Kristina aszszonynak, a' tekéntetes és nagyságos gróff, galántai Eszterhas Miklós magyar országi palatinus házas társának" ajánlott. Az egyszerű beszédre törekvést, az „együgyűeknek írás" kötelező penzumát mégis szem előtt tartotta: „És mivel hogy ennek az alázatos Szüz Anya Könyvének beszélgetése tsak egygyügyüekkel lészen; békét hagyván a' szánt szándékkal kedveskedö udvari púpos szóknak, és a' beszédemben való haszontalan újításoknak, pennámat a' minden napi közönséges szóllásoknak kerék vágásában tartóztattam."[83] A Nagyboldogasszony napjára írt beszéd „első pont"-jában arról értekezik, hogy miért kellett Máriának fia halála után még egy ideig a földön maradnia. „Második pont"-ja „Az ö ki-múlása". Mariológiai szempontból figyelemre méltó érvelést olvashatunk itt arról, hogy miért volt fontos, hogy Mária ne kerülje el a halált: „illendő vólt, hogy a' mint egyéb dolgokban az ö Fiához alkalmaztatta magát, ebben se külömbözne: hanem a' halálnak szoros kapuján menne által a' dütsöségben. És noha meg hólt, de nagy külömség vólt, az ö halála és egyebek halála között."[84]

A *Boldog Aszszony foglalatosságárúl, Urúnk menybe menetele után* címet viselő fejezet külön tartalmazza az apokrifek szűkszavú közléseit Mária életmódjáról, amelyet halála előtt folytatott. A Pelbárt-féle regulákat Kopcsányi nem számozta be 12-ig, mint a *Cornides-kódex*. „Ilyen regulát rendelt magának egész életében, hogy viratta elött naponként fel-kelne, és mind reggelig imádkoznék. Hajnaltúl fogva elmélkedik vala az ö Sz. Fiának fogantatásárúl..." stb. Jézus szenvedése és feltámadása helyeit látogatja, sző, fon, imádkozik, angyal által tápláltatik, kézimunkája bérét a szegényeknek adja, olvas („az ágy fejénél egy széken tartotta a Sz. Könyveket, és aluvását el-hagyván, azokat olvasta"). Az apokrif legendák legitimizációja Kopcsányinál is, hogy elmondja: Mária tanította az apostolokat, elbeszélte nekik Jézus életének azokat az eseményeit, amelyeket csak tőle tudhattak. „Ab ipsa enim haec Apostoli audierunt, et ipsa dictante scripserunt, nobisque legenda mandaverunt."[85]

Mária készülődését a halálra (megmosakodott, „királyi ruhát" öltött magára) a „Transitus"-ok is leírták. A „Transitus B" kedves epizódja, hogy Mária az angyaltól kapott ruhát megmutatja János apostolnak (cap. IV.), ahogy a parasztasszonyok szeretik mutogatni előre elkészített halottas ruháikat. Talán nem túlzás arra gondolni, hogy Kopcsányi Mária készülődését életből ellesett hagyatkozási jelenettel gazdagította: „Akkor B. Aszszony az ö Rokonságit oda hivatván, ruháit az özvegyeknek rendelé." Mária és Jézus halálának különbségét sokszor hangsúlyozzák a szerzők, de a hasonlóságot is próbálják érzékeltetni. Kopcsányi ezt úgy teszi, hogy Jézus keresztfán mondott szavait Máriával ismételteti, azzal a különbséggel, hogy az Istenhez való fohászkodást Jézushoz intézteti. Ily módon kijelöl egyfajta hierarchiát, amely megfelel az egyház által is elfogadottnak: Mária közbenjáró segítsége Jézuson keresztül hathatós. Az igazi különbség kettejük halála között azonban megmarad, ez a szenvedés nélküli kimú-

lás. „Végre az ö ártatlan lelkét minden fájdalom nélkül nagy vígan ki adá: mondván: Fiam a' te kezedben ajánlom lelkemet."[86]

Szinte népkönyvnek tekinthető Illyés András már említett *Tükre,*[87] nemcsak azért, mert címében is emlékeztet kortársára, a *Makula nélkül való tükör*re, hanem gyakori és hosszan eltartó kiadásainak okán is. „Kapós olvasmánya a kegyes regényességet kedvelő kor közönségének" – írta róla Tarnai Andor.[88] Magyar kiadása (1705) a XVIII. század végéig még háromszor megjelent (1707; 1742; 1771), és még a XIX. században is igényelték az újabbat. Természetesen ő is Nagyboldogasszony napjára írta meg a „Transitus"-történetet. Illyés jezsuita iskolázottságú lévén kissé eltávolodott a pelbárti ferences szöveghagyománytól. Ez nemcsak abban mutatkozik meg, hogy az előképek stílusától függetlenedett, hanem abban is, hogy kritikusabban használta forrásait. Nála például a Damaszkuszi János homíliájában említett személyek nem a halálnál jelen lévő tanúk többé, hanem csupán azt tanúsítják, hogy az apostolok – Tamás kivételével – jelen voltak ott. A történet apokrif eredetét tudva – „jóllehet az Evangyelisták sok dolgokat el-hallgattak" – indokot keres annak közlésére. Az egyházi álláspont változását és a hagyományok elismerését fogalmazza meg: „a' Ditsőséges Szűz Máriának halottaiból való fel-támadását, és testestől, lelkestől az Angyalok által Mennyekbe való fel-menését: melly dolog egy ideig vélekedés vólt, a' mint Sz. Jerónikus mondgya, most pedig igaz hittel vallyuk; mert az Anyaszentegyház tráditziók által tartya, hogy a' Szűz Mária testestől fel-vitetett Menyországba."[89]

Mária éveinek kalkulálásában is elhagyja a „ferences időszámítást": „Kristus Urunk Menybe-menetele után meddig élt a' földön az ő Szent Annya, bizonyosan nem tudhatni: közönségesen úgy tartyák, a' mint Eusébius mondgya, hogy a' Kristus Jésus Mennybemenetele után tizen-négy esztendővel hólt-meg a' Szűz Mária; úgy hogy az ő ditsőséges által-menetele vólt Klaudius Tsászár idejében, midőn hatvanhárom esztendős vólna, Kristus Jésus születése után negyven-nyóltzadik esztendőben." Mária különleges háziasszonyi képességeit gyaníthatjuk az alábbi mondatban, amely majd a népi legendákban bontakozik ki igazán, ahol Máriának a szerzetesi élethez hasonló, regulákkal szabályozott életmódja helyett inkább a háziasszonyi tevékenysége áll a középpontban: „A' Bóldogságos Szűz kézi munkákban-is tsudálatosképpen foglalta magát az ő Szent Fijának Kristus Urunknak Mennybe menetele előtt, és kedveskedvén néki olly szolgálatokkal, mellyekhez hasonlókkal soha tsak egy teremtett állat-is nem szolgált az Istennek."[90] Ez a megállapítás azért került ide, hogy megindokolja Mária ilyen tevékenységét a halála előtti időben is. A csodás események sorából nem hiányzik a Tamás-epizód sem, ami Pelbárthoz képest újabb eltérés.

Illyés András művének népszerűségét nem érte el a jóval későbbi ferences mű, Telek József (1716–1773) *Tizen-két tsillagu korona...* (1769) című prédikációgyűjteménye. Az apokrifek mindegyike megemlékezik arról a csodás illatról, amely akkor áradt szét, amikor Mária lelke elhagyta testét. A *Liber de dormitione* szerint sírjából is mirtuszillat érződött három teljes napig, amíg a test ott pihent. A különféle verziók általában szintén megemlékeznek erről. Telek József Nagyboldogasszony-napi prédikációjából azonban mintha már az a virágkultusz sejlene elő, amely a népi liturgiában, éppen az apokrif elbeszélések hatására, az ünnepet virágba borította. Az ünnep Telek-

nél a hetedik csillag Mária csillagkoszorúján, amelyre két beszédet írt hármas tagolásban, úgy mint „Sommás szók", „Fel-vett tzikkely" és „Fel-vett tzél". Az első beszéd felvett cikkelye az Énekek éneke 2:5 verse: „Támogassatok engem virágokkal, vegyetek környül almákkal, mert lankadok a' szerelem miá." Felvett célja pedig: „Maria. Fenix Madárral valamennyire meg-egyezik. I. A' jó illatú száraz ágatskáknak, korán egybe-szedegetésében. II. A' jó illatú ágatskák között, tsendes halált szenvedésében."[91] Amúgy hűségesen követi rendtársát, Temesvári Pelbártot, egyetlen kivétellel. A jezsuita „Drexelius Bölts Tanító" alapján „mutató táblán rendre osztya" Mária életének esztendeit, az évszámot a világ teremtésétől számítva adja meg, a napot pedig az érvényes liturgikus naptár szerint. Eszerint Mária 57 éves korában János apostollal átment Efezusba, ahonnan 58 évesen visszajött Jeruzsálembe. „XX. Midön azért a' szeplőtelen Szüz Anya, életének hetvenkettödik esztendejét folytatná, a' leg-tsendesebb halálnak álmában el-nyúgovott, de ismég Isteni hatalommal fel-eleveített, és testestöl s' lelkestöl, a' mennyei koronára fel-vitetett, Augustus, vagy Kis-Aszszony Havában." Megírja ezután mások más ebbéli véleményét is, Pelbártét is, megindokolva, hogy a hat tizedből és a három apró szemből álló olvasó (rózsafüzér) a feltételezett 63 életévet jelképezi.[92]

4. Népkönyvek, ponyvák

A vallásos barokk próza legnagyobb hatású műve a *Makula nélkül való tükör* lett,[93] amely – mintegy betakarítva az előző századok legendatermését – a falusi nép közé szórta azt. Pedig ez bizonyára nem állt szándékában a mű fordítójának, Ujfalusi Judithnak, aki nemes asszony nénjének ajánlotta munkáját 1712-ben. Mégis úgy alakult, hogy a XX. század elejére a Szent Bibliával egyenrangú olvasmánya lett a katolikus falvak asszonyainak. A Mária halálát tárgyaló prédikációs irodalomnál bemutattuk, hogy íróik Pelbárt óta tudatosan törekedtek arra, hogy művüket a jámbor, tudatlan, egyszerű emberek nyelvén írják, mintha már tudták volna, hogy ez a kegyes hagyomány a római katolikus hívek körében felülről lefelé vándorol. Annál is inkább, mert – mint láttuk – eredendően is népi képzeteket gyűjtött magába.

A *Makula nélkül való tükör* már a triumfáló barokk jegyében készült. Miként Telek József „Transitus"-története, ez a mű is Mária megkoronázásával éri el csúcspontját. Mária halála a mennyei megdicsőülés előkészítése, amelynek során a Szentháromság mellé vétetik, Jézus jegyeseként. Az anyából jegyessé válást szimbolizálják a barokk szövegekben a Salamon király énekéből vett idézetek, amelyek tulajdonképpen az anya és a fiú párbeszédét helyettesítik. A *Makula nélkül való tükör* a középkori női szent tanúságtevőket, elsősorban Szent Brigittát (1303–1373) kedveli, a látomások részeseit, akik, miként Szent Mechtildis, „lélekben elragadtattak",[94] és eközben látták Szűz Máriát, aki elmondta nekik halála és megdicsőülése történetét.[95]

A XIX. századi, XX. század eleji ponyvaversek a *Makula...* alapján készültek. A legtöbbet olvasott három változat Varga Lajosé a *Verses Szentírás*ból és a „Hatvanhárom évet betöltött Mária" kezdetű rövid éneke, valamint a Gitzy Györgyé.[96] Varga Lajosé

(1844?–1909) a *Verses Szentírás*ból terjengőssége és áradóan érzelmes előadása miatt emlékeztet a legjobban a barokk előképre, de azt költői minőségében meg sem közelíti. Varga a XIX. századi falusi közönség igényei szerint formálta művét. Több forrást használt (a közvetleneket nem ismerjük), hogy legendákban minél gazdagabb legyen *Szentírás*a. A történeteket lelkesen bővítgette, „színezte" is saját ötletei alapján – ezzel rendre összekuszálta az apokrif legendák sajátosan logikus rendjét –, részben pedig stiláris és kontextuális adaptációval magyar paraszti közönsége számára befogadhatóvá tette a leírtakat. Tévedései közé tartozik, hogy Tamás apostol működési területét India helyett Egyiptomba helyezi át:

„Tamás valahol a Nilus mellett járkált,
Fáraó népének tüzesen prédikált.
De ő nem hitte az égi jelenséget,
A felhő elszállott, ő pedig lekésett."[97]

Mária halálát a „Transitus A" vasárnap hajnali három órára teszi. Varga nem említ időpontot. A holttestet az apostolokkal eltemetteti egy olyan előre megásott sírba, amilyenbe Magyarországon temetik a halottakat, hantot is emelnek föléje, amelyre azonnal kinő a mirtusz, a borostyán és a ciprus, hogy egy kicsit mediterrán jelleget kölcsönözzenek a színhelynek. Virágok is nőnek nyomban, az apostolok pedig gyertyákat gyújtanak, mintha egy magyar temetőben lennének Halottak napján. Még egy angyal is leszáll az égből, hogy virágot szedjen a sír tetejéről, pedig sírról virágot szedni igazán nem illő. Az apostolok bizonyára ott maradtak a sírnál, mert egyszer csak, éppen vasárnap hajnali kettőkor – újabb zavar – megérkezett Tamás. Gyalogosan, porosan, mint egy parasztgazda a mezőről.

„Nem törődött azzal, hogy ki volt fáradva,
Első szava ez volt: »Hol van szüz Mária?«"

Szent Péter megfeddi hitetlenségéért, beszámol Jézus és szentjei látogatásáról, majd a fejfaírók stílusában ekképp folytatja:

„Ki már itt nyugszik e virágos hant alatt,
Mi köztünk csak drága, szent emléke maradt.
Szent Tamás elkezdett sírni és jajgatni,
Hitetlenkedését most kezdé fájlalni."[98]

Az epizód lényege éppen Tamás „rehabilitálása", a bizonyságul kapott öv segít visszaállítani hitetlensége miatt elvesztett hitelét. Varga megerősíti a „hitetlen Tamás" képzetet, nem írja le az öv történetét. Rövid énekében, a *Szűz Mária elalvása* című̈ben sem,[99] de ott nem költött színteret az adaptációhoz és nem keverte össze a jeleneteket.

„Szent Tamás apostol amint megérkezik
Ki e gyászesetről még nem tudot semmit
Kérte apostol társait
Hogy a koporsó fedelét
Vegyék le, s hadd lássa a Szüznek szent testét.

Örömmel megtették ezen óhajtását
De nem töltheté be jámbor kívánságát
Mert a virágok virága
Nem volt már a koporsóba.
Felszállott szent Fia örök hazájába."

A középkorban jelent meg a legenda szövegeiben az a motívum, amely szerint a felnyitott sírban rózsákat és liliomokat találtak az apostolok. Vargánál csak „rózsaillat" szállt az ég felé. Mária halálakor is csodás illat érződött, és a későbbi feldolgozások, főleg a barokk korban, az angyalok (a *Makula nélkül való tükör*ben Máriának halála előtti szolgáló személyzete) vagy háza népe virágözönnel díszítik a halálos ágyat. A Nagyboldogasszony-napi virágszentelés[100] középkorig visszanyúló hagyományának ez a magyarázata.

A Tamás-epizód azonban egyetlen más ponyvaversben sem található meg, és nincs meg a *Makula nélkül való tükör*ben sem. Ott megvan viszont a Jefóniás-epizód,[101] mégpedig a „Transitus B" szerint, főpappal (neve ott Jehud), megvakult zsidókkal és a főpap hivatkozásával arra, hogy Pétert védelmébe vette „Kaifás" udvarában. Pontosan vette át onnan Varga a *Verses Szentírás*ba, miként Gitzy György is.[102] Más ponyvafüzetben a támadó zsidó(k)ról szóló epizódot nem találtuk meg.

A *Makula nélkül való tükör* és a kortárs prédikációk a Mária halála történettel a barokk vallásosságban kiteljesedett Mária megdicsőülése gondolatot ünnepelték. Mária mennyei megkoronázása szimbolikus elismerése istenanyaságának. A nyugati ikonográfiában a koronás ábrázolások fiatal alakját mintázzák, így jelenik meg mint angyalok királynője, Krisztus egyházának megtestesítője. Az epikában a dicsőséges mennybemenetel leírása a terjedelmesebb, az elszenderülés csupán annak előzménye. A félnépi költészet alkotói, a ponyvaversek szerzői ezt a barokk vallásosságot közvetítették a jámbor falusi híveknek. A Szűz Mária haláláról szóló verseket a ponyvafüzetekben rendszerint a győzedelmes barokk stílusát jámbor, romantikus, népi stílusra váltó, mennyekbe vételt, megkoronázást ünneplő lírai alkotások követik.

Mária menyegzőjeként ábrázolják halálát és égi utazását (a német Himmelfahrt elnevezés fejezi ki a legtökéletesebben az eseményt) bizonyos énekek, amelyekben a halálos ágy körül és a temetési menetben megjelenő személyek alkotják a násznépet. Refrénként a „Szűz Mária menyegzőjét mostan tartja..." sor változatai a legnépszerűbbek.[103] Lengyel Ágnes a népi *unio mystica* latens formái közé sorolja azokat a ponyvaszövegeket, amelyek valamely jellemzője a túlvilág rejtett érzékelését jelenti. Ezek egyik fajtájában a túlvilági történések a földi valósággal analóg módon jelentkeznek.[104] Mária menyegzőjén tehát Jézus a vőlegény, aki lejön az égből jegyeséért. (Józseffel Mária

eljegyzést tartott, azt az eseményt a *Szűz Mária eljegyzése* címet viselő epikus énekek örökítik meg.) Az égi utazás az angyali seregek számbavétele, a mennyei fogadás, a Mária érdemeiért a Purgatóriumból kiszabadult lelkek örvendezése stb. a *Makula nélkül való tükör* szerint. Varga füzetében a fejezetcím, az *Énekek a Nagyboldogasszonyról* alatt *A szüz Mária elalvása,* majd a *Mária mennybemenetele s megkoronáztatásáról* című ének következik. Gitzynél a részekre osztott epikus éneket a *Szűz Mária mennybemenetelére igen szép ének* címmel az „A mennyei szent városnak Gyöngy kapui ma fölnyílnak..." kezdetű, az egész országban ismertté vált dicsőítő éneke követi. Majernál *Nagyasszonyi ének* követi a Varga Lajos-féle szöveget:

„Mai napon vigadnak mennyben az angyalok,
Nagy trombitaszóval jönnek szerafimok
Szűz Anyánk elébe; ma ment fel a mennyégbe,
Örvendez már fiával, világ megváltójával.

Mai napon mi is mindnyájan vigadjunk,
Kik ily örömnapra mostan felviradtunk
Mária nyertes lett, mert szent fiához ment,
Ülvén Jézus jobbjára, mennybéli trónusára."[105]

A századfordulóra ezt az olvasmánykészletet találta az az olvasni, imádkozni és énekelni szerető közönség, amely szellemi táplálékát a vásári ponyvákból és házaló kereskedők kínálatából elégítette ki. Olvasták tehát a *Makula nélkül való tükör*t, a *Verses Szentírás*t és olvasták, énekelték a ponyvafüzetek dallammal ajánlott verseit. A középkori kódexek, prédikációk, barokk népkönyvek után Varga Lajos, Gitzy György és más énekszerzők ismertették meg az „együgyű néppel" azt a tradíciót, amelyet másfél évezrede őriznek a keresztény népek.

[Az Országos Széchényi Könyvtárban őrzött Mária halála-ponyvák katalógusa, az egyéb forrásokból ismertekkel. – Az azonos első szám az azonos szövegeket jelöli.]

1.1. Varga Lajos: *Könyvek könyve, a Szentírás vagy Biblia, azaz az Ó- és Új-szövetség Szent Könyvei más néven Az Ó- és Új-Testamentom.* é. n. Eger: Egri Nyomda Rt. 512–517.

1.2. Varga Lajos: *Szűz Mária emléke.* Írta -- Jászárokszálláson. Nyomatott Gallovich Dezsőnél Jász-Apáthin, 1894. november hó. „A dicsőséges halál vagy szűz Mária elalvása és felébredése" OSZK [A Verses Szentírás alapján.]

2.1. Varga Lajos: *Buzgóság Gyöngyvirága vagyis ének-koszoru a boldogságos szűz Máriáról.* Összeírta -- Jászárokszálláson. é. n. Budapesten Nyomatott Bagó Márton és fiánál. „A szűz Mária elalvása" és „Mária mennybemenetele s megkoronázásáról". [Kezdősor: Hatvanhárom évet betöltött Mária. A szerző saját tulajdona.]

2.2. Májer György: *Gyémántkorona a bold[ogságos] Szűz mennybemenetele és a Jézus Szent szíve tiszteletére.* Ének füzet a buzgó hívek számára. Gyűjté --. [1909] Budapest: Bartalits. OSZK PNy 3.098. [Kezdősor: 1.3.]

3.1. [Gitzy György:] *Legszebb új énekek. A szentséges szűz Máriának mikép jelentette meg Gábriel arkangyal boldog kimúlását és mennybemenetelét.* 1892. Budapest: Bartalits.[106]

3.2. Gitzy György: *Legszebb uj énekek a szentséges szüz Máriának mikép jelentette meg Gábriel arkangyal boldog kimulását s mennybemenetelét.* Versekbe írta --. 1889. Budapest: Bartalits.[107]

3.3. Gitzy György: *Legszebb uj énekek a szentséges szűz Máriának mikép jelentette meg Gábriel arkangyal boldog kimulását s mennybemenetelét.* Versekbe írta --. [1900] Budapest: Bartalits. OSZK PNy 4.852. [55 versszakos.]

3.4. Gitzy György: *Szűz Mária halála. A szentséges szűz Mária boldog kimúlásáról és mennybemeneteléről való legszebb uj énekek.* Az Egyház jóváhagyásával versekbe írta --. é. n. Budapest: Bartalits. OSZK PNy 3.223. [55 versszakos.]

3.5. Danyi Péter Pál, kenderesi: *Istenes énekek a boldogságos szüz Mária haláláról.* Kiadta egyházi jóváhagyással --. [1917] Keszthely: Nádai. OSZK PNy 5.004. [31 versszakos.]

3.6. Horváth Sziget Antal: *Legujabb szent énekek a boldogságos szüz Mária haláláról.* Összeirta --. Egyházmegyei jóváhagyással. [1903] Pécs: Részvénynyomda. OSZK 2.632 és 2.565. [Az utóbbi más szedéssel. 31 versszakos.]

3.7. Anonym: *Legujabb szent énekek a boldogságos Szűz Mária haláláról.* [1901] Szeged: Traub. OSZK 2.565 és 2.685. [31 versszakos.]

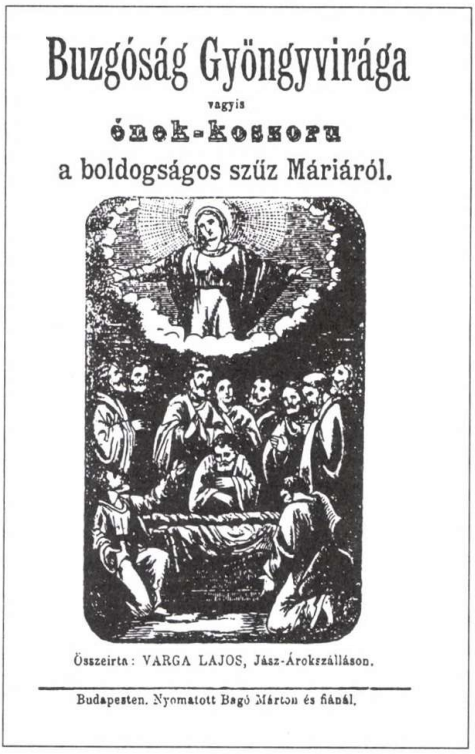
3.8. Nagy Gyuláné, özv.: *Legujabb szent énekek a boldogságos Szüz Mária haláláról.* Egyházmegyei jóváhagyással. Összeirta: --. Vaiszló (Baranya megye) [1904] Pécs: Pécsi nyomda. OSZK PNy 4.875. [31 versszakos.]

3.9. Anonym: *Szent énekek a boldogságos Szűz Mária haláláról.* [1900 körül] Csongrád: Szilber. [csonka példány] OSZK PNy 5.415. [31 versszakos.]

3.10. Kun Géza: *Buzgóság gyöngyvirága...* Kiadja --. é. n. Eger: Löw Sámuel. [31 versszakos.][108]

3.11. Szécsi Ignácz: *Legszebb új énekek Szűz Mária haláláról, mennybemeneteléről.* Kiadja --. [1898] Budapest: Bartalits. OSZK PNy 2.121.

4.1. Török János, ifj.: *Szűz Mária halála és legújabb szent énekek.* Irta: --. [1902] Szeged: Traub. OSZK PNy 4.957.


Buzgóság Gyöngyvirága

vagyis

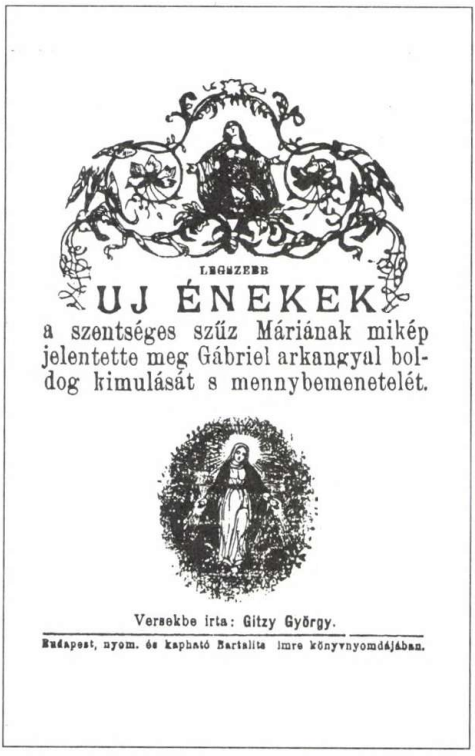
ének-koszoru

a boldogságos szűz Máriáról.

Összeirta: VARGA LAJOS, Jász-Árokszálláson.

Budapesten. Nyomatott Bagó Márton és fiánál.

1.


LEGSZEBB

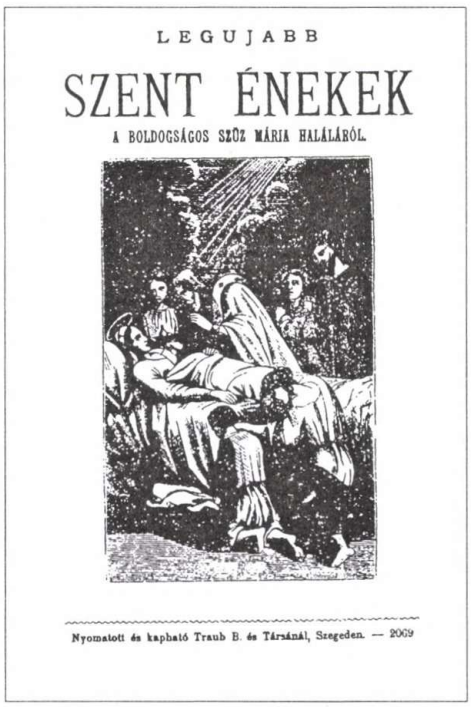
UJ ÉNEKEK

a szentséges szűz Máriának mikép jelentette meg Gábriel arkangyal boldog kimulását s mennybemenetelét.

Versekbe irta: Gitzy György.

Budapest, nyom. és kapható Bartalits Imre könyvnyomdájában.

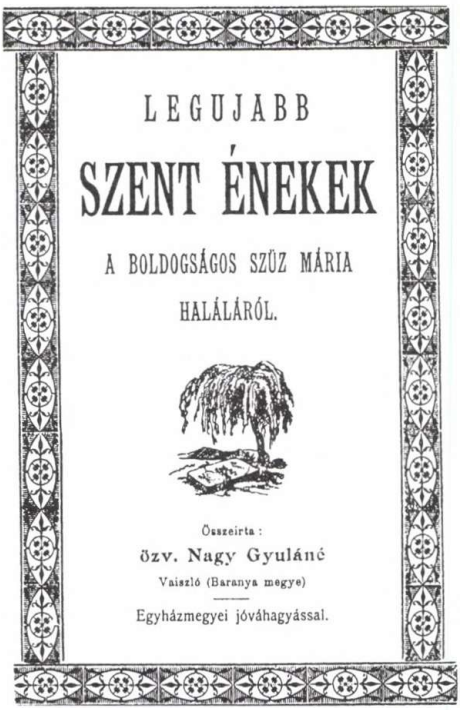
2.


LEGUJABB

SZENT ÉNEKEK

A BOLDOGSÁGOS SZŰZ MÁRIA HALÁLÁRÓL.

Nyomatott és kapható Traub B. és Társánál, Szegeden. — 2069


LEGUJABB

SZENT ÉNEKEK

A BOLDOGSÁGOS SZŰZ MÁRIA

HALÁLÁRÓL.

Összeirta:

özv. Nagy Gyuláné

Vaiszló (Baranya megye)

Egyházmegyei jóváhagyással.

3–4. Mária halálát a magyarországi ponyvák illusztrációi elvétve jelenítik meg, szívesen alkalmaznak helyette egy-egy közismert Madonna-képet, temetőrészletet, vagy Krisztus mennybemenetelének megszokott kompozícióját. Az ortodox ikonográfia kidolgozott kánonja ismeretlen

A népkönyvek és a ponyvák szerepét napjainkban az a kegyességi irodalom tölti be, amelyet jobbára egyházi személyek művelnek, és egyházi kiadók terjesztenek. Az idetartozó művek bőségesen használják az apokrifek legendáit, ha azok tartalma látványosan nem ellenkezik az egyház tanításaival. Jellemzőik az érzelmes előadásmód és a regényes stílus, de különös hangsúlyt helyeznek arra, hogy olvasóik modern életszemléletének is megfeleltessék mondanivalójukat. Egyéni leleményeik miatt megbontják a hagyomány láncolatát, ahhoz egyre kevésbé van közük. Ezek a Mária-életrajzok gyakran füzetekben jelennek meg, formájuk is a ponyvákéra emlékeztet, és olcsóságuk miatt is elérhetők annak a kevésbé iskolázott rétegnek a számára, amelyik erre igényt tart. Ez a XX. század műfaja, már a század első felében megjelent, tudós szerzők is művelték, mint például Kühár Flóris bencés tanár.

„Az apostolok jöttek mindenfelül a világ országaiból, mint kévékkel büszke aratók, a 49. évben, Jeruzsálembe első közös tanácskozásukra, zsinatjukra. Elmentek a Szűzanyához, bemutatni gyermeki hódolatukat. A szent Szűz várta őket, őt pedig várta az Úr. Letérdeltek valamennyien ágya körül."[109]

Malachy Cullen O.S.A. *Az igazi Mária* című művéből idézünk:

„A hagyomány szerint Mária még tizenkét évig élt Jézus után, és utolsó éveit Jánossal töltötte Efezusban, a mai Törökország tengerpartjánál. Van ott egy ősi templom a város feletti hegyen, melynek neve Meryem Ana, vagyis Mária háza. Nagy zarándokhely. 1979-ben II. János Pál pápa is elment oda imádkozni. Mária és János sok estét töltött együtt a kék Égei-tenger hullámait szemlélve, Jézusról és titkairól beszélgetve. [...] Az ember kíváncsi, vajon azokon a csöndes estéken Mária emlékezete visszaidézte-e lánykori pajtásait Názáretben és beszélgetésüket a kútnál. Rebeka hangját: »Hamarosan eljön a Messiás. Én pedig júniusban megyek férjhez. Ki tudja – talán én leszek az édesanyja!« [...] Isten kicsi szolgáló leánya [...] most az utolsó, a végső nagy kalandot várja. Egy elragadtatott ájulás során történt, amelyből már feltámadt Fia dicsőségébe ébredt. Vele van a mennyben. [...] Bátorsága példa mindannyiunk számára – még az emancipált nőknek is. Amilyen helyzetben ő van, olyanban leszünk mi is. Mária sorsa a mi sorsunk."[110]

5. Szóbeliség

Mária halálának apokrif történetét az énekes hagyományban nem tekintjük át. A magyar ponyvaversek azonban, mint a prózai legendáknak a *Makula nélkül való tükör* mellett az elbeszélők számára egyedül kínálkozó forrásai, nélkülözhetetlenek.

Az ortodox egyház liturgiájában, mint láttuk, a *koimészisz*-téma jelen van, a hívek onnan is megismerik azt, de megtanítják nekik a képek is. A középkori és barokk freskók vagy a legkülönbözőbb időkben készült ikonok is, amelyek témaválasztását a kánon szigora szabályozta, „narratív stílusukkal" éltető forrásaivá váltak a népköltészetnek.[111] Bár az ismert népi *koimészisz*-legendák száma nem túl nagy, egy különösen érdekes román példát említünk. Az olvasmányok és az egyéb ismeretek befogadásának első fázisa azok újramesélése, adaptálása, kontextusának átalakítása.[112] A folklór szövegek nagyobb része idáig jut el. A román folklórban megtaláljuk a befogadásnak azt a fokozatát is, amely új alkotást hoz létre. Felix Karlinger 1964-ben Sinaián jegyezte fel azt a legendát, amely Mária elszenderülését a „Transitus A" és a *Liber de dormitione* motívumaiból felépítve mondja el. A folytatás azonban egészen más. „Az apostolok tanakodnak Mária holtteste felett, hogy hova temessék. Volt, aki Betlehemet javasolta, volt, aki Jeruzsálemet, ahol az Úr sírja van, mások Názáretben akarták eltemetni, ahol Jézust foganta. Koporsóba tették a testét, de még mindig nem tudták, hova temessék. Amíg így töprengtek, rendkívüli dolgot vettek észre: fákat láttak hosszú sorban jönni, egyre közeledtek ahhoz a helyhez, ahol a koporsó feküdt. Voltak ott fenyőfélék, gyümölcsfák meg más fák és bokrok is. Amikor odaértek, mindegyik dobott valamit a koporsóra, egyesek gyümölcseiket – almát, körtét, diót, olajbogyót –, mások virágaikat és leveleiket, annyira, hogy az egész koporsót beborították. Eztán felemelték a fák a koporsót, egy fenyőfa ment elöl, és elvitték a Legszentebbet. Az apostolok megértették, hogy Uruk anyjának temetéséről most már nem ők dönthetnek, ezt a

jogot elvették tőlük. Ezért hát zsoltárokat énekelve követték a fákat és a koporsót. A Szent Földet [ez a Sion-hegy, N. I.] elhagyva az Olajfák hegyére értek, ahonnan egy láthatatlan hídon egyenesen az égbe mentek. Oda már az apostolok nem követhették őket."[113] Fantasztikus kép, amely mögött a bizánci Mária-szimbólum, az életadó forrás *(zóodokhosz pégé, isztocsnyik zsiznyi)* népköltészetre ható ereje működhetett. Mária mint a mennyország királynéja a földi világ pontos tükörképeként elképzelt túlvilágnak, így az ottani növényzetnek is úrnője. A virágot, gyümölcsöt adó fák a termékenységet, az életet adják Máriának, az életadó forrásnak, akiért eljöttek, akit elvisznek, hogy megkezdhesse új, igazi életét.

A magyar folklór legendái a prózai és verses olvasmányok visszatükröződései. Elbeszélőik számára a legendák vallásos világképük szerves részei, Mária-élményük nélkülözhetetlen elemei. Kevés szöveget ismerünk, azokat is csak a legutóbbi időkből. Erdélyi Zsuzsanna gyűjtései azért is különösen értékesek, mert ő az idős parasztasszonyok véleményét, gondolatait is feljegyezte: gyűjtéseinek „jegyzőkönyveiből" a szöveg környezete, a kísérő beszélgetés is megtudható.[114]

„Siránkozott a Szűzanya, hogy mikor mén má' föl a szent fiához, mer' már felkívánkozott, mer' így nagyon sokat... me' járta a Kálváriát, oszt mikor odaért, ahun szenvedett, mindég, ott mindég leborút, oszt mindég könnyekkel áztatta. Utójjára nagyon vágyott a szen' fiáho', és erre föl eccer megjelent az angyal. Azt mondta a Szűzanyának, hogy:

– Ide figyelj!

Az angyal jelent meg, nem a Jézus jelent meg. Ami igaz, az igaz. Az Úrjézus lekűdte az angyalt. S azt mondta az angyal neki, hogy:

– Menj el, kérdezd meg az anyámat, és mondd meg neki, hogy ekkor meg ekkor meghal. De mondd meg, hogy mi az utolsó kívánsága!

Azt mondta a Szűzanya, hogy az az utolsó kívánsága, hogy minden tanítványai jelen legyenek, úgy az ő halálán, mind ahogy az Úrjézus halálán jelen vótak. Erre fel... erre fel a Szentségjézus, mikor lekűdte az angyalt, akkor fölment az angyal vissza. Oszt azt mondta, hogy:

– No – aszondja, hogy mit mondott az édesanyja.

Azt mondta, hogy:

– Hát jó van – aszondja – minden tanítványok jelen legyenek!

Akkor majd úgy intézte, ugye, hogy jelen legyenek a tanítványok. A tanítványok szanaszét vótak. [Közben a lánya szól neki valamit, amire ő: –Várjál, hát még mikor temetik? Mé' meg se halt! Nevetnek.] Azt mondta, hogy minden tanítvány ott legyen az ő temetésén. [Erdélyi Zsuzsanna – EZs – kérdése: – Azt nem üzente az angyallal, hogy hova temessék?] Dehon nem! Üzente, a Szűzanya üzent. A Szűzanya üzente, de nem az angyal üzente. A Szűzanya üzente. [EZs: Hogy a tanítványok ott legyenek, és...] Azt mondta, hogy minden tanítvány ott legyen az ő temetésén, és... [EZs: És hogy hova temessék!] És azután mikor elmentek a tanítványok, mikor elmentek a tanítványok, mindegyik elment, csak egyedül Tamás... Sokat prédiká't, oszt nem fejezte be Tamás a prédikációt. És külön még ott maradt, de mindegyiket vitte az Isten angyal

szárnyán, mindet vitte a szellő, minden apostolt. De Tamás, nem azér', hogy nem szerette a Szűzanyát, vagy nem akart elmenni, hanem csak azér', hogy ő be akarta fejezni a tanítást, a prédikációját. Oszt ő így gyalog ment. Őtet nem vitte a szellő. Mikor oszt ment a... ment Tamás, mikor ment... Erre fel a tanítványok mind eccerre értek az Úrjézusho', a Szűzanyának a kapujáho', az ajtajáho'. Mindegyik – má' akkor feküdt a Szűzanya, mikor feküdt, akkor odamentek az apostolok, mindegyik, ugye, elköszönt tőle, mindegyik. Most mán ő meghal. Mikor oszt elköszöntek tűle, azt mondták neki, hogy mi az utolsó kívánsága. Még az angyal leszállt. Azt mondta az angyalnak az Úrjézus, hogy mondja meg az anyjának, hogy mi az utolsó kívánsága. Azt mondta, hogy az utolsó kívánsága, hogy:

– A Józsefa tövibe temessetek, mer' az zsidó főd!

Vót, még a Józsefa főd még zsidó vót. Azt mondta, hogy őtet a Józsefa tövibe temessék. Hát oszt erre föl, mikor osztán a Szűzanya meghalt, akkor Tamás nem vót jelen. Mindjár' most Szent János meg a többi apostolok mingyá mentek a papokho', oszt hirdették, hogy hát a Szűzanya meghalt, de a Józsefa tövibe temessék, mer' oda van kívánsága. Mikor a Jozsifa tövibe akarták temetni, kiadta a Szent János, kérte ki a Szűzanyát, a templom előtt kérte ki a Szűzanyát, de ott sokan vótak, csak zsidók vótak ötszázan. Mikor a Szűzanyát temették, azé', amé' azt mondták, hogy a Jozsefa tövibe temessék. Mer a Zsidók azt mondták, hogy akkor nem engedik a Szűzanyát odatemetni. A Józsefa tövibe. A Szűzanyát nem engedik odatemetni! [Indulattal, rosszallóan mondja! – EZs megj.] Aztán erre föl osztán Szent János... [Eszébe jut még valami. – EZs] Igen, még akkor az Úrjézus leküdött egy száraz gallyat az angyaltul, oszt azt mondta, hogy mondja meg Szent Jánosnak, hogy ha valami éri a halottat vagy a koporsót, akkor evvel a gallyal keresztet vessen a koporsóra, oszt evvel érintség meg a koporsót, hogyha a Szűzanya testit meg akarják valamivel... Erre föl oszt mikor a Szűzanyát kérte Szent János, oszt kijelentette, hogy a Józsifa tövibe fogják a Szűzanya testit eltemetni, erre föl a zsidók fölrohantak, mind az ötszázan fölrohantak, hogy hát [kiabálva]:

– Nem engedjük meg, nem engedjük meg – mer zsidó főd –, hogy a Szűzanyát oda temessék!

Erre föl Szent János egyet lépett, azt mondta, hogy:

– Egy Miatyánkot, Üdvözletet imádkozunk a bűnösök megtéréséér.

Erre föl oszt mingyá letérgyepűtek, imádkoztak egy Miatyánkot. Ezér' van, hogy a halottná' is imádkozni kell.

Oszt erre föl, hogy oda akarták temetni a Jozsefa tövibe a Szűzanyát, erre föl a Szent János odalépett a koporsóho', megérintette a koporsót, megkeresztelte. Mikor megkeresztelte, akkor a zsidók mind, egytől egyig eccer csak leroskadtak, letérgyeltek, elkezdtek sivalkodni, jajgatni, ahogy csak bírtak, fogcsikorgatás, jajgatás, oszt minden vót, mer' az a szent kereszt a Szűzanya testitű a zsidóknak a... idáig, derékig, úgy égett a testek, mintha mink, gondoljuk magonkat abba, hogy égő kemencébe beletennének, de se meg nem halhatunk, se ki nem gyühetünk! Min egy tisztítótűz! Ugye! [Erős átéléssel, s közben állandóan égzengés és hatalmas csattanások, mert javában tombol

a vihar. – EZs] Oszt a tisztítótűz is illyen. Oszt akkor a zsidók, megégett a testek, megfeketedett nekik, a fölső részek nem, hanem az alsó részek. Akkor sivalkodtak, oszt jajgattak, kajbáltak [kiáltja]:

– Temessétek, ahová akarjátok, tegyétek, ahová tudjátok, vigyétek, ahová akarjátok, csak adjátok vissza nekünk az egészségünköt!

Erre föl oszt Szent János föltentett az égre, oszt kérte a Mennyei Atyát meg a Szentlelket meg az Úrjézust, hogy hát, hát tegyen valami csudát, engedjen meg nekik, mer' mindnyájan szenvedtek, nagyon sokat szenvedtek. Akkor osztán azt mondták a zsidók, hogy tegyék, ahová akarják, csináljanak vele, amit akarnak, nem bánják, mindenhova temessék, csak őnekik a testek visszakapják [óriási villámlás, illetve dörgés – EZs]. Erre föl oszt letérgyepűt, azt mondta Szent János:

– Térgyepeljen le mindenki, oszt mondjon el egy Miatyánkot, Üdvözletet! – hogy a szabadulásoké' meg a gyógyulásoké'. Erre föl osztán háromszázan mingyá ottan visszakapták oszt az egészségöket minnyájan, s mikor visszakapták, addig nem engedték eltemetni a Szűzanya testét, amíg háromszázan meg nem tértek. Megtértek mán, Szent János megkeresztelte őköt ott mingyá a koporsó mellett. Addig nem engedték eltemetni a Szűzanyát, míg ki nem keresztelkedtek kereszténynek. Oda temették a Jozsefa tövibe, oda temették, oda vót a kívánsága. Hát aztán azt mondták, temessék, ahova akarják, tegyék, ahova akarják.

[...]

Ő is ugyanúgy harmadnapig feküdt a fődbe', mind ahogy az Úrjézus. Őtet... Azt akarom most mondanyi, hogy mikor oszt a Jozsefa tövibe eltemették a Szűzanyát, e'temették, akkor mit tudtak tenni? Mit tudtak csiná'ni? Mikor a Szűzanyát e'temették, Tamás még nem vót ott. A temetésen. Tamás még azután ment oda, amikor eltemették a Szűzanyát. Oszt mondták neki, hogy mi történt [borzadályos hangsúllyal – EZs]. Meg mi vót! Itt meg mi vót! Oszt sírt nagyon, hogy hát ő nem lehetett itt a Szűzanya temetésin! Oszt így, mikor má' hazaért harmadnapra, azt mondta a tanítványoknak, hogy vigyék ki őtet a Szűzanyáho', mer' ő nem bírja ki azt, hogy ő nem gyütt haza. Mer' azt mondták:

– Má' Tamás má' megint nem hitt, mer' megin' ott maradt, má' megint nem gyütt, mer' má' Tamás nem hitt!

De nem azér', hogy nem szerette a Szűzanyát, vagy nem akart ott lenni. Hát így rende'te az Isten. Így van. Hogy tanúságot tegyen megint az Isten rólok. Erre föl oszt mikor eltemették a Szűzanyát, akkor a tanítványok harmadnapra mentek ki Tamással, hogy hun van eltemetve a Szűzanya. Hát mikor kimentek, akkor hengerítette el az angyal a követ a Szűzanya sírjárú'. Odament az Úrjézus, osztán az Úrjézus elhengerítette a követ a Szűzanyáról. Mikor oszt elhengerítette a követ, a Szűzanya, ...ugyanúgy kelt fel ő, mint a csirke, mikor kigyön a izébű', a tojásbú', hogy megrázta magát, és kigyütt a koporsóbú', a saját erejivel. Erre föl Szent János meg a tanítványok vótak a tanúk rá, arra, hogy a Szűzanyát az Úrjézus maga vitte fel a rózsái seregeivel, mer' Szentségjézust vitték az angyalok, az angyali seregek fel a mennyekbe. A Szűzanyát meg vitték a rózsák seregeivel, azok vitték föl a mennyekbe. Oszt a Tamás akkor má' hitte."[115]

Az ismétlésektől – redundanciáktól – hemzsegő, időnként tévesztéssel zavart szöveg az élőszavas előadás híven visszaadott képe. Varga Lajos *Verses Szentírását* követi, de ezt nem mondta el az előadó (Jefóniás- és Tamás-epizód). A jelenetek adaptálását, az elbeszélő saját kultúrájába, környezetébe illesztését nagyszerű példákon tapasztalhatjuk. Érezhető, hogy az angyali követséget mentegetni próbálja, hiszen az ő erkölcsi normái szerint a gyermek maga megy az anyjához, nem üzenget neki. „Ami igaz, az igaz." Be kell vallani, hogy itt valami nem egészen Soltiné elvárásai szerint történt. Mária halála nála egy falusi öregasszony halálának a tükörképe, aki elbúcsúzik szeretteitől, akik nagyon fontosnak tartják utolsó kívánságát. Ő maga jelöli ki a helyet, ahol pihenni kíván. A tanítványok a kapuhoz érkeznek, kijavítja ajtóra, ahogy olvashatta. A holttestet a templomban ravatalozzák fel, a csodás, égből kapott pálmaággal keresztet rajzolnak a koporsóra, mintegy bajelhárító varázslatként stb. Drámaian előadott a zsidók támadását bemutató jelenet, amely az apokrifeknek is drámai jelenete. Középkori misztériumjátékok is felhasználták térítő erejét.[116] Az előadás hatását a kint tomboló vihar is fokozta. A tisztítótűz leírása apokaliptikussá tette a jelenetet. A halott feletti imádkozás szokásának eredetét ezzel a jelenettel magyarázza Soltiné, s így eredetmagyarázó mítosszá alakítja az apokrifet. A halottaiból felkelő Máriát tojásból kikelő kiscsirkéhez hasonlítja, aki meg is rázkódik! Ezt a jelenetet Varga Lajos is megpróbálta elképzeltetni hallgatóival, de mennyire másképpen:

„Majd mint gyöngyharmatos hófehér rózsaszál,
A piros hajnalnak első sugaránál,
Mint nyíló gyöngyvirág a bimbó öléből:
Ugy lép ki Mária csendes nyughelyéről."

A gyűjtő kérdéseire, hogy mit is jelent a „zsidó föld", aminek kapcsán a konfliktus kialakult az apostolok és a zsidók között, nem kapott határozott választ. A „Józsefa" [Jozafát-völgye] Soltiné értelmezésében egy valóságos fa, amely a szöveg szerint különös, mitikus fa kell hogy legyen, ha ennyire ragaszkodik Mária ahhoz, hogy alatta pihenjen. A Máriát égbe kísérő „rózsák seregei" a hívek által elmondott Rózsafüzérimádságok, ami szintén az ő saját hozzáadása az eredeti szöveghez, más ponyvaénekek hatására.

Erdélyi Zsuzsanna másik elbeszélője Tápiógyörén Mária halála előtt Szent József halálát mondta el. Ő a frigyláda-szimbólumot is kifejtette:

„...hát az Úrjézus nem hagyhatta, Istenanya lett, hát nem hagyhatta, hogy elrothadjon az első szentségtartó, mert a Szűzanya méhe volt az első szentségtartó, hát, hogy méltatlan lett volna, hogy elrothadjon, hát ilyesmire kevesen gondolunk, igen keveset, és kevesen [nyomatékkal – EZs]. Még valami jutott eszembe többször mostanában, hogy vajon hány embert kellene megkérdezni, nem akarok felvágni, mert tudom, hogy az utálatos dolog, hogy hányadik ember tudná megmondani, hogy a Szűzanya hány éves korában halt meg..., mert azt hiszem, hogy a papok sem tudják mindegyik, főleg már a fiatalabbak. Nem. Nem. Főleg ezek a mostani fiatal pa-

pok, szegények, akiket a Szűzanyáról nem tudtak tanítani, oktatni, semmit sem tudnak róla. Semmit! Hát, akik a Rákosi-érába' voltak papnövendékek, azok vannak a legrosszabb helyzetbe' ilyen szempontból. Semmit [erős nyomatékkal – EZs] nem tudnak a Szűzanyáról. Hát, amikor egy pap azt mondja a szószékről, Nagyboldogasszony napján, hogy arról nem vagyunk megbizonyosodva, hogy a Szűzanya valóban fölvitetett a mennyországba. Akkor nyilván azt sem tudná megmondani az illető, hogy hány éves volt a Szűzanyám, mikor meghalt. De hisz megmondja az a szép ének, amit Rózsafüzér közben szoktunk énekelni, hogy – minden tized előtt az aktuális verset – »Hatvanhárom évet betöltött Szűz Mária a földön, Szent fiához kívánkozott az örök dicsőségben...«"[117]

Íme, pontos helyzetfelmérés az apokrif legenda-ismeretről a nyolcvanas évek közepéről. Azt is könnyű megállapítani, hogy Bodáné a rövid Varga Lajos-féle verziót ismerte: a Tápió vidéke a Varga Lajos-irodalommal „lefedett" terület.

A Felvidék azonban még a XX. században is a *Makula nélkül való tükör*t olvassa. A Nyitra megyei Zoboralján, Gesztén a barokk nyelvén szólnak a Mária-legendák:

„Mikor a Szűz Máriának a... amikor a angyal a szívét érintette a fehér rózsával, eccer csak kezdett a szív dobogása csendesennyi, és amikorra megcsendesedett, az ajkáról is elszállt a lélek. Olyan szépen, nagyon... [– Igen, ez szépen. – EZs] Én úgy kisiratom magamot, tudja, afölött! És mikor az Úr Jézus hozzámegy, hogy:

– Szerelmes Édesanyám! Eljöttem Hozzád a megdicsőültekkel. És én... velem... visz... viszlek. Rég óhajtott... fáradalmaidér' ez lesz a... De még csak ott is kapott gyöngyvirágot! A még az égbe is kapott gyöngyvirágot, hogy a szívét azzal... Gábriel angyal adta neki, hogy a szívét azzal gyógyítgassa. Ide hallgasson, mer' hogy sok bánata van..."[118]

Megmutatta a gyűjtőnek a saját kézzel írt füzetét, amelyet egy ponyvából másolt ki, címe: „Szűz Mária földi életének végórája". Majd elmondja a Jefóniás-epizódot a *Makula*... szerint, Jehud főpappal, tehát a ponyvavers is abból készülhetett. Figyelemre méltó a szövegnek az a helye, ahol Jehud megállítja a gyászmenetet, ugyanis így szól: „Ne szentségtelenítsétek meg a Jozafát völgyét!" Ezek a bolygó zsidó szavai is Jézushoz.[119]

Lammel Annamária gyűjtései[120] virágmotívumokban gazdagok – Mária szobája tele volt virággal, virágok között halt meg, sírján már az első éjjel tulipán nőtt. Ezek a motívumok valamennyi népi olvasmányban és valamennyi élőszavas előadásban megtalálhatók. Nagyon fontosnak érezték a hívők, hiszen a Nagyboldogasszony-napi népi liturgiájuk ezen az apokrif szöveghelyen alapult.

6. Összegzés

Mivel az apokrif irodalom az egyházival összetartozik, egymást kiegészítő rendszert alkotnak (ami megvan a hivatalos egyház tanításában, az nincs meg az apokrifekben, és fordítva), az apokrifek a hívek vallási tudatának teljességét szolgálták. Ennek a dinamikus rendszernek a két pólusa az egyház és a népi vallásosság története során váltakozó módon került előtérbe. Az apokrifek csupán meghatározott bibliai téma és szimbolika módosulatai, átértékelései, legtöbbször hozzáadott liturgikus funkcióval.[121] A „Transitus"-téma alakulásának áttekintése ehhez kínál adalékokat.

A magyar *„Transitus"-legendák* története határozottan a nyugati keresztény kultúrához kötődik. A népi változatok a barokk népies irodalomra és annak XIX. századi félnépi alakulataira vezethetők vissza, de a témát a népi kultúra befogadó és alkotó művészetével ábrázolva. A XX. századi szövegek kontextuális vizsgálata az apokrif hagyomány vallási tudatalkotó, integráló szerepét bizonyítja.

(A tanulmányhoz kapcsolódóan lásd még a XXIV. táblát a képmellékletben.)

Jegyzetek

1 Kopcsányi (1772: 203).
2 Erre később visszatérünk. A szimbólum máig él a liturgiában, vö. a Lorettói litániában „Frigynek szent szekrénye". Szunyogh (1933: 1456).
3 Szunyogh (1933: 1114).
4 Ez a megállapítás csak a szövegforrásokra és nem a szakirodalomra vonatkozik.
5 Az V. századi jeruzsálemi liturgia szövege óörmény kéziratban maradt fenn: *Le codex Arménien Jérusalem 121,* ed. par Athanase Renoux. Vö. Schiller (1980: 88). A liturgiatörténet összefoglalása is Schiller (1980: passim) alapján.
6 Lietzmann, H.: Das Sakramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar. In *Liturgiegeschichtliche Quellen,* Folge 3, Nr. 148. Münster 1921. Vö. Schiller (1980: 89).
7 Schmaus (1957: 1070).
8 Schiller (1980: 91).
9 Schmaus (1957: 1070). Bálint Sándor a „Fulgens corona" kezdetű, 1951-ben kiadott bullát említi. (1977: 177).
10 Berki (1984: 245).
11 Balić (1965: 308) valamennyi recenziót figyelembe véve a II–VII. század közé teszi keletkezési idejüket, hangsúlyozva, hogy egyetlen archetípusra mennek vissza.
12 Schiller (1980: 91); Warner (1976: 265 skk).
13 Például Tischendorf (1866: 95–123); Adamik (1997: 109–132).
14 Adamik (1997: 123–132), Szepessy Tibor fordítása. A különböző kéziratokban egyébként különböző címek fordulnak még elő: például *Diégésis tu hagiu Ioannu tu theologu peri tés teleiöseós tés hagias theotoku kai aeiparthenu Marias, Koimésis tés hyperagias despoinés hémón theotoku Marias* etc. Vö. Pataky Arnold kitűnő összefoglalásával a kutatás század eleji állapotáról (1931).
15 E két utóbbi magyar fordítását lásd még Vanyó (1980: 344–364).
16 Tizenkét kéziratban variálódik. Latin, szír, kopt, örmény és szláv fordításai vannak. Először 1933-ben adta ki Wilmart egy latin változat alapján, de közölte M. Jugie is (*Patrologia Orientalis* 19,3, 344–438); a forrásokról uő: *La mort et l'assumption de la Sainte Vierge,* Città del Vaticano, 1944. Vö. Schiller (1980: 84).
17 Capelle B. Vestiges grecs et latins d'un antique 'Transitus' de la Vierge. *Analecta Bollandiana* 67: 21–48(1949). Vö. Santos Otero (1981: 162).

18 Balić (1965: 307–308).

19 Krisztus maga jelenti be Máriának közelgő halálát. Csak három apostol, Péter, Pál és Jakab jelennek meg. Három verzió fordul elő: 1. Krisztus Mihály és Gábor arkangyalok társaságában érkezik, hogy anyját a halhatatlanság helyére kísérje. A holttestet az életfa alá helyezik, ahol a kherub karddal és 12 000 angyallal őrzi a megdicsőülésig. 2. Krisztus a halál megjelentetésekor elmondja Máriának, hogy testét a föld gyomrában kívánja őrizni visszatérése napjáig. 3. Krisztus Mária halála után a lelkét karjába veszi, égi köntösbe takarja, testét pedig az apostolok a Josaphat völgyébe viszik, ahol nyolc hónap elteltével újra összegyűlnek, megjelenik Krisztus is angyalok és lelkek milliárdjaival, egyesíti a lelket a testtel, és tüzes szekéren Máriával együtt távoznak az égbe. Schiller (1980: 86).

20 *Liber qui appellatur „Transitus", id est Adsumptio sanctae Mariae, apocryphus.* Cap VI. 28. Lásd Tischendorf (1866: XXXV).

21 Pataky (1931: 51); Schiller (1980: 86).

22 MPG 96: 747 skk.: *Patrologia Cursus Completus. Series Graeca,* sous la direction de J.-P. Migne, 161 volumes, Paris, 1857–1866. Magyarul Vanyó (1996: 164–190).

23 Illyés András (Csíkszentgyörgy, 1637 – Nagyszombat, 1712) egyházi író, pozsonyi, majd esztergomi prépost, erdélyi püspök. Magáról írja: „28 igen hasznos és szükséges egyházi könyvet írt, melyek között 22-t világosságra is bocsájtott." Erdélyben püspöki funkcióit nem gyakorolhatta, mert „diplomás eretnekektől Magyarországba kijönni kényszeríttetett". Vö. Benedek (1963: I. 497). Idézett műve *A' keresztényi élet' példája vagy tüköre...* 1682-ben készült fordítás lenne olaszból: Pintér (1931: 94); Tarnai (1964: 423), bár a mű általam használt 1813. évi kiadásának gondozója így ír bevezetőjében: *„Ezen Szentek' életét Illyés András Erdélyi Püspök megirta először olaszul, azutánn deákul* [ez így igaz is: *Exemplum seu speculum vitae christianae, hoc est: vita Sanctorum,* Bécs, 1694. N. I. megj.-e], *és 1705dik esztendőben magyarúl, hiteles tanúk bizonysági szerént, igen dicséretesen. Mindenik új kiadás' alkalmatosságával jámbor, és tudós Férfiak jobbítgatták és bővítgették."* Illyés (1813: IV.). Hermann Egyed szerint létezik egy latin nyelvű műve Szűz Mária életéről, de ennek nem akadtam nyomára. Hermann (1973: 324).

24 Illyés (1813: 48–49).

25 Vanyó (1996: 187).

26 Hurter: *Opusc. ss. PP. 12: Hom. 6. J. Damasceni de V. dormitione n. 4.*-ből idézi Nyilasi (1902: 89).

27 A homília legrégibb kézirata 890-ből való, tehát ennél korábbi a betoldás. Vanyó (1996: 186).

28 A latin szöveg Tóth Klára, a görög Szepessy Tibor fordítása. Adamik (1997).

29 Erről bővebben Nagy (1990: különösen 13–14).

30 Vanyó (1996: 180).

31 *Makula...* (1780: 75–76).

32 Terdik (1995: 108).

33 Vanyó (1980: 897 skk).

34 Pataky (1913: 774; 1931: 52).

35 Wright, W.: *Contributions to the Apocryphal Litterature of the New Testament, collected and edited from Syriac MSS in the British Museum.* London, 1865.

36 Tischendorf (1866: XXXV; XXXVI).

37 Pataky (1913: 774); Graf (1944: 249).

38 Pataky (1931: 56–64).

39 Wright (1865: 22) alapján angolul közli Tischendorf (1866: XXXVI). Ugyanott közli Wright egy másik szír változatát a *Journal of Sacred Literature* 1865. évfolyamából, amely kilenc halottat említ: *„And on that day the Holy Spirit informed them in their graves (saying): Rise from Sheol. And the Holy Spirit said unto them: Do not suppose that the resurrection is come."* Az angyal sztereotip felszólítása külön-külön minden egyes apostolhoz: *„The time draws night for the mother of thy Lord to leave this world; go to Betlehem to great her."* Mindegyik forrás Betlehembe helyezi Mária házát, ahonnan a Szentlélek felhőbe burkolva menekíti őt az apostolokkal Jeruzsálembe (1866: XXXVII).

40 Enger, Maximilian: *Johannis Apostoli de Transitu Beatae* Mariae *Virginis Liber.* Elberfeld, 1854: 84. alapján Tischendorf (1866: XXXVI).

41 Novaković (1886: 192).

42 Chaine, M.: *Apocrypha de Beata Maria Virgine. (Corpus Scriptorum Orientalium Aethiopicorum)* Ser. I. t. VII. 35. I. 1. Liber nativitatis, 2. Liber de transitu, 3. Visio seu Apocalypsis. Leipzig, 1909. Lásd Pataky (1931: 55). A kiadást a fent tárgyalandó *Jézus csodái* apokryphonnal kapcsolatban nem említik, de fejezeteit tekintve ahhoz hasonló felépítésű mű lehet.

43 Latin fordítással együtt (azóta svéd és olasz is megjelent): *Ioannis Evangelium apocryphum arabice,* in lucem edidit, latine convertit et commentario instruxit I. Galbiati, Mediolani, 1957. Lásd Witakowski (1995: 283–284). Az *Apocrypha* folyóirat példányait Benedek Katalinnak köszönöm.

44 Witakowski (1995: passim). Példák a kolostori használatra: egy XVIII. századi Ms. bejegyzése: *„Olvasd csütörtökön és húsvétkor!"* Másutt nyolc csoda olvasható az éjjeli imaórákra stb. Lásd Witakowski (1995: 281).

45 Onasch (1981: 20).

46 Outtier (1995: passim).

47 Naumow (1976: 19).

48 Santos Otero (1981: 161–195).

49 Santos Otero (1981: 161). Vö. Kobiak (1984; 1989).

50 Tamás késve érkezését név nélkül említi a *Liber de dormitione* (cap. XII. és XX.), epizódként előfordul a thesszaloniki Ioannész művének néhány görög kéziratában, de a legteljesebb formában a „Transitus A" cap. 17–21-ben: Tischendorf (1866: 119–121). Santos Otero (1981: 161–163).

51 Santos Otero (1978: 14; 23); Onasch (1981: 262).

52 Žitija svjatych (1992: 236–270). A könyv kölcsönzését Valerij Lepahinnak köszönöm.

53 Schiller (1980: 93).

54 *„Minek elötte pedig meg halna, azt irja Sz. Damascenus és Niceforus, hogy az Apostolok, kik a' világ szerte prédikálnak vala, nagy hamarsággal az Isten parantsolattyára ott termettek, kik között jelen vólt Sz. Dénes, a' Szent Pál tanitvánnya, és Timótheus Püspök."* Kopcsányi (1772: 207).

55 *Živopis* (1886); *Skazanija o zemnoi žizni* (1996): kimerítő bibliográfiát közöl a Máriáról szóló nyomtatott egyházi szláv és orosz irodalomról 1611-től 1904-ig, beleértve a szakcikkeket is. Meglepően sok legenda- és mirákulumgyűjtemény fordítását lehet köztük találni. Lásd még *Bogorodica* (1997): Mária életrajzát a fentiek szerint közli, de tartalmazza még a Mária-ikonok típusainak sematikus rajzait és leírását is.

56 Lásd Pataky (1931: 51).

57 Székely (1899); Pataky (1931: 64–66).

58 Seymour, St. John D.: Irish version of the Transitus Mariae. *Journal of Theological Studies* XXIII. 1921–1922. 36–43. alapján: Dumville (1973: 303).

59 McNamara (1995: 158). Boswell: *An Irish presecutor of Dante,* 1908. alapján már Pataky Arnold is említette: Pataky (1931: 52).

60 Rosenfeld (1972: 45–46; 60–61).

61 Fleith (1996: passim).

62 Lehmann (1960: 86).

63 Holthausen (1891: 22).

64 „Transitus A": *„Secundo igitur anno post ascensionem domini nostri Ihesu Christi beatissima virgo Maria diebus ac noctibus semper in oratione assistebat."* Tischendorf (1866: 114). „Transitus B": *„Secundo itaque anno postquam Christus devicta morte caelum conscenderat, die quadam desiderio Christe Maria aestuans lacrimari sola intra hospitii sui receptaculum coepit."* Tischendorf (1866: 125).

65 Žitija svjatych (1992: 237).

66 Erről bővebben: Nagy (1998).

67 Ginzburg (1991: 112–115).

68 Horváth (1940: 59); Hermann (1973: 172).

69 Nyilasi (1902: 88).

70 Pelbartus (1586: lib. X. pars V. articulus I., 187).

71 Hoszták (1941: 15).

72 Pelbartus (1586: lib. X. pars V. articulus I., 188).

73 Uo.

74 *„Et ego fateor me vidisse apud quendam comitem regium particulam quandam, quae dicebatur esse de illa palma, et pro certo erat fulgidissima ad modum micantis stellae, quasi coloris argentei fulgidissimi cuius intuitus devotionem ingerebat contuentibus."* Uo. 187. Ezt Telek József is idézi, majd lefordítja: *„És én, úgy-mond, meg-vallom, hogy némelly Királyi Gróf 's zászlós Úrnál, láttam egy darabotskát, melly abból a' pálma-fából valónak lenni mondatott: és valóban ragyogó tsillag módon fényeskedö 's tündöklő vólt, mintegy leg-fényesebb ezüst szint mutatván: mellynek látása, a' nézöket ájtatosságra gerjeszti vala."* Telek (1769: 7).

75 Horváth (1891: 385).

76 Megjelenései: Hagenau: 1497; 1499; 1502; 1506; 1616.

77 Sermo LXXIII. de assumptione gloriose virginis. qualiter interrogabant angeli. et cur fuit hic morata. Osualdus (1502).

78 Vö. Nyilasi (1902: 91).

79 Pelbartus (1586: liber X., pars V., articulus I. :187).

80 Nyilasi (1902: 91). *A Liber de dormitió*ban (cap. 37): *„...a Szentlélek így szólt hozzánk: Jól tudjátok: vasárnap kapta a szűz Mária Gábriel arkangyaltól az örömhírt, vasárnap jött világra Betlehemben az Üdvözítő, vasárnap volt, amikor Jeruzsálem szülöttei pálmaággal vonultak ki fogadására, [...], ugyancsak vasárnap támadt fel halottaiból, s szintúgy egy vasárnapon száll majd le az égből, hogy dicsőséget és tisztességet szerezzen szülőanyja, a szentséges és dicsőséges szűz elköltözésének!"* Szepessy Tibor fordítása. Adamik (1997: 129.) A *Telekikódex* Anna-legendájában Szent Anna keddi napon született, kedden szülte Szűz Máriát és kedden költözött el az élők sorából. Erről bővebben Katona (1912: 351).

81 Pelbartus (1586: liber VII., pars I., articulus III.); Cornides–Bognár (1967: 458–466).

82 Cornides–Bognár (1967: 107).

83 Kopcsányi (1772: A3).

84 Kopcsányi (1772: 205–206).

85 Kopcsányi (1772: 429–431). A latin mondat az eredetiben is dőlt betűs; idézet valahonnan.

86 Kopcsányi (1772: 207).

87 Vö. 23. sz. jegyzet. Hetény János és Bálint Sándor, akik a Mária halála téma hazai előfordulásairól írtak, Illyés Andrásról nem tettek említést.

88 Tarnai (1964: 423).

89 Illyés (1813: 46).

90 Uo.

91 Telek (1769: A2).

92 Telek (1769: 5).

93 Bővebben lásd Nagy (1998: 113–145), 66. sz. jegyzet.

94 *Makula...* (1780: 506).

95 A *Makula nélkül való tükör* Mária haláláról szóló fejezetét teljes terjedelmében közli Bálint (1977: 178–181). A magyarországi Nagyboldogasszony patrociniumokról, ünneptörténetről és népszokásokról lásd uo.

96 Gitzi, Giczi néven is szerepel számos ponyvafüzetén. Életéről Bálint Sándor (1942) alapján írt Hetény, aki a Mária haláláról írt versét elemezte, összevetette Pszeudo-Melito-féle „Transitus B"-vel. Hetény az 55, tulajdonképpen 31+24 versszakos szöveget tartja a rövidebbnek, említ egy hosszú, 107 vesszakból álló változatot is. Ennek nem akadtunk nyomára, nagyon valószínű, hogy Hetény a Nagyboldogasszony-napra írt lírai énekeket is hozzászámolta, amelyeket különböző kiadások különböző számban közölnek (1957: 225). A művet teljes terjedelmében közli Kríza (1982: 213–216), 11 versszakát pedig Bálint (1938: 104–105). A ponyva forrását nem közlik, Kríza Ildikó gyűjtési adatai: 1970-ben Káptalanfán (Veszprém megye) énekelte Bakos Margit 68 éves.

97 A katalógus 1.1. és 1.2. számú szövege: Varga (é. n.: 513) és 1.2.: Varga (1894: 48). A Tamás-epizódhoz lásd még az 50. sz. jegyzetet.

98 Lásd: Katalógus 1.1.: Varga (é. n.: 515).

99 Lásd: Katalógus 2.1. és 2.2.

100 Összefoglalóan erről Bálint (1977: 186–190); újabban Imre, Mária: Überlieferungen und interethnische Züge der Volksreligiosität in der Diözese Pécs (Fünfkirchen). *Acta Ethnographica Hungarica* 39: 34, 1994, 295–316.

101 Vö. a Ioannész Damaszkénoszról szóló fejezetben írottakkal. Megtalálható Pelbártnál, kódexeink közül a *Teleki-*, az *Érdy-* és a *Tihanyi kódex* is tartalmazza. Illyés András az „elvetemült gonoszság" elleni különös hevülettel adja elő. *„Nem hólt vala még meg a' gonosz megátalkodott zsidóknak irigysége, kik meg akarák ellenkezni, és háborítani ezt a' szent tselekedetet. Egy zsidó legistentelenebbb, és vakmerőbb a' többinél, a' koporsóhoz közelgete, hogy a' Sz. Testet a' földre rángassa; de minekelőtte hozzá nyúlna, az Isten ostorát magán érezé; mert megszárada az ő karja: de azután megbánván gonosz tselekedetét, és penitentziát tartván, meg-gyógyula. Ezt a' tsudát látván a' több gonosz társai, igen meg-félemlének, és semmit nem merének tselekedni. Az apostolok pedig minden ellenzés nélkül el-temeték azt az áldott testet."* Illyésnél tehát csak egyetlen zsidóval történik csoda, ő is csak penitenciát tart, megtéréséről nincs szó. Illyés (1813: 48).

102 Gitzy részekre osztotta művét, a 31 versszakos első rész Mária halálával ér véget, ezt nyomtatták újra mások a saját nevük alatt szerte az országban. A folytatás címe: *Legújabb ének Nagyboldogasszony napra.* A cím alatt: *A szentséges szüz Máriának dicsőséges haláláról és mennybemeneteléről, melyet a „Makula nélkül való tükör" könyvből összeszedett és versekbe foglalva Írta: Gitzy György szt. Ferencz III.r. Kapuvárott.* A katalógus 3.3. számú szövegének 7. oldalán.

103 Erdélyi Zsuzsanna gyűjtéseit közli Kríza (1982: 90–91).

104 Lengyel (1998: 461).

105 A katalógus 2.2. számú szövegének 13. oldalán.

106 Lengyel (1998: 469).

107 Hetény (1957: 225).

108 Hetény uo. Hofer Tamás találta Szentmártonkátán 1951-ben.

109 Kühár (1922: 68).

110 Cullen (1994: 51–53).

111 Kretzenbacher (1980: 89).

112 Négy ilyen újramesélt román szöveget közöl Marian is (1904: 304–312), amelyek írott forrása egy menologion: *Mineiul de pe luna lui August,* tiparit în tipografia sf. Mânastiri Neamtul in anul 1847. Tartalmazzák a Tamás- és a Jefóniás-epizódot.

113 Karlinger (1990: 79–80).

114 Itt köszönöm meg Erdélyi Zsuzsannának, hogy gyűjtéseinek kéziratait felhasználásra, közlésre átadta.

115 Erdélyi Zsuzsanna gyűjtése: Tápiószele, 1977. június 19. Elmondta Sóti Józsefné Turóczi Rozália, szül. 1897. A gyűjtés idején már évek óta vak volt, lánya gondozta, aki időnként részt vett a beszélgetésben.

116 Például: a neustifti vagy innsbrucki *Mariae Himmelfahrtsspiel* 1391-ből. Schiller (1980: 126).

117 Erdélyi Zsuzsanna gyűjtése: Tápiógyöre, 1984. április 5. Elmondta Boda Andrásné Balázs Anna, szül. 1913.

118 Erdélyi Zsuzsanna gyűjtése: Geszte, Nyitra megye, 1973. november 8. Elmondta Boszorádi Jánosné Torán Magdolna, szül. 1894-ben Zsérén.

119 Vö. 29. sz. jegyzet.

120 Lammel–Nagy (1985: 494–496; 1995: 274–275).

121 Erről lásd még bővebben Naumow (1976).

Bibliográfia

ADAMIK Tamás 1997: *Apokalipszisek.* (Apokrif iratok.) Budapest: Telosz.

BALIĆ, K. 1965: Transitus Mariae. In Rahner, Karl–Höfer, Josef (szerk.): *Lexikon für Theologie und Kirche.* X: 307–308.

BÁLINT Sándor 1938: Szűz Mária élete néphagyományainkban. *Dunántúli Helikon* 1/2–4: 97–106.

–1977: *Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából.* II. Július 1.–November 30. Budapest: Szent István Társulat.

–1942: *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* Budapest: Franklin.

BASSET, René 1980: *Les apocryphes Éthiopiens.* (Série copte 9.) Milan: Arche.

BENEDEK Marcell (főszerk.) 1963: *Magyar irodalmi lexikon* I. A–K. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BERKI Feriz 1984: *Az orthodox kereszténység.* Budapest: Magyar Orthodox Adminisztratúra.

BITSKEY István–TAMÁS Attila (szerk.) 1994: *Toposzok és exemplumok régi irodalmunkban.* Debrecen.

Bogorodica. Povestvovanije o zemnoj žizni, rasskazy ob ikonach, molitvy 1997. Izd. vtoroe, vopol'nennoe, izpravlennoe, illustrirovannoe. Tekst: Golubev, V. P. Sankt-Peterburg: Spil.

Cornides-kódex. Hasonmás és kritikai szövegkiadás. 1967: Kiad. és bev. Bognár András, Levárdy Ferenc. (Codices Hungarici 6.) Budapest: Akadémiai Kiadó.

CULLEN, Malachy O.S.A. 1994: *Az igazi Mária.* Budapest: Szent Gellért.

DUMVILLE, D. N. 1973: *Biblical Apocrypha and the Early Irish: A Preliminary Investigation.* (Proceedings of the Royal Irish Academy 73.) Dublin: Royal Irish Academy, 299–338.

FLEITH, Barbara 1996: Die Legenda Aurea und ihre dominikanische Bruderlegendare. Aspekte der Queellenverhältnisse apokryphen Gedankenguts. *Apokrypha* 7: 167–192.

GINZBURG, Carlo 1991: *A sajt és a kukacok. Egy XVI. századi molnár világképe.* Budapest: Európa.

GRAF, G. 1944: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I. Die Übersetzungen.* (Studii i testi 118) Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana Ed. anastatica 1966.

HERMANN Egyed 1973: *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig.* (Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae I). München: Aurora.

HETÉNY János 1957: A Mária ünnepek magyar megülésének teológiai vizsgálata. Laurea értekezés. (Kézirat) Római Katolikus Hittudományi Akadémia Könyvtára, Budapest, 3/1.

–1994: Nagyaszony napja. (Távlatok Szűz Mária magyar népi ünneplésében.) *Vigilia* 59/8: 582–584.

HOLTHAUSEN, F. 1891: *Caxton's Infantia salvatoris.* Halle: Max Niemeyer.

HORVÁTH Cyrill 1889: *Temesvári Pelbárt (Pelbartus de Temeswar) és beszédei.* Budapest: Franklin.

–1891: Pelbárt és codexeink. *Budapesti Szemle* 171/65: 382–400; 66: 21–43.

–1904: Codexeink Mária-legendái. Írta Nyilasi Rajmund. Budapest 1902. *Egyetemes Philologiai Közlöny* 28: 675–680.

HOSZTÁK Borbála Mária Kornélia 1941: *Temesvári Pelbárt (Pelbartus de Temeswar) és irodalmi munkássága.* (Magyar irodalmi dolgozatok) Debrecen: Lehotai.

ILLYÉS András 1813: *A' keresztényi élet' tüköre avagy A' szentek' élete, mellyet szerzett Illyés András erdélyi püspök, 's melly Megjobbításokkal, és többítéssel, hatodszor kinyomtattatott Budán.* A' Királyi Universitás betüivel.

JUGIE, M. 1944: *La mort et l'Assomption de la sainte Vierge. Étude historico-doctrinale.* (Studii e testi 114) Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.

KARLINGER, Felix 1990: *Rumänische Legenden aus mündlicher Tradition – fragmentarische Skizzen und exemplarische Texte.* (Messner, Dieter–Pögl, Johann szerk.: Studien zur rumänischen Sprache und Literatur 10). Salzburg: Institut für Romanistik der Universität Salzburg.

KATONA Lajos 1900: Temesvári Pelbárt és a Scala coeli. *Irodalomtudományi Közlemények* 10: 158–164.

–1912: Kedd asszonya. In *Irodalmi tanulmányai.* Budapest: Franklin, 345–374.

KOBJAK 1983: *Indeksy „ložnych" i „zapreščennych" knig i slavjanskie apokrifičeskie Jevangelija.* Rukopič gep. MGU im. M. V. L. Monosova. Ms. INION ANR Moskva, No. 15.600.

–1989: Indeks ložnych knig i drevnerusskij čitatel'. Spisok sokreščenij. In *Christianstvo i cerkov' v Rossii feudal'nogo perioda (materiali).* Novosibirsk: Nauka, 352–364.

KOPCSÁNYI Márton 1772: *A' boldog szüz Mária élete.* Magában foglalván szép elmélkedésekkel, tanúságokkal, és tizen három predikátziókkal az ö hét ünnepit; az ö hét örömit, és hét fájdalmit; az ö tizen ket tsillagu koronáját, az ö nagy méltóságát nevét, nevezetét, 's e' világon lévö foglalatosságát' az ö segitségül hivását' és az ö olvasójának magyarázattyát a' litániákkal. Melly elsöben Bétsben most másodszor a' híveknek nagyobb lelki vigasztalásokra ki-nyomtattatott, Egerben, A' Püspöki Oskola' Bötüivel.

V. KOVÁCS Sándor 1987: Kolostori műveltség és magyar kódex-irodalom (Irodalmi élet a késő középkorban). In *Eszmetörténet és régi magyar irodalom.* Budapest: Magvető.

KRETZENBACHER, Leopold 1980: Zwischen Volksbuch, Bildgegenwart und Legendenerzählen in Südosteuropa. In Messner, Dieter (szerk.): *Europäische Volksliteratur. Festschrift für Felix Karlinger.* Wien: ÖmfV, 88–103.

KÜHÁR Flóris O.S.B. 1922: *Boldogságos Szűz Mária, Isten anyja. Szeptember első vasárnapján, szentkilenceddel.* (Jó Pásztor-Könyvtár 13.) Panonhalma.

–1939: *Mária-tiszteletünk a XI. és XII. század hazai liturgiájában.* (A Szt. István Akadémia Hittudományi Bölcseleti Osztályának értekezése III.) Budapest.

LAMMEL Annamária–NAGY Ilona 1985: *Parasztbiblia. Magyar népi biblikus elbeszélések.* Budapest: Gondolat (2. kiad. 1995, Budapest: Osiris).

LEHMANN, Paul 1960: Die Bibliothek des Klosters Amorbach. In *Erforschung der Mittelalters. Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze* III. Stuttgart: Anton Hiersemann, 79–109.

LENGYEL Ágnes 1998: Népi unio mystica a vallásos ponyvairodalomban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Budapest: Balassi Kiadó, 454–472.

Makula Nelkül való Tükör. Melly az üdvözitö Jesus Kristusnak, és Szent Szüléinek életét, úgy keserves kinszenvedését, és halálát adgya elé. Melly Superiorok Engedelmébül, Szüz Szent Klára Szerzetében lévő Ujfalusi Judith által, Cseh nyelvből, Magyar nyelvre fordittatott. És a' Tekintetes és Nagyságos Ujfalui Ujfalusi Klára Aszszonynak, Tekintetes és Nagyságos Karancs Berényi György Uram, ö Nagysága kedves Házás-társának költségén ki-bocsáttatott. Nagy-Szombathban. A' Jesus Társasága Académiájának bötüivel 1712-ik Esztendöben.

MARIAN, Sim. Fl. 1904: *Legendele Maicii Domnului. Studiu Folkloristic.* Buçuresti: Editiune Academiei Române.

MIMOUNI, S. C. 1995: *Dormition et Assumption de Marie. Histoire des traditions anciennes.* Paris.

NAGY Ilona 1990: Ahasvérus, vagy a Jézus által megátkozott, örökké élő zsidó (Egy nemzetközi vándortéma a magyar folklórban). In Kríza Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 13–30.

–1998: Mária-legendák az apokrif evangéliumoktól a XX. sz.-i folklórig. *Ethnographia* 109: 113–145.

McNAMARA, Martin 1995: Midrash, Apocrypha, Culture Medium and Development of Doctrine. Some Facts in Quest of a Terminology. *Apocrypha* 6: 127–164.

NAUMOW, A. E. 1976: *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnoslowianskiej.* (Prace Komisji Slowianoznawstwa 36.) Wrocław, Warszawa, etc: Ossolineum.

NOVAKOVIĆ, Stojan 1886: Apokrifske price o Bogorodicinoj smrti i još neke sitnice apokrifske o Bogorodici. *Starine JAZU [Jugoslovenska Akademija Znanosti i Umjetnosti]* XVIII.

NYILASI Rajmund 1902: *Codexeink Mária-legendái.* Budapest: Stephaneum.

OKULOV, A. F. 1989: *Apokrify drevnych christian. Issledovanie, teksti, kommentarii.* Moskva: Mysl.

ONASCH, Konrad 1981: *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche.* Leipzig: Koehler und Amelang.

ONG, Walter J. S.J. 1987: Text as Interpretation: Mark and After. In Silberman, Lou (szerk.): *Orality, Aurality and Biblical Narrative. Semeia* 39: 7–27.

OSUALDUS de Lasko [Laskai Ozsvát] 1502: *Sermones de sanctis perutiles a quodam fratre hungaro ordinis minorum de observantia comportati Biga salutis.* Hagenau: Heinrich Gran, Johann Rynmann.

OUTTIER, Bernard 1995: Deux homélies Pseudo-Chrysostomiens pour la fête mariale de 15 août. *Apocrypha* 6: 165–177.

Pallas Nagy Lexikona 1895: IX. Hehezet – Kacor. Budapest: Pallas.

PATAKY Arnold 1913: Szűz Mária halála és mennybemenetele az apokrif irodalomban. *Religio* 72: 774 skk.; 793 skk. Budapest: Stephaneum.

–1931: A legrégibb írott emlék Szűz Mária haláláról és mennybemeneteléről (Transitus Mariae). In *Jubileumi emlékkönyv.* Budapest: Budapesti Növendékpapság Magyar Egyházirodalmi iskolájának kiadása.

PELBARTUS de Temeswar [Temesvári Pelbárt] 1586: *Stellarium coronae gloriosisimae virginis: ipsius laudibus, ut solaribus radiis circumfulgens...* Venetiis, apud io. Antonium Bertamum.

PINTÉR Jenő 1931: A magyar irodalom a XVII. században. In *A magyar irodalom története* III. Budapest: A Magyar Irodalomtörténeti Társaság kiadása.

RAHNER, Karl–HÖFER, Josef (szerk.) 1957, 1960, 1965: *Lexikon für Theologie und Kirche.* I., V., X. Freiburg: Herder.

ROSENFELD, Hellmut 1972: *Legende.* (Sammlung Metzler 9. Realien zur Literatur) Stuttgart: Metzler.

SANTOS OTERO, Aurelio de 1978: *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen* I–II. (Aland, K.–Schneemelcher, W. szerk: Patristische Texte und Studien. 20.) Berlin–New York: Walter de Gruyter.

SCHILLER, Gertrud 1980: Der Tod Marias und ihre Verherrlichung. In *Ikonographie der christlichen Kunst* 4/2. Gütersloh: Mohn, 82–154.

SCHMAUS, M. 1957. Aufnahme Marias in den Himmel. In Rahner, Karl–Höfer, Josef (szerk.): *Lexikon für Theologie und Kirche* I. Freiburg: Herder, 1068–1072.

SZÉKELY István 1899: Szűz Mária sírja. *Hittudományi Folyóirat* 91.

SZILÁDY Áron 1880: *Temesvári Pelbárt élete és művei.* Budapest: Franklin.

Skazanija o zemnoj žizni presvjatoj Bogorodicy (s izloženiem proročestv i preobrazovnij, otnosjaščichsja k nej, učenija cerkvi k nej, čudes) i čudotvornych ikon jeja, na osnovanii svjaščennogo pisanija, svidetelnost' sv. otcev i cerkovnych predanij. 1904. Moskva: Efimov.

SZUNYOGH Xav. Ferenc 1933: *Magyar–latin misszálé az év minden napjára a Római misekönyv szerint.* Budapest: Szent István Társulat.

TARNAI Andor 1964: Magyar nyelvű egyházi irodalom. Illyés András. In Klaniczay Tibor (szerk.): *A magyar irodalom története 1606–1772.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 422–424.

TELEK József 1769 [1770]: *Tizen-két tsillagu korona... az az... a Szüz Máriának esztendöbéli tizenkét ünnepeire egybe-szedegetett prédikációk... (Coronae Marianae tomus 1.)* Buda: Landerer.

TERDIK Szilveszter 1995: A Legszentebb Istenszülő Elszenderülésének ikonja. *Pannonhalmi Szemle* III/1: 104–117.

TISCHENDORF, Constantin de 1866: *Apocalypses Apocryphae. Mosis, Esdrae, Pauli, Joannis item Dormitio et „Transitus" Mariae etc.* Lipsiae. (Neugedruckt: 1966: Hildesheim).

TÖRÖK Gyöngyi 1975: Die Ikonographie des letzteres Gebetes Mariae. *Acta Historiae Artium* I/19: 151–205.

VAJTHÓ László (szerk.) 1931: *Temesvári Pelbárt műveiből.* (Magyar Irodalmi Ritkaságok VI.) Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.

VANYÓ László 1980a: *Az ókeresztény egyház és irodalma.* Budapest: Szent István Társulat.

–(szerk.) 1986/b: *Apokrifok.* Budapest: Szent István Társulat.

–1996: *Az egyházatyák beszédei Szűz Mária-ünnepekre.* (Ókeresztény örökségünk) Budapest: Jel.

VARGA Lajos é. n.: *Verses Szentírás.* Eger: Egri Nyomda Rt.

VIDA Tivadar 1967: Makula nélkül való tükör. *Magyar Könyvszemle* 83: 250–253.

VIELHAUER, Philipp 1975: *Geschichte der uhrchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und Apostolischen Väter.* Berlin–New York: Walter de Gruyter.

WARNER, Marina 1976: *Alone of All Her Sex. The Myth and Cult of the Virgin Mary.* New York: Alfred Knopf, London: Weidenfeld and Nicolson.

WITAKOWSKI, Witold 1995: The Miracles of Jesus: An Ethiopian Apocryphal Gospel. *Apocrypha* 6: 278–298.

Žitija svjatych na russkom jazyke. Izložennyja po rukovodsvu cet'ich-minej sv. Dimitrija Rostovskago. Kniga dvenadsataja. Moskva: Sinodalnaja Tipografija 1911. Sovmestnoje izdanie Vvedenskoj Optinoj Pustyni i Izdatel'stkogo otdela Moskovskoj Patriarchii. Repr.: 1992.

Živopic Presvete Bogorodice sa naukam pravoslavne crkve o n'oj, 1886. Izradio Ae. mitropolit srpski Michail u Novom Sadu.

KRÍZA ILDIKÓ

In persona defuncti

A temetés költészetének archaikus elemei

A temetkezés rítusai igen konzervatívak, lassan változó hagyományai sok olyan elemet őriznek, amelyek már elszakadtak a könnyen értelmezhető realitásoktól.[1] A temetés költészetének egyik, mindmáig igen kevéssé feltárt része a halotti búcsúztatók köre. A folklórkutatók sokáig elhatárolták magukat a „kántori csinálmány"-októl, ezeket a népköltészet új hajtásának vélték a vőfélyversekkel együtt.[2] Ezzel mintegy indokolták, hogy az irodalom és folklór határán lévő „verselmények"-től a tudományos megközelítés miért áll távol.[3] Korunkban egyre több régi gyűjtemény kerül elő, mind több jelentős kiadvány és elemzés készül, amely a temetés költészetének ez elhanyagolt területe felé fordul, segíti ennek alaposabb megismerését.[4]

A halotti búcsúztatókat a korábbi századokban sokkal nagyobb megbecsülés övezte, mint a XX. században. Jól tudjuk, hogy jeles költők és névtelen poéták egyaránt készítettek alkalmi verseket.[5] Munkájukért az akkori szokásnak megfelelően honoráriumot kaptak. A XVII. századi énekgyűjtemények szép számmal tartalmaznak halotti verseket, köztük búcsúztatókat. Ezenkívül a temetésen elhangzott dicsőítő beszédeket, verseket a XVIII. században a tehetősebbek helyi nyomdászok segítségével kinyomtatták néhány példányban.[6] Szép példa erre Teleki Ádám feleségének, Vesselényi Susanna asszonynak a halálára 1739-ben írt búcsúztatók egész sora. A tekintélyes és gazdag főúr több szerzőt kért búcsúztató írására, akik közül név szerint ismerjük Verestói Györgyöt, Szentgyörgyi Sámuelt, ajnáskői Kármán Andrást és Köpetzi Jánost.[7] A XVIII. században a latin verselés mellett helyet és rangot kapott a magyar versmondás, verskészítés. Így a magyar nyelvű költészet megítélésekor ezeket az alkalmi verseket az eddigieknél nagyobb súllyal kell figyelembe venni. A versek ugyanis nem a Rimay-, Gyöngyösi-féle udvari epikát tartották példaképnek, hanem a régi elbeszélő énekek stílusát éltették tovább. Tartalmukat tekintve is szakítottak az udvari barokk költészet ideáljával, a búcsúztatók az elhunyt egész életét feldolgozták, ősökről, származásáról, „kegyes életének egész folyásáról" szóltak, esetenként a halál okáról is. Az életsorsok ilyen bemutatása eltávolodott az elvont barokk kegyességi stílustól; népszerűségre, érthetőségre törekedve a nemesi udvarházakban divatos verselési módhoz igazodott.

A provinciális nemesi költészet terjedését mutatja a búcsúztatók népszerűsödése. Rajeczky Benjamin a siratók történeti hátterét keresve bukkant Révay Erzsébetnek 1707-ben Radvánszky Jánoshoz írt levelére:

„Ha Isten mostani terhemet elvenné, kérem ne hagyjon imitt-amott parasztul eltemettetni, hanem Isten parancsolatja szerint becsületes temetésem legyen, verseket mondasson, betévén beléjük sok keserves sorsomat gyermekségemtől való keserves bujdosásimat, uramért tett keserves nyomorúságimat... Krasnu Imre jól tudja csinálni magyar és tót verseket, kérem véle csináltassa tótúl és magyarúl, ki is nyomattassa mind a kettőt – maradt Isten áldásából annyi pénzem – és osztassa el jóakaróimnak."[8]

Radvánszky neve ismert a XVIII. századból, számos verse fennmaradt, halotti versét is ismerjük, de a levél nyomán keletkezett, Krasnu Imrével írattatott búcsúztatót nem találtam meg. A jó nevű felvidéki család sarja, Radvánszky János, aki Rákóczi köréhez tartozott, egyéb tevékenysége mellett a nemesi költészet terjedését segíthette. Rajeczky a történeti források ismeretében felteszi a kérdést, hogy a búcsúztatók milyen mértékben tartoznak a főúri, illetve városi kultúrához, s mikor válnak a falusi kultúra részévé. Annyi bizonyos, hogy a XVII. századi énekeskönyvek, amelyeket feltételezhetően széles körben használtak, számos halotti búcsúztatót közöltek, és közöttük rendre megtalálható az egyes szám első személyű, személyes hangvételű búcsúzás.

„Nékem el kell mennem, látjátok oly útra
Melyről immár többé nem térhetek vissza;
Ez lészen, fiam, végső búcsúzása,
Édes atyátoknak megszűnik szólása."[9]

Végigtekintve számos XVII–XVIII. századi kéziratos és nyomtatott halotti versen, nem csodáljuk, ha Bél Mátyás 1735-ben írt, a magyar történelem megismerésére vonatkozó javaslatában a halotti búcsúztatók szerepét nagyra becsülte. Magyarország történelmének feltárásához tizenkét forráscsoportot sorolt fel, ezek közül a hetedik éppen a temetési beszédekre, halotti búcsúztatókra vonatkozott: „...hogy megfelelően tudj cselekedni, eléd tárom azokat a forrásokat, amelyekkel nem annyira csak Adaparatusunkat tudod segíteni, hanem a haza történeti ismeretét is bővítheted." A letűnt korok titkainak megismeréséhez „vedd kézbe – írja Bél Mátyás – a temetési beszédeket vagyis a híres férfiakat és asszonyokat dicsőítő beszédeket és énekeket, amelyek csodálatra méltóan megőrizték a régi szokásokat".[10]

A XVII. századi forrásfeltárások révén mára már egyértelmű, miért volt Bél Mátyásnak fontos az egyházi előírástól függetlenül készült halottbúcsúztató. A kéziratos énekek tanúsága szerint a XVII. században a latin nyelvű szertartásba beékelődve kapott helyet a magyar nyelvű dicsőítő ének, amely a halott nevében előadta életének fő jótetteményeit, családi kapcsolatait, közvetlen rokonaihoz szólva pedig a keresztényi érzelmeket hangsúlyozta.[11]

A kutatás jelenlegi szakaszában még nincsen kidolgozott rendszerezési elv a sokféle halotti búcsúztató áttekintésére. A legtöbb eredményt az egyházi népénekgyűjtemények kínálják, amelyekben a praktikus céloknak megfelelően életkor vagy társadalmi helyzet szerinti csoportokat találunk, például gyerekek, idősek, középkorúak, özvegyek felett mondva. Esetenként találunk tipikus esetre vonatkozó búcsúverset is

(hirtelen halál, baleset, gyermekágyi halál stb.), amiből arra kell következtetni, hogy a búcsúztatóversek előadásának igénye falun, városon egyaránt általános volt. A nyomtatott énekeskönyvek mintát adtak a helyi kántoroknak mind a szövegre, mind a dallamra vonatkozóan. De az is megfigyelhető, hogy a parasztkántorok tudatosan átalakították a nyomtatványokból ismert verseket, és saját stílusuknak megfelelő lírai betéteket, illetve személyekre alkalmazott részeket írtak bele a versekbe. Az énekek műfaji vagy történeti rétegek szerinti szétválasztása nem történt meg. Éppen ezért indokolt, hogy az énekeskönyvek céljától függetlenül a műfajra jellemző tagolást kíséreljük meg elvégezni az alábbiakban.

1) *A halott nevében elmúlásra felkészítő ének*

„Körülvettek engem a halál félelmi
és az ő fájdalmi körülvettek engem"

Dobszay kutatásai szerint ez az országosan ismert ének a „circumdederunt me" latin antifona magyarosított változata, olyan népének, amely sok kapcsolatot mutat a latin temetési liturgia énekével, de a helyi gyakorlat sokszor egy annál alacsonyabb szintű szöveget, dallamot tett népszerűvé.[12]

2) *A megszemélyesített halállal folytatott beszélgetés,* az ún. „Kaszásének", amelyben a halott a haláltól való félelmét, vele való szembenállását mondja el.

„Kaszál a földön a halál,
ki mindenütt rendet kaszál"[13]

Ez latin és német nyelvű szövegek fordításaként jelent meg már a XVII. század elején. Valószínű, hogy a *Cantus Catholici* megjelenése előtt kéziratos formában élhetett, és a középkori haláltáncénekek magyar nyelvű változatainak meglétét bizonyíthatja.[14]

3) *Memento mori énekek hatására készült búcsúztatók*

„Elvégeztem immár pályafutásomat
Te ellened való zarándokságomat"

Ez a búcsúztatótípus megjelenik a Pázmány-féle rituálében.[15] A legjelentősebb halottas énekkönyvben, a nagyszombati kanonok, Illyés István által összeállított és 1693-ban közzétett, évszázadokon át népszerű kiadványban is megtalálható:[16]

„Oh te meghalo emberi nemzetség
Ember emlékezzél a halál jöttére
Emlékezzél meg emberi állat végső órádról"

4) *A halott intelmei, tanácsai és személyes üzenetei*

Itt csak ez utóbbiról kívánok szólni, mert ez a magyar halotti rituálét sajátosan jellemezte, és a középkori előzmények továbbéltetésével egy speciális műfajcsoportot hozott létre.

A halott nevében való éneklés nem volt szokatlan a középkorban. A latin szertartásnak is része volt az *in persona defunctus* antifona.[17] A magyarnyelvűség térhódításával egyre nagyobb szerepet kapott a halott személyes búcsúja. Éppen interperszonális jellege miatt lett népszerű. Nem mellékes az sem, hogy ez az ének szólt – a zsoltárok mellett – magyarul. Az elhunyt – lehetett idős vagy éppen gyerek – személyén keresztül, a nevében előadott szavak segítségével az élőknek szólt a szöveg. Ezt láthatjuk a XVII. századi énekekben:

„Mindnyájan kik jelen vattok
Halálomon siránkoztok,
Beszédemet hallgassátok
Megholt élőknek így szóllok.

Dajkaságtokért Szüléim
Algyon meg Isten édesim,
Meg-bocsássátok vétkeim
Oh én szerelmes virágim

Az én kisded testecskémet
En nyugodalmas sélyémet,
Környül kik vöttek engemet,
Tisztességgel temessétek.

Néktek is sok jót kívánok,
Ti is mind halandók vattok,
Megadgyák ezt néktek mások,
Menyben légyen jutalmatok"[18]

A *Cancionale* XVII. századi szövegével egybecseng számos XX. századi változat, amelyek közül a felsőnyéki halotti búcsúztatót hozom példaként:

„Édes jó szülőim s kedves testvéreim
A távolban lévő unokatestvéreim
Szívből mondok nektek hálát s köszönetet
Szüntelen könyörgöm Istennél értetek.

Kedves öregszülőim s ifju barátaim
Áldottak legyenek minden rokonaim

Vigyétek sirba földi portestemet
Istenem! Teremtőm! Vedd hozzád lelkemet!"[19]

A halotti búcsúztatók történelmi jelentősége, amiért Bél Mátyás felfigyelt a műfajra, nem az érzelmekkel teli búcsúzás volt, hanem a tartalmi mondanivaló, mert a társadalom kiemelkedő egyéniségeinek érdemeit, sorsát, tetteit összegezte az ének.

A XVII. századból nagy számban maradtak fenn temetési énekek, amelyeknek személyes hangvételéből feltételezhetjük, hogy ezek mind egyszeri használatra készített alkalmi versek voltak. Tény azonban, hogy egészen hasonlók találhatók a XVII. századi nyomtatott énekgyűjteményekben, és akár a *Cantus Catholici*ben is olvashatók.[20] Az adatok alapján úgy véljük, hogy a leírt, kinyomtatott alkalmi halotti búcsúztatók példaképei lettek a későbbieknek, így ezek egymásnak variánsai. A XVII. század első felének hagyományából ízelítőt ad a *Régi Magyar Költők Tára* (RMKT) 7. kötete, de ebbe alig került halottas ének.[21] A *Cantus Catholici*be felvett, Bocskai István haláláról szóló búcsúztató azonban arra vall, hogy az ének több, mint egy szertartásének, más, mint egy temetésre készült alkalmi vers. Belőle egy jeles személyiség, kiemelkedő férfi társadalmi helyét, az ország életében betöltött szerepét ismerjük meg. Az elhunyt érdemeinek emlékezetben tartása, a halottas ének ismételt előadása az utókor számára fontos, ezért van helye a népszerű énekeket egybeszedett gyűjteményben.[22]

Bocskai István búcsúztató éneke a család rangjának ismertetésével kezdődik, számos érdeme után kerül sor a személyes érzelmek megéneklésére. Ezek az adatok eligazítást adnak a későbbi korok hagyományának megértéséhez.

„Az miben kezdette Bocskai Familia
Az Magyar nemzetben szabadság istápja
Én azon végeztem. Igy utolsó napja
A Bocskai Nemnec edgyez folyása

Név szerint pediglente Zemplény Vármegye
A tizen háromnac ki valál cimere
Fő ispánságomat ki sokszor köszönte
Forditson meg Isten valaha jo rendre.

Oh özvegyen maradt édes Török Katám,
Kivel esztendőkig tizen ötig lakám
Nehéz tagjaimban orvoslo Dajkám,
Felesegitségre már nem nyulhacz hozzám"

A XVIII. századi versek ezt a XVII. századi hagyományt éltették tovább, de az adatok többsége mindmáig feltáratlan. A búcsúztatóknak sokféle változata segítette a népköltészetben azt a differenciálódást, amelyet egyrészt témánk kapcsán mutatunk be, de nem elválasztható az epikus énekköltészet más ágától sem, például a sirató

balladáktól.[23] A számottevően sok kézirat, levéltári adat mellett a nyomtatványok bizonyítják, hogy a búcsúztatókat egyre szélesebb körben adták elő.

A temetési rendre vonatkozó szabályozások következtében a XIX. században kiszorultak a kántori (papi) búcsúztatók, éneklésüket tiltások korlátozták. A század közepén a temetési rituáléból már teljesen kimaradtak.[24] Adataink egyértelműen azt bizonyítják, hogy a társadalom elöljáróit nem búcsúztatják verssel; a temetéseken hosszú imák, temetési beszédek hangzanak el, ezek viszont jelentős szerepet kaptak a falvakban. A paraszti környezetben a kántori búcsúztatók előadása tovább élt, és az urbanizálódás fokát jelentette.[25] A siratók „paraszti" jellegétől elhatárolódva a verses kántori búcsúztató jelentette az új divatot. Megszaporodtak a tanácsot adó kiadványok, versgyűjtemények; a kántorok a tanítóképzőben, iskolában ilyen irányú felkészítésben részesültek.[26] A felsőnyéki halotti búcsúztatók száz évét végigkísérve azt láthattuk, hogy nem készült vers sem földesúr, sem pap vagy tanító halálára. A gondosan megőrzött kéziratok között csak a legelső szól a tanító nevében. A későbbiekben a legrangosabb ember, akinek búcsúztatója fennmaradt, a jószágigazgató volt. Az ő temetésén előadott búcsúztató áll legközelebb a XVIII. századból ismert forrásokhoz. A vers részletezte egyéni sorsát, személyes függőségét a földesúrtól. Egyik fontos témája, hogy milyen nagy elkötelezettséget jelentett számára a földesúrtól kapott évenkénti járandóság. A temetésen elhangzó, egyszeri előadású szöveg részlete a falu életére, speciális adataira vet fényt. A XIX. századi halottbúcsúztatók nem reprezentálják a társadalmi folyamatokat a maguk teljességében, ahogyan azt Bél Mátyás felfedezte a XVII. századi források alapján, de utal számos apró fejlődésbeli állomásra, amelyet más írásos adatok kevéssé dokumentálnak. Úgy látjuk, hogy a XIX. században a kis tehetségű, vagy talán nem eléggé pallérozott verselők által írt és ránk maradt szerzemények nem a társadalom élén járók, hanem az egyszerű emberek, falusiak, parasztok, földművelők, jobbágyok, kézművesek nevében szólaltak meg. Ezért az ő szintjükön megjelenő társadalmi kérdések kerültek a versbe. Lehet, hogy a verselési formák a XVII. századi előképekhez nyúlnak vissza, és ebből következnek archaizmusai. Dallamviláguk a XVII. századi párhuzamokkal rokonítható. Felsőnyéken a legtöbb búcsúztató a XVII. századi Illyés István könyvében közzétett „Óh édes megváltóm" dallamára készült. Népszerűsége országszerte bizonyítható.[27]

A búcsúztatók társadalmi üzenete

A XVII. században különösen, de még a XVIII. században is a társadalom elöljárói számára készültek a búcsúztató énekek. Egyéniségük, társadalmi szerepük, személyes példaadásuk kap a versekben hangsúlyt. A paraszti környezetben megjelenő versek ezt a stílust veszik át, itt a családi háttér, nemesi múlt nem játszhatott szerepet, de lehetőség volt a példamutató életvitel, a helyi értékek bemutatására. Így a búcsúztatók szerepe nem a *memento mori* vagy a transzcendens gondolatok megfogalmazásában jelentős, hanem a kétkezi ember mindennapi életének erkölcsi rendjében.[28] A rurális környezetben előadott búcsúztatók társadalmi üzenetéből kiemelek néhányat:

1) Az elhunyt családfő hagyatkozik, hogy megüresedett helyét ki vegye át. Távozásával a családban új hierarchia alakult ki, és erről az egész közösséget illik tájékoztatni, amelyhez kellő alkalmat nyújt a temetés. Az idős családfő szerepének átvétele valójában nem kérdéses, mert az aktuális feladatok fokozatos átadásával a mindennapok során a kérdés megoldódott. A középkorú férfiak halálakor azonban nem mindig egyértelmű, ki veszi át a családfői feladatokat. Egy Felsőnyéken 1872-ben írt ének szerint az elhunyt a legkisebb testvérre és annak feleségére (kit menyének tart) hagyja a teendőket,[29] másutt a meny szüleire marad a felelősség:

„Pap József nászomhoz im ezeket mondom
Történt bántásokat feledjük, óhajtom
Legyen atya helyett jó atya, kívánom
Árva családomban most és mindenkor."[30]

Abban az esetben, ha a családfő fiatalon hunyt el, saját édesapjára bízza az árván maradtakat:

„Édes jó atyám lesz helyettem atyátok,
A mennyei atya vigasztalótok."[31]

2) A búcsúzással szorosan összefügg a halott jó tulajdonságainak felsorolása. A halotti búcsúztató végső ítéletként eltakarja az elhunyt hibáit. Csak jót szabad mondani a halottról, nem azért, mert a közmondás azt kívánja, hogy a halottról vagy jót, vagy semmit, hanem azért, mert a közösség előtti búcsú – ami tulajdonképpen utolsó gyónásnak tekinthető – feloldozza minden bűnétől. Mélyinterjúk révén megvilágosodott, hogy a feloldozás segíti a halott útját a túlvilágon, míg a hibák számontartása nehezítheti a halott későbbi sorsát. A halott minden bűnétől megszabadulva tudja a rettegett poklot elkerülni, ebben segíti őt a halotti búcsúztató. A megbocsátás igénye visszatérő motívum. Bármennyire személyes hangú is a szöveg, nincs benne negatív elem, elítélhető jellemvonásra utaló sor. Ez a bűntelenség egyaránt szól az eltávozónak és az ittmaradóknak. Felsőnyéken a kántortanító saját magának a papír aljára felírta, hogy ki volt házasságtörő vagy iszákos, családját elhagyó. De a búcsúztatók azok halálakor, akik a falu szemében nagy bűnösök voltak, legfeljebb általánosságban annyit említenek: „gyarlóságaimért bocsáss meg énnekem", vagy „Bocsáss meg, ha valamit vétettem", esetleg azt, hogy a „történt bántásokat feledjük, óhajtom". A bűntelenség kimondásával lezártnak tekinthető az életben elkövetett vétkek ügye. Az igen idősek és a gyerekek búcsúztatója még ezeket a formulákat sem tartalmazza. Az utóbbiaknál a katolikus vallás tanítása szerint a gyerekek a túlvilágban angyalokká válnak:

„Pedig már az angyalok közt vigad kis fiatok
Azért szülők, kedvesek, ti már ne busongjatok."[32]

3) A halállal való megbékélést fejezi ki a szakirodalomban „a halottak lakodalma" révén ismert szokás. A házasulandó korban lévő fiatalok temetésére menyasszonyi ruhát

kapott a nagylány, és a lakodalmi menethez volt hasonló a temetőbe vonulás. Mindez azt sugallja, hogy a halál nem végzet, sem nem sorstragédia, nem befejezés, hanem kezdete valaminek, kinyilatkoztatása annak, aki már elment, aki közelebb került az ígért mennyei boldogsághoz, és boldog várakozás (praelidum) annak, aki még itt maradt ezen a földön.[33] Szabad sírni és illik szomorkodni ez alkalommal, hiszen a menyegzőn is sírni szokott a menyasszony és az örömanya. A halotti búcsúztatók megfogalmazzák, hogy a halál a mennyei lakodalom kezdete. Ez nem más, mint egy misztikus összekapcsolódás a földi jelen és a transzcendens világ között.

4) Érzelmi kielégítődés. A temetés értékét, „szépségét", emlékezetességét az érzelmekre gyakorolt hatás alapján ítélték meg.[34] A sírás kötelező társadalmi elvárás és igény volt. A halotti búcsúztatók azon rítusok közé tartoznak, amelyek erős emóciót képesek kiváltani. Az éneknek kiemelt helye van a temetési rend egészében. A temetési rítus első felének középső részén adták elő. A hosszas előkészület (virrasztás, ravatalozás) után, az egyházi szertartás előtt (vagy az első rész végén) kerül sor a búcsúztatóra. Olyankor a közösség együtt van, mindenki a szertartásra koncentrál, már nincsenek olyan laza beszélgetési időszakok, mint a halott felkészítésekor vagy a virrasztásnál. A pap és a kántor megérkezett. Éppen ezért, amikor a halott végső búcsúzása elkezdődik, akkor a jelenlevők szerepe is megnő. A búcsúztatóban egyenként felhangzik a gyászolók neve, és éppen a név szerinti említés fokozza az elérzékenyülést, amit a kötelező rituális mozgás (előbbre kell lépni) még tetéz. A pszichikai hatások összegeződésével a poétikailag nem jelentős versek is erős érzelmi kitörést tudnak kiváltani. Erre az élményre a szokás eltűnte után is jól emlékeznek azok, akik a hajdani szertartáson részt vettek.

A búcsúzás emocionális hatását a záróversek feloldják, s a temetés következő fázisát jelentik be:

„összes rokonaim, s kik itt megjelentek,
vegyétek áldásom, áldottak legyetek.
Vigyetek el most már a temetőkertbe,
Ott lesz portestemnek örök pihenése."[35]

A halotti búcsúztatók kiemelt toposzai a XVII. században is megtalálhatók. A versek szerkezete és rendszere is sokban hasonló. A személyes búcsúzás – még ha barokkosan cizellált is – végül visszakanyarodik a reális feladatokhoz, és a temetésre vonatkozó utasítás a XVII. századi forrásokban éppúgy megtalálható, mint a kortársi adatok között.

„Nincs más egyéb hátra, valamint láttyátok
Hanem veg oráján kik most jelen vadtok
Az ő meghidegült tetemit fogjatok:
s homályos gyomrába földnek takarjátok."[36]

Összegzésképpen megállapíthatjuk, hogy a halotti búcsúztatók abban a formában, ahogyan a XIX–XX. században ránk maradtak kéziratban vagy nyomtatásban, és a szakemberek számára vizsgálhatóvá váltak, számos archaikus elemet éltettek tovább.

A látszólag egyszeri alkalomra készült, korabeli szokásnak megfelelő, stílusukban ahhoz igazodó versek a temetési rítus kora újkori elemeivel rokoníthatók.

A halott nevében való megszólalás – amelyet a pásztori levelek, püspöki leiratok tiltottak – a középkori antifonákban megtalálhatók, és később a XVII. századi katolikus énekgyűjteményben, a *Cantus Catholici*ben, vagy az Illyés István által közzétett népszerű halottas énekeskönyvben nyomon kísérhetők. Az egyes szám első személyben történő búcsúzás a magyar temetési rítusnak szerves része volt, felekezeti hovatartozástól függetlenül. A személyes búcsúzás és a másvilágba való belépés pillanatának megörökítése az újkori temetési rendben önálló egységgé vált, a népénekekben viszont megmaradt a testamentum jellegű hagyatkozás, a földi élet és a túlvilági lét közötti oldás-kötés bonyolult kapcsolatrendszerének kifejezése.

Jegyzetek

1 Kunt Ernő írása adja a legátfogóbb kulturális antropológiai szemléletű tájékoztatást a temetésről. Kunt (1987). A konkrét szokás mindmáig példamutató leírását K. Kovács Lászlótól ismerjük: K. Kovács (1944).

2 Lajtha László a Sopron megyei virrasztók gyűjtése kapcsán a polgárosult környezetben számos búcsúztatót talált, de kántori csinálmányok gyűjtésétől elhatárolta kutatását. Lajtha (1956).

3 Keszeg Vilmos sokoldalúan véleményezte a folklór határán lévő népköltészeti alkotások társadalmi szerepét: Keszeg (1991).

4 Kríza Ildikó a felsőnyéki halotti búcsúztatók kiadásával új kutatási irányt indított el. Kríza (1993). Számos kiadvány jelent meg azóta, amelyek közül a legjelentősebb Bartha Eleké (1995), aki továbbvitte és részleteiben is feltárta Ujváry Zoltán 1970-es években folytatott gömöri kutatási eredményeit. Ujváry (1975: 137–155).

5 Siralomversek, búcsúzók Csokonai Vitéz Mihálytól, Faluditól, Kis Jánostól, a XVIII–XIX. század fordulójának kevésbé ismert költőitől maradtak fenn nyomtatásban.

6 „Halotti oratio" címmel jelentős számú kolligátum maradt fenn, főleg könyvtárakban.

7 Az erdélyi főúri halotti beszédeket tartalmazó kolligátum az OSZK 170. 617 jelzete alatt található. Az említett versírók közül kiemelkedett Verestói György püspök, akinek *halotti oratiói* a XVIII. század irodalmában ismertek és jelentősek voltak.

8 Rajeczky (1966: 25). A levél tükrözi azt az állapotot, amikor a kötetlen, improvizált siratási módot „paraszti mód"-nak tartják, ezzel szemben rangot jelent a versek íratása. Mindkettőt honorálni illett, de a nyomtatás ezen felüli „állandóságot", tisztességet jelentett.

9 Gönczy György énekeskönyve 1635. Idézi Rajeczky (1966).

10 Bél (1984: 189).

11 A barokk költészet kutatásakor Klaniczay felhívta a figyelmet a nemzeti sajátosságok megjelenésére. Rámutatott arra is, hogy a reneszánsz udvarokban éppen az anyanyelvi költészet iránti érdeklődés ad helyet a dicsőítő énekeknek. Klaniczay (1973).

12 Dobszay (1986: 193–199).

13 Illyés István halottas énekei között számos népének van. Az ellenreformáció idején tudatosan törekedett a népszerű énekek megőrzésére. A sok későbbi kiadás segítette elterjedését, és a ponyvában való megjelenés mutatja, hogy a hivatalos liturgiától eltérő módon maradt fenn napjainkig. Illyés István énekeit először 1693-ban Nagyszombatban adták ki.

14 Haláltánc. Freybe (1909).

15 A Pázmány-féle rituáléról: Dobszay (1986: 189).

16 Illyés István 1693-ban Nagyszombatban kiadott könyve a következő kétszáz évben tíz teljes kiadást ért meg, és a kedvelt búcsúztatók az előénekesek, virrasztóasszonyok kéziratos füzeteiben nyomtatástól

független életet éltek. Ismert kiadások: 1693, 1721, 1749, 1781, 1793 Nagyszombat, ettől kezdve Budán jelent meg 1809, 1817, 1847, 1860, 1874, 1893-ban, Rózsavölgyinél 1904-ben.

17 Eredete összefügg a latin nyelvű antifonákkal. Dobszay (1986). Az oratiókat latin éneklésben gyakorlott diákok készítették.

18 Domokos (1979: 184).

19 Kríza (1993: 165).

20 *Cancionale catholicum.*

21 RMKT 17. sz. 7. kötet.

22 Bocskai István búcsúztató éneke megjelent RMKT 10: 358.

23 Katona (1982: 145).

24 A tiltások pásztori körlevelekben jelentek meg. Legutóbb például 1989-ben a gyulafehérvári püspök tiltotta a kántorok búcsúztatását.

25 Silling 1991-ben tette közzé a városi elöljárókhoz írt búcsúztatót.

26 Vidékenként számos kiadvány jelent meg. Gerley Mátyás az esztergomi püspökség támogatásával tette közzé alkalmi búcsúztató verseit: Gerley (1890). Barabás István könyve Szombathely környékén több évtizeden keresztül ismételten kiadott tanácsadás volt: Barabás (1928). A Tolna megyei Felsőnyéken a katolikusok nem ismerték az alsónyéki református Bocskár énekeskönyvét, halotti búcsúztatóit: Bocskár (1909).

27 Szendrei–Dobszay–Rajeczky (1979: I. 78–80) az Illyés-féle dallam 26 változatát mutatja be. Vö. Csomasz Tóth (1953: 287–330).

28 Kunt (1987: 72).

29 Kríza (1993: 58). A búcsúztatókhoz írt megjegyzések és a nevek sorrendje közvetve segít a tájékozódásban.

30 Kríza (1993: 59).

31 Kríza (1993: 66).

32 Kríza (1993: 89).

33 Bálint (1944: 58).

34 Kunt (1987: 141).

35 Kríza (1993: 221).

36 RMKT 11: 263.

Bibliográfia

AVERILL, J. R. 1968: Grief, Its Nature and Significence. *Psychological Bulletin* 70: 721–738.

BÁLINT Sándor 1944–1945: A halálhoz és temetéshez fűződő szegedi néphagyományok. *Alföldi Tudományos Intézet Évkönyve* I. Szeged, 58–69.

–1981a: Júlia szép leány. In *A hagyomány szolgálatában. Összegyűjtött dolgozatok.* Budapest: Magvető, 92.

–1981b: Vallásos népköltészetünk egyéni ihletései. In *A hagyomány szolgálatában. Összegyűjtött dolgozatok.* Budapest: Magvető, 53–67.

BARABÁS István 1928: *Temetőkönyv Kath. kántorok használatára.* 4. kiadás. Szombathely: Stephanem.

BARTHA Elek 1995: *Halotti búcsúztatók a dél-gömöri falvak folklórjában* I–II. (Gömör néprajza XLVI.) Debrecen, 154–406.

BÉL Mátyás 1984: *Hungáriából Magyarország felé.* Budapest.

BOCSKÁR István 1909: *Utolsó órák. Halotti búcsúztatók különböző alkalmakra.* Szekszárd.

BREDNICH, Rolf W.–RÖHRICH, Lutz–SUPPAN, Wolfgang (szerk.): 1973: *Handbuch des Volksliedes* I. München.

C. NAGY Béla 1961: A siratódallam. *Ethnographia* LXXII: 385–404.

CSOMASZ TÓTH Kálmán 1953: Halottas énekeskönyveink dallamai. *Zenetudományi Tanulmányok* 6: 287–330.

DOBSZAY László 1984: *A magyar dal könyve.* Budapest.

–1986: A középkori magyar temetés maradványai a néphagyományban. In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta…" Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest: Magvető, 189–200.
DOMOKOS Pál Péter 1979: *Édes hazámnak akartam szolgálni. Kájoni János Cantionale catholicum Kassa, 1676.*
–1990: *Múltbanéző. Tanulmányok.* Budapest: Magvető.
FREYBE, A. 1909: *Das Memento mori in deutschen Sitte, bildlicher Darstellung und Seelsorge.* Gotha, F. A. Perthes Verlag 256.
GEIGER, P. 1936–1937: Totenklage. In *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VIII. Leipzig–Berlin, 1071–1074.
GERLEY Mátyás 1890: *Gyászénekek. Népies alkalmi búcsúztatók róm. kath. kántorok számára.* Esztergom: Buzákovits k.
GORER, G. 1965: *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain.* London.
HUNTINGTON, Richard–METCOLF, Peter 1970: *Celebration of Death (The Anthropology of mortuaring ritual).* Cambridge.
HUSENBETH, Helmut 1973: Toten-, Begräbnis- und Armeseenlied. In *Handbuch des Volksliedes* I. München, 470–480.
ILLYÉS István 1693: *Sóltári énekek – Halottas énekek.* Nagyszombat.
ILLHARDT, F. 1982: *Trauer als ethnisches Problem.* Freiburg.
IPOLYI Arnold 1854: *Magyar Mythologia.* Pest.
KÁJONI János 1676: *Cantionale catholicum.* III. Mors. Kassa.
KATONA Imre 1982: *Halottas énekköltészetünk tiszta és átmeneti műfajai.* (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 10.) Budapest, 133–143.
KLANICZAY Tibor 1973: *A múlt nagy korszakai.* Budapest: Szépirodalmi Kiadó.
K. KOVÁCS László 1944: *A kolozsvári hóstátiak temetkezése.* Kolozsvár.
KRÍZA Ildikó 1993: *Felsőnyéki halotti búcsúztató.* Budapest.
–1994: Rural Form of Death Dirges in Hungary. *Jahrbuch für Volksliedforschung* 39: 110–116.
KUNT Ernő 1987: *Az utolsó átváltozás.* Budapest.
LAJTHA László 1956: *Sopron megyei virrasztóénekek.* Budapest: Zeneműkiadó.
MÉSZÁROS István 1988: A falusi tanító feladatkörének kibővülése a XVIII. században. In Hopp Lajos–Küllős Imola–Voigt Vilmos (szerk.): *A megváltozott hagyomány.* Budapest, 111–121.
NENOLA-KALLIO, Aili 1982: *Studies in Ingrian Laments.* (Folklore Fellows Communications 234.) Helsinki.
RAJECZKY Benjamin 1966: *Siratók.* (Corpus Musicae Popularis Hungaricae V.) Budapest.
–1977: Types ungarischen Klageliedern. In *Jahrbuch für Volkskunde* III: 31–46.
SILLING István 1991: A halotti búcsúztatók eredete. *Magyar Szó* VI: 13.
SUPPAN, Wolfgang 1966: *Volkslied.* Stuttgart (Metzler 52).
STOLL Béla (szerk.) 1977: *Régi Magyar Költők Tára XVII. század* 7. Budapest.
SZENDREI Janka–DOBSZAY László–RAJECZKY Benjamin 1979: *XVI–XVII. századi dallamaink a népi emlékezetben* I–II. Budapest.
Temetési szertartáskönyv (Ordo Exsequiarum) I–II. 1977: Budapest: Szent István Társulat.
TÖRÖK Károly 1864: *Magyarország képekben. Temetkezési szokások.* Pest.
UJVÁRY Zoltán 1975: A halál és temetés két Túróc-völgyi faluban. *Varia Folkloristica.* Debrecen, 129–161.
ULLMANN Péter 1986: Halottvirrasztás egy mai erdélyi faluban. In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta…" Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest: Magvető, 481–495.

DOMOKOS MÁRIA

Gáspár Simon Antal[1] halottas énekei

A népzenei PÁTRIA felvételeket 1936-ban kezdte meg a Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Osztálya és a Magyar Tudományos Akadémia, majd a Magyar Rádió azzal a céllal, hogy kiválasztott népi előadók dalait, hangszerjátékát, meséit stúdiókörülmények között hanglemezre vegye. A felvételek, kisebb-nagyobb megszakításokkal, folyamatosan készültek 1944-ig.[2] 1949-ben a Néprajzi Múzeum Zenei Osztálya a felvételezés folytatása mellett döntött. Ennek keretében bízta meg Domokos Pál Pétert, aki akkor éppen a Baranya megyei *Szárászpusztán* élt, hogy végezzen feltáró gyűjtést a Bácskából menekült, Tolna és Baranya megyébe telepített bukovinai székelyek és moldvai csángók körében, és válasszon ki közülük olyan énekeseket, kiknek dalanyaga, előadásmódja és hangja alkalmas felvételre. Ő maga 1949 decemberében és 1950 március–áprilisában szekérrel végigjárta a telepes falvak többségét, és útjáról részletes jelentést írt. Ebben a jelentésben bukkan fel Gáspár Simon Antalnak először csak a neve: *Majos*on említik, hogy neki „kancionáléja" van.[3] Ez felkelti Domokos Pál Péter érdeklődését, és hamarosan felkeresi őt *Nagyvejkén*. Ekkor – egyebek között – 18 halottas éneket jegyez fel tőle.

Az előgyűjtés eredményeképpen hamarosan négy bukovinai énekes utazott Budapestre: az *istensegítsi* születésű Lőrinc Antalné, Molnár Ambrus és Gáspár Simon Antal és a *hadikfalvi* Turbuk István. Gáspár Simon Antaltól 14 éneket, köztük 6 virrasztót vettek lemezre. Ezek első hangfelvételei. A gyűjtéstörténet további részleteire nem térek ki,[4] csak annyit említek meg, hogy Domokos Pál Péternek 1957-ben készen állt egy 860 oldalas kézirata *Gáspár Simon Antal népdalkincse* címmel, mely a világi dalokon kívül az egyházi és halottas énekeket is tartalmazta. A kézirat kiadása, a zene- és néprajztudomány nagy kárára, meghiúsult.

Csaknem húsz év múlva, 1975-ben, Martin György biztatására vettük föl az elejtett szálat Németh Istvánnal, és 21 alkalommal kerestük föl Anti bácsit, aki időközben a Pest megyei *Halásztelek*re költözött. Itt, családi körben, de korábbi környezetéből kiszakadva, betegeskedve töltötte öreg napjait. Igyekeztünk teljes dalkészletét felvenni, különös figyelmmel a virrasztó énekekre. Füzeteit, kéziratait is elkértük, és fénymásolatot készítettünk róluk.

Mindig emlékezetünkben maradnak ezek a téli délelőttök. A beszélgetések során Anti bácsi felidézte a hajdani bukovinai élet rendjét, szokásait. Mesélt gyermekkorá-

ról, katonáskodásáról, a moldvai bojároknál végzett bérmunka, a *móduvázás* keserves hónapjairól. Aztán kézbe fogta halottaskönyvét, és sorra vettük az énekeket. Rezgő hangján, kicsit kántoros hangvételével felhangzottak a zsoltárok, a feddő, intő bibliai példázatok, a pokol kínjait ecsetelő, a földi élet mulandóságára, hiábavalóságára figyelmeztető veretes szövegek és dallamok. Azokon a délelőttökön mi ott hárman egy másik korban és másik világban időztünk.

A vastag, vonalas „könyvet", melybe a halottas énekeket másolta, Sántha Alajostól kapta, eredetileg azért, hogy naplót írjon bele.[5] Halottaskönyvét valószínűleg a harmincas évek elején írta, de később is folyamatosan bővítette: kiegészítette sorszámmal, címmel, nótajelzéssel; betűrendes tartalomjegyzéket készített hozzá, könyvformára bekötötte. Végső állapotában a könyv 391 számozott oldalon 145 éneket tartalmaz. Az énekek kezdősorát a leírás rendjében a Függelékben közöljük (I.).

Halottasénekeket tartalmazó, korábban írott füzetek is előkerültek írásai közül, szétesett, elrongyolódott állapotban. Ezek 1924–26 körül készültek. (Tartalmukat lásd Függelék II–IV.) Könyvének létrejöttéről és forrásairól szólva elmondta, hogy *Istensegítsen* volt egy László István nevű ember, aki „az egész Kancionálét leírta. Parasztember vót, de jó iskolás ember, gyönyörűen írt. Amikor meghalt, háborúság tört ki a rokonságba a könyv miatt. Végül egy jó komája, Kató Fülöp kapta meg. Ez a László István több könyvet is írt, és eladta."[6] Gáspár Simon Antal nagyrészt az ő könyvéből írta a magáét, de máshonnan is vett hozzá énekeket.

Az említett Kancionálé Kájoni János *Cantionale Catholicum* című énekeskönyvének második kiadása. Másik fő forrásként Illyés István *Zsoltári és halottas énekek* című énekeskönyvét azonosítottuk.[7]

A magnetofonra vett énekek közül 113 a virrasztó szövegű, e 113 szöveget Gáspár Simon Antal 32 dallamra énekli. (Kisebb eltérés lehet a dallamszámban attól függően, hogy a szorosan rokon dallamokat egy vagy több típusnak tekintjük-e.)

E dallamok nagyobb része, mintegy kétharmada a XVI–XVII. századból származó, műzenei eredetű vagy a műzenébe felkerült népi eredetű dallam. Meglepő arány. Éppen fordítva szokott lenni. A világi dalkincsben az újonnan érkezett, friss, divatos nóta a szélre szorítja a korábbit, s ha a régi megmarad is, mindig kisebb részarányt képvisel, mint az új.[8] Mi lehet e különbség oka? Csomasz Tóth Kálmán már 1953-ban a következő megállapításokra jutott: „...az egyházi énekeskönyvek között zenei szempontból igen jelentős és eddig nem eléggé méltatott [...] helyet foglalnak el a halottaskönyvek. Dallamanyaguk [...] a templomi énekeskönyvekben nem található. *Ezek a halottas dallamok régi magyar dallamkincsünk legnépibb és legmagyarabb rétegéhez tartoznak.* Jórészt közeli stílusrokonságban állanak [...] a históriás dallamokkal, [...] jelentős részükben [...] szerves kapcsolatot árulnak el ma élő népi dallamokkal, sőt formatípusokkal is."[9] A jelenség azonban olyan sokágú és bonyolult, hogy a fenti állítás valódi tartalmának felismeréséhez, igazolásához és árnyalásához még négy évtizedre, ez idő intenzív gyűjtőmunkájára, nagy jelentőségű felfedezéseire és alapvető forráskiadványaira volt szükség.

Döntő lépés volt az ún. *sirató stílus* felfedezése a magyar népzene régi rétegén belül. Vargyas Lajos látta meg, hogy a török eredetű, pentaton ereszkedő, valamint a pszal-

modizáló stílus mellett a Szabolcsi Bence által obi-ugor anyaggal párhuzamba állított hétfokú, improvizált, prózaszövegű magyar siratóból strófikus népdaltípusok egységes stílust alkotó sora alakult ki.[10] A három nagy forráskiadvány: a *Magyar Népzene Tára* Sirató-kötete és a *Régi Magyar Dallamok Tárá*nak I. és II. kötete tette lehetővé a halottas énekek megbízható összehasonlítását az európai és a magyar népzenei adatokkal.[11] Ezt az egybevetést valósította meg a *XVI–XVII. századi dallamaink a népi emlékezetben* című könyv.[12] Végül Dobszay László foglalta össze a kérdést,[13] könyvében a sirató stílus körét a világi anyag mellett immár a népénekekkel és a történeti forrásokkal is kiegészítette.

Mindezek alapján azt szűrhetjük le, hogy a XVI. században kialakult új, anyanyelvű, egyszólamú énekvers a) ráépült és magába olvasztotta a középkori hagyomány egy részét; b) egybekapcsolódott a históriás ének műfajával; c) tetemes számú idegen dallammintát vett át és használt, de ezeknek nagy részét dallamjárásban, ritmikában, előadásmódban gyökeresen átformálta, megmagyarosította. Azért történhetett ez meg, némely esetben igen rövid idő alatt, mert hatott rá a magyar népzenei köznyelvnek az a része, mellyel hangneme és szövegei révén ötvöződni tudott, vagyis a sirató stílusú strófikus dalréteg. Műzene és népzene, idegenből származó és hazai eredetű, egyházi és világi énekek úgy áthatották egymást, hogy az azóta is példátlan a magyar zenetörténetben. Így jöhettek létre a Dobszay László által „kettős gyökerű"-nek nevezett énekek, melyek műzenei vagy idegen eredetűek, de gyökeresen átalakultak és idomultak a hazai idiómához. Minthogy ez az énekanyag több szálon (eredetében, műfajaiban, szövegeiben) kapcsolódik a halotti szokásokhoz, természetes módon talált utat és menedéket a hagyományos népi virrasztás szokásrendjébe. A virrasztás mindig is kevésbé volt kitéve új és új divatok változtató hatásának, így elzárt vidékeken, mint amilyen *Szlavónia*[14] vagy *Bukovina,* nagyszámú régi ének maradt fenn a halottvirrasztás keretében.

Gáspár Simon Antal leggyakrabban (19 szövegre) a „búcsúztató"-nak nevezett 12 szótagos, 4 (2) 2 kadenciás dallamot énekelte (1. kotta). Papp Géza kimutatta a dallam német eredetét,[15] Dobszay László pedig hazai átformálását elemezte.[16] A *Cantus Catholici*tól (1651) kezdve a *Zsoltári és halottas énekek*en át (1693) a református halottaskönyvekig adatolható, a nép között országosan elterjedt. Gáspár Simon Antal szerint „ami belefért a búcsúztatóba, azt mind arra énekeltük". Elnevezése onnan származik, hogy erre a dallamra szabta a kántor a maga szerezte halotti búcsúztatót. *Klézsé*n (Moldva) is ezt a dallamot használták és nevezték búcsúztatónak,[17] sőt a *felsőnyéki* (Fehér megye) kántori búcsúztatóknak is ez az egyik használatos dallama.[18] A következő dallamhoz (2. kotta) kilenc halottas szöveg kapcsolódik. Strófaformája 13, 13, 12, 7, redukált Balassi-strófa. Dallamjárása, kadenciái alapján a históriás énekek közé, közelebbről pedig az ún. *Árgirus*-dallam típusába tartozik. Szintén a sirató stílusú, históriásokkal rokon dallamok csoportjához sorolhatjuk a 12-es szótagszámú, 5 (4) 2 kadenciájú „Mária Magdolna" énekét (3. kotta). Szentmártoni Bodó János históriájának dallamát csak a bukovinai székelyek őrizték meg. A szöveg számos kiadást ért meg, ponyván terjedt, dallammal együtt azonban valószínűleg az énekes koldusok tartották fenn. Gáspár Simon Antal egy Ignác nevű vak koldust nevezett meg forrásaként. A „Mária Magdol-

na históriája" nem halottas szöveg, mégis énekelték virrasztóban is, és dallamához több halottas szöveg kapcsolódott.

A kisebb szótagszámú, siratós stílusú énekek szép példája az „A tenger fövenye, ki sok" kezdetű (4. kotta). Legkorábbi kottás megjelenése Illyés István énekeskönyvében.[19]

Végezetül még néhány azokból a virrasztással kapcsolatos további adatokból, melyeket Gáspár Simon Antal beszélgetéseink során elmondott.

Őt magát idősebb férfiak, „László György és Kató Fülöp, ezek vontak bé engemet a virrasztókba. Fiuk lehettem volna... Azt mondták az öregek: ülj ide s tanold meg, mert jól tudsz énekelni. Mi elmulunk, s legyen ezután is utánpótlás nekünk." A búcsúztató szövegét a kántor írta, strófánként fizették. „Annak idején, amikor még a pénznek értéke volt, egy vers egy korona volt... Amikor én kicsi gyermek voltam, akkor, azt hiszem, 10 krajcárért írtak egy verset. A rokonságtól függött, hogy mennyi rokona volt, hánytól kellett elbúcsúztatni. Vót olyan, hogy sok testvére vót, sok gyermeke vót s keresztkomája, s ezeket mind elbúcsúztatták. Akit beléiratott a keserves – aki hátramaradt – az beléiratta, hogy ezektől – ezektől. Úgyhogy biza felment 20–30–50 koronára is. Akinek nem volt módja, az nem iratott búcsúztatót." Gáspár Simon Antal maga is írt ilyent egy ízben, Csobot Vilmos halotti búcsúztatóját.

Felnőtteknél csak férfiak énekeltek, kisgyermekeknél asszonyok. Hárman, négyen énekeltek éjfélig, „éjfélkor 3 Miatyánk, 3 Üdvözlégy a meghóttért, utána elénekeltük a Liberá-t. Aztán pálinkát, kenyeret osztottak. Ennyi szivesség kellett." Fizetség nem volt.

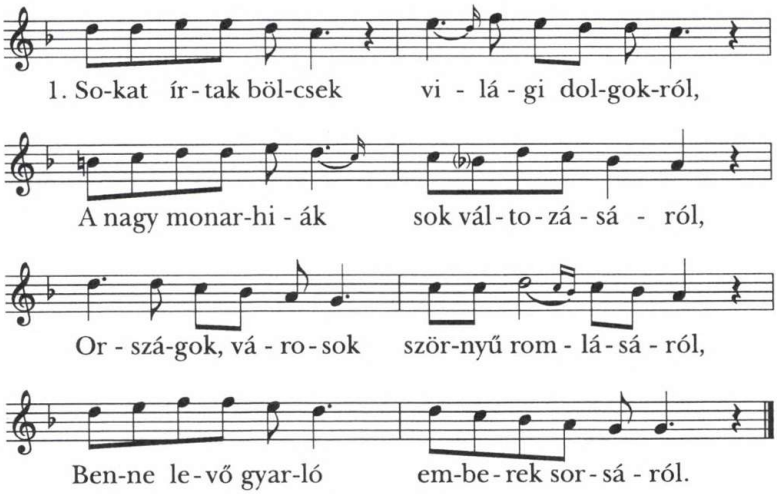
Istensegítsen mese, tréfálkozás nem járta a virrasztóban, legfeljebb a férfiak kártyáztak.

Az énekek némelyikét ritkábban, másokat gyakrabban vettek elő. Ennek különböző okai lehettek. Például „a nótáját nem tudták. Ritka vót az, aki tudta a *Pályafutásomnak* nótáját"; vagy „ritkán került elő, mert ijesztő... Nem szokták, mert a népek féltek tőle." A „Szent János látása" című, „Hallgassátok meg, drága voltáról szólok mennyországnak" kezdetű éneket viszont „nagyon követelték mindenütt".

Ő a dallamokat már szövegük alapján általában tudta. Ha nem, megnézte a nótajelzést. „Amelyiknél nincs nótajelzés, annak saját nótája van. Ha nincs saját nótája, akkor a búcsúztatóval" kell énekelni.

Hangszeres zenészek – például Gáspár Simon Antal édesapja, nagybátyja, akik neves parasztprímások voltak – is tudtak halottas éneket, mert „nálunk az vót a szokás, hogyha fiatal hótt meg, legény vagy lejány, azt muzsikásokval [azaz zenészekkel] temették. A halotti éneket muzsikás [hegedűs] húzta egész végig, amig kiértek a temetőbe. Ez rendesen olyan banda volt, a csendes muzsika [azaz nem rezesbanda]. Volt egy első muzsika, volt mellette egy kontora, egy furulya és egy gardon."

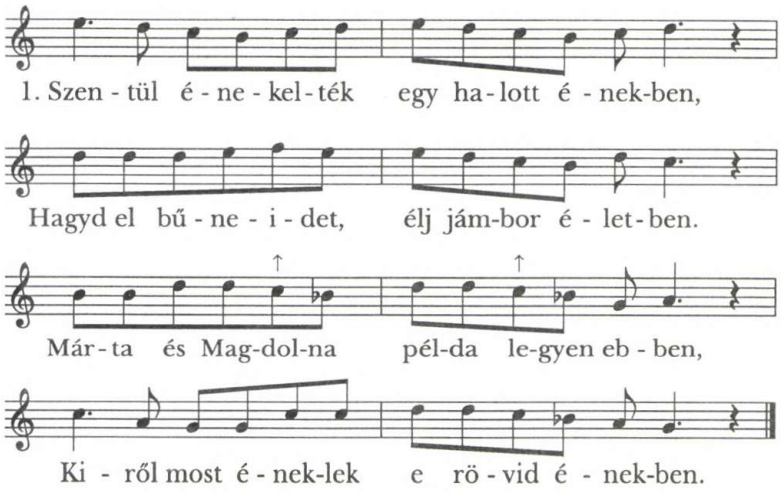
1. Parlando



2. Parlando



3. Parlando



4. Parlando, rubato



Függelék

I.[20]

A halálhoz való készület (Imádságok, könyörgések).

1. „Emlékezem én uraim e csalárd világról". [Kájoni II. 551.]
2. „Jaj mely hamar múlik e világ ereje". [Kájoni II. 553.]
3. „Sokat írtak bölcsek világi dolgokról". [Kájoni II. 554.]
4. „Kelj fel bűneidből rothadásra menő nép". [Kájoni II. 556.]
5. „Sok rendbéli próbák vannak rajtunk ez életben". [Kájoni II. 557.]
6. „Oh te meghalandó emberi nemzetség". [Kájoni II. 559.]
7. „Ember emlékezzél a szomorú halálról". [Kájoni II. 559.]
8. „Oh ki még élsz, tőrtől nem félsz világ kényes magzatja". [Kájoni II. 619.]
9. „A Krisztus Jézusnak vérével nyert népek". [Kájoni II. 560.]
10. „Im látod a halál mindeneket lekaszál". [Kájoni II. 561.]
11. „Emlékezzél meg emberi állat végső órádról". [Kájoni II. 562.]
12. „Körülvettek halálnak sérelmi". [Kájoni II. 564.]
13. „Ha gondolod élő ember te állapotodat". [Kájoni II. 564.]
14. „Harc ember élete teljes életében". [Kájoni II. 566.]
15. „Pályafutásomnak végén". [Kájoni II. 567.]
16. „Oh életünk végórája". [Kájoni II. 568.]
17. „Adj üdvösséges ki múlást". [Kájoni II. 569.]
18. „Isten hívei akik vagytok". [Kájoni II. 570.]
19. „Ily nagy útra indul ember hogy születik". [Kájoni II. 571.]
20. „Keresztfán kínt vallott kegyelem kútfeje". [Kájoni II. 572.]
21. „Krisztusnak hű keresztényi". [Kájoni II. 573.]
22. „Sok nyomorúsággal élete embernek". [Kájoni II. 574.]
23. „Élet adó halál ura". [Kájoni II. 576.]
24. „Véletlen embernek utolsó órája". I–IV. [Kájoni II. 578.]
25. „Már elmegyek az örömben". [Kájoni II. 582.]
26. „A nap nagy haragnak napja". [Kájoni II. 585.]
27. „Oh világi gyarlóság".
28. „Elmegyek a sírba".
29. „Szörnyű halál ime hol áll". [Kájoni II. 588.]
30. „Serkenj fel álmadból bűnös emberi nemzet". [Kájoni II. 591.]
31. „Ez mostani végórámra". [Kájoni II. 592.]
32. „Bizonytalan voltát világ állapotjának". [Kájoni II. 593.]
33. „Seregeknek Szent Istene". [Kájoni II. 595.]
34. „Jer mi szóljunk e szomorú alkalmatosságban". [Kájoni II. 595.]
35. „Kegyes buzgóságtól viseltetett népség". [Kájoni II. 596.]
36. „Szomorú a halál a gyarló embernek". I–II. [Kájoni II. 598.]
37. III. „Oh édes Megváltóm ne nézd bűneimet". [Kájoni II. 598.]
38. „A tenger fövenye ki sok". [Kájoni II. 601.]
39. „Oh keserves jajszó!" [Kájoni II. 602.]
40. „Szegény gyarló ember, jaj mely nyomorult vagy". [Kájoni II. 603.]
41. „Oh felséges Isten, mennynek, földnek Ura".
42. „Rettegj ember, mert a halál széles e világon áll".
43. „Aki még élsz, jaj hogy nem félsz".
44. „Jaj, siralmas szomorú szó".
45. „Sok nyavalya s bú szivünket naponkint szorongatja".
46. „Kemény sors alá vett emberi nemzet".
47. „Az Isten igéje mindörökké megáll".

48. „Csalárd világ fonnyadt virág".
49. „Mit ad az embernek gyenge ifjúsága?"
50. „Mihelyt Isten által ember teremtetett".
51. „Könyörülj Úr Isten a kimúlt híveken".
52. „Kegyelmes Isten! Vedd irgalmadba".
53. „Kiáltok én nagy mélységből". [Illyés 272.]
54. „Borulj immár gyászba, virágzó szép nemzet".
55. „Szörnyű csalárdságot indíta szivében".
56. „Buzgó keresztények, látom hűségteket".
57. „Így szólla Szent Máté kilencedik részében".
58. „Az én életemet szépen hasonlítja".
59. „Oh szomoruságnak, napja siralomnak". [Illyés 256.]
60. „Pályafutásomnak végén". [Illyés 258.]
61. „Az Úr Jézus Krisztus méne egy kastélyba".
62. „Illik nekünk arról emlékeznünk". [Illyés 174.]
63. „Megszabadultam már én a testi haláltól". [Illyés 176.]
64. „Ember! Emlékezzél utolsó napodról". [Illyés 179.]
65. „Mit bízik a világ ő álnokságában". [Illyés 192.]
66. „Hogy a bűnnek zsoldja a halál jól tudjuk".
67. „Csodálkozom, álmélkodom, rajtad keresztény ember". [Illyés 298.]
68. „Valaki éltednek ülsz gyász székében".
69. „Oh emberi gyarlóság! Halld meg, mi a valóság!"
70. „Emlékezzünk mi keresztény népek". [Illyés 177.]
71. „Serkenj fel már ember bűneidből". [Illyés 181.]
72. „Oh ti! kik a napfényt még meg nem untátok". [Illyés 301.]
73. „Kérlek és intlek ember tégedet". I–II. [Illyés 304.]
74. „Kik az ítéletről még keveset tudnak". [Illyés 308.]
75. „Oh megfoghatatlan szörnyű balgatagság". [Illyés 311.]
76. „Ki fontolja meg bölcs okosságában". [Illyés 318.]
77. „Hallgassátok meg, drága voltáról". [Kájoni II. 641.]
78. „Gyarló világ, romlandóság". I–III. [Kájoni II. 617.]
79. „Oh isteni szeretetben világból kimúlt hívek". [Kájoni II. 705.]

ZSOLTÁROK

80. I. zsoltár. „Boldog az oly ember az Istenben". [Illyés 1.]
81. II. zsoltár. „Szent Dávid próféta második énekében". [Illyés 3.]
82. Azon zsoltár. „Zúgolódik, dúl-fúl magában a világ". [Illyés 5.]
83. III. zsoltár. „A szent Dávid nagy háborúságában". [Illyés 7.]

[83 után] IV. zsoltár. „Midőn az Istent segítségül hívtam". [Illyés 9.]

84. V. zsoltár. „A szent Dávid ötödik énekében". [Illyés 10.]
85. VI. zsoltár. „Szent Dávid király bűnei ellen így panaszolkodik". [Illyés 12.]
86. VII. zsoltár. „Számkivetésre Dávid mégyen vala". [Illyés 14.]
87. VIII. zsoltár. „Régen az ó törvényben". [Illyés 17.]
88. IX. zsoltár. „Teljes szívemből Tenéked, Uram". [Illyés 20.]
89. X. zsoltár. „Tekints reám, Istenem, nyavalyámban". [Illyés 23.]
90. XI. zsoltár. „Szabadíts meg és tarts meg, Uram Isten". [Illyés 25.]
91. XII. zsoltár. „Szent Dávid király háborúságában". [Illyés 27.]
92. XIV. zsoltár. „Sokan vannak most is olyan emberek". [Illyés 28.]
93. XV. zsoltár. „Tarts meg Uram engem, mert Tebenned biztam". [Illyés 30.]
94. XXVI. zsoltár. „Oh én két szemeim ti az Urra nézzetek". [Illyés 39.]
95. XXVIII. zsoltár. „Szent Dávid, Istennek hajlékot építvén". [Illyés 43.]
96. XXXV. zsoltár. „Sok nyilván való bizonyságokból". [Illyés 56.]
97. XLII. zsoltár. „Lásd meg Uram, én ügyemet". [Illyés 65.]

98. XLVI. zsoltár. „Minden népek örülvén tapsoljanak". [Illyés 71.]
99. XLIX. zsoltár. „Hogy panaszkodik föld hatalmas Istene". [Illyés 72.]
100. L. zsoltár. „Ur Isten irgalmazz nékem a Te irgalmasságod szerint". [Illyés 74.]
Ugyanazon zsoltár más nótára. II. rész.
Háborusága Dávid királynak egykoron nagy vala sat.
Harmadik nótára III. rész.
Ugyanazon zsoltárból: Ne szálj perbe énvelem, Oh én édes Istenem sat.
101. LI. zsoltár. „Dávid, Dóeg gonoszságát hogy látá". [Illyés 81.]
102. LIII. zsoltár. „Végig, Dávid oktatása".
103. L. zsoltár. „Háborusága Dávid királynak". [Illyés 76.]
104. L. zsoltár. „Ne szállj perbe én velem". [Illyés 79.]
105. LXXVI. zsoltár. „Az Ur Istent magasztalom". [Illyés 100.]
106. LXXXI. zsoltár. „Az Ur Isten áll minden biráknak". [Illyés 105.]
107. XCIII. zsoltár. „Mikor Szent Dávid kegyetleneknek". [Illyés 111.]
108. „Könyörülj Istenem".
109. „Krisztushoz készülök szerelmes szüleim". I–II. [Kájoni II. 606.]
110. „Szűnjék meg bánattól". [Kájoni II. 608.]
111. „Figyelmetes keresztények". I–III. [Kájoni II. 609.]
112. „Kaszás e földön a halál". [Kájoni II. 612.]
113. „Mindnyájan kik jelen vagytok". [Kájoni II. 614.]
114. „Krisztusnak hívei". [Kájoni II. 615.]
115. „Mit szóljak tinéktek".
116. „Jákob megyen vala".
117. „Nabuchodonozor Jeruzsálem városát".
118. „Oh mely félelem és rettegéssel". [Kájoni II. 627.]
119. „Emlékezzél meg te gyarló ember". [Kájoni II. 474.]
120. „Uram szemed előtt". [Kájoni II. 484.]
121. „Ne hagyj elesnem". [Kájoni II. 450.]
122. „A Szűz egy Fiat szült". [Kájoni II. 41.]
123. „A Felséges Isten (Passio)". [Kájoni II. 694.]
[124]. „Serkenj lelkem". [Kájoni II. 42.]
[125]. „Im midőn mindeneket". [Kájoni II. 34.]
[126]. „A Szűz egy Fiat szült".
[127]. „Szent Izaiás így írt". [Kájoni II. 64.]
[128]. „Ime egykor Szent István". [Kájoni II. 382.]
[129]. „Dicső Szent Jánosnak". [Kájoni II. 377.]
[130]. „Királyoknak királyának". [Kájoni II. 78.]
[131]. „Boldog ház, hol Krisztus lakik".
[132]. „Amint egy zarándok".
[133]. „Oh bú látott". [Kájoni II. 630.]
[134]. „Szépen szól a kis harang".

II.[21]
[1] „Jaj, siralmas, szomorú szó".
[2] „Sok nyavalya s bú szívünket".
[3] „Kemény sors alá vett emberi nemzet".
[4] „Az Isten igéje mindörökké megáll".
[5] „Csalárd világ, fonnyadt virág".
[6] „Mit ad az embernek gyönge ifjusága".
[7] „Mihelyt Isten által ember teremtetett".
[8] „Könyörülj Úr Isten a kimúlt híveken".
[9] „Kegyelmes Isten! vedd irgalmadba".

[10] „Kiáltok én nagy mélységből".
[11] „Borulj immár gyászba virágzó szép nemzet".
[12] „Szörnyű csalárdságot indíta szívében".
[13] „Buzgó keresztények! látom hűségteket".
[14] „Igy szólla Szent Máté kilenczedik részében".
[15] „Az én életemet szépen hasonlítja".
[16] „Oh szomoruságnak napja siralomnak".
[17] „Pályafutásomnak végén, Életemnek".
[18] „Az Úr Jézus Krisztus méne egy kastélyba".
[19] „Illik nekünk arról emlékeznünk".
[20] „Megszabadultam már én a testi haláltól".
[21] „Ember! emlékezzél utolsó napodról".
[22] „Mit bízik a világ ő álnokságában".
[23] „Mit szóljak tinéktek, hív keresztények". 1926. márc. 7.
[24] „Jákob mégyen vala Bersabéból Háránba".
[25] „Nabuchodonozor Jeruzsálem városát".
[26] „Hogy a bűnnek zsoldja a halál, jól tudjuk".
[27] „Csodálkozom, álmélkodom".
[28] „Valaki éltednek ülsz gyász székében".
[29] „Oh emberi gyarlóság!" 1926. márc. 10.
[30] „Emlékezem én uraim e csalárd világról".
[31] „Jaj mely hamar múlik e világ ereje". 1926. márc. 13.
[32] „Sokat írtak bölcsek világi dolgokról".
[33] „Kelj fel bűneidből rothadásra menő nép".
[34] „Sok rendbéli próbák vannak rajtunk ez életben".
[35] „Oh te meghalandó emberi nemzetség". 1926. márc. 21.
[36] „Ember emlékezzél a szomorú halálról".
[37] „Oh ki még élsz, törtől nem félsz".
[38] „A Krisztus Jézusnak vérével nyert népek".
[39] „Jézusomnak kegyelméből már elértem végemet".
[40] „Ó keserves jajszó".
[41] „Ki ragyogni látod élted csillagát".
[42] „Jaj siralmas szomorú szó!"
[43] „A dög halál eltávozik". 1924.

III.[22]
[1] „Pályafutásomnak végén".
[2] „Szegény gyarló ember, jaj mely nyomorult vagy". 1924.
[3] „Oh mely félelem, s rettegéssel". 1924.
[4] „Serkenj lelkem mély álmodból".
[5] „Im midőn mindeneket bírsággal hivatna".
[6] „Szent Izaiás így írt Krisztusnak szent születéséről". 1924.
[7] „Ime egykor Szent István Istenben felálla".
[8] „Dicső Szent Jánosnak ünnepét szenteljük".
[9] „Királyoknak királyának".
[10] „Óh egeknek fényessége".
[11] „Surrexit Christus hodie". Az Orgonavirágban található.
[12] „A Pünkösdnek jeles napján" (félbeszakad).

IV.[23]
[1] „Emlékezem én Uraim e csalárd világról".
[2] „Jaj mely hamar múlik e világ ereje".

[3] „Sokat írtak bölcsek világi dolgokról".
[4] „Kelj fel bűneidből rothadásra menő nép".
[5] „Sok rendbeli próbák vannak rajtunk ez életben".
[6] „Oh te meghalandó emberi nemzetség".
[7] „Ember emlékezzél a szomorú halálról".
[8] „A Krisztus Jézusnak vérével nyert népek" (töredékes).
[9] „Emlékezzél meg te gyarló ember".
[10] [„Ím látod a halál"] csak az utolsó versszak.
[11] „Emlékezzél meg emberi állat".
[12] „Körül vettek halálnak sérelmi".
[13] „Ha gondolod élő ember te állapotodat".
[14] „Harc ember élete".
[15] „Oh életünk vég órája".
[16] „Adj üdvösséges kimúlást".
[17] „Isten hívei akik vagytok".
[18] „Ily nagy útra indul ember, hogy születik".
[19] „Keresztfán kínt vallott kegyelem kútfeje".
[20] „Krisztusnak hű keresztényi".
[21] „Sok nyomorúsággal élete embernek".
[22] „Élet adó halál ura".
[23] „Véletlen embernek utolsó órája".
[24] „Már elmegyek az örömben".
[25] „A nagy nap haragnak napja".
[26] „Elmegyek a sírba".
[27] „Oh világi gyarlóság".
[28] „Szörnyű halál ime hol áll".
[29] „Serkenj fel álmaidból bűnös emberi nemzet".
[30] „Ez mostani végórámra".
[31] „Bizonytalan voltát világ állapotjának".
[32] „Seregeknek szent Istene".
[33] „Jer mi szóljunk e szomoru alkalmatosságban".
[34] „Kegyes buzgóságtól viseltetett népség".
[35] „Szomorú a halál a gyarló embernek".
[36] „A tenger fövenye, ki sok".
[37] „Oh keserves jaj szó!"
[38] „Krisztushoz készülök szerelmes szüleim".
[39] „Szünjék meg bánattól szomorú szivetek".
[40] „Figyelmetes keresztények, kik ide gyűltetek".
[41] „Kaszás e földön a halál".
[42] „Mindnyájan, kik jelen vagytok".
[43] „Krisztusnak hívei, kik most jelen vagytok".
[44] „Hallgassátok meg, drága voltáról".
[45] [„Emlékezzél meg, te gyarló ember"] utolsó 3 versszak.
[46] „Uram, szemed előtt".
[47] „Háborusága Dávid királynak".
[48] „Ne szállj pörbe én velem".
[49] „Az Ur Istent magasztalom".
[50] „Az Ur Isten áll minden bíráknak gyülekezetében".
[51] „Mikor Szent Dávid kegyetleneknek".
[52] „Ne hagyj elesnem, felséges Isten".

Jegyzetek

1 1895, Istensegíts (Bukovina) – 1978, Halásztelek (Pest).

2 Magyar népzenei gramofonfelvételek I. sorozat. (Budapest, 1937); Néprajzi felvételek PATRIA hanglemezeken. 560 magyar népi dallam, 20 népmese. (Budapest, 1942).

3 Sántha Alajos már korábban közölt néhány részletet az általa írt naplóból. Ennek bevezetéseként elmondja, hogy Gáspár Simon Antal „1932 őszétől kezdve naplót vezet a bukovinai magyar falvak életéről, eseményeiről". Daltudásáról, kiváló énekes mivoltáról itt nem esik szó. Sántha (1942: 152–164).

4 Néprajzgyűjtők, újságírók légiója járt nála. Kérdésemre egyszer a következő neveket sorolta fel: Andrásfalvy Bertalan, Barsi Ernő, Bajor Nagy Ernő, Balassa Iván, Bosnyák Sándor, Csermák Géza, Erdélyi Zsuzsanna, Halász Péter, Hegedűs Mária, Ivasivka Mátyás, Kertész Gyula, Kiss Lajos, Kóka Rozália, Kovács Ágnes, Kovács Péter, Magyar László, Moldován Domonkos, Ordas Iván, Sándor István, valamint a halottaskönyvek és a népi írásbeliség témájával speciálisan foglalkozó, bukovinai származású Fábián Margit és Forrai Ibolya.

5 Sántha (1942) ezt az ajándékozást nem említi. Feltevésünk szerint, lévén maga is *istensegíts*i, tudhatott Gáspár Simon Antal írás-olvasás szeretetéről, és a füzettel napló írására akarta ösztönözni. Anti bácsi valóban szenvedélyesen szeretett írni. Mint maga mondta: „Még nappal es leültem, ugye téli időben nem volt dolog künn, leültem. Még mérgelődött es az asszon, hogy mit írsz, hát nem lesz belőled se pap, se deák. Azét én nem fogadtam szót, írtam." Kéziratos hagyatékának általunk ismert része 25 füzetből áll, de különböző múzeumok és magánszemélyek birtokában is szép számmal vannak írásai. A bukovinai népi írásbeliségről általában: Forrai (1987); Gáspár Simon Antal személyéről, valamint írásaiból részletek: uo. (185–191; 192–212) és Dégh (1978). Lásd még Gáspár (1986). Legutóbb a *Honismeret* közölt egy írásából részleteket: Gáspár (1995).

6 A megrendelésre írt kéziratos halottaskönyvekről: Ullmann (1982a, 1982b) és László (1994).

7 Kájoni II., Illyés (1693). Eddig nem sikerült megállapítanunk, hogy Gáspár Simon Antal Illyés melyik kiadását használta.

8 Gáspár Simon Antal teljes világi dalanyagában például 7 százalék a régi stílusú dalok és 42 százalék az újabb műdalok aránya.

9 Csomasz Tóth (1953: 288).

10 Vargyas (1953).

11 MNT V; RMDT I. és RMDT II.

12 Szendrei–Dobszay–Rajeczky (1979).

13 Dobszay (1983; 1995).

14 Kiss (1966).

15 RMDT II: 134–143.

16 Dobszay (1983: 133–135; 175–179).

17 Seres–Szabó (1991: 338, 364, 377).

18 Kríza (1993: 2. kotta).

19 Lásd RMDT II: 115.

20 Gáspár Simon Antal a könyvet a harmincas évek elején kezdhette írni. Közvetve erre utal naplójának 1932-es kezdése. (Lásd 3. jegyzet.) Azért említjük ezt külön, mert a könyv elejére 1924-es dátumot írt. Korábbi halottas füzetei valóban a húszas évekből származnak. Listánk tájékoztatás célját szolgálja, ezért csak az énekek kezdősorára szorítkozik, de nem adja meg a címet, alcímet, nótautalást. A források teljes körű azonosítása még elvégzendő feladat. Addig csak a két fő forrásra: Kájoni II-re és Illyésre utalunk. Kájoni II-vel nagyrészt még Domokos Pál Péter vetette egybe. Illyésnek nem az első, hanem egy későbbi kiadásának lapszámaira hivatkozunk.

21 Elrongyolódott, szétesett füzet vagy füzetrész. Néhány helyen jelzi a leírás idejét, ennek alapján zömét 1926 márciusában írta. Bizonyosan ebből is másolt I-be, mert vannak megegyező tömbök, részek: [1]–[22] = 44–65; [23]–[25] = 115–117; [26]–[29] = 66–69; [30]–[38] = 1–9.

22 Elrongyolódott, szétesett füzet, vagy annak része. Néhány helyen jelzi a leírás idejét, ennek alapján Gáspár Simon Antal legkorábbi füzete. Csak az első három halottas ének. [4]–[9] bekerült I végére: [124]–[131].

23 Elrongyolódott, szétesett füzet. Egyes részei, tömbjei megfelelnek I-nek: [1]–[7]=1–7; [10]–[14]=10–14; [15]–[37]=16–39; [38]–[43]=109–114; [47]–[51]=103–107.

Bibliográfia

CS.[OMASZ] TÓTH Kálmán 1953: Halottas énekeskönyveink dallamai. In Szabolcsi Bence–Bartha Dénes (szerk.): *Emlékkönyv Kodály Zoltán 70. születésnapjára.* (Zenetudományi Tanulmányok I.) Budapest, 287–330.

CSOMASZ TÓTH Kálmán 1958: *Régi Magyar Dallamok Tára I. A XVI. század magyar dallamai.* Budapest. (RMDT I.)

DÉGH, Linda 1978: Two Letters from Home. *Journal of American Folklore* 808–822.

DOBSZAY László 1983: *A siratóstílus dallamköre zenetörténetünkben és népzenénkben.* Budapest.

–1995: *A magyar népének* I. Veszprém. (A Liszt Ferenc Zeneművészeti Főiskola egyházzenei szakának tananyaga.)

FORRAI Ibolya 1987: Népi írásbeliség a bukovinai székelyeknél. *Néprajzi Közlemények* XXX.

GÁSPÁR Simon Antal 1986: *Az én falum a bukovinai Istensegíts.* (Facsimile kiadás. A válogatás és a kísérő tanulmány Forrai Ibolya munkája.) Budapest.

–1995: A bukovinai magyarok hazatérése (részlet). *Honismeret* XXIII/2: 30–39.

ILLYÉS 1693 = Soltári énekek... és halottas énekek. Nagyszombat. További kiadásai: 1721, 1749, 1781, 1793, 1809, 1817, 1847, 1860, 1868, 1874, 1904.

KÁJONI II = Cantionale Catholicum. Régi, és Uj, Deák, és Magyar Ajtatos Egyházi Énekek, Dicsiretek, Soltárok és Lytaniak; ... Mellyet ez előtt ... Páter F. Kajoni Janos szorgalmatos munkával egyben-szedett volt. Mostan pedig ... P. F. Balas Agoston Theologus által ... ujjonan ki-bocsáttatott. Csíksomlyó, 1719.

KISS Lajos 1966: Zenetörténeti emlékek a szlavóniai virrasztó énekekben. *Ethnographia* LXXVII: 153–207.

KISS Lajos–RAJECZKY Benjamin (szerk.) 1966: *A Magyar Népzene Tára V. Siratók.* Budapest (MNT V.)

KRÍZA Ildikó 1993: *Felsőnyéki halotti búcsúztatók.* Budapest.

LÁSZLÓ 1994: *„Már elmenyek az örömbe". László Márton – Pintyer Feri Marcika halottaskönyve 1919.* Szerk. Fábián Margit. Szekszárd.

RMDT II. = *Régi Magyar Dallamok Tára II. A XVII. század énekelt dallamai.* Írta: Papp Géza. Budapest, 1970.

SÁNTHA Alajos 1942: *Bukovinai magyarok.* Kolozsvár.

SERES András–SZABÓ Csaba: *Csángómagyar daloskönyv.* Budapest, [1991].

SZENDREI Janka–DOBSZAY László–RAJECZKY Benjamin 1979: *XVI–XVII. századi dallamaink a népi emlékezetben* I–II. Budapest.

ULLMANN Péter 1982a: *Halottvirrasztás egy mai erdélyi faluban.* (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 10.) *Halottkultusz.* Szerk. Hoppál Mihály–Novák László. Budapest, 153–162.

–1982b: Kéziratosság a 20. században. *Magyar Zene* XXIII/2: 168–179.

VARGYAS Lajos 1953: Ugor réteg a magyar népzenében. In Szabolcsi Bence–Bartha Dénes (szerk.): *Emlékkönyv Kodály Zoltán 70. születésnapjára.* (Zenetudományi Tanulmányok I.) Budapest, 611–657.

BARNA GÁBOR

„Örök valóságba mentem által..."

A halál és a túlvilág Ökrös József halottas énekeiben

Vallásos népköltészetünk egyéni ihletései című tanulmányában Orosz István válogatott énekeiről szólva Bálint Sándor azt írja, hogy „a klasszikus parasztkultúrában tehetségek elkallódásáról nemigen beszélhetünk, mert az alkotókészség a hagyomány és konvenció keretein belül is eleven erővel, gazdag változatossággal tud megnyilatkozni, és újításait a közösség szívesen ismeri el magáénak".[1] Az elmúlt évek kutatási eredményei, publikációi, amelyek a népénekek, halotti búcsúztatók, búcsús énekek és szerzőik (kántorok, előénekesek, búcsúvezetők stb.) vizsgálatával, elemzésével foglalkoztak,[2] valóban igazolni látszanak ezt a megállapítást. Ha mindehhez hozzávesszük még a kor máig feltáratlan és vizsgálatlan kegyességi irodalmát s a vallásos ponyvairodalmat, valamint a profán tematikájú, de ritkábban vallásos motívumokat is felmutató ún. félnépi alkalmi költészetét (vőfélyversek, ünnepköszöntők, históriák), akkor valóban azt láthatjuk, hogy a múlt század második felében szinte ismeretlen, még felderítetlen gazdagságban virágoztak ezek a műfajok. Úgy érzem, jelentőségüket mindmáig nem látjuk kellően. Alig ismerjük egy-két alkotójukat, mint például a Bálint Sándor-i idézetben szereplő Orosz Istvánt[3] vagy az utóbb több kutatót is érdeklő jászárokszállási Varga Lajost.[4] Ugyanakkor senki sem elemezte még a híres köbölkúti kántor, Stampay János halottas énekeit vagy Molnár József kántor énekeskönyvét, és semmit sem tudunk a sok-sok helyi kiadású kántori énekeskönyvről. Elemzésükből pedig bizonyára további megállapítások is kínálkoznának a fenti megállapítás mellé, a korabeli divatok szövegben és dallamban megmutatkozó hatására, a helyi énekgyakorlat regisztrálására, azaz a szóbeli költészet és a vallásos költészet kölcsönhatására vonatkozóan. Mindezekhez az általánosabb tanulságokhoz kíván adalékot szolgáltatni rövid tanulmányom, amely része a rózsafüzér társulatok valláséleti szerepét elemző kutatásaimnak, amennyiben egy társulati szervező egyéniség saját szerzeményű halotti énekeinek elemzésével foglalkozik.

Ökrös József (1816–1893) kunszentmártoni takácsmester volt, az egyesült céh utolsó céhmestere. Családjának történetét és saját fiatalkori életrajzát a múlt század közepén maga írta meg. Ebből megtudjuk, hogy az Ökrös család a családi hagyomány szerint szegedi eredetű. A XVIII. század végi ősök azonban már Kiskunmajsán éltek. Ökrös József nagyapja takácsmester volt, s Kiskunmajsáról a tiszazugi Tiszasasra költözött. Ott is folytatta mesterségét. Fia is takácsmester lett, aki azonban a napóleoni háborúk idején a tiszasasi kényszersorozás elől a közeli Kunszentmártonba mene-

külr. Itt hamarosan, mint vőfély, megkedveltette magát, belépett a takács céhbe, s nősülése révén beilleszkedett a kunszentmártoni társadalomba. Fia, József szintén takács lett, aki az 1830-as években hazai vándorúton járt. Felszabadulván tagja lett a céhnek, s Kunszentmártonban telepedett le. Buzgó katolikus ember volt. Az 1840-es évektől éneklő, temetkezési és rózsafüzér társulatokat szervezett, ezeket vezette és működtette. Nagy érdemei vannak a kunszentmártoni temetői kápolnák megépíttetésében.[5]

Termékeny énekszerző, illetve szorgalmas énekgyűjtő volt. Lehetséges, hogy ebben a családi hagyomány, apjának vőfélykedése is szerepet játszott. Ökrös József maga is összeállított 1862-ben egy 400 oldalas énekgyűjteményt, amelynek 80 oldalán saját, akrosztichonnal ellátott énekszövegeit közli. Ezeknek többsége különböző ünnepekre, nem pedig halálesetre íródott. Halottas énekei nagy számban fennmaradtak az 1860–1940 között készített kunszentmártoni és mesterszállási kéziratos énekeskönyvekben.[6] Az elemzésbe azonban egyelőre csak azokat a szövegeket lehetett bevonni, amelyek minden kétséget kizáróan saját szerzeményei, mégpedig az akrosztichonnal ellátott szövegeket (jóllehet saját megjegyzéseiből is tudjuk, hogy nem akrosztichonos énekszövegeket is szép számmal írt). A halottas énekek témakörében mintegy 50 énekszöveg-változat elemzése volt lehetséges.

Az énekszövegek egyik fő forrása *Kurucz Jánosné halotti énekeskönyve* (rövidítése: Kjné ék) volt, amelyet valamikor a század elején írtak le. Az ebben összegyűjtött 146 énekből 17 az akrosztichonnal ellátott szöveg. Ezenkívül használtuk *Kuna István énekeskönyvét* (Mesterszállás, 1891; rövidítése: KI ék) amelyben 13 énekszöveget találtunk. *Kiss Mihály halotti énekeskönyve* (Kunszentmárton, 1926; rövidítése: KM ék) a közismert, valamint a Kunszentmártonban kedvelt Mezey-kántorének mellett hat Ökrös-féle halotti éneket is megőrzött.

A szövegekből a halálról szóló keresztény tanítás tükröződik. Alapja a megváltottság biztos tudata, a feltámadásba vetett hit és remény. Több énekszövegnek van egy határozottan felismerhető szerkezete és íve: elindulnak a halálélmény földi világától, elvezetnek a mennybe (a túlvilágra), majd pedig visszatérnek a földi létbe, s a jó halál és az egyéni üdvözülés érdekében a túlélőknek tanácsot adnak, példázattal zárulnak. Bár a halállal való találkozás minden embernek személyes élménye és személyes életének kérdése, Ökrös József énekszövegeiből a halálélmény és gyász általános jellemzői olvashatók ki. Ez természetes is, hiszen e szövegek már nem az egyénnek, a halottnak, hanem a hátramaradt gyászoló közösségnek szólnak.

Az énekszövegek a halott nevében, egyes szám első személyben, néhány esetben pedig egyes szám harmadik személyben szólnak. Mégsem búcsúztatók az egyes szám első személyű énekek, bár némely szöveg azokkal szoros formai/tartalmi rokonságban áll. Kunszentmártonban nem volt szokásos a sok helyütt máig élő búcsúztatás, amelynek a rokoni kapcsolatok szerint megszabott sorrendje volt. Több énekszövegben (például Kjné ék 48. ének) a halott visszatekint saját életére. A ravatalt/sírt körülálló gyászolóktól az elhunyt imát kér, mert tudja, hogy az ember csak életében tehet az üdvösségéért, holta után vezekelnie kell vétkeiért, érte viszont fel lehet ajánlani imádságot, például a rózsafüzért.[7] Minden énekszövegben ott a bizalom, a remény, a megváltottság érzése, hiszen a keresztény tanítás szerint Jézus kereszthalála reményt ad az örök

életre, a mennyei boldogságra. A földi élet pedig az erre való készülés, az igaz boldogság keresése, azaz egy örökös zarándoklás. Ezek a tartalmi idézetek már összefüggésben állnak az énekeknek a halálról és a túlvilágról szóló mondanivalójával.

Számomra ezek az énekszövegek elsősorban a *funkció szintjén* érdekesek, fontosak. Természetesen elemezhetők szövegekként is, az alkalmazott „költői eszköztár" ugyanakkor a funkciót erősíti/erősítheti. Ökrös József – és mások – halotti énekeinek funkciója önmagában is többrétegű. Az énekek hallatán mind az énekes, mind a (különbözőképp) tagolt gyászoló gyülekezet szembesül morális és hitbeli kérdésekkel, amelyekkel szemben különböző attitűd fogalmazódhat meg: hit és kételkedés, kérdés és érvelés, vita és igazolás, tanítás. E viszonyulások mindig egy konkrét életúttal (a halott személy életútjával) szoros kapcsolatban/viszonyban fogalmazódnak meg a gyászolókban. Így a halotti énekek betölthetik a tudás és megértés iránti egyéni és közösségi igényt, az önkifejezés (halotti énekekről szólva a szomorúság, a gyász stb.) igényét, kifejezhetik a társadalmi presztízst, a valahová tartozást és a szeretet érzését.[8] A szövegválasztások természetesen sok információt is közölnek nemcsak a halottról, de hozzátartozóiról, a társadalmi környezetről, sőt, magáról az előénekesről is. (Ehhez viszont elsősorban a konkrét temetési, gyászolási szituációt kell – kellene – a szükséges alapossággal ismerni.) Megfogalmazódik bennük a bűn, a bűnbánat, a kegyelem, az irgalom gondolata is – a már többször említett reményen és a megváltottság hitén túl. A katolikus szenttiszteletre, elsősorban a Mária-tiszteletre, a közbenjárásukra vonatkozó tanítások is megjelennek. Nem véletlenül, hiszen a halállal egyénként szembesülő ember nagyon kiszolgáltatottnak, elesettnek, védtelennek érzi magát, aki segítségre, támogatásra szorul. Az alkalmazott költői eszköztár a funkciókat erősíti.

A *halál*ra vonatkozó számos párhuzam, illetve ellentétpár írható fel az énekekből. Ezekben részben a keresztény tanítás tartalma fogalmazódik meg szemléletesen, részben pedig hatásos stíluseszközök.

*Ellentét*be állítja a temetőbe (földbe) jutó halottat (testet) és az örök életbe (mennybe) jutó lelket – barát és rokon a testet a sírba teszi, míg Mária a lelket fölviszi a mennybe (Kjné ék 48. ének) –, az életével az ítéletre rászolgáló embert és Jézus (Isten) végtelen irgalmát (Kjné ék 30. ének), vagy a gyarló elmét és az örök valóságot (Kjné ék 52. ének). *Párhuzam*ba állítja az élet kezdetét és végét (*Jaj szóval születtünk ez árnyék világra / Sok fájdalmak között jutunk vég óránkra...* Kjné ék 53. ének). A *„mi a halál"* kérdésre az énekek válaszai: *Választóvonal:* élet – halál = *sírban fekvés a végítéletig* – akkor „felkel a jobb létre" (KM ék 62. oldal). *Átmeneti állapot* a végső ítéletig, a feltámadásig: (halál) temetőbe kísérés = elválás – utolsó ítélet = találkozás (KM ék 21. oldal), ám ennek feltételei vannak: Jézus érettünk való halála – megváltás, de csak akkor, ha „jól felkészülve" halunk meg (Kjné ék 54. ének).

A *halál* jellemzőit vizsgálva tanulságos, hogy mi a „jó halál" Ökrös József énekszövegei szerint: az, amikor kedvesei között, végső szentségekben részesülve, Jézust segítségül híva hal meg valaki (Kjné ék 124. ének). További jellemzők:

Tanulni kell meghalni,[9] nem elég sírni, siratni, az életben az Úrnak szavát kell követni (Kjné ék 30. ének).

A *halál* = az emberi kapcsolatok elvágója, s átrendezője;
= végóra, végső harc (eredménye örök élet, örök halál);
= elválás gyermektől, testvértől, házastárstól;
= *gyötrelmekkel terhes:* hiszen megelőzi betegség, betegágy (Kjné ék 17. ének), öregség, özvegység, utolsó gyermekség, rossz látás és hallás, rossz járás (Kjné ék 48. ének);
= a végpohár kiürítése[10] (Kjné ék 17. ének);
= az élet határa (Kjné ék 48. ének);
= a lélek jutalma, fáradt tagok jutalma (Kjné ék 48. ének), a Szűz Anya a mennyei koronáért könyörög (Kjné ék 17. ének).
A halál idejét nem lehet tudni, meghal a szegény és gazdag (Kjné ék 52. ének).
A halál elkerülhetetlen („egyszer meg kell halni") (Kjné ék 54. ének), kikerülhetetlen sorsa mindenkinek (Kjné ék 119. ének);
= elmúlás („a férgeknek étke lesz az ember teste") (Kjné ék 54. ének);
= egyedüllét (Kjné ék 54. ének);
= elválás a világtól (nincs szállás e földön, e világban nincs helye, Kjné ék 73. ének);
= leszakasztja a lelket (Kjné ék 76. ének);
= feketére festi a koporsót, gyászos szemfödéllel fizet, mindent elhervaszt (Kjné ék 119. ének);
= félelmetes, reszket tőle az ember (Kjné ék 124. ének), főleg a gazdag és az egészséges (KI ék 30. oldal).

A *halál és a gyász* összefügg egymással. A gyász helye a temető. A gyászolóknak folynak a könnyei (Kjné ék 76. ének), nefelejts a halott keresztfája (Kjné ék 76. ének), oltáregyleti asszonyoknál fehér kendő a gyászban is (a testületi) jelkép. A *temető* gyászos hely, a neve sírkert, ahol „örökös háza" van az elhunytnak, minden embernek.

A halál tehát választóvonal, átmenet, ami után vagy a végítéletig tartó átmeneti időszak következik, vagy a „tisztuló hely", ahol az életben elkövetett vétkekért kell vezekelni. Ebben a vezeklő lélek már magára hagyott, csak a *közvetítők, közbenjárók* (Mária, szentek, angyalok, arkangyalok és a hátramaradt hozzátartozók) tudnak segíteni. Főleg Mária, a Szentolvasó királynéja (Kjné ék 73. ének), a Hétfájdalmú Anya, ez utóbbi főleg imádsággal (rózsafüzér). Mindezek a „világ", a „föld", a „földi lét" és a „túlvilág", az „örök élet" között közvetítenek, a közbenjárás eszközei pedig az imádság, az ének, s hangsúlyosan a rózsafüzér. Mária nem csak az általános katolikus Mária-tisztelet miatt szerepel sokat az énekszövegekben, hanem mert Ökrös József nagy Mária-tisztelő.

A *túlvilág* az énekszövegekben többféle módon említődik: egek, mennyek, örök jobblét, örök élet = boldogság, vigasság, örök világosság, örök dicsőség, „angyalok társasága, boldogság, nyugalom, Úr országa, az Úr jelenlétében örvendezés" (Kjné ék 76. ének). A túlvilágnak ezt a boldogságát a földi életben kell megszerezni, kiérdemelni. „Igyekezzünk azért a földön úgy élni, / Hogy készek lehessünk számadásra menni..." (Kjné ék 19. ének). Ezért az énekek az „elhunytak" nevében kérik Jézust, hogy ő, a Júda oroszlánja, a végső bíró, ültesse/állítsa az elhunytakat jobbjára. A ha-

lált mindennap kell várni (Kjné ék 124. ének), nehogy készületlenül érjen bennünket (Kjné ék 52, 124. ének).

A többnyire 12-es, ritkábban 8-as szótagszámú szövegeket általában ismert halottas énekek, gyászénekek dallamára énekelték, mint például *Óh, emberi gyarló nemzetség, Óh, édes megváltóm, Íme lement az ékes nap, Óh, egeknek királynéja.* Ezek az énekek és dallamok akkoriban közismertek voltak, már a XVII. századtól több énekeskönyvben megjelentek (például Bozóky Mihály: *Katolikus karbeli kótás énekes könyv,* 1797). Több szöveget pedig hangulatilag megfelelő, ismert dallamra énekeltetett Ökrös József (például *Hol vagy én szerelmes édes Jézusom).* E dallamok többsége megtalálható a máig is ismert és használt énekeskönyvekben (például *Éneklő egyház*).

Az énekek végigkísérik a temetési szertartás minden állomását: vannak énekek a koporsóba tételre, a temetőbe kísérésre, a sírba tételre. Ez tehát a funkcionalitásnak egy másik szintje és rendje. Másrészt megfelelő szituációra szánt szövegek voltak ezek, hiszen Ökrös József verselt özvegy halálára, gyermek és öregember, rózsafüzér társulati tag vagy oltáregyleti tag halálesetére is.

A gyász reprezentálása mellett megismerjük a korabeli ember felfogását a jó halálról, a hirtelen halálról (a készületlen, váratlan halálról), a halálokokról, a halálhoz való viszonyáról és a meghalás kultúrájáról, azaz a halálhoz vezető útról. Valószínű, hogy ez nem Ökrös József egyéni, vagy a szűkebb kunszentmártoni katolikus közösség véleménye, hanem a korabeli katolikus felfogás helyi tükröződése. Ezt támasztják alá az elemzésbe bevonható prózai szövegek is, amelyeket a temetői kápolnák és keresztutak felállítása érdekében mondott és írt. Hét prózai szöveget lehetett bevonni elemzésünkbe: 1. *Temetési egyletek* (é. n.). 2. *Mária, a haldoklók segítője* (é. n.). 3. *Halottak napján beszéd,* 1854. 4. *Halottak estéjén elmélkedés a temetőben,* 1856. 5. *Halottak estéjén,* 1857. 6. *Kálvária kápolna építésére beszéd, halottak estéjén,* 1868. 7. *1869. Az Alsó temetői kápolna toronygomb- és kereszt feltételére elmondott beszéd és versek.* E prózai munkák egy része prédikáció. Legjobb tudomásom szerint prédikálni laikusokat az egyház nem engedett, tartva a téves tanítás lehetőségétől. A korabeli plébánosok Ökrös Józsefnek mégis megengedték, hogy temetőben, a rózsafüzér társulat templomi miséje után(?) beszéljen, tanítson, kápolna építésére és adakozásra buzdítson.

E prózai szövegekben hasonló gondolatok olvashatók a halálról, túlvilágról, mint az énekekben. A „temetési egyletekről" írva Ökrös József a már ismert ellentétpárral írja le a földi és túlvilági létet: „a test földi házunk hajléka, ami lefoszlik, de lesz lelkünknek örökké tartó lakása a mennyben". Ám csupán itt emlegeti Ökrös József a *purgatórium*ot, azaz a „tisztulási helyet", ahol az „emberi gyarlóságuk szennyfoltjai miatt" még sokan sínylődnek. Az egyház ezért kéri híveit, hogy a „kath. egyház szándéka szerint a tisztulási helyen szenvedő" lelkekért buzgón könyörögjenek.

Mindezek az idézetek, szövegelemek, gondolati tartalmak azt jelzik, hogy Ökrös József sok mindent elolvashatott kora kegyességi irodalmából. Hogy mi mindent, nem tudjuk. De szinte biztosnak látszik, hogy vallási ismereteit a templomi igehirdetésen kívül olvasmányélményeiből is tudatosan gyarapította. Ebből a korból egyedül a jászladányi Orosz István olvasmányait ismerjük. Ő a könyvek címeit – sőt, nemegyszer beszerzésük módját is – leírta. Az elemzésbe bevonhatjuk ugyan a múlt századvég kun-

szentmártoni plébániai könyvtárát, amelynek jegyzékét ismerjük, ám nem tudjuk, hogy ebből Ökrös József mit olvashatott. Egy alaposabb tartalmi elemzés természetesen hozhatna eredményeket, hiszen – ha nem is énekeiben és prózai írásaiban – Ökrös József gyakran hoz példát nemcsak a Szentírás különböző helyeiről (ószövetségi könyvek, az apostolok cselekedetei, levelek), hanem a szentek életéből, az egyház történetéből is. Annak is az énekszövegek alaposabb formai és tartalmi elemzése lesz a megmondhatója, hogy kora mely énekeskönyveit használta fel, hogy énekanyagot építsen, tudatosan vagy szabadon, természetesen közkincsnek tekintve azt (mint Bálint Sándor szerint Orosz István). Amiről valami biztosat állíthatunk ilyen szempontból, az egyrészt a *Zsasskovszky énektár,* hiszen az egri főegyházmegyében akkoriban azt használták, másrészt a kunszentmártoni *Mezei kántorok énekeskönyvei,* hiszen azok a legtöbb kunszentmártoni család tulajdonában megvoltak, különösen Mezei Nepomuk János 1883-as kiadású *Egyházi énekkönyve*. Ezekben halotti énekek is vannak.[11]

Vázlatos áttekintésem alapján úgy vélem, hogy Ökrös József az átlagosnál nagyobb egyházias műveltségű, öntudatos ember volt, aki tudatosan vállalt szerepkörében a licenciátus hagyományok folytatója és a típusnak tekintett jászladányi Orosz István méltó kortársa volt. Gazdag életművet hagyott hátra: énekszerző (éneklő, temetkezési, rózsafüzér, búcsús), társulatszervező tevékenységéről iratok maradtak fenn. De írt gyógyászati receptkönyvet, családtörténetet, várostörténetet is. Megszűnéséig vezette az egyesült céhet. Érdemes feladatnak látszik életének és működésének elemző feldolgozása, amelyből e közlemény csupán egy kis részletet vállalhatott.

FÜGGELÉK

Ökrös József akrosztichonos halotti énekei

1. Örök Isten szent atyám, már elértem végórám...

Örök Isten szent atyám, már elértem végorám
A te szent kegyelmedből, elvált lelkem testemtől
Szent atyám, tekints rám, ha el hoztad végorám.

Kegyes Jézus megváltóm, szent kezedbe ajánlom
Az én bűnös lelkemet, kiért ontád véredet.
Jézusom, Krisztusom, légy most kegyes megváltom.

Részeltess malasztodba, ezen végső harczomba
Vígasztalo szentlélek, mert már siromba térek
Istenem, mindenem, tied legyen már lelkem.

Örök élet vagy halál, vár rám most ahogy talál
A teljes szent háromság, legyen helyem menyország
Boldogság, vigasság, és örök világosság.

Szentséges szüz Mária, kérlek hét fájdalmidra
Jöjj el most tekints reám, ha elhoztad végorám.
Szüz anyám pátronám, oltalmazo kőbástyám.

Jertek ti is angyalok, jöjjetek arkangyalok
Értem könyörögjetek, hogy lehessek veletek
Egekbe menyégbe, az örök dicsősségbe.

Oh Istennek szentjei, kedves hiv bajnokai
Kiket itten tiszteltem, most legyetek mellettem
Oh szentek védjetek, most én velem legyetek.

Szeretett gyermekeim, én kedves testvéreim
Most tehozzátok szóllok, mert tőletek elválok
Örökre jobblétre, vigadok az egekbe.

Elne feledkezzetek, rólam kik itt veletek
Éltem boldog napokat, most bevégzem azokat
Kedvesim, gyermekim, elhagylak szerelmesim.

Felséges nagy úr Isten, gyermekim áld meg itten
Nekem pedig menyégben, adj részt dicsőségedben
Istenség nagy felség, legyen neked dicsőség. amen.

(*Kurucz Jánosné énekeskönyve,* Kunszentmárton, é. n. 9. ének, dallam: –. Változata: *Kuna István énekeskönyve,* Mesterszállás, 1891. 7. oldal, dallam: Oh világi..., *Kiss Mihály énekeskönyve,* Kunszentmárton, 1926. 30. oldal, dallam: –.)

2. *Örök valoságba mentem átal...*

Örök valoságba mentem átal
E siralmas gyászos életből
Bevégeztem pályám halálommal
Az úr Jézus szent kegyelméből.

Körül vettek a halál gyötrelmi
Leszegeztek beteg ágyamba
Nem volt képes senki megmenteni
A vég pohárt meg kellett inni.

Hálát adok hogy az igaz hitben
Engem méltatlant megtartottál
És ki szolgálatodra gerjesztő
Malasztodal elárasztottál.

Rövidek voltak éltem napjai
Csak olyan mint egy napi vendég
Alig kezdtem e világon élni
A halál előttem ált mindég.

Özvegységre maradt kedves párom
Árvák lesznek kedves gyermekim
Jaj de nehéz tőletek elválni
Azért hulnak hideg könnyeim.

Semmit el nem vihetek magammal
Csak egyedül ami jót tettem
Jó barátim elhagytak azonnal
Mihelyt látták behunytam szemem.

Jézusom hát tehozzád fordulok
Mert egyedül csak te vagy velem
Benned biztam és még most is bizok
Midőn minden elmaradt tőlem.

Óh ne nézd már életem hibáit
Melyet gyarlóságomból tettem
Le fizettem én büneim zsoldját
Melybe első atyámmal estem.

Szent vérednek piros folyásáért
Légy irgalmas bünös lelkemnek
A keresztfán való halálodért
Csendes nyugalmat adj testemnek.

Emlékezzél kegyes szűz anyádra
Ki a keresztről ölébe vett
Tekints az ő szive fájdalmára
Melyet akkor érettünk felvett.

Főképen most midőn már fejemet
Lehajtom a gyász koporsomba
Most ne hadd el én bünös lelkemet
Óh légy velem Jézus Mária.

Végre pedig tehozzád fordulok
Oh Mária kegyes szűz anyám
Esedezz értem szent fiad előtt
Hogy nyerjem meg égi koronám
Ti pedig jó barátim vigyetek
Temetőbe Isten veletek. ...amen.

(*Kurucz Jánosné énekeskönyve,* Kunszentmárton, é. n. 17. ének dallam: –. Változata: *Kuna István énekeskönyve,* Mesterszállás, 1891. 145. oldal, dallam: Látod ember, milyen az élet, sat., *Kiss Mihály énekeskönyve,* 1926. 10. oldal, dallam: –.)

3. *Jertek keresztények e siralmas házhoz...*

Jertek keresztények e siralmas házhoz
Áljatok kétfelől e gyász koporsóhoz
Tekintsétek ebben az úrban elnyugvót,
Hisz ő is élő volt.

Óh gondoljátok meg itt hogy mi az élet
Mert arra tanitja koporsó a népet
Hogy mindenki meghal abból amit szerez
Semmit el nem vihet.

Siralomnak völgye ez a gyarló világ
Minden dicsősége elhervad mint virág
Csak ami jót teszünk itten az életben
Az lesz velünk menybe.

Ez atyánk fia is példa előttünk ma
Kit a temetőben várja már a sírja
Ez a koporsóból hozzánk a kérése
Imádkozzunk érte.

Fel fogunk az igaz egykor majd támadni
Meg fogjuk még egymást az egekben látni
Mert Jézus mondotta ki a sírból fel támadt
Ez a hit vigasztal.

Örök nyugodalmat adj uram hát ennek
Kiért kedvessei most itten könnyeznek
Ne itéld meg őtet igazságod szerint
Tekintsd mint keresztényt.

Kérjük az úr Jézust drága szent vérére
Szűz anyánk Mária hét hegyes tőrére
Bocsásd meg bűneit vidd be az egekbe
Szentek seregébe.

Rajtunk van már a sor tanúljunk meghalni
Mert nem elég ám a holtakat siratni
Hanem haljuk hát mi az úrnak szavait
Siessünk követni.

Özvegyek és árvák ne keseregjetek
Hanem inkább kérlek az Istent kérjétek
Azokért akiket itten szerettetek
Menybe fel lelitek.

Szent és üdvösséges a holtak emléke
Az élő embernek az örök életre

Vigyük hát a holtat ki a temetőbe
Nyugodjon békében. amen.

(*Kurucz Jánosné énekeskönyve,* Kunszentmárton, é. n. 30. ének, dallam: –, változata: –.)

4. *Özvegyi éltemnek eljött határa...*

Özvegyi éltemnek eljött határa
Rám tekintett az úr már valahára
Elhozá éltemnek végóráját
Meghallgatta szivem sohajtását.

Kit naponként hosszú özvegységemben
Nyujtottam elbádjatt gyengeségemben
Adja meg most lelkem várt jutalmát
Fáradt tagjaimnak nyugodalmát.

Régi napjaim ha eszembe jutnak
Aggott szemeimből könnyel hullanak
Mert már 82. évet meg értem
Özvegységgel abból 10.et éltem.

Öreg napjaimat már el aggottam
Az utolsó gyermekségre jutottam
Meg homályosodtak kétszemeim
Szavokról ismertem meg kedvesim.

Szivemnek az volt legnagyobb fájdalma
Hogy nem járhattam az Isten házába
Minden harangszókor keseregtem
Imádságom oda elküldöttem.

Jó gyermekim igaz engem ápoltak
De új élet erőt már nem adhattak
Csak gyötrelmimet enyhítették
Felnevelésüket meg köszönték.

Ezzel Isten hozzátok kedvesseim
Szerető gyermekim és rokonaim
Barátim kik engem gyászoltok
Kérlek érettem imádkozzatok.

Fogjátok már testem vigyétek sirba
Mondjátok nyugodjon Jézus Krisztusban
Te pedig lelkemet óh Mária
Vezesd be szent fiad országába.
Amen.

(*Kurucz Jánosné énekeskönyve,* Kunszentmárton, é. n. 48. ének, dallama: Hol vagy én szerelmes. Változata: –.)

5. *Őrizz meg engemet kegyelem Istene*

Őrizz meg engemet kegyelem Istene
Az örök haláltól kérlek szent nevedre
Minthogy teremtményed vagyok
Neked élek neked halok
Azon a nagy napon szörnyű pillanaton
Mellyen jössz itélni tőlünk számot venni.

Kérlek légy kegyelmes akkor én lelkemnek
Midőn feltámasztasz látom az egeknek
Háborodó változását
Nap hold csillagok hullását
A szent kereszt jelét lelkem egyetlenét
Az égen ragyogni dicsőségben látni.

Reszketnek a földnek minden nemzetségi
Sirnak midőn látják hatalommal ülni (jönni)
A bírót az ő székében
Ki igaz ítéletében
Jajgatnak mert halják a trombita szavát
A hegyeknek mondják hogy essetek reánk.

Őrizz uram akkor a harag napján
Amelyen megjelensz mint júda oroszlán
Engedj jobb kezedre álnom
Midőn szent orczád meglátom
Szinedtől elne vess országodba vezess
Ments meg a haláltól örök kárhozattól.

Szent felséged előtt könyörgünk összesen
A kimúlt hivekre tekints kegyelmesen
Adj nekik örök nyugalmat
Szent országodban jutalmat
Akik elaludtak világosodjanak
Szentek seregében nyugodjonak amen.

(*Kurucz Jánosné énekeskönyve,* Kunszentmárton, é. n. 51. ének, dallama: Ki halva fekszik itt gyászos... Változata: *Kuna István énekeskönyve,* Mesterszállás, 1891. 106. oldal, dallama: Ki halva fekszik itt, stb.)

6. *Örökké valóság hová hivsz engemet*

Örökké valóság hová hivsz engemet
Mire ébreszted fel én gyarló elmémet
Talán a végső szóra: a halál hívó szavára
Óh örökké valóság retteg tőled gyarlóság.

Könnyeznek szemeim ha reád gondolok
Mert tudom vagy előbb vagy utóbb meghalok

Bizonyos a halál tudom, de idejét nem tudhatom
Óh örökké valóság retteg tőled gyarlóság.

Reszket és elborzad szegény és a gazdag
Egek felé sohalyt midőn szól a harang
Mikor a holtakat viszik, mert ők is meg halnak hiszik
Óh örökké valóság retteg tőled gyarlóság.

Özvegyek siratják meghalt hitvessüket
Az árvák jajgatják felnevelőjüket
Kimennek a temetőbe, fohászt emelnek az égbe
Óh örökké valóság retteg tőled gyarlóság.

Se napot se órát ne igérj magadnak
Mert nem tudod helyét napját halálodnak
Tanulj mindég készen lenni
A haláltól sükség félni
Óh örökké valóság retteg tőleg gyarlóság.

Amen.

(*Kurucz Jánosné énekeskönyve,* Kunszentmárton, é. n. 52. ének, dallama: –. Változata: *Kuna István énekeskönyve,* Mesterszállás, 1891. 150. oldal, dallama: Szencséges áldozat sat., *Kiss Mihály énekeskönyve,* Kunszentmárton, 1926. 15. oldal, dallama: –.)

7. *Jaj szóval születtünk ez árnyék világra...*

Jaj szóval születtünk ez árnyék világra
Sok fájdalmak között jutunk vég óránkra
Keserű mit iszunk eszünk
Haláltól szüntelen félünk
Óh örökké valóság retteg tőled gyarlóság.

Szentek is rettegtek örök valóságtól
Azért mondottak le világi hivságról
Példáúl adták magukat
Mennyben reméltek jutalmat
Óh örökké valóság retteg tőled gyarlóság.

Óh halál óh halál óh keserű halál
Annak ki békében és egészségben áll
Kiknek itt jól folyik dolga
Annak vagy te nagy fájdalma
Óh örökké valóság retteg tőled gyarlóság.

Emberek akik még e világon élünk
Az erény útjáról soha el ne térjünk
Minden napot úgy számláljunk
Mintha ma lenne halálunk
Óh örökké valóság retteg tőled gyarlóság.

Földi pályánk után a sirba kell szálnunk
De itélet napján ismét fetámadunk
Örök valóságba megyünk
Vagy jobbra vagy balra térünk
Óh örökké valóság retteg tőled gyarlóság.
Amen.

(*Kurucz Jánosné énekeskönyve,* Kunszentmárton, é. n. 53. ének, dallama: –. Az előző, 52. ének folytatása az akrosztichon és a refrén tanúsága alapján. *Kuna István énekeskönyvé*ből Mesterszállás, 1891. hiányzik. *Kiss Mihály énekeskönyvé*ből Kunszentmárton, 1926. hiányzik.)

8. *Örökös házamba, megyek már siromba…*

Örökös házamba, megyek már siromba
A szent Mihály lován halál szoros utján
Bevégeztem már pályám.

Kedves gyermekeim, és jó rokonaim
Az Isten hozzátok többé már nem láttok
A sírba szállok.

Rajtam volt már a sor, mert ezt akármikor
Csak meg kell kóstolni egyszer meg kell halni
Minden élőnek.

Össze tett kezekkel lekulcsolt szemekkel
Fekszem koporsómba úgy mék a nagy útra
Eggyes egyedül.

Semmit elnem viszek, ott egyedül leszek
Mint madár az ágon a végnapot várom
Moh lepte ágyon.

Jaj de fekete gyász. a föld alatti ház
A férgeknek étke lessz az ember teste
Úgy van végezve.

Óh ember aki élsz, gondold meg hogy mit vélsz
Te is jössz e helyre légy jól elkészülve
Én arra kérlek.

Szerelmes Jézusom, megváltó Krisztusom
Ki értem meghaltál sirból feltámadtál
Most el ne hagyj.

Engedd orczád látnom, jobb kezednél álnom
Józefát völgyében is jössz itéletre
Vigy az egekbe.

Feltekintek végre, a csillagos égre
Lelkem már ott lebeg testem a sirba megy
Isten veletek. Amen.

(*Kurucz Jánosné énekeskönyve,* Kunszentmárton, é. n. 54. ének, dallama: –. Változata: *Kuna István énekeskönyve,* Mesterszállás, 1891. 164. oldal „Ki teszik a holtatt". Dallama: Nagy Isten kedvébe. *Kiss Mihály énekeskönyve,* Kunszentmárton, 1926. 60. oldal, dallama: Nagy Isten kedvében.)

9. *Jertek e gyász koporsóhoz olvasótársbéliek*

Jertek e gyász koporsóhoz olvasótársbéliek
Mert egy társtag pihen ebben ki elvált közületek
Könyörögjünk érte hogy Jézus nevében
Nyugodjon békében.

Olvasótársunk egy tagja halva fekszik előttünk
Az Isten szent végzéséből már elköltözik tőlünk
Most azért nevedbe Jézus egybe gyűlve
Esedezzünk érette.

Koporsónál esdve kérünk szentséges szűz Mária
Tekintsd esdeklő fiaid buzgó fohászainkra
Könyörgésünk hald meg fiadnak mutasd meg
Hogy neki engedjen meg.

Amit Ádám Éva vétke mind örökre okozott
Eltörülvén Jézus vére és üdvösséget hozott
Így tehát remélve szent neveddel élve
Bízzunk nagy érdemedbe.

Örvendetes és fájdalmas dicsősséges titkokról
Elmélkedett születésed fájdalmas halálodról
Mivelünk egy szív volt még köztünk élő volt
Ekképpen fohászkodott.

Szenvedése és halálod dicső feltámadásod
Te nagy érdemedben bízok bátran hozzád járulok
Mert tudjuk kegyes vagy szerelmed igen nagy
Bünöshöz irgalmas vagy.

Téged kérünk kegyes anyánk egyenlő akarattal
Mutasd be szent fiad előtt buzgó fohászainkat
Mert a te szollásod és közben járásod
Meghalgatja Jézusom.

Amen.

Az énekszöveg akrosztichonja erősen sántít, ezért nem biztos, hogy Ökrös József a szerzője, bár a szóhasználata, verselése ezt támasztja alá. (*Kurucz Jánosné énekeskönyve,* Kunszentmárton, é. n. 72. ének, dallama: –. Változata: –.)

10. *Jaj de szomorú meg válás...*

Jaj de szomorú meg válás
Már nekem nincs földön szállás
Szent olvasó királynéja most ne hadj el óh Mária.

Oltalmad elé járulok
Mi előtt a sírba szállok.
Szent olv. kir. stb.

Siralom völgyéből szóllok
Kedvesim Isten hozzátok
Szent olv. kir. stb.

E világban már nincs helyem
Sírba hajtom le bús fejem.
Szent olv. kir. stb.

Feltámadásig ott fekszem
Szűz anyám menybe vidd lelkem.
Szent olvasó királynélya
Most ne hadj el óh Mária.
Amen.

(*Kurucz Jánosné énekeskönyve,* Kunszentmárton, é. n. 73. ének, dallama: –. Változata: –.)

11. *Öltözzünk fel fehér ruhába...*

Öltözzünk fel fehér ruhába
Egylet társunk halálára
Oltári szentség tisztelői
Szemeinknek foljon könnyei.

Könyörögjünk buzgón érette
Hogy fogadja dicsőségébe
Az úr Jézust kit kenyér szinben
Imádott itt velünk éltében.

Részeltesse boldogságában
Az angyalok társaságában
Az ő lelkét kit most a halál
Leszakasztott közülünk elvált.

Ő érette imádságinkat
Éneklésünk fohászainkat
Fel ajáljuk az ő lelkéért
Bűneinknek bocsánatáért.

Szent Isten adj nekik nyugalmat
Fogadd hozzád a te szolgádat

Legyen lelke mint a hó fehér
Most már testét elfedi a sír.

Jertek tehát tiszteletére
Kisérjük ki nyugvó helyére
Mondjuk ottan könyörgésünkbe
Hogy nyugodjék Jézus nevébe.

Oltár egyletünknek volt tagja
Életében de már sír várja
E világba hagyja társait
Bevégezte pálya futását.

Sírhalmára virágot hintsünk
Énekeket felette zengjünk
Ne felejts legyen keresztfája
Előttünk kik élünk utánna.

Engedd uram szent országodba
Szenteidnek dicső sorába
Örvendhessen jelenléttében
Kit imádott itt kenyérszinben.

Felséges Isten végre kérünk
Hogyha eljön végóránk nekünk
Részesülhessünk szent testedben
A meghaltak jussanak égbe.
Amen.

(*Kurucz Jánosné énekeskönyve,* Kunszentmárton, é. n. 76. ének, dallama: Óh emberi gyarló nemzetség. Változata: –.)

12. *Jaj de feketére festette a halál...*

Jaj de feketére festette a halál
Ezt a gyász koporsót mely itt előttünk áll.
Gyászos szemfedővel fizet ki a halál
Minden dicsősége elhervad mint virág.

Óh jaj de szomorú emlék ez a halál
Annak ki e földön ragyogó polczon áll
Kinek mindene van amit szive kiván
Csak a jövendővel keveset gondolván.

Sokkal boldogabb az ki itt jámborúl él
Istennek szolgálván a bűntől pedig fél
Mert minden nap készen várja az ő végét
Sírontúl reméli Istentől a bérét.

Elvagyon végezve egyszer meg kell halni
Aki csak született azt meg kell kóstolni
Igyekezzünk ezért a földön úgy élni
Hogy készek lehessünk számadásra menni.

Fogjunk hozzá még ma mert rövid az idő
Nem tudjuk mit hoz ránk holnap a jövendő
Előttünk a példa az itt halva fekvő
Mutatja hogy mi lessz földön minden élő.

Összetett kezekkel kérjük Istenünket
Az örök haláltól őrizzen meg minket
Itt e földön pedig adjon szent malasztot
Hogy készen várhassuk utolsó óránkat.

Kövessük a példát mit Jézus mutatott
Gecsemáni kertben midőn imádkozott
Vért izzadva értünk a keresztfán meghalt
De a koporsóból ismét feltámadott.

Reménységünk vagyon az ő érdemében
Hogy feltámadunk mi is az itéletben
Midőn elfog jönni jozefát völgyében
Ez a hit vigasztal egész életünkben.

Örök nyugodalmat adj uram e holtnak
Kiért gyermekei most itt siránkoznak
Mert már elvégezte itt földi futását
Az egekben várja tőled koronáját.

Szerelmes Jézusom dicsértessél végre
Mert te általad jött minden jó a földre
Az élőknek adjál megtérő kegyelmet
A holtaknak pedig adjál üdvösséget.
Amen.

(*Kurucz Jánosné énekeskönyve,* Kunszentmárton, é. n. 119. ének, dallama: Óh édes megváltóm. Változata: –.)

13. *Öntsünk egy bús könnyet e siralmas házba…*

Öntsünk egy bús könnyet e siralmas házba
Látván mi az élet ez árnyék világba
Az előttünk levő példa megmutatja
Hogy mily bizonytalan éltünk végórája.

Királyok császárok oh mit nem adnának
Ha a halál ellen orvost találnának
Tudósok és bölcsek mindent meg próbáltak
De gyógyszert még erről sehol sem találtak.

Reszket minden ember ha ezt meggondolja
Borzad a természet ha jól megfontolja
Könny gyöngyözi szemét a jó barátoknak
Midőn itt véletlen egymástól elválnak.

Özvegyek és árvák sírnak és jajgatnak
A jámbor házasok mélyen szomorkodnak
Könnyhullással néznek szép magzatjaikra
Mert nem tudjuk mi sors várhat még azokra.

Sokan hosszú időt reméltek maguknak
És kora tavaszán mint virág lehultak
Hány ifjú idegen messze távolságban
Hal meg jó szülei szive fájdalmára.

Jobb ki az idővel gondosan tud élni
A halált előtte mindennap szemléli
Istennek szolgálva a bűntől pedig félt
És minden emberrel jó békességben él.

Óh mely boldog annak átal mentele
Ki kedvessei közt végső szentségekben
Részesülvén meghal Jézust segitségre
Hivja és ajálja lelkét szent kezébe.

Soknak pedig erre idő nem adatik
Mert Isten ő róluk máskép rendezkedik
Megfoghatatlanok az ő itéleti
A gyarló teremtmény azt meg nem értheti.

Ez atyánk fia is véletlen meghala
Bizzuk őt az Isten irgalmasságába
Mellette zokognak bús párja árvái
Sajnálkozva nézik kedves jó baráti.

Fohászkodjunk végre kérjük Istenünket
Hirtelen haláltól őrizzen meg minket
Ennek pedig adjon örök nyugodalmat
Szentek között menybe végtelen jutalmat.
Amen.

(*Kurucz Jánosné énekeskönyve,* Kunszentmárton, é. n. 124. ének, dallama: Megváltó Krisztusom kinszenvedéseiért. Változata: –.)

14. *Jézus Krisztusnak szülője*

Jézus Krisztusnak szülője
Tekints a kimúlt hivekre
Purgatórium tüzében
Szenvedő tisztelőidre.

Oltalomért ott esdenek
Mert nagy kinokat szenvednek
Sirnak jajgatnak gyötrődnek
Magukon nem segíthetnek

Szűz Mária szánd meg őket
Segitsd a kint szenvedőket
Nézd a téged szeretőket
Pártold hozzád esdeklőket.

Esedezzél szent fiadnak
Irgalmazzon te szolgádnak
Bocsásson meg mindnyájoknak
Békességben nyugodjonak.

Fájdalmaknak hegyes tőre
Szent fiadnak öt mély sebe
Ajáld értünk piros vérét
Nyerd meg lelkünk üdvösségét.
Ámen.

(*Kuruczné Jánosné énekeskönyve*, Kunszentmárton, é. n. 146. ének, dallama: [utólag ceruzával odaírva] Ime lement az ékes nap. Változata: *Kuna István énekeskönyve*, Mesterszállás, 1891. 96. oldal, dallama: Oh egeknek királynéja.)

Jegyzetek

1 Bálint (1981: 54).
2 Barna (1983); Kríza (1993) stb.
3 Bálint (1942, 1991).
4 Lugossy (1948, 1995). Vö. Antalóczy (1986: 79–95).
5 Józsa (1992); Barna (1995a). Lásd még: Józsa (1999), Barna (2001). A téma kutatását az OTKA T/10.02649. számú pályázata támogatásával végeztem.
6 Mesterszállás egészen 1897-ig Kunszentmárton pusztája, külterülete volt 20 km távolságban a város törzsterületétől. Benépesedése az 1853. évi tagosítás után rohamos volt. Lakói viszont csaknem kizárólag az anyavárosból kerültek ki. Innen a szoros kapcsolat a két település között századunk közepéig. Lásd Barna (1995b).
7 Vö. KM ék 62. oldal.
8 Vö. Suojanen (1984: 297 skk.).
9 Imhof (1993).
10 Vö. passióelemek.
11 Barna (1983).

Bibliográfia

ANTALÓCZY Lajos 1986: *Az Egri Nyomda Rt. története 1893–1949.* Eger.
BÁLINT Sándor 1942: *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* Budapest.
–1981: Vallásos népköltészetünk egyéni ihletései. In *A hagyomány szolgálatában.* Budapest, 53–67.
BARNA Gábor 1983: „Istent dicsőítő egyházi énekkönyv". A Mezey kántorok énekeskönyvei és énekei I–II. *Vigilia* 48: 4. 264–267; 5. 337–341.
–1995a: A kunszentmártoni Ökrös család története. (Sajtó alatt, Jászkunság)
–(szerk.) 1995b: *Mesterszállás. Tanulmányok a község történetéből.* Mesterszállás.
–2001: „Örvendez ég és föld..." Ökrös József akrosztichonos énekei. In Barna Gábor (szerk.): *„Nyisd meg, Uram, szent ajtódat..." Köszöntő kötet Erdélyi Zsuzsanna 80. születésnapjára.* Budapest, 113–154.
BOZÓKY Mihály 1797: *Katolikus karbeli kótás énekes könyv.* Vác.
IMHOF, Arthur E. 1993: *Ars moriendi.* Wien.
JÓZSA László 1992: Kunszentmárton múlt századi szentembere: Ökrös József. In Barna Gábor (szerk.): „Szentemberek" – a vallásos élet szervező egyéniségei és jeles alakjai. (Megjelenés alatt)
–1999: *Megszentelt kövek. Kápolnák, szobrok, keresztek és temetők Kunszentmártonban.* Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 4. Szeged.
KRÍZA Ildikó 1993: *Felsőnyéki halotti búcsúztatók.* Budapest.
LUGOSSY Ilona 1948: Varga Lajos és a Verses Szentírás. Doktori értekezés. Szeged. (Kézirat)
–1995: Varga Lajos jászsági búcsúvezető (1855–1909). Honismeret. (Megjelenés alatt)
SUOJANEN, Päivikki 1984: *Finnish Folk Hymn Singing. Study in Music Anthropology.* Tampere.

Demény István Pál

A lélek túlvilági útja a román rituális énekekben

Léteznek a román folklórban igen archaikus halottas énekek, amelyeknek egy része a lélek túlvilági útját is elbeszéli. Az ezekben az énekekben leírt túlvilág feltűnően emlékeztet – legalábbis ha az olvasó Diószegi kutatásaira[1] gondol – a samanizmus világképére is. Bizonyára nem arról van szó azonban, hogy a román halottas énekekre a samanizmus hatott volna – noha ez a lehetőség sincs teljesen kizárva –, sokkal inkább arról, hogy létezett egy archaikus világkép, amely meglehetősen általános volt, és amely a samanizmusnak is létfeltétele volt. Ezen alapulnak a samanista elképzelések is.

Ez persze nem zárja ki, hogy a román halottas énekek távolabbi kapcsolatait ne lenne érdemes a jövőben megvizsgálni. De előre kell bocsátanom, hogy nem samanisztikus hatást keresünk, hanem archaikus világképet, amely a samanizmuséval is közös. A sok tekintetben rendkívül hagyományőrző román folklór, úgy tűnik, ebben az esetben is olyan archaikus elemeket őrzött meg, amelyek általánosabb érvényű tanulságokat ígérnek.

Ezek a régies, pentaton, tetraton, sőt triton énekek[2] egy viszonylag szűk, de összefüggő területről kerültek elő. A fiatal halott sírjára állított fenyő sorsát – igaz, hogy kérdésre válaszolva, de – első személyben elbeszélő „a fenyő énekének" *(cântecul bradului)* elterjedési területe Bârlea szerint: Olténia északnyugati része, a Bánság, különösen a Bisztra völgye, Hátszeg, a Hunyad megyei Erdővidék és a Maros völgye Déva és Nagyenyed között, valamint az Ompoly völgye, egészen az Aranyos völgyéig. A *zorile* néven emlegetett éneknek azok a változatai, amelyekben a túlvilági útra is van utalás, Olténia északi részén, a Bánságban, Hátszegen, valamint Szeben, Fogaras és a Kükullők vidékén fordulnak elő.[3] Ezen énekek fő elterjedési területe a recens gyűjtések idején mindenesetre Gorj megye, tehát Olténia északi része volt. Azon Krassó-Szörény-i falvak lakói, ahol feljegyezték ezt a rituális éneket, valószínűleg Olténiából telepedtek be a XVIII. században. Ez utóbbi hipotézis azonban még részletesebb vizsgálatot igényel.

Az énekeket mindig nők éneklik, kórusban, éspedig általában páratlan számú személyből álló csoportban. Ezek a temetési szertartás különböző mozzanataihoz kapcsolódó rituális énekek nem tévesztendők össze a siratóénekekkel. Tulajdonképpen a *zorile* énekeknek („hajnalének"-nek lehetne fordítani, de semmi köze a trubadúrok szerelmi lírájához) csak az egyik csoportja tartalmazza a túlvilági útra vonatkozó uta-

lásokat. Bârlea nem tud folklórpárhuzamukról sehonnan sem. Hivatkozik arra a spanyolországi szokásra, hogy ha gyermek halt meg, hajnalban énekelnek, de a szövegeket nem ismeri, nem tudja, van-e szövegszerű egyezés.[4]

Az énekekben említett túlvilágképek mindenesetre nem egységesek és nem is ellentmodásmentesek.

Az archaikus világképeknek tulajdonképpen két fő változatuk van: a vízszintes, ahol az innenső meg a túlsó világ között (a mi világunk meg a túlvilág között) általában egy nagy víz – a világtenger vagy a világfolyó – van; és a függőleges, amely szerint a mi világunk a középső világ, s e felett van a felső világ, alatta pedig az alsó világ (az alvilág). Egyes elképzelések szerint mind a felső, mind az alsó világnak több rétege van, de ez is csak a függőleges világképnek egy bonyolultabb változata. Gyakran előfordul azonban egy népnél mind a két változat, sőt ezek egyazon folklórműfajon belül is keveredhetnek. (A túlsó világban nem érvényesek ennek a világnak a térviszonyai. Ezért is lehetséges, hogy hídon menjenek fel a mennybe, és még Danténál is vízen átkelve jussanak le a pokolba. Lásd még a *Júlia szép leány* balladában is: „Fel is feltekinte a magas mennyekbe, Egy szép gyalogösvény hát ott jődögel le.")

A *zorile* sorozathoz tartozó énekekben is így van: az egyik változat a vízszintes világkép szerint értelmezhető, a másik a függőleges szerint. Határozottan a függőleges világképre utal például a néhány Gorj megyei változatban említett vaslétra.[5] Egy Mehedinţi megyei változat viaszlétrát, ezüstlétrát és csontlétrát említ.[6] És természetesen a vízszintes világképre utal a vízen átkelés említése. De talán nem is olyan lényeges ez a megkülönböztetés.

A vízen átkelést tárgyaló változat voltaképpen kevés van. Számomra a legérdekesebbnek pillanatnyilag az a változatcsoport tűnik, amelyikben az átkelés egy fenyőnél és a fenyő segítségével történik. Ilyen énekek csak a Bánságból kerültek elő. Elemzésükben nehézséget jelent, hogy a korábban megjelent változatok alighanem visszahatottak az élő rítus szövegeire, főleg mindjárt a legelső és a legértékesebb, a Mangiuca-féle, amely egy közkézen forgó kalendáriumban jelent meg.[7] Ugyanakkor a Mangiuca-féle, csaknem háromszáz soros változat közlésmódja sem felel meg a modern tudományos követelményeknek, mert a közzétevő négy különböző faluban gyűjtött változatból olvasztotta össze.

A Mangiuca-féle változat[8] első motívuma a lélek párbeszéde egy rózsával, ezt követi a mennyország (túlvilág) felé induló lélek átkelése a vízen (a tengeren). Ezután következik a hét vám, majd elér az első útelágazáshoz, ahol egy fűzfa áll. Az ének inti a halottat, nehogy a bal oldali útra térjen (ahol egy „öreg tündér" – *zână bătrână* – van), hanem csakis a jobb oldalira. Szedjen virágot a mennyország virágaiból, majd pedig el fog érni Szent Péter égig érő almafájához, amelynek a tövében van egy kút, s abból Szűz Mária inni ad a lelkeknek és útba igazítja őket. A lélek, miután ivott a vízből, elfelejti ezt a világot. Ezután elér majd a rekettyéhez, amely nem is rekettye, hanem szintén Szűz Mária, aki beírja a lelkek sorsát egy könyvbe. Ezután elér a mennyországba, ahonnan nincs visszatérés. Az utolsó sorokban a halott szól a földhöz, amelybe eltemetik.

Ezeknek a rituális énekeknek a többsége több motívum mozaikszerű együtteséből áll. (Ahhoz hasonlóan, ahogyan a magyar regösénekek.) Ebben a konkrét esetben ehhez a mozaikszerűséghez bizonyára a közzétevő említett módszere is hozzájárult. Magának a túlvilági útnak az elbeszélésében jól elkülönül a vízen átkelés harmadik személyben elmondott epizódja a következő résztől, amely második személyben ad útbaigazítást és tanácsokat a halott lelkének.

Az átkelésre vonatkozó rész elmondja, hogy a megáradt tenger fákat sodorva jön. A lélek pedig a tenger átkelőhelyénél, gázlójánál áll, és kéri a „tündérek fenyőjét" *(bradul zânelor)*, hogy segítse át a vízen. A fenyő előbb a tetején fészkelő sólyomra, majd a tövénél lakó vidrára, végül a gyökerei között lakó kígyóra hivatkozva utasítja el a kérést – ugyanis szerinte a lélek ezektől megijedne és beleesne a vízbe –, és csak akkor segíti át a halott lelkét, amikor az a fenyőt azzal fenyegeti, hogy a fivére az unokatestvéreivel együtt majd kivágja és hidat készít belőle, hogy azon a lelkek átkelhessenek. Ekkor a fenyő odanyújtja a törzsét(?) és a lélek átmegy rajta a víz felett. (Más változatokban az ágát nyújtja oda,[9] vagy hídként áthajol a víz felett.[10])

A túlvilágra jutás tehát nem könnyű. A fenyő, amelynek csúcsán madár, tövénél négylábú állat, gyökerénél pedig kígyó van, kétségtelenül a világfa. Éspedig a világfának az a hiposztázisa, amelyben mint a két világ határán álló fa tűnik fel. Hamarjában nem vagyok abban a helyzetben, hogy ennek a világfa-változatnak az elterjedési területét kimutassam. Octavian Buhociu a kaliforniai asumavi indiánoktól hoz fel egy példát,[11] ami arra kétségtelenül alkalmas, hogy a motívumnak a nagy területen való elterjedését és rendkívüli régiségét igazolja, de a román változatot ennél jobban nem világítja meg. (Soproni Olivér mint általánosan ismertet emlegeti a két világ határán álló fát,[12] csakhogy ő szemmel láthatóan túlságosan is leegyszerűsíti a kérdést, mindenféle mesei, hiedelemmondai és képi ábrázolást egyazon elképzelés illusztrálásának tekint, jóllehet, legalább részben, Karl Spiess alapján dolgozik.)

Vízen átkelésre is utalnak azok az olténiai változatok,[13] amelyek a túlvilágra vezető segítő állatokat (segítő szellemeket) is emlegetik. Farkast, rókát és vidrát. Nehezen tudjuk elhelyezni ezeket egyelőre a román folklór egészében, vagy akár a samanizmus hiedelmei között, de a kérdés további vizsgálatot érdemel.

A vízen átkelést jó lenne megvizsgálni a kolindák között is. Annál is inkább, mert ezekben is szerepel a szarvai között bölcsőt vivő szarvas, amelyik néhány halottas énekben mint lélekvivő (psychopompos) jelenik meg.[14] A kolindákban a felköszöntött eladó lányt viszi a szarvai között, már mint menyasszonyt.[15]

A kolindákra jellemző a megvalósultként emlegetett jókívánság. Mint mágikus, rituális énekek ezzel a jókívánság bekövetkezését akarták elősegíteni, sőt megvalósítani. Ez a jókívánság a legények esetében sokszor valamilyen epikus cselekményben, valamilyen hőstett elbeszélésében nyilvánult meg. Ezzel a legénynek nyilván erőt, bátorságot, sikereket kívántak. A lányoknak énekelt kolindákban a legtöbbször, ha nem is állóképről, de egyetlen jelenetről van szó: ennyi már elég a lány szépségének, ügyességének, szorgalmának kiemeléséhez, valamint azon jókívánság kifejezéséhez, hogy mihamarabb menjen férjhez, a kolindának pedig éppen ez a célja. Ilyen jelenetnek tűnik a megáradt vízben úszó szarvas szarvai között függő bölcsőben ülő lány ábrá-

zolása is. Amennyiben a szarvas éppen egyik partról úszik át a másikra, azzal egy átmeneti állapotot is kifejez. A menyasszonyság is egy ilyen átmeneti – de a lányok számára nyilván kívánatos – állapot. Egyébként a megáradt, fákat sodró vízben, mint valami őskáoszban úszó szarvas képe határozottan valami régi mitológiai képet sugall, még ha ennek összefüggéseit egyelőre nem vagyunk is képesek kideríteni.

Nagyon érdekes motívuma a *zorile* nevű énekeknek, hogy a halott lelkét bölcsőben húzzák fel az égbe. Ennek egyelőre két változatát ismerem, a Bánságból.[16] A magyar olvasónak erről a vogul medveénekek is eszébe juthatnak vagy akár a Világügyelő története. Még a bánsági román nyírfakéreg bölcsők is hasonlítanak az obi-ugorokéhoz. Valószínűbb azonban, hogy itt is valamikor nagyobb területen elterjedt elemekről van szó, s véletlenszerű, hogy éppen ezeket az előfordulásaikat ismerem.

Égen függő bölcső az említett kolindákban is előfordul, legalábbis egy változatban.[17] Gyakori viszont a kolindákban a fa ágán függő bölcső, véleményem szerint szintén ősi mitológiai kép, de ennek fejtegetése most igen messzire vezetne. Az viszont feltűnik, főleg a szarvai között bölcsőt hordozó szarvas motívumának esetében, hogy a szerelem és halál a régiek gondolkodása szempontjából korántsem állott olyan messze egymástól, mint ahogyan azt manapság gondoljuk. Esetleg dialektikus ellentétpárt alkotott, de akkor is közel állt egymáshoz, és néha azonos vagy hasonló motívumokkal is fejezték ki.

FÜGGELÉK

Két szöveget, illetve szövegrészletet lefordítottam, prózában, de a verssorok eredeti beosztását megtartva. Egy harmadik részletet Gulyás Pál műfordításában közlök.

Kelj fel [Juon], kelj fel,
mert lemegy a nap,
az utad az erdőbe rohan,
az erdő nagy
és nincs világosság benne,
az erdő sűrű,
belemégy, nem jössz ki többé,
fejedet lehajtsd,
menjél előre,
és vedd eszedbe,
hogy ki fog jönni
a farkas elődbe,
meg ne ijesszen,
kezedet nyújtsad,
testvérül fogadd,
mert ő ismeri
az erdőt,
az ösvényeket,
a dombokat.
Menjél előre,
és vedd eszedbe,

hogy ki fog jönni
a róka elédbe,
kezedet nyújtsad,
nővérül fogadd,
mert ő ismeri
az erdők számát,
és a vizekét.
Menjél előre,
és vedd eszedbe,
hogy ki fog jönni
a vidra elédbe.
Kezedet nyújtsad,
nővérül fogadd,
mert ő majd elvisz
magas hidaknál,
megáradt vizeknél
téged ő átvisz.
(Gîlcescu 1937, XII. sz.)

Az eltávozott lélek,
a megszomorodott
elindul s megyen,
tengerhez elér.
Jő a nagy tenger,
jő zavarosan,
üvöltve
és rázkódva,
mindenkit ijesztve.
Hozza hullámát
világot elnyelni,
[sodorva] fagyalt, kányafákat,
tövestől fenyőket.
S a tenger martjánál,
ahol a tündérek fenyője van,
a tenger átkelőhelye,
ott állt a lélek
és így kérlelt:
– Fenyő, fenyő,
légy testvérem,
nyújtsad ide, nyújtsad,
hogy megfoghassam,
a csúcsodat,
hogy átmenjek rajta
a tengeren arra a részre,
ami a világtól elválaszt.
– Nem nyújthatom oda,
hogy megfoghassad,
a csúcsomat,
mert belém fészkelt
a tisztátalan szívű
vörös sólyom,

a kevély tekintetű,
amikor nem is gondolnád,
a fiókái megéreznek,
és süvöltenek,
megijesztenek,
a tengerbe esel
és beleveszel.
...
[Ismétlődik a törzsénél az „ugató vidrával" és a gyökerénél a „sárga kígyóval".]
...
– Hej, te fenyő, hej,
sokat kértelek,
nagy kéréssel,
sok türelemmel.
Fenyő, fenyő,
van ám még nékem
egy fivérem is,
egy szép juhászka,
s van egy baltája,
s van két unokaöccse,
két derék legény,
ők majd kivágnak,
s felfordítanak.
Mesterek jönnek,
és megfaragnak,
s belőled csinálnak,
hogy békesség legyen,
hidat a tengeren,
hogy átkelhessenek
a fáradt lelkek,
akik a mennyország felé indultak.
(Marian 1892, 439–441.)

Jön az alkonyat rád,
de nem lesz majd gazdád,
csak egy vidra fog majd
toppanni elébed,
megtörni erődet.
De ne hagyd magad,
nénéddé fogadd,
mert a vidra tudja
még a vizek számát
s átkél veled ízbe,
hogy ne fúlj a vízbe,
s elvisz téged majd a
hideg forrás mellé,
hogy lehűtse benned
kezedtől bokádig
a halál félelmét.
És egy farkas fog majd

toppanni elébed,
megtörni erődet.
De ne hagyd magad,
bátyáddá fogadd,
mert a farkas tudja
még az erdők számát
s az ösvények számát
s ő majd kivezet
a tisztás útjához,
egy királyfi vár ott,
ő majd megmutatja
fent a mennyországot,
az életországot
s ő majd megmutatja
a táncok tetőjét,
a gyopár mezőjét,
vágyaid felhőjét!
(Brăiloiu 1936. Gulyás Pál fordítása.)

Jegyzetek

1 Diószegi (1978).
2 Zenei szempontok szerint rendezett kiadásuk: Kahane–Georgescu-Stănculeanu (1988).
3 Bârlea (1981–83: I. 455; 465).
4 Bârlea (1981–83: I. 463).
5 Kahane–Georgescu-Stănculeanu (1988: 35. sz. [Arcani], 164. és 168. sz. [Peştişani]).
6 Kahane–Georgescu-Stănculeanu (1988: 179. sz). [Cireşu].
7 Mangiuca (1881: 121–134). [Făget, Cacova, Vărădia, Temes megye és Topleţ, Krassó-Szörény megye].
8 Közli Marian (1892: 439–442).
9 Kahane–Georgescu-Stănculeanu (1988: 202. sz). [Soceni, Krassó-Szörény megye].
10 Both (1966: VIII. sz). [Calnic, Krassó-Szörény megye]. Két további változatból (Both 1966: IX. sz. [Uzdin] és X. sz. [Vladimirovác], mindkettő szerb Bánság) a megoldás hiányzik. Egyelőre csak a felsorolt öt változatot ismerem.
11 Buhociu (1979: 13–14).
12 Soproni (1959).
13 Gîlcescu (1937: XII. sz. [Părău], töredékesen a XXI. sz. [Ciuperceni] is). Brăiloiu (1936).
14 Hét ilyen változatot ismerek: Gîlcescu (1937: XX. sz). [Ciuperceni, Gorj megye]; Both (1966: X. sz. [Vladimirovác, szerb Bánság]; Kahane–Georgescu-Stănculeanu (1988: 27. és 29. sz. [Vaidei, Gorj megye]; 123. és 124. sz. [Valea Mare, Gorj megye]; 156. sz. [Borlovenii Vechi, Krassó-Szörény megye]).
15 Brătulescu (1981: 80. sz).
16 Both (1966: V. sz. [Jdioară, Temes megye]; VI. sz. [Valea Mare, Krassó-Szörény megye]).
17 Cucu (1936: 145. sz. [Fierbinţi – Ilfov]).

Bibliográfia

BÂRLEA, Ovidiu 1981–1983: *Folclorul românesc* I–II. Bucureşti.
BOTH, Nicolae 1966: Contribuţii la cântecul zorilor. *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii* 1962–64. Cluj, 463–486.
BRĂILOIU, Constantin 1936: *Ale mortului. Din Gorj.* Bucureşti.
BRĂTULESCU, Monica 1981: *Colinda românească. The Romanian Colinda. (Winter-Solstice Songs).* Bucureşti.
BUHOCIU, Octavian 1979: *Folclorul de iarna, ziorile şi poezia păstorească.* Bucureşti.
CUCU, Gheorghe 1936: *200 colinde populare, culese de la elevii Seminarului Nifon în anii 1924–1927.* Ediţie postumă îngrijită de Const. Brăiloiu. Bucureşti.
DIÓSZEGI Vilmos 1978: *A pogány magyarok hitvilága.* Budapest.
GÎLCESCU, T. 1937: *Folklor din Gorj.* Grai şi Suflet. VII: 249–270.
GULYÁS Pál 1938: Három román népballada. *Kelet Népe* szeptember.
KAHANE, Mariana–GEORGESCU-STĂNCULEANU, Lucilia 1988: *Cântecul zorilor şi bradului. (Tipologie muzicală).* Bucureşti.
MANGIUCA, Simeon 1881: *Călindariu iulianu, gregorianu şi poporalu românu pe anul 1882.* Braşov.
MARIAN, Simion Floarea 1892: *Înmormântarea la români.* Bucureşti.
SOPRONI Olivér 1959: Bizánci hatások a felsõ-tiszai kerámiában. *Néprajzi Értesítő* XLI: 75–132.

ERDÉLYI ZSUZSANNA

Calabriai albán húsvéti ének – egy középkori epikum létszintváltásai

Írásomat esettanulmánynak is lehetne nevezni, mivel egy ritka albán balladát kívánok bemutatni. Pontosabban szólva egy Balkánon elterjedt típuskörnek, a „halott testvér utazása" megjelölésű csoport albán változatainak csekély számát szeretném növelni. A hatvanas évek adatai szerint ennek a balladatípusnak hét albán előfordulása[1] van, abból is kettő Calabriából, az olaszországi albánok hagyományából. Nem tudván nyomon követni sem az Enver Hodzsa-i Albánia folklorisztikai szakirodalmát, sem a nagyon távoli és esetleges délolasz megjelenéseket, úgy vélem, mindenképpen célszerű ezt a maga nemében is terjedelmesnek minősülő szöveget bemutatni. Azért is célszerű, mert e típus albán emlékei tudomásom szerint még alig jutottak el hozzánk. Hiába azonos a téma, ahány nép, annyi módon alakítja, élteti és színezi azt hagyománybéli adottságainak, nemzeti-népi arculatának megfelelően. A különbözőség megmutatkozhat terjedelemben, cselekményszövésben (az epizódok számában), lokális vonatkozásokban, mint a hagyományos elemek, névadás, funkció – és még sok mindenben. A mi szövegünk a hosszú, tehát nem a roncsolt, lekopott énekek sorába tartozik, így mindenképpen hasznos a közreadása.

1986. december 13–14-én egy calabriai kis faluban, Frascineto társközségében, Ejaninában dolgoztam. Külországi kutatóútjaim során az olaszoknál is többször megfordultam. 1978 és 1986 között szinte minden évben, látván az egyedülálló lehetőségeket mind a népi imádságok eredet- és történeti kérdéseinek, mind pedig az európai összehasonlító elemzéseknek a vonatkozásában. Eleinte a könyvtári munkára szorítkoztam, majd később terepre is mentem. Szicília, Calabria, az Abruzzok, Emilia Romagna erősen konzervatív közösségeinek sokszor analfabéta öregei között néztem meg, hogy szakrális hagyományaikban őriznek-e középkori eredetű szövegeket, jelesül népi imádságokat, Mária-siralmakat, az egykor dúsan virágzó passió-epika folklorizált emlékeit. Érvényesül-e az általam direkt kontinuitásnak nevezett átörökítési gyakorlat? Más szóval: van-e folyamatosság a középkori kódexek ún. holt anyaga és az orális kultúrába átszivárgott, folklorizálódott, s napjainkig fönnmaradt élő anyag között? A múlt rögzített szövegei megtalálhatók-e még az élő gyakorlatban? Nálunk, magyaroknál erről a direkt kontinuitásról nem beszélhetünk, mert történeti sorsunk folytán írott hagyományaink nagy része megsemmisült, s megsemmisült vele a nemzeti nyelvű késő középkori költői alkotások jelentős hányada. Viszont az élőszavas örökségben még el-

érhetők olyan szövegtöredékek, amelyeknek irodalomtörténeti előzményeit a szenvedéstörténethez kapcsolódó, Európa-szerte népszerű költői műfajokban kell keresnünk (passió-epika, Máriasiralom-líra, misztériumjáték). E műfajok szövegállományának bizonyos toposzai, motívumai, állandósult stilisztikai-poétikai elemei a nép szent hagyományában, megkövesedett áhítatformáiban napjainkig jelen vannak. Mind Keleten, mind Nyugaton alkalmanként rítusénekekben, de jobbára imádságfunkcióban jelennek meg, mivel a megváltó Krisztushalál fölidézésére, megjelenítésére, mi több: átélésére szolgálnak, s ezzel máris transzcendens töltést nyernek. Imádsággá emelkednek, „hasznos", „hathatós", „jó", „szép", „üdvös" imádsággá: elmondásuk, amiképpen ezt záróformulájuk kifejezi, különböző lelki hasznokkal, kegyelemmel jár.

Olaszországi vizsgálódásaim választ adtak a fenti kérdésekre. Mind a könyvtárakban végzett történeti, mind a terepen folytatott jelenkutatás eredményeivel messzemenően elégedett lehetek. XIII–XIV. századi kódexek bizonyos szövegei és a még ma is használt imádságok nemcsak hasonlóságot, hanem egyezéseket is mutatnak. Egyértelművé vált, hogy a népi imádságok forrásvidéke a XIII–XV. század fölfokozott vallási élménye, a ferences szellemiség kiváltotta fűtött költészet, a Krisztushalál évenként átélt kollektív katarzisa.[2] A kegyes Itália mindezeken túl, még egy külön ajándékkal lepett meg, amely ritkán jut néprajzosnak váratlan osztályrészül.

Szicíliában és Calabriában járva botlottam bele az *italo-albanesi*nek nevezett itáliai albánokba. Ottani létükről nem tudtam, az olasz néprajzi szakirodalomban elő-előforduló *illirici* – illírek – megjelölést a Balkánra vonatkoztattam. Ma már tudom róluk, hogy számuk mintegy 100–120 000 fő, mint a mi moldvai magyarjainké. Tudom, hogy ötszáz éves diaszpóra mivoltuk ultrakonzervatív szellemi örökséget rejteget. Bár a sok száz éves olasz hatást nem kerülhették el, szívósan ragaszkodnak hozott értékeikhez, ápolják hagyományaikat.

Az albán nép diaszpóra kultúrájában, Calabriában találtam meg ezt a „Canto di Pasqua"-nak nevezett ritka balladát. Mielőtt erről beszélnék, úgy vélem, szólnom kell néhány szót erről a nálunk kevéssé ismert népről. Apáink, nagyapáink az albánrajongó geológus, báró Nopcsa Ferenc, Temesy Győző és mások révén sok mindent tudhattak a szkipetárok földjéről.[3] Még szenzáció volt Zog király és a szép Apponyi Geraldine házassága 1938-ban. Részvétet keltett elűzetésük és az ország olasz, majd német megszállása. Korunkban már csak hátborzongást váltott ki Enver Hodzsának a maga nemében is kirívó egyeduralma, a gyönyörű albán táj elbunkerosítása. Történelmi tudatunkban ők nem foglalnak el különös helyet, annál inkább mi az övékében. Mindaddig erről fogalmam sem volt, amíg saját magam meg nem tapasztaltam a magyarok iránti rokonszenvet. Sokszor megrendülten vettem tudomást megnyilatkozási formáiról. Csillogó szemmel szórták szegényes kamrájuk és dús emlékezetük értékeit magyarságom kiváltotta lelkesedésük jeleként. Erről még szólok a későbbiek során.

Az albánok magukat *szkipetárok*nak, a sas – *shqipe, shqipje* – fiainak nevezik. Őshazájuk a régi Epirosz és a régi Illíria déli része. Őseik trák-illír, illetve dák-moesiai eredetű pásztornép. Már Ptolemaiosz is említi őket Krisztus után a II. században, híres földrajzában. Nyelvük balkáni ősnyelv, a Krisztus előtti második évezredben több ágra szakadt indoeurópai nyelvcsalád egyik tagja. Két fő nyelvjárásuk van, az északi *geg*

és a déli *toszk*. A calabriai albánok a toszk dialektust beszélik, nyelvüket s magukat *arbëresh*nek hívják, amely a mai értelmezés szerint az exodus előtti közös idiómát s népnevet jelenti. Az albánok történelmük során kapcsolatba kerültek a makedónokkal, görögökkel, rómaiakkal, gótokkal, bizánciakkal, szlávokkal, törökökkel. Északon a szerbek, délen a bolgárok befolyása, uralma alatt éltek 1389-ig, a rigómezei csatáig, amikortól elkezdődtek a törökökkel folytatott véres harcaik. A török megszállás 1468-ban legendás hősük, a különös életútú Szkander bég (1400?–1468) halálával kezdődött. Eredeti nevén Kastriota György, Krúja fejedelme volt. Albánia 1778-ban a velencei–török békeszerződés értelmében hivatalosan is török tartománnyá vált. Függetlenségét a balkáni háború után 1912-ben nyerte el. Wied Vilmos német herceg lett rövid időre uralkodójuk. A világháború alatt többen vetettek rá szemet: szerbek, bolgárok, görögök, olaszok s maga a Monarchia is, amely 1916-ban bekebelezte. 1918-ban olasz-francia ellenőrzés alá került. 1920-ban ismét önálló Achmed Zog elnökletével, akit aztán 1928-ban királlyá koronáztak. 1945-től a totalitárius államrendszerek sorába került 1991-ig, a híres-hírhedt Enver Hodzsa haláláig. A közelmúlt adatai szerint Albánia lakossága 28 743 km²-en 3 365 000 fő. Vallási megoszlása: 70 százalék muzulmán, 20 százalék ortodox, 10 százalék római katolikus. E százalékok becsült adatokon alapulnak, mivel e téren a helyzet ziláltsága miatt pontos fölmérést nem végezhettek.

Az életet és a keresztény hitet mentő olaszországi exodus már a török elleni harcok idején elkezdődött, s Szkander bég halálával gyorsult föl. A pápa kezdetben az olasz érsekek és püspökök joghatósága alá helyezte az eredetileg görögkeleti albán közösségeket. Az egyházi vezetők latinosító szándéka – beterelni őket a római egyház kebelébe – s a hitüket, nemzeti öntudatukat konokul védő albánok ellenállása súlyos feszültségeket okozott. Végül 1742-ben XIV. Benedek az „Etsi pastoralis" című bullában orvosolta sérelmeiket, és rendezte egyházjogi, szervezeti és liturgikus helyzetüket. Uniált egyházként pápai főhatósággal működtek tovább, de megtarthatták bizánci-görögkeleti rítusrendjüket *(rito greco – rito bizantino)*. Talán még csak annyit, hogy az albán egyház egyike azon önálló – *autokephalos* – egyházaknak, amelyekre a bizánci, azaz „a Keleti Ortodox Katolikus és Apostoli Egyház" – ez a hivatalos elnevezésük – szétesett. Ennek ellenére a görögkeleti egyház egységét biztosítja a közös kánonjog, a közös dogmarendszer és a kultusz azonos formája, amely a keleti egyházakban köztudottan igen nagy szerepet játszik.[4]

A calabriai albánoknak jelenleg két püspökségük van. *Stauropeg*, illetőleg *nullius* apátsági rangot kapott az 1004-ben Szent Nilus alapította grottaferratai kolostor, amely jelentős szerepet játszott a bizánci rítus és egyházi kultúra ápolásában, különösképpen a római egyház kemény latinosító kísérletei idején. Az albán nemzeti tudat megőrzésében mindmáig oroszlánrésze van az egyháznak és a „don papas"-oknak, papoknak.

A munkám során megismert italo-albán papság és püspökük nekem, az idegennek készségesen segítettek, sőt érzelmileg is kötődtek hozzám, a magyarhoz, bár csodálkoztak, hogy éppen egy kommunista országból való folklorista vizsgálja szent hagyományaikat. Ennek a nagyon pozitív magatartásnak a kiváltója magyarságom ténye volt, vagyis a nagy hős, a szövetséges társ, Hunyadi János népéből való származásom. A legegyszerűbb kis albán öreg is tudta s büszkén mondogatta, hogy Szkander bég

és Hunyadi János együtt harcoltak a török ellen, és e tényből kifolyólag mi magyarok és albánok mindmáig szövetségesek vagyunk. Mindeközben két mutatóujjukat egymásba kapcsolva a déli népek jól ismert kézjelével érzékeltették mondanivalójuk lényegét: a szoros kötődést.

A calabriai Lungro püspökség 22 egyházközségének egyike az egykor Porcilének, majd 1939 óta Ejaninának nevezett település, amely Frascineto társközsége. Cosenza tartományban a Jón-tengertől mintegy 25 km-re fekszik az Appenninek komor nyúlványai között. Északról a 2200 méter magas Monte Pollino meredek kopár sziklafalai határolják. Délről az Ejano folyócska termékeny völgye veszi körül, szőlőivel, olajfaligeteivel, gyümölcsös-zöldséges kertjeivel. Erre a zord, de valójában gyönyörű vidékre az első albán telepesek 1470–78 között érkeztek. Sokáig hányódtak-vetődtek. Rendezetlen státusuk csak 1491-ben szilárdult meg, amikor is Cassano Ionio város püspökével szerződést kötöttek: ebben körvonalazták jogaikat és kötelezettségeiket. Az akkori feudális viszonyoknak megfelelően házasságok, donációk révén többször váltottak gazdát. Sokat küszködtek: a természettel, uraikkal, az egyháziak latinosító törekvéseivel, mégis fejlődtek. 1545-ös adatok 35 kéményről szólnak, ami mintegy 200 lakost jelent. 1669-ben már 60 tűzhelyet rögzítenek. 1880-ban a számuk mintegy 700 körül mozog, míg 1946-ban már 900 körül. Lélekszámuk lassan csökken az ismert szociológiai tények miatt: házasságok, munkaerő-elvándorlás az északi iparvidékekre vagy külországba. Sokan a közlekedés szempontjából előnyösebb helyen fekvő társközségben, Frascinetóban építenek házat.

Ejanina lakosai takaros, jó gazdák. Összetartó, erős lelkű, büszke közösségnek ismerte meg őket környezetük. Belső nyugalmukat, úgy mondják, a sors változásai, megpróbáltatásai során is meg tudták őrizni. Mint ahogy mindmáig megőrizték emberségüket, vendégbarátságukat. Globalizálódó világunkban erény a konzervativizmusuk, a nyelvhez, hagyományaikhoz való ragaszkodásuk. Történeti múltjukra, küzdelmeikre éppen olyan büszkék, mint a lelkükben szinte máig is közöttük élő Szkander bégre. Átszellemülten emlegetik. Az egyik adatközlőm szép hosszú verset írt hozzá. Nem ő az első, aki az elmúlt századok folyamán ezt tette. Tudatosan vigyáznak szellemi javaikra, s gyerekeikben tovább éltetik énekeiket, mondáikat, táncaikat, nemkülönben a tárgyi kultúra darabjait, köztük színes, látványos viseletüket. Ünnepeikre hosszan készülnek, nagy gonddal figyelnek az örökölt rítusok mozzanataira, különösen a három napon át tartó húsvét ünnepének ének-tánc szokásrendjére.[5]

Ha már az itt élő albánok fokozott hagyományőrzéséről szólunk, meg kell említeni, hogy sajátságos, hogy Szkander bég kultuszát, s a késő középkori török elleni küzdelmeket megjelenítő hősepikát elsősorban az elmenekült albánok őrizték, az olaszországi arbëreshek és a macedónok. Fönnmaradtak még alkotások az északi hegyes vidékeken, a hagyományaikhoz, így katolikus hitükhöz is erősen kötődő közösségekben. Nem adták föl törzsi-nemzetségi-pásztorkodó életformájukat, s nyomorúságos jelenükre rávetítették dicső múltjukat, nagy hősük alakját. E zárt, hegyi világ a törökkel szemben is védettséget jelentett. Máshol az elnyomás sok száz éve alatt az eredeti patriarchális viszonyokat fölváltotta a katonai-feudális társadalmi szerkezet, mely erős törökösítő hatással, s az identitástudat kiürülésével-elvesztésével, bizonyos mértékű

önfeladással járt. Nehezen maradhattak volna fenn a nemzeti gondolatot éltető, hősi harcokat fölidéző alkotások. Mindezekről szólván Schütz István írja, hogy Szkander béget még halála után jó száz évvel is népi hősként dicsőítették, de azután fénye kezdett tompulni, „...nemzeti szimbólumként csak az olaszországi albánoknál maradt meg, akik az óhazából kivándorolva más, idegen földre, fejlettebb társadalmi viszonyok közé kerültek, ahol az albán nemzeti öntudat visszaszorította a már amúgy is tarthatatlan törzsközösségi eszmét. Ez magyarázhatja meg azt is, hogy a korai népi epika hősei szinte kivétel nélkül az arbresh (olaszországi albán) változatokban őrizték meg eredeti nevüket, míg az albán változatokban az évszázadok folyamán többnyire török, szórványosan görögös nevet kaptak."[6]

1986. december 13-án Frascinetóban kezdtem gyűjteni, azután rövidesen átballagtam a távolabb fekvő Ejaninába. Figyelmeztettek ugyanis, hogy előbb oda menjek, mert ott két kiváló énekesasszony van. Szerencsémre mindkettőjüket otthon találtam. Anna Blaiotta in Giordano 1919-ben született, míg Maria Miranda in Scutari 1918-ban. (A leánynév utáni „in" szócska a férj nevére utal, vagyis Scutariné és Giordanóné.) Maria Miranda maga is népi költő, nagy emlékezetű énekesasszony, akárcsak társa, Anna Blaiotta. Elsősorban népi imádságokat, passió-énekeket, Mária-siralmakat kerestem, végül mindent fölvettem, ami emlékezetükből előkerült, világit, egyházit egyaránt. Az ilyen, ki tudja mikor visszatérő alkalom kizárja a célgyűjtést. Az ilyenkor csapongó népi képzelet sok mindent a felszínre dob, s mindennek örülünk, ami a lélek s az idő mélyéről előjön.



1. Hagyományátadás Anna Blaiotta családjában: Anna Mária-siralmat énekel (Ejanina, 1986. december)

Miután Anna és Maria befejeztek egy, a középkori históriás énekek szerkezetét, stílusát idéző hosszú Mária-siralmat, jelezték, hogy egy húsvéti éneket fogok hallani, egy *canto di pasquát*, szintén *kaljimérát*. (A *kaljiméra:* „szép ének", jelentésszűkítéssel: „szentes ének".) Úgy véltem, valamiféle föltámadási ének következik, az előtte elhangzott Mária-siralom természetes folytatásaként, a gyász örömre váltásául. Aztán kiderült, hogy a mi énekünk ugyan nem feltámadási ének, de a húsvéti rítus része, s ez a vonatkozása adta megnevezését is.

E húsvéti ének, úgy mondták adatközlőim, régen az italo-albánoknál széles körben ismert volt. (Ehhez képest érthetetlen, hogy a szakirodalom összesen hét albán változatot ismer, s ebből kettőt Calabriából.) A húsvéti ének valójában az egész Balkánon elterjedt balladatípus, a „halott testvér" vagy „halott testvér utazása" megjelölésű körbe tartozik. Az ének lassan feledésbe merül, de Ejaninában még őrzik a hozzákötődő szokással együtt. Húsvét hétfőn és kedden a fiatalság a községen végighaladva énekli, délután három óra körül kezdik el és sötétedéskor hagyják abba. A köszöntő fiatalokat behívják a házakhoz, likőrrel, süteménnyel kínálják őket. Húsvéti éneknek nevezik ezt a komor témájú balladát, amelynek egyik epizódja egy, a feltámadást tánccal, énekkel köszöntő örömünnep forgataga Velencében, vagy a 7. jegyzetben idézett változatában valahol Calabriában, ahol Dhoqina ünnepel.[7] Végső soron a táncát járó Dhoqinát s az ünneplő sokadalmat idézi az ejaninai szokás húsvét hétfőn–kedden a falun végigvonuló éneklő, táncléptű csapata is. A bolgár változatok gyakran lakodalmas ének funkcióban élnek, ezeknek a végén van tánc. A román és a görög balladákban a tánc hiányzik, azonban egyes, ugyancsak lakodalmasként élő, sokszor rövidebbre kopott román szövegek, éppen e funkciójuk révén kerülnek kapcsolatba az öröm, a tánc, a szerelem, a termékenység gondolatával. Különös ellentmondás, hogy ugyanakkor mondanivalójuk az elmúlás, a halál, az árnyak komor birodalmába vezeti a hallgatót. Úgy látszik, a népi tudatot nem zavarja az ilyen ellentétes együtthatás, az élet nagy fordulóit – születés/szerelem/házasság/halál – a maguk természetes ritmusában és teljességében látja. Egyik rítusénekünk még jelképeiben is láttatja, és milyen egyszerű jelképekben: egyik karácsonyi énekünkben, Bükkaranyosról, a születés aranyfényébe bevillantja a gyász feketeségét: „Gyerünk mennyünk jászolához, / Boruljunk le j(a) lábához. / Fekete fából a bűcsű, / Fekete fából a jászol."[8]

S most nézzük magát a mi húsvéti énekünket.

A „Canto di Pasqua", mint utaltam rá, a „halott testvér" vagy a „halott testvér utazása" balladacsoportba tartozik, amelynek alaptémája a következő, Faragó József típusvázlata szerint (ő viszont a híres román balladakutatótól, Alexandru I. Amzulescutól vette át a 26. számú, ún. „Voica-típuskör" téma-összefoglalójaként): „Az öreg Vojkának kilenc fia és egyetlen leánya van. A leányhoz kérők jönnek, de öreg édesanyja nem akarja őt idegenbe adni. Csak a legnagyobb fiú sürgetésére egyezik bele a házasságba, miután a fiú megfogadja, hogy a leányt minden évben hazahozza (látogatóba). Jön azonban egy pestisjárvány és Vojka valamennyi fiát elragadja. Az öregasszony reményét veszti, hogy a leányát viszontlássa, de megátkozza azt a fiát, aki a házasságra biztatta. A legnagyobb fiú csodás módon kikél a sírból és a koporsó deszkáján lovagolva, az éj közepén hazahozza húgát. A leány csak akkor érti meg a történteket,

amidőn a bátyja eltűnik a temetőben. Biztatására az anyja felismeri csodás módon hazatérő leányát, ajtót nyit neki, és mindketten meghalnak."[9]

Az italo-albán húsvéti ének témája ugyanez, vagyis az anya akarata ellenére férjhez adott (eladott) leány hazahozatala. A „halott testvér" típuskör nemcsak verses formában ismert a Balkánon, hanem prózában is. Mintha e kettősséget jelenítené meg a húsvéti ének tartalmi kivonata, amelyet közvetlenül a ballada rögzítése után Maria Mirandától kaptam. Az énekelt szöveg és prózai mása nem fedi egymást teljesen, s mindezt a közbevetett magyarázatok még élesebben láttatják. Fölmerült bennem a gondolat, hogy a húsvéti ének mellett ismert és használatos volt egy prózai változat a diaszpóra albán hagyományban is, pontosabban Ejaninában. Az összehasonlítás céljából most idézem Maria „összefoglalóját". A ballada teljes fordítását az albán szöveg mellett hozom.

Maria Miranda olaszul elmondott prózai szövegét a maga esetleges logikátlanságaival, időugrásaival együtt, változtatás nélkül közlöm. Maria szerint:

„Megható történet, megesett dolog, amelyet aztán megénekeltek. Nemcsak ezt. Sok, nagyon sok van. Itt ez, amelyet húsvét vasárnap után énekelnek, hétfőn, kedden. Szóval egy nappal húsvét után ismételgetik meg és éneklik Ejaninában.

A Húsvéti ének története, amelyet húsvét után hétfőn és kedden énekelnek:

Egy családról szól. Egy asszonynak volt kilenc fia és egy leánya. Mindegyik megnősült, már csak a leánya maradt otthon. Az egyik bátyja, akit Kostandinónak hívtak, el akarta jegyeztetni... [hallgat, töpreng] ...egy másik nemzetbélihez akarta férjhez adni. Ezt a nemzetet mi albánok Venerdinek nevezzük, nem tudom, hogy ez olaszul nem Velence-e? Nem tudom. Mi Venerdinek nevezzük. Az anya nem akarta ezt [a házasságot], mondván, hogy már csak ez az egyetlen lánya van. Fiai mind meghaltak, menyei is. Csak a két legkisebb gyerek maradt meg: Kostandino és a kislány. Az anya azt akarta, hogy saját falujabélihez menjen férjhez a közelében. A másik nagyon messze van. Azokban az időkben nem voltak vasutak, repülőgépek, csak lovon közlekedtek. Kostandino azt mondta: »légy nyugodt«, mivel az anya azt mondta: »hogy ha segítségre van szükségem, nincs mellettem«. Megígérte, hogy ha segítségre lesz szüksége, elmegy és elhozza őt. »És ha örömöm akarom megosztani vele?« Azt mondta: »légy nyugodt«, és megesküdött rá, hogy elmegy és elhozza. Végezetül meghalt Kostandino, az utolsó fiú is, aki még vele volt otthon. Az anyának, szegénykének, egyetlen gyereke sem maradt, csak egy lánya, aki nagyon nagyon messze volt. Majd eljött Szent Szombat napja *[Sabato Santo]*. Eljött a Purgatórium Szombatja *[Sabato del Purgatorio]*. Az olaszok ezt novemberben ünneplik, viszont mi albánok farsang előtt egy nappal. Szombaton, másnap van a farsang vasárnapja *[Domenica di Carnevale]*. Mi a halottak napját ezen a szombaton ünnepeljük: *I morti di Sabato*. Úgy mondjuk: A halottak szombatja *[Sabato dei morti]*. Azon időkben a halottakat a templomban helyezték el, nem volt még temető. A templomban temették el. És az anya elment a templomba, ahol Kostandino volt, Kostandinónak a sírja volt. És keservesen sírt, és így szólt: »Kostandino, én fiam, hol a nekem adott szavad.« És sírt. És mindegyik fia sírjára tett egy gyertyát. Kostandino sírjára kettőt helyezett. És mondta és sírt és mondta: »hol a te nekem adott

szavad, hisz most halott vagy«. Hirtelen kettéhasadt a föld, megnyílott a sír, a föld, ahol szétvált... [érthetetlen szó], és megjelent Kostandino. A sír földje lóvá változott. A sír asztalkája aranynyereggé. A fogantyú, amivel fölnyitják [a sírt], ezüstkantárrá. Kostandino lóra pattant és elvágtatott Velencébe, hogy megkeresse testvérét. Éppen húsvétra érkezett. Mindenki díszes ünneplő ruhába volt öltözve. Kostandino elindult, hogy megkeresse húgát, akit nem is ismert már meg, annyi év telt el közben. És ment és kereste, s ezt mondta: »kisasszonyok, ti mind szépek vagytok, mindnyájan igen szépek vagytok, de nem nekem vagytok teremtve. Én az én húgomat keresem, akit Ljundinának hívnak. Nem láttátok a húgomat?« Hat ilyen csoportot kérdezett végig, amelyben fiúk, lányok énekeltek, táncoltak. A hatodikban azt mondták neki: »nézd meg a hetedikben«. Ott meg is találta a húgát, aki így szólt hozzá: »Bátyám, ha gyászhírrel jöttél, akkor fekete ruhát öltök. Ha örömhírrel jöttél, én máris az öröm ruhájában vagyok, húsvéti ruhában.« Azt mondta neki: »gyere úgy, ahogy vagy«. Fölültette a lovára és elindultak. A lány észrevette, hogy a fövege teljesen kifakult. Így szólt: »Kostandino, én bátyám, rossz jelet látok. A föveged teljesen kifakult.« »Hosszú utat tettem meg, belepte a por.« »A kabátod is, úgy látom, teljesen elrongyolódott.« Ez is rossz jel. »Az erdőkön át mentem, az ágak elszaggatták.« »A lábbelid is teljesen elnyűvődött.« »Annyi utat, ösvényt megjártak már.« Már hazafelé közeledtek. »Bátyám, rossz jel, hogy az unokatestvéreink, bácsikáink nem jönnek elénk.« »Az unokatestvéreink vendégségben vannak.« »És a mi bácsikáink«, szólt a lány, »a mi bácsikáink pedig... [érthetetlen szó].« Már a ház közelében jártak. Kostandino így szólt a húgához: »húgocskám, te csak menj előre, már megtalálod a házat. Én elmegyek meglátogatom az Úristent.« Elment a templomba. Valójában meghalt. A lány elért a kapuhoz, s azt látta, hogy a kapu eléggé... [nem fejezte be milyennek látta a lány a kaput]. »Anyám, nyiss ajtót!« Azt felelte: »Menj el, te átkozott halál! Nincsenek már gyerekeim, kilenc fiam volt, kilenc menyem, mind meghaltak. Egyetlen lányom van még, Ljundina, aki igen igen messze van, nem tud eljönni.« Majd ismét zörgetett a lány: »nyiss ajtót anyám! Ljundina vagyok, Kostandino hozott el.« Erre kinyitotta az ajtót, összeölelkeztek, megcsókolták egymást és azon nyomban mindketten meghaltak. Meghalt az anya, meghalt a lánya, és kihalt az egész család."

„E finito tutta la famiglia" – ezzel a mondattal fejezi be összefoglalóját Maria Miranda. („E finito" – sic!) A szöveghűség végett feszesen fordítottam, de csak amennyire az ésszerűség engedte. Hasonlóan jártam el a ballada szövegének visszaadásánál is, amelyet egy jelenleg Bécsben dolgozó albán etnomuzikológus, Ardian Ahmedaja először németre tett át, majd azután én magyarra. Mind a prózai, mind a verses forma magyarítása során erős kísértést éreztem, hogy lazábban, költőibben kezeljem az anyagot. Végül is a filológia igénye a szöveghűség felé billentette a mérleg nyelvét.

A szakkutatás, különösképpen a román G. Vrabie, A. I. Amzulescu, A. Fochi a hetvenes évek közepéig terjedő adatok szerint mintegy 77 bolgár, 35 román, 10 dákoromán, 31 újgörög, 7 szerb és 7 albán változatot ismer.[10] Az albán számok pontosságát Ardian Ahmedaja megkérdőjelezte, és megígérte, hogy utánanéz további adatoknak.

Függetlenül mai előfordulási számától, a jelzett hét albán változatból kettőt Calabriából közöltek. Már maga ez a tény is a balladatípus kora középkori eredetét mutatja, mivel az albán exodus a XV. század folyamán jobbára végbement.

A „halott testvér" típuskör magyar előfordulásairól nincs sok mondanivalónk. Eleddig összesen két változatát ismerjük. Az elsőt, a Faragó–Jagamas-kötetben megjelent[11] és Kallós Zoltán által Moldvában gyűjtött szöveget átvette az Ortutay–Kríza-balladáskötet,[12] azután Vargyas Lajos nagymonográfiája,[13] majd még egyszer közölte tanulmánykötetében Faragó József.[14] Második magyar változatát Küllős Imola találta meg 1970-ben Egyházaskozáron, egy egykori moldvai-gajcsánai asszony előadásában.[15] Mindkét nagy értékű változat kétségkívül román hatásra keletkezett. Hogy milyen lehet a román hagyományban fönnmaradt típus, arról románul nem tudó is képet alkothat, ha elolvassa Kádár Imre[16] és Kiss Jenő fordításait.[17] (Kádár Imréét Faragó József is lehozza 1977-es kötetében.[18]) Sok eltérést nem mutat a két nép alkotása. Vargyas Lajos is megjegyezte, hogy: „A csángó szövegek megegyeznek a román fogalmazással..." Majd később: „A csángó szövegekbe mesés motívumok is behatoltak – a forgó vár mesei képzete – valamint a Halott vőlegény fogalmazási részlete (»Holt viszi az élőt«). Minthogy kizárólag a moldvai csángók közt él, román eredete kétségtelen. Újabb eredetű átvétel."[19]

Kríza Ildikó summázata a következő: „Nemrégiben felfedezett balladáink közé tartozik és csak Moldvából vannak változataink. Bár az alapgondolata beleillik balladáink világába, a téma közvetlen rokonsága a mondaköltészetben kereshető. Sok mesei elemet is tartalmaz: például a kerékén forgó ház, megszólaló madarak stb. Archaikus nyelvének szépsége párját ritkító értékűvé teszi."[20] Faragó József 1977-es, említett könyvében részletesen foglalkozik ezzel a balladatípussal. Az 1954-es kiadás nyomán újra leközli a szöveget, és az összehasonlítás lehetőségére – mint jeleztük – hoz egy azonos típuskörű román balladát, *Vókica* címmel Kádár Imre fordításában.[21] Küllős Imola 1978-ban megjelent másik magyar változatáról Faragó József egy évvel előbb kiadott könyvében még nem szólhatott. Reméljük, hogy fiatal erdélyi kollégáink még találkoznak e balladakör magyar változatával.

Valamelyes rokonságot mutat a „halott testvér" típuskörrel a „halott vőlegény" típus, amelynek szüzséjét – hasonlóan több más, néphagyománybéli romantikus történethez – G. A. Bürger irodalmi rangra emelte *Lenore* című balladájában (1773). Ezzel megtette a meghatározó lépést „...a nagy ballada felé, mely szakadozott fénnyel világít rá emberi sorsok s az egyetemes kísértetjárás rejtett kapcsolatára..."[22] Nem véletlen, hogy a sajátos lelkialkatú és ösztönéletű Bürger tette meg e döntő lépést az irodalmi ballada műfaji kibontakoztatására s a *Lenoré*hez hasonló borzongató témák földolgozására. A Lenore-téma elterjedt egész Európában és – feltehetően német-osztrák közvetítéssel – Magyarországon is. Balladakutatóink is foglalkoznak vele, s besorolják gyűjteményükbe egy század eleji előfordulását: Faragó József versbetétes prózai formájában mutatja be Antal Árpád 1946-os györgyfalvi gyűjtése nyomán.[23] A Lenore-mondában a háborúban elesett vőlegény-szerető viszi haza látogatóba a leányt. A györgyfalvi szövegben a halott vőlegény képében maga az ördög jelenik meg, s nem haza, hanem a sírba vinné magával a leányt, akinek végül is sikerül megmenekülnie tőle.

E balladakörben, akárcsak a tárgyalt húsvéti énekben, több szüzsémag ötvöződik egybe; együttes jelenlétük nem szükségszerű. Vannak erősen lekopott változatok is, amelyekben csak esetlegesen fordulnak elő: 1. Az anya akarata ellenére messze idegenbe férjhez adott leány. 2. Hazatérte után föl nem ismert leány – előzőleg föl nem ismert testvér. 3. A fiát megátkozó anya, a testvért megátkozó leány. 4. Az adott szavát/esküjét mindenáron megtartó fiú. 5. A sok rossz előjelű éjszakai utazás. 6. A találkozás örömére pontot tevő halál. (Akik együvé tartoztak az életben, legyenek együtt a halálban is.)

A következőkben röviden összegezem, amit az alaptípusról fontos ismerni. Lévén a „halott testvér" csoport a románoknál a legterjedelmesebb és epizódokkal dúsan átszőtt forma, a széles kitekintésű román kutatók, elsősorban G. Vrabie summázatát tartom szem előtt,[24] még ha nem értek is egyet nevezett térség ilyetén megjelölésével: „in spaţiul dacoromân". Az e térségben található szövegeknek két típusa van: egy „dunai", azaz a Havasalföld és a Dél-Dunamente, és egy „északi", valójában Erdély, mivel idesorolható egy naszódi és egy máramarosi változat is. Etnikailag öt szövegcsoport jelölhető meg: görög, román, bolgár, szerb, albán a Balkán-félsziget tagolódása szerint. Amiképpen ez a föltalálható epizódok összehasonlító vizsgálatából kiderül, a „halott testvér utazása" balladakör összetett cselekményre épül és két szinten játszódik: a mindennapi élet valóságában és a fantasztikum világában. A téma kétségkívül hatott a népi alkotókedvre; a szövegek változatossága, terjedelme, az epizódok bősége, etnikai, lokális jellegzetességei költői tehetségű népi közreműködők tevékenységére utalnak. Az alapmotívum délkelet-európai, amely verses formában (lakodalmi és húsvéti ének) éppen úgy megjelenik, mint prózai alkotásokban (legenda, mese, történet). A nemzeti eltérések megmutatkoznak az egy-egy népre jellemző lírai elemekben, stílusjegyekben és a napi létre vonatkozó hagyományos mozzanatokban. A változó hosszúságú (25–169 sor) újgörög szövegek a típuskör minden jellemző jegyét tartalmazzák. Messze múltba visszamenő – antik – hagyományokat őriznek: a szövegekben jelentősége van az átoknak, akárcsak az anyának tett eskünek.

A román balladakör tovább fejleszti a hagyományozott görög mozzanatokat. A legterjedelmesebbek 513 sorig is elmennek, epizódoknak, mellékes cselekményszálaknak a fűzésével. A román szövegekben viszonylag bőven fordulnak elő a nép szokásai: halottas, temetkezési, lakodalmas és egyebek.

A bolgár balladakörnek két fő típusa van: Az elsőben a görög, a román és az albán szövegekhez hasonlóan az anya áll a cselekmény középpontjában. (A Görögországgal határos területeken egészen a Vaskapuig, Bulgária északkeleti részén, Thrákiában, a Szófiai-medencében és Macedónia délkeleti részén.) A másik típusban az anya helyett a lány kerül előtérbe. (A Szerbiával határos területeken, Bulgária északnyugati vidékein és Macedónia északi felén.) A bolgár hagyományban több variáns végén tánc van, ami nincs a románban és a görögben sem. Állandó elem a fiútestvérek kilences száma. Általában a legkisebb fiú viszi el a nővérét. A fiútestvérek úgy adják férjhez idegenbe húgukat, hogy megígérik neki, gyakran meglátogatják majd. A testvérek jobbára kereskedők, így hasznos nekik, ha a lány messzire megy, mert így megvan a szállásuk is az „udvarházban". Az ígéret gyakran csak ígéret marad, a leány hiába várja

bátyjait, s végül megátkozza őket. E csoportban a nővér sorsa válik hangsúlyossá, míg az elsőben a magára maradt anyáé. Az ő drámája, s benne az átka késztet a konfliktus megoldására.

A szerb változatokban a cselekménynek számos variánsa van. A bolgárhoz viszonyítva a szövegeket szabadabban kezelik. Ezekben is inkább a leánytestvér és a fiúk látogatása áll a történések középpontjában, illetve bátyja távolmaradása válik a lány számára átkot kiváltó drámai helyzetté. A variánsok és a típusok vizsgálatából látható a ballada kétirányú fejlődése: 1. görög–albán–román, ehhez tartoznak még egyes bolgár, továbbá az aromán változatok; 2. szerb–nyugatbolgár.

Az albán típus az első körbe tartozik. Nyugodtan lehetne a görög ballada „másolata", amiképpen az egész balladakör görög eredetű. Egyes kutatók, W. Wollner és J. Psichari[25] szerbből származtatják mind az albán, mind az egész típuskört. Ellentmond e feltevésnek többek között az a tény is, hogy éppen Délkelet-Európában, a bizánci ortodoxia területén terjedt el ez a balladacsoport, amelynek nagy részében Konstantin a főhős neve. A szövegekben antik-görög hagyományok hatása is kimutatható. Úgy tetszik, a görög-bizánci egyháznak volt szerepe ezen epika keletkezésében, tehát abban is, hogy a görög változatok a legrégebbiek. Gheorge Vrabie összegezésének e néhány gondolata, úgy vélem, elég tájékoztatót ad balladatípusunk általános tudnivalóiról.[26]

A „halott testvér utazása" valóban nagy utat tett meg: az Adriától a Fekete-tenger délkeleti partjáig, Krétától Máramarosig fordul elő. Népszerűségét esztétikai értékei és tartalmi összetevői egyaránt magyarázzák. Minden megvan benne, ami magával ragadja a hallgatót: képzelőerő, epizódok sora, életszerű dialógusok. Ugyanakkor titokzatos, meseszerű. A valóság mellett megjelenik a természetfeletti, az emberfeletti. Átizzik rajta a morál, a nagy család hagyományozott belső törvényi rendje. S e kötöttség fölött térbeli kötetlenség terül szét. Stílusa magával ragadó, súlyos mondanivalóját játszva görgeti előre, akár az abszurd irányába is, netán az élet és a halál állapotának megkeverésével. E balladatípusban magától értetődően érvényesül a halál legyőzésének emberfeletti képessége. Egy – élet adta – drámai helyzet s egyéni konfliktus megoldásának egyetlen lehetősége a létszintváltás.

A történés, mint jeleztük, két szinten zajlik: a valóság és a valóságfeletti, az érzékelhető és az érzékelhetetlen, sőt a fantasztikum síkján, az élet és a halál váltásában, az öröm és a gyász, a fény és a sötétség, a lét és a nemlét lüktetésében. Mindez kötődik a vétség és a bűnhődés, az eskü és az átok komor kauzalitásához. Az albánok számára az adott szó, a *besë* eskü erejű, szinte szentség. Végül is e balladatípus, s így a mi húsvéti énekünk summája s mindjárt legfőbb morálja: az adott szó olyan elkötelezettséget jelent, amelynek ereje még a halálon is győzedelmeskedik. A halott addig nem tud megnyugodni, addig nem fogadja be a föld, amíg életében tett ígéretét, adott szavát be nem váltja, s amíg az anyai átok súlya nyomja. Az ének morális tartományába tartozik még szociális-társadalmi vonatkozása: nem szabad megszakítani a természetes kapcsolatokat, s anyagi érdekek alá vonni az érzelmi, erkölcsi tényezőket. Akik a természet törvényei szerint összetartoznak, maradjanak együtt, ha másként nem, végre a halálban, mint a hazakerült leány és elárvult édesanyja. A nemzetségi rend, a nagy-

család-központú szemlélet, egyes balkáni közösségekben, így az albánoknál különösen, az északi hegyvidékeken mind napjainkig történeti formákat tart egybe. A természet törvénye szerint a gyámoltalan gyermeknek szüksége van az anyjára, az anyának meg öregségében, gyámoltalanságában szüksége van a gyerekére, a lányára. E szemlélet nem tagadja az élet törvényét, a szerelmet, a házasságot, de a család kisugárzásán belül, az elérhetőség határán innen kívánja megvalósítani. A tárgyalt ballada megjelenítette drámai konfliktusban gazdasági, anyagi tényezők is közrejátszottak. A messze idegenbe érdekből férjhez adott (eladott) leány sorsa tragédiába, a teljes kiszolgáltatottság, magárahagyatottság kiválthatta helyzetekbe is torkollhatott. A ballada széles körű elterjedtségének hátterében, úgy vélem, élet adta tapasztalatok is meghúzódhattak, amint erre maga Maria Miranda is utalt: az adott élethelyzetek megjelenítése, az önsors behelyettesítési lehetősége. A balladai szüzsék sokszor megtörtént eseményeket sűrítenek egybe, emberi sorsokat villantanak föl a mégoly hosszú, epizódokkal dúsított szövegek hátteréből is. A ballada keletkezési idejének történeti viszonyai, a balkáni térség a maga erős szociális töltésével, társadalmi ellentéteivel, gazdasági, kereskedelmi kapcsolataival határozott vonásokkal jelenik meg a szövegváltozatokban. Vrabie nem véletlenül szól a görög kereskedők szerepéről a ballada terjedésében. Sőt, az ún. román–makedo-román változatokban gyakoriak a görög kereskedők is, amiképpen a bolgár variánsokban maguk a fivérek is nagy utakat bejáró, nagy távolságokat megtevő kereskedők. A balladatémában benne van még a férfiak, fiútestvérek családon belüli erősen hangsúlyos pozíciója. Ők döntik el, s nem az érintettek, hogy mi a lány sorsa. Döntésüket anyagi érdek motiválja, s elhallgattatja az ősi törvény szavát, a családot összetartó kötelezettség érvényesítését. A valóság mind gazdasági, mind történelmi realitásában kivetül a költészetben, kivetül akár Bizánc fényeiben, akár Velence sugárzásában. Mind a két nagyhatalom ténylegesen és a fantáziában fölnagyítva is meghatározóan volt jelen az akkori balkáni népek életében. Földrajzi helyzetüktől függően Bizánc vagy Velence hatókörében, kereskedelmi útjainak hálózatával befonva, nemcsak árucikkeket, de szellemi javakat is forgalmazva, szállítva.

A változatokat vizsgálva azt látjuk, hogy a típust adó alapszövegekbe bekerülnek az egyes népek arculatának vonásai, de a nemzeti eltérések is megmutatkoznak. Érvényesülnek a névadásban, a szöveg terjedelmében, azaz az epizódok bőségében, a pravoszláv legendisztikus elemek megjelenésében, lokális események, szokások idézésében. A nemzeti sajátosságok még a neveknél is föllelhetők. A görög–román–albán, s egyes északkeleti bolgár változatokban a főhős neve Constantin, Kostondin, míg az északnyugati bolgár szövegekben, ahol a szerb hatás érvényesült, Dimitrij, Pavel, Lazar névvel is találkozunk. A szerbben Milovan, Tratar fordul elő. A leányneveknél az egyéni szóródás sokkal erőteljesebb, különösképpen a szerb és egyes bolgár szövegekben alig fölsorolhatóan. Már magából a névhasználatból ki lehet következtetni a ballada újgörög eredetét, elvetve ezzel az említett kutatók feltevését, akik, mint jeleztük, az albán változatokat a szerbből eredeztetik.[27] A mi húsvéti énekünk Kostandino-Kostondinje mögött kétségkívül a görög Konstantinos név húzódik meg. Az albániai változatokban Constantino is előfordul, immár olasz hatásra. Az italo-albán szövegekben a lányneveknél szintén érvényesül a nyelvi környezet: a húsvéti ének

Jurëntinë-je s egy másik calabriai változat Fiorentinája ékesen szól a befogadó közösség hatásáról.

Még néhány szót a terjedelemről, amely jelentős eltéréseket mutat. Az újgörög változatok viszonylag rövidek, ritka a száz fölötti verssor. Velük szemben a román balladák több száz sorosak, 513 sort jelez a legterjedelmesebb. A bolgárok a középmezőnyben 42–224 sor között mozognak. A szerb versek 98–161 közöttiek, egy kiugró 263 sorossal, az albánok rövidebbek, 43–160 sorúak. Ezek szerint a mi balladánk a maga 196 sorával az élre kerül.

A mi húsvéti énekünk teljesen beleillik a „halott testvér" balladakörbe. Kimutathatók benne az egész szövegcsoportra jellemző tartalmi, formai és stiláris jegyek. A műfaj általános jellemzőiről föntebb röviden szóltunk, ezeket nem ismételjük meg. Inkább kiegészítjük néhány vonással, amely a pars pro toto elv alapján akár az egészre is érvényes lehet.

A húsvéti ének szerkezetében összetett, jellegében epikus, de a szinte egymásba zsúfolódó dialógusok révén dramatikusnak is tűnhet, némi lírai árnyalattal. A kor kettős látásának egyszerre reális-irreális szintű tudati képének megfelelően valós képek és komor jelképek, rejtett utalások, burkolt jelentések sűrítik az amúgy is lefojtott, sejtelmes légkört. A szaggatott, kihagyásos cselekménysor kiváltotta ún. balladai félhomályt oszlatja a gördülékeny előadásmód, s a verssorok páros ismétlése – amely, tudjuk, az egyetemes népköltészet egyik archaikus előadási módja. Ez feszültséget keltve lendít előre az események menetében, átlendít ugyanakkor valami titokzatosságba, idő és tér feletti lebegésbe. Alig van kötődő pont, s az is viszonylagos. Ritkaságszámba megy, hogy a mi énekünk megnevez egy országot: a leányt fivére Velencébe adja férjhez. A drámai konfliktus megoldása csak abszurd módon, természetfeletti erők közreműködésével érhető el. E megoldás csak nekünk abszurd, de természetes a középkor kettős létszintű emberének, aki számára a mágikus-misztikus és a valóságos gyakran egymásba folyva, egymást kiegészítve jelenik meg. Ez a kettős látású világkép nemcsak tudattartalmaiban és társult képzeteiben hat, de a valóságosra is rávetül, s érvényesíti a természetfelettiek erejét. Mivel a költészet a valóság „égi mása", „leképezése", a valóság ilyen kettős fénytöréssel tűnik fel e balladákban és a mi húsvéti énekünkben is. Egyes román változatokban az anya fiát „kiigézi" a sírból, másokban viszont a fiú kel ki, mert az átok révén a föld nem fogadja be: addig nem lesz nyugalma sírjában, amíg ígéretét, vállalt feladatát nem teljesíti. Tehát mágikus erő készteti vissza az életbe – az anyai átok ereje –, amiképpen mágikus erő teszi lehetővé lovával együtt életre kelését s titokzatos utazását. Van változat, ahol sírdeszkáján lovagolva jut el a messze városba, van, ahol sírjának részleteiből lesz sebes paripa, nyereg, kengyel. Így válik lehetővé ígérete beváltása és ezzel sírbéli nyugalmának megváltása. Abszurd módon mesei elemek jelennek meg a szövegben: mágikus-misztikus erővel jut el céljához, ténylegesen az átok súlyával ránehezedő feladata megoldásához. Így már nyugodtan „mehet az Úrhoz", vissza templombéli sírjába, és már a föld is „befogadhatja" őt, s zavartalanul alhatja örökkévaló álmát.

A balladakutatók, különösen a román és a bolgár folkloristák, sok mindent elmondtak a „halott testvér utazása" típuskörről, amelyről érdemes volna még hosszabban is

szólni. Jelenlegi célom azonban nem a tárgyalt balladacsoport teljes körű elemzése. Az albán változatok ez ideig ritkának vélt számát kívánom növelni. Ha kapok új szövegeket, szeretném egybevetni az italo-albán és az óhazai albán változatokat. Érdekelne egymás közti kötődésük, és az is, hogy az Adria-parti helyzetükből eredendően érvényesül-e a szemben lévő Itália kisugárzása. Ha igen, milyen mértékben volt ez így az exodus előtti századokban, s milyen mértékben az esetleges közvetlen nyelvi környezetben, immár az új hazában, a helyi hagyományok és az ellatinosító szándék szorításában. Az összehasonlító vizsgálatba bevenném a délolasz szövegeket is, hogy lássam, megtalálom-e közöttük a mi típuskörünk, netán albán hatásra létrejött változatait. Nem csodálkoznék, ha akadna ilyen, bár az albánok eléggé elszigetelten élő nép. Kérdés, hogy mindezek ellenére az egymás mellett élő etnikai közösségek szellemi csereberéje náluk, azaz Dél-Olaszországban érvényesült-e? Ami a vallási eltérést illeti, a tapasztalat azt mutatja, amit már Bartók is megállapított, amikor népzenénk és a szomszéd népeink közti, például a román–magyar kölcsönhatásokat elemzi, s megállapítja az egymás javai közti mozgásokat, kölcsönös átvételeket.[28] Köztudott, hogy a vallási különbség e két nép esetében is fönnáll, amit az etnomuzikológia nem nagyon érzékelt, amiképpen talán Calabriában sem fogja érzékelni, ha majd tervezett összehasonlító vizsgálatomat az italo-albán folklórban elvégzem.

Amint múlik az idő, s egyre mélyebbre ások le a múltba, egyre jobban tudatosodik bennem szakmám, a folklór jelentősége, sajátságos informatív képessége. A történetírás adatolható tényei mellett a folklór, azaz a szellemi régészkedés nyújtja azt az eszköztárat, amely egy-egy „népek országútja" régió egymásba sűrűsödő kulturális rétegeibe lefúrhat, és az egykori valóságról jelzéseket adhat. Nem véletlen, hogy ezen a tájon jutott eszembe gyakran G. Pitrè, az olasz és európai folklór egyedülálló egyénisége, a történeti-filológiai módszer alapvetője, a folklór: a történelem-elv vallója.[29] A sok nép és sok vihar járta Szicília szülöttje történészi tudatossággal, szinte oknyomozói igénnyel szemlélte a néphagyományt, pontosabban az egyes népek hagyományvilágát. Ennek összetevőiből, tényeiből mint közvetett vallomásokból – úgy vélte – kirajzolható a múltjuk. Pitrè, az orvosból lett történész-folklorista-polihisztor állítja, hogy a nép szellemi öröksége a népi gondolkodás történeti lecsapódása, nemcsak nyelvészeti, irodalmi dokumentumok sora, az írásbeliség kiegészítője, de egyszersmind társadalmi, mentalitástörténeti lelete, a végigélt kultúrák nyoma. A hagyomány a múlt emlékeinek sűrítménye. A szertartási énekek, a szokások, a hiedelmek, a gyerekjátékok, a népi gyógyászat eljárásai, valójában maradványai, zárványai igen ősi rítusoknak, szokásoknak, amelyek már elvesztek, eltűntek a tömegek emlékezetéből. A kutatók számára viszont információhordozó jelzések, amelyek megfejtése egy sok irányba kitekintő tudósnak nem lehet gond.

A kultúrák egyik nagy találkozóhelye Dél-Itália, Calabria, Szicília. Élénk történelmi forgalmat bonyolított le, s számtalan hatást, értéket mentett magába. Az őslakó lukán pásztornéptől, majd a gyarmatosító görögöktől kezdve a rómaiakon, gótokon, bizánciakon, szaracénokon, normannokon át a Hohenstaufokig és az Anjoukig. Mennyi vér, mennyi szín, mennyi gyász és fény ezen a tájon. S ebbe a népi konglomerátumba még belépett egy hasonlóan zaklatott sorsú mediterrán ősnép, az albán, s be-

levéste a maga vonásait is ebbe a dús rajzolatú képbe, melynek kerete a tenger. S a tenger áztatta a partokat és gazdagította a rajta lévőket. Kezdtek fölépülni Bizánc palotái és kezdtek megépülni Velence hajói. A pénz mozog, mozgásához emberek kellenek, jószerivel kereskedők, akik számolnak s áruban gondolkodnak. Az áru lehet a hajófenékben, de lehet a családban is például egy szép leánytestvér, a mindenkori Arete, Irina, Voichita, Lenuța, Alenka, Jovana, Petcana, netán Dhoqina, Ljundina vagy Jurëntinë... S ezek a hajadonok megjelennek az egész Kelet-Mediterráneumban, s lakodalmas ládáikba nemcsak kelengyéiket gyömöszölik bele, hanem kirótt-hordozott sorsukra, őseik árnyaira-átkaira is rácsukják a fedelet. Az énekesek meg előszedik hangszereiket, s tamburájuk vagy guzlicájuk hangja mellett kidanolják a szép árulányok történetét. Kidanolják és századokon át danolják, mígnem az idő szárnyára nem veszi, s hírüket, szomorú sorsukat hozzánk is elhozza.

Függelék

1. Canto di Pasqua (Calabria)

Ejanina, 1986. dec. 13. Calabria
Maria Miranda in Scutari 1918.
Anna Blaiotta in Giordano 1919.
Gyűjtő: Erdélyi Zsuzsanna
A dallamot és a szöveget lejegyezte és németre fordította Ardian Ahmedaja (Bécs)[30]

E Kostondin mor biri ime,	Kostondin, én fiam,
e Kostondin mor biri ime,	Kostondin, én fiam,
e ljejet ver ajo shkulqi-e?	miért ez a házasság?
e ljejet ver ajo shkulqi-e,	miért ez a házasság,
E ljejet vend or Venerdi-e,	Miért éppen Velencébe,
e ljejet vend or Venerdi-e?	miért éppen Velencébe?
Se Venerdia është largu,	Velence oly messze van,
Venerdia është largu,	Velence oly messze van,
e osht ni zalli zet i detit,	a tenger túlsó partján fekszik,
e osht ni zalli zet i detit.	a tenger túlsó partján fekszik.
E kur të dua u për lipe,	Ha szomorúság ér,
e kur të dua u për lipe,	ha szomorúság ér,
e u për lip në ngëm e kam-e,	a lányom velem lehetne,
e u për lip në ngëm e kam-e.	a lányom velem lehetne.
E zaje besë zonja mëme,	Add rám áldásodat, asszonyanyám,
e zaje besë zonja mëme,	add rám áldásodat, asszonyanyám,



2. A szöveget és a dallamot lejegyezte Ardian Ahmedaja

se kur të duash ti po lipe,
e kur të duash ti po lipe,

e vete mëm e mot e marre,
e vete mëm e mot e marre.

E kur të dua u për gas-e,
e kur të dua u për gas-e,

e u për gas në ngëm e kame,
e u për gas në ngëm e kame.

E zaje besë zonja mëme,
e zaje besë zonja mëme,

se kur të duash ti për gas e,
se kur të duash ti për gas e,

e vete mëm e mot e sijall,
e vete mëm e mot e sijall.

Pra erdh e shtun ti jape shpirt-e,
shtunerdh e shtun t'jape shpirt-e.

E vate jëmiza mbo qishe,
e vate jëmiza mbo qishe,

e vu nga varri një qiri-e,
e vu nga varri një qiri-e,

e një qiri e një valtim-e,
e një qiri e një valtim-e.

E tek varri i Kostondinit,
e tek varri i Kostondinit,

e di qirinj e di valtime,
e di qirinj e di valtime.

E tek valtimi që misoje,
E tek valtimi që misoje:

Kostondin mor biri ime,
Kostondin mor biri ime,

e ku o besa që më dhe,
e ku o besa që më dhe,

e besa jote nënë dhe,
besa jote nënë dhe.

ha szükséged lesz rá,
ha szükséged lesz rá,

bármikor elhozom
bármikor elhozom.

Ha ünnepet ülünk,
ha ünnepet ülünk,

a lányom velem lehetne,
a lányom velem lehetne.

Add rám áldásodat, asszonyanyám,
add rám áldásodat, asszonyanyám,

ha vele akarsz ünnepelni,
ha vele akarsz ünnepelni,

bármikor elmegyek érte és elhozom neked,
bármikor elmegyek érte és elhozom neked.

És eljött a Halottak szombatja, az anya halálán volt,
és eljött a Halottak szombatja, az anya halálán volt.

Az anya elment a templomba,
az anya elment a templomba.

Mindegyik sírra egy gyertyát állított,
mindegyik sírra egy gyertyát állított,

egy gyertyát állított, egyszer siratott,
egy gyertyát állított, egyszer siratott.

Konstondin sírja mellé,
Konstondin sírja mellé,

két gyertyát állított és kétszer siratott,
két gyertyát állított és kétszer siratott.

A második siratásnál így szólt,
a második siratásnál így szólt:

Kostondin, én fiam,
Kostondin, én fiam,

hol a te adott szavad,
hol a te adott szavad,

a te adott szavad a föld alatt, eltemetve,
a te adott szavad a föld alatt, eltemetve.

E pjasi varri ngua tirose,
e pjasi varri ngua tirose,

e mor duar Kostondini,
e mor duar Kostondini.

E botëza atij varri,
botëza atij varri,

e moj u gjënj një kal i shpejt-e,
e moj u gjënj një kal i shpejt-e,

E drasëza që kish ka njane,
e drasëza që kish ka njane,

e moj u gjënj nji sele arit,
e moj u gjënj nji sele arit.

E vukura që kish per kreje,
e vukura që kish per kreje,

e moj u gjënd një vril ergjënde,
moj u gjënd një vril ergjënde.

E mes tri larti kali thine,
mes tri larti kali thine,

e vate nder Venerdi-e,
e vate nder Venerdi-e.

E atje gjeti pashkëzite,
e atje gjeti pashkëzite.

Tha nga zu vash e para valle,
nga zu vash e para valle:

E mirse vjen bire bulare!
E mirse vjen bire bulare!

E cila të pëlqijarite?
E cila të pëlqijarite?

e gjith të bukura zmo jini,
e gjith të bukura zmo jini,

e gjith me tënë zonë jini,
e gjith me tënë zonë jini,

ma mos njëra për mua bëni,
e mos njëra për mua bëni.

A sír hirtelen szétnyílott,
a sír hirtelen szétnyílott,

Konstondin kezétől,
Kostondin kezétől.

A sír fedőköve,
a sír fedőköve,

gyorsjárású paripa lett,
gyorsjárású paripa lett.

Az oldaldeszkából,
az oldaldeszkából,

aranynyereg lett,
aranynyereg lett.

Az állkötőből,
az állkötőből,

ezüst kantár lett,
ezüst kantár lett.

[Kostondin] lóra pattant,
[Kostondin] lóra pattant,

és elvágtatott Velencébe,
és elvágtatott Velencébe.

Ott Húsvétot ünneplő sokaságot talált,
ott Húsvétot ünneplő sokaságot talált.

Az egyik táncoló leány így szólt,
az egyik táncoló leány így szólt:

Isten hozott, nemes ifjú!
Isten hozott, nemes ifjú!

Melyikünk tetszik neked?
Melyikünk tetszik neked?

Mindnyájan szépek vagytok,
mindnyájan szépek vagytok,

és mindnyájan a mi Istenünké vagytok,
és mindnyájan a mi Istenünké vagytok,

de nem ti vagytok nekem szánva,
de nem ti vagytok nekem szánva.

O shihti tek e gjashta valle,
o shihti tek e gjashta valle.

A nga zu vesh e gjashta valle,
e nga zu vesh e gjashta valle.

E mirse vjen bire bulare!
E mirse vjen bire bulare!

E cila të pëlqijarite?
E cila të pëlqijarite?

E gjith të bukura zmo jini,
e gjith të bukura zmo jini,

ma mos njera per mua bëni,
e mos njera per mua bëni.

E mos e patë time moter,
e mos e patë time moter,

e motër Jurëntinë time,
e motër Jurëntinë time?

E shih perche i valli jese?
E shih perche i valli jese?

E atje gjetë motirën-e,
e atje gjetë motirën-e.

Tha: Kostondin vëllau ime,
e Kostondin vëllau ime,

e ndodh e merr dhe ti pe lipe,
e ndodh e merr dhe ti pe lipe,

e u vesh-e të zeza zinjte,
e u vesh-e të zeza zinjte,

ndodh e merr dhe ti për gas-e,
ndodh e merr dhe ti për gas-e,

e un i kam të bukurate,
e un i kam të bukurate.

Tha: Motër Jurëntina ime,
e motër Jurëntina ime,

ti nismu dhja si t'ndodhi jene,
ti nismu dhja si t'ndodhi jene.

Meglátta a hatodik táncoló leányt,
meglátta a hatodik táncoló leányt.

A leány hozzáfordult,
a leány hozzáfordult.

Isten hozott, nemes ifjú!
Isten hozott, nemes ifjú!

Melyikünk tetszik neked?
Melyikünk tetszik neked?

Mindnyájan szépek vagytok,
Mindnyájan szépek vagytok,

de nem ti vagytok nekem szánva,
de nem ti vagytok nekem szánva.

Nem láttátok-e a hugomat,
nem láttátok-e a hugomat,

az én hugomat, Jurëntinët,
az én hugomat, Jurëntinët?

Talán te vagy az?
Talán te vagy az?

Megtalálta a hugát,
megtalálta a hugát.

Így szólt: Kostondin, én bátyám,
Kostondin, én bátyám,

ha te engem gyászolni viszel,
ha te engem gyászolni viszel,

akkor feketébe öltözöm,
akkor feketébe öltözöm,

ha te engem ünnepelni viszel,
ha te engem ünnepelni viszel

akkor szép ruháim veszem föl,
akkor szép ruháim veszem föl.

Így szólt: én hugom Jurëntinë,
én hugom Jurëntinë,

gyere velem, úgy, ahogy vagy,
gyere velem, úgy, ahogy vagy.

E vithe kalit e vue,
e vithe kalit e vue.

E udhës çë ka vejinite,
e udhës çë ka vejinite,

tha: Kostondin vëllau ime,
e Kostondin vëllau ime,

e një sinjal u lig më shohe,
e një sinjal u lig më shohe,

e shapka pjuhuruarite,
e shapka pjuhuruarite.

E pjuhuri i voshqevet-e,
e pjuhuri i voshqevet-e.

Xhaketa pjuhuruarite,
xhaketa pjuhuruarite.

E pjuhuri i dush qe vet-e,
e pjuhuri i dush qe vet-e.

E kpuczit pjuhuruarite,
e kpuczit pjuhuruarite.

E pjuhuri iu dhi vet-e,
e pjuhuri iu dhi vet-e.

E një sinjal u lig mo shohe,
e një sinjal u lig mo shohe.

E se ata kushrinjzit tan-e,
e se ata kushrinjzit tan-e,

e nëk dalen përparanite,
e nëk dalen përparanite.

E ata jan kuvende vet-e,
e ata jan kuvende vet-e.

E ata lalrat tan-e,
E ata lalrat tan-e,

e nëk dalen përparanite,
e nëk dalen përparanite.

E ata janë rrolje vet-e,
ata janë rrolje vet-e.

Lóra segítette őt,
lóra segítette őt.

Mikor hazafelé tartottak,
mikor hazafelé tartottak,

Kostondin, én bátyám,
Kostondin, én bátyám,

nyugtalanító jelet látok,
nyugtalanító jelet látok,

a föveged csupa por,
a föveged csupa por.

Ez a faágak pora,
ez a faágak pora.

A köpenyed is csupa por,
a köpenyed is csupa por.

Ez a hulló lomb pora,
ez a hulló lomb pora.

Lábbelid is csupa por,
lábbelid is csupa por.

Ez az út pora,
ez az út pora.

Nyugtalanító jelet látok,
nyugtalanító jelet látok.

A mi unokatesvéreink,
a mi unokatestváreink,

nem fogadnak minket,
nem fogadnak minket.

Egymással beszélgetnek,
egymással beszélgetnek.

És a mi bácsikáink,
és a mi bácsikáink,

ők se fogadnak minket,
ők se fogadnak minket.

Egymás közt vannak,
egymás közt vannak.

A Kostondin vëllau ime,
a Kostondin vëllau ime,

e një sinjal u lig më shohe,
e një sinjal u lig më shohe.

Finestrat jan mbulitur me bar-e,
finestrat jan mbulitur me bar-e,

Piajmi mi gjitonët se ku van-e?
Piajmi mi gjitonët se ku van-e?

A motër Jurëntina ime,
a motër Jurëntina ime,

a ti ngjat mu përparanite,
e ti ngjat mu përparanite!

Se un' vete tek inë zone,
e un' vete tek inë zone.

Pirpara derës arrivoje,
pirpara derës arrivoje,

e mbja tu vue më batoje,
e mbja tu vue më batoje.

Tha: Hap derën ti mëma ime,
hap derën ti mëma ime!

Ec kundija mortia mizore,
ec kundija mortia mizore,

e se ti nënd bilzit mi more,
e se ti nënd bilzit mi more,

e nënd bile e nënd i rea,
e nënd bile e nënd i rea,

kam njëz të dhjetë tono bile,
kam njëz të dhjetë tono bile,

e ësht largu ndër Venerdi-e,
e ësht largu ndër Venerdi-e.

Tha: Hap derën ti mëma ime,
tha hap derën ti mëma ime,

e se u jam Jurëntina,
e se u jam Jurëntina,

Kostondin, én bátyám,
Kostondin, én bátyám,

nyugtalanító jelet látok,
nyugtalanító jelet látok.

Az ablakokat benőtte a fű,
az ablakokat benőtte a fű.

Kérdezzük meg a szomszédokat, hogy hova mentek?
Kérdezzük meg a szomszédokat, hogy hova mentek?

Oh, én hugom, Jurëntinë,
oh, én hugom, Jurëntinë,

menj csak te tovább előre,
menj csak te tovább előre!

Nekem még a mi Istenünkhöz kell mennem,
nekem még a mi Istenünkhöz kell mennem.

Elérte a kaput,
elérte a kaput,

és bekopogtatott,
és bekopogtatott.

Így szólt: nyiss ajtót, anyám,
nyiss ajtót, anyám!

Gyere csak, te vérszomjas halál,
gyere csak, te vérszomjas halál,

kilenc fiamat vetted el,
kilenc fiamat vetted el,

kilenc fiamat és kilenc menyemet,
kilenc fiamat és kilenc menyemet,

már csak a tizedik gyerekem van meg, egy lányom,
már csak a tizedik gyerekem van meg, egy lányom,

nagyon messze van, Velencében,
nagyon messze van, Velencében.

A lány szólt: nyiss ajtót, anyám,
a lány szólt, nyiss ajtót, anyám,

én vagyok, Jurëntinë,
én vagyok, Jurëntinë,

e çë më suall Kostondini,
e çë më suall Kostondini.

E u puthtin e u bracciatin,
e u puthtin e u bracciatin,

e të dija zmë goditin,
e të dija zmë goditin.

E vdiq e jëma, vdiq e bilja,
e vdiq e jëma, vdiq e bilja.

E u thërrnua gjith fëmila,
e u thërrnua gjith fëmila.

Kostondin hozott el ide,
Kostondin hozott el ide.

Megcsókolták és megölelték egymást,
megcsókolták és megölelték egymást,

és mindketten holtan rogytak össze,
és mindketten holtan rogytak össze.

Meghalt az anya, meghalt a lánya,
meghalt az anya, meghalt a lánya.

Az egész család kipusztult,
az egész család kipusztult.

2. Dhoqina éneke

Arbresh
(Tótfalusi István fordítása)

Húsvét napján délidőn
ökröt vágtak a faluban,
vettem is egy oka húst
s főni tettem a fazékba.
Egy fekete tuskóért
az udvarra mentem,
megjelenik ott egy démon,
bújik sebten a fazékba,
megmérgezte fiaimat,
kilenc fiam, kilenc menyem,
mindet karján kicsinyével.
Kilenc bölcsőt összetörtél,
kilenc kelengyét fölperzseltél,
kilenc puskát elnémítál!
Kostandin, halljam halálod,
messze adtad férjhez húgod,
nagy-nagy messze szakadt,
három hegy van köztünk!
Szent Húsvétnak boldog napján
Dhoqina a táncot járta,
Kostandin kikelt a sírból;
kriptakő lett a lova,
sűrű sárból lett a nyerge.
Hipp-hopp Dhoqinánál termett.
„Hozott Isten, kedves öcsém,
hahogy erre jóban jártál,
felöltözöm, mint gerlice,
hahogy erre rosszban jársz,
felöltözöm, mint apáca."
„Nem, nővérem, jöjj, amint vagy."
Lóra kapta maga mellé.

Mondogatták a madárkák:
„Csirip-csirip, viu-viu,
ki mit tesz, magának teszi.
Láttátok és nem láttátok!
Megyen fehér farkú madár,
megyen a holt az élővel."
Megy a templom ajtajához.
„Te csak eredj, Dhoqina,
dolgom vagyon a szentélyben,
ott vagyon az én lakásom."
Ajtóhoz ment a leány,
kip-kop, kopogtat a kapun.
„Ki kopogtat a kapumon?
Rossz asszony vagy a kolera?
Nemde a kolera úrnő,
ki felfaltad fiaimat?"
„Nyisd ki, anyám, az ajtót,
magam vagyok, Dhoqina!"
„Dhoqina, te, kivel jöttél?"
„Kostandin hozott ide."
„Mily Kostandin, boldogtalan?
Hiszen Kostandin halott,
három éve földben porlad!"
Ajtó előtt, ajtó megett,
két butélla, összeestek.

Jegyzetek

1 Vrabie (1966: 138–139, E-tábla).
2 Erdélyi (1988: 1991).
3 Nopcsa Ferencről részletesen Hála József (1994: 3–47).
4 E történeti áttekintéshez felhasznált művek: Baldacci (1932–1937), Gegaj (1937), Glasenapp (1975), Hunfalvy (1851), Katona (1994), Mensching (é. n.), Moravcsik (1953), Papp (1938), Petrotta (1932), Saurat (1935), Schieder (1976), Stadtmüller (1942), Thallóczy (1916), Temesy (1939).
5 Giordano (1980: 4–16).
6 Schütz (1968: 339).
7 Schütz (1968: 115). A Függelékben közlünk egy másik, 56 soros, lírai *arbëresh* változatot, összehasonlításul, ugyanazon hagyományból. E szövegben – a román változatokhoz hasonlóan – megtaláljuk a *madár-motívumot*. Ez a Balkánon együtt élő népek folklór-kölcsönhatásainak következménye a mi sokkal terjedelmesebb énekünkben nincsen meg. A sok eltérés mellett állandó a fiútestvér görög eredetre utaló *Kostandin* neve, de az eladott húg *Dhoqina* neve is, amely az *Evdochia* becéző formájaként élt tovább az albán balladában.
8 Erdélyi (1976; 1978: 715).
9 Faragó (1977: 495).
10 Vrabie (1966: 108–144, II. fejezet), Faragó (1977: 495, 500), Vargyas (1976: II. 570).
11 Faragó–Jagamas (1954: 141–146, „A halott testvér balladája").
12 Ortutay–Kríza (1968: 261–267, „A halott testvér").
13 Vargyas (1976: II. 568–570, „Halott testvér").
14 Faragó (1977: 487–492).

15 Küllős (1978: 5–6).
16 Kádár (1932: 39–43, „Vokica").
17 Kiss–Faragó (1976: 40–47, „Az anyai átok").
18 Faragó (1977: 496–500).
19 Vargyas (1976: II. 570–571).
20 Ortutay–Kríza (1968: 744).
21 Lásd a 18. jegyzetet.
22 Benedek (é. n.: 29).
23 E témakörbe tartozik: Csanádi–Vargyas (1954: 456–458, „Halott vőlegény"), Vargyas (1976: II. 562–567, „Halott vőlegény"), Faragó (1977: 493–494), Ortutay–Kríza (1968: 259–261, „Az ördögvőlegény"). Utóbbi valójában azonos szöveg az *Ethnographia* (1908: 297) szekszárdi közlésével.
24 Vrabie (1966: 136–144).
25 Vrabie (1966: 137).
26 Adott esetben Vrabie A–B–C–D–E táblázatainak adatait fölhasználom még például a névadással, terjedelemmel kapcsolatban írottak tekintetében, de nem utalok külön rájuk. Vrabie beosztása a következő: A) 114–115 között a görög változatok különböző adatai, jellemzői. B) 126–127 között a román változatok különböző adatai, jellemzői. C) 128–129 között a bolgár változatok különböző adatai, jellemzői. D) 122–123 között a szerb változatok különböző adatai, jellemzői. E) 138–139 között az albán változatok különböző adatai, jellemzői.
27 Lásd a 25. jegyzetet.
28 Bartók (1952: 6–26, 17–23).
29 Cocchiara (1962: 343–361).
30 A lejegyző, Ardian Ahmedaja megjegyzései: „Csillagos hangjeggyel jeleztem, amikor az első szólamot éneklő asszony nem énekel, hanem rikolt. (Az első sor ötödik ütemében, a második sor második ütemében, s a negyedik sor második és ötödik ütemében. Az ötödik ütemekben fölhangzó kiáltásoknál gyakran érzékelhető az „i" hangzó, néha az „u" hangzó. Ezek a magánhangzók az albánoknál a sírást jelentik. Ugyanez történik a második ütemben is, de ott nem rikolt az előadó olyan gyakran, mint az ötödik ütemben.)"

Bibliográfia

AMZULESCU, Alexandru 1964: *Balade populare Romîneşti.* I–III. Bucureşti.
BALDACCI, Antonio 1932–1937: *Studi speciali albanesi* I–III. Roma.
BARTHA Elek 1999: *Görög katolikus ünnepeink szokásvilága.* Studia Folkloristica et Ethnographica 41. Debrecen.
BARTÓK Béla 1952: *Népzenénk és a szomszéd népek népzenéje.* Budapest.
BENEDEK Marcell é. n.: *A világirodalom története* II. Budapest.
COCCHIARA, Giuseppe 1962: *Az európai folklór története.* Ortutay Gyula bevezetőjével és kiegészítő tanulmányával. Budapest.
CSANÁDI Imre–VARGYAS Lajos 1954: *Röpülj páva, röpülj. Magyar népballadák és balladás dalok.* Budapest, 456–458.
CSUKA Zoltán (ford.) 1946: *Délszláv népballadák.* (Vuk Szteván Karadzsics eredeti népdalgyűjtéséből) Budapest.
ENTWISTLE, William 1930: *European balladry.* Oxford.
ERDÉLYI Zsuzsanna 1978: *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok.* Budapest. (1. kiadás: 1976)
–1988: Archaikus népi imádságok. In Vargyas Lajos (főszerk.): *Magyar Néprajz V. Népköltészet.* Budapest, 692–748.
–1991: Az archaikus népi imádságzáradékok történeti kérdései. In *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest, 51–142.
FARAGÓ József 1977: *Balladák földjén.* Bukarest.

FARAGÓ József–JAGAMAS János 1954: *Moldvai csángó népdalok és népballadák.* Budapest–Bukarest.
FOCHI, Adrian 1964: *Miorița. Tipologie, circulatie, genezã, texte. Cu un studi introductiv de Pavel Apostol.* Bucureşti.
GEGAJ, Athanase 1937: *L'Albanie et l'invasion turque au XV^e siècle.* Louvain.
GIORDANO, Agostino 1980: Monografie di paesi arbëreshë. Ejanina. In *Zëri i arbëreshvet. n. 13 anno IX.* Castrovillari.
GLASENAPP, Helmuth von 1975: *Az öt világvallás.* Budapest.
HÁLA József 1994: Nopcsa Ferenc élete és munkássága. A Nopcsa család, Nopcsa Ferenc és albániai kutatásai. Bibliográfia. (A bibliográfia munkatársai: Balogh Balázs, Horváth Csaba, Kázmér Miklós.) *Néprajzi Hírek* 1994/1–2: 7–18, 20–47.
HUNFALVY János 1851: *Egyetemes történelem* I–II. Pest.
KATONA Imre 1975: Az albán epika (Énekek és énekmondók, előadás és hallgatóság). *Népi kultúra – népi társadalom* 8: 339–366. Budapest.
–1994: Albán néprajzi útikalauz. *Néprajzi Hírek* 1994/1–2: 54–64. Budapest.
KÁDÁR Imre 1932: *A havas balladái. Román népballadák, dalok és románcok.* Kolozsvár.
KISS Jenő–FARAGÓ József 1976: *Három testvér, kilenc sárkány. Román fantasztikus balladák.* Bukarest.
KÜLLŐS Imola 1978: A halott testvér balladájának újabb magyar változata. *Múzeumi Kurír* 1978. július (27. szám = III. kötet, 7. szám.): 3–8. Budapest.
LAMBERTZ, Maximilian 1950: *Die Volksepik der Albaner.* Halle.
MENSCHING, Gustav é. n.: *Die Weltreligionen.* Darmstadt.
MORAVCSIK Gyula 1953: *Bizánc és a magyarság.* Budapest.
ORTUTAY Gyula–KRÍZA Ildikó (szerk. és bev.) 1968: *Magyar népballadák.* Budapest.
PAPP György, dr. 1938: *A magyarság és a bizánci kereszténység kapcsolatának kezdetei.* Kézirat gyanánt. Görögkatolikus Élet, Nyíregyháza.
PETROTTA, Papas Gaetano 1932: *Popoli, lingua e letteratura albanese. 2a tiratura con aggiunte e correzioni.* Palermo.
SAURAT, Denis 1935: *A vallások története.* Budapest.
SCHIEDER, Theodor (szerk.) 1976: *Handbuch Der europäischen Geschichte 1. Europa im Wandel von der Antike zum Mittelalter.*
SCHIRÒ, Giuseppe 1923: *Canti tradizionali ed altri saggi delle colonie albanese di Sicilia.* Napoli.
SCHÜTZ István (szerk.) 1968: *Virágzik a pomagránát. Albán históriás énekek, balladák és népdalok.* Budapest.
STADTMÜLLER, Georg 1942: *Forschungen zur albanischen Frühgeschichte.* Ostmitteleuropäische Bibliothek. No. 31. Budapest.
THALLÓCZY, Ludwig von (szerk.) 1916: *Illyrisch-albanische Forschungen* I–II. München und Leipzig.
TEMESY Győző [1939]: *Sasok országában.* A Magyar Földrajzi Társaság Könyvtára. Budapest.
VARGYAS Lajos 1976: *A magyar népballada és Európa.* I–II. Budapest.
VRABIE, Gheorge 1966: *Balada populară Română.* Bucureşti.

GÖRÖG VERONIKA

Halál mint bűn és bűnhődés a nyugat-afrikai bambara-malinké mesékben

Ha megkísérelnénk felmérni azokat a jegyeket, melyek az afrikai mesekincset jellemzik az európai mesével szemben, legelsőként a mese központi figuráját idéznénk fel.

Az európai mesében (tündérmese, hősmese, mitikus mese) a központi helyet leggyakrabban a pozitív hős foglalja el, legyen az a bátor, vállalkozó szellemű, heroikus figura vagy elesettebb, félénkebb, de aztán öntudatra ébredő személy, vagy pedig passzív hős (áldozat), akit meg kell menteni vagy ki kell szabadítani. A hős útja során megtévedhet, hibát követhet el, de azt egyedül vagy a segítőtársak közreműködésével mindig helyrehozza, és a történet a siker jegyében zárul.

Ez a narratív séma, amely a hős sikeres vállalkozása köré épül, megtalálható az afrikai mesékben is, de közelről sem ez a legtermékenyebb narratológiai modell. Ebben a mesei univerzumban általában – és így a bambara-malinké mesekincsben is, amelyről alább szó lesz – nagyobb számban vannak jelen az olyan történetek, amelyekben egy rossz cselekedet s annak következménye foglalja el a központi helyet. Ennek megfelelően a főszereplő negatív figura, aki tettének megfelelően súlyosabban vagy kevébé súlyosan megbűnhődik. Az elkövetett vétséget minősíteni lehet súlya szerint: beszélhetünk hiba–büntetés, illetve rossz tett–büntetés sémákról. A negatív hős a bambara-malinké korpuszban és eddigi megfigyeléseink szerint az egész nyugat-afrikai mesevilágban általában gyakrabban nő, mint férfi. Ez a tény összefügg a misogyn ideológiával, ami kihat az élet minden területére és a fikció világára is.

Az afrikai mesék egy másik közös vonása a záróepizódra vonatkozik. Ellentétben az európai mesékkel, amelyekben az azonos típus változataiban a befejezés kevés kivételtől eltekintve egységes, addig az afrikai anyagban, a mindig egyformán végződő mesék mellett sok olyan történet található, amelynek variánsai eltérően fejeződnek be. Feltételezésünk szerint azok a mesék, amelyek mindig azonos feloldáshoz vezetnek, a teljes társadalmi konszenzust fejezik ki a téma kezelésében, míg az olyan meséknél, amelyeknél többféle zárószakasz között kínálkozik választás, nagyobb a szabadság a konfliktus megítélésében, és a mesemondó adott határokon belül saját nézetei és ízlése szerint dönthet. A két mesecsoport közötti arányviszonyok kapcsolatban vannak a közösség világszemléletével, erkölcsi és etikai normarendszerével.

A bambarák aránylag nagy szabadságot adnak a mesemondóknak, a mesehősöknek pedig még tágasabb mozgásteret biztosítanak. A szereplők, nevezetesen a negatív hő-

sök, jóformán gátlástalanul kiélik szenvedélyeiket, indulataikat, individualista vágyaikat, antiszociális hajlamaikat. Ez a szabadság első látásra meglepőnek tetszhet, mert igen erős a kontraszt a fikció világa és a valóság között, a bambara társadalom ugyanis erősen konformista. Az egyént kisgyermek korától arra nevelik, hogy érdekei azonosak legyenek a csoport érdekeivel, hogy minden körülmények között a család szempontjait kell képviselnie, s akkor lesz megbecsült tagja a társadalomnak, ha feltétel nélkül alárendeli magát a közösség érdekeinek. Azt is megtanulja, hogy mindenkinek, aki nála idősebb, tisztelettel és engedelmességgel tartozik, hogy az idősek szava szent, ami ellen a fiatalabb nem lázadhat fel. Ezeket a kényszereket a mesei térben uralkodó szabadság ellensúlyozza, amely a mesemondókat és a hallgatóságot, akik a mindennapi életben többé-kevésbé tudatosan szenvedik meg a törvények és szokásrend súlyát, katartikus módon kompenzálja. Hála a mesének, a képzelet síkján lehetséges a lázadás. Ez a lehetőség – hogy átéljék és kimondják a kimondhatatlant, utat engedjenek az agresszív ösztönöknek, szembeszálljanak a társadalmi morállal, fellázadjanak ellene – csak azért megengedett, mert a mese konklúziója a törvény szavát és szellemét erősíti: a bűnt bűnhődés követi. (A kivétel igen ritka; mint látni fogjuk, egyetlen ilyen esettel találkozunk a bemutatott anyagban.)

Jelen munkában, melyet csak a problémakör első megközelítésének szánunk, példáinkat főleg a bambara-malinké mesekincsből vesszük, ahol saját gyűjtésünkre támaszkodhatunk. Csak olyan meséről lesz szó, amelyben a tét komoly; életre-halálra megy a játék: valakit megölnek vagy legalábbis meg akarnak ölni, valaki súlyos hibát vagy bűnt követ el, s ezért megbűnhődik.[1] Az anyaggyűjtés folyamán kiderült, hogy a gyilkosságok és az emberhalálhoz vezető események jóformán kizárólagosan a családi körben zajlanak le. A leggyakoribb esetek három témakörre korlátozódnak: a szülői agresszióra a leszármazottakkal szemben, a többnejűségből adódó bűntettekre és a testvérek közti feszültségekre. A szemben álló felek férfiak és nők, fiatalok és idősek, vérrokonok és házassági rokonok, hatalmasok és kiszolgáltatottak.

Módszertani okokból kizárólag olyan meséket mutatunk be, melyekből több – legalább négy – változatot ismerünk. Logikusnak tűnik a feltételezés, hogy a mesék népszerűségének mércéje a variánsok száma, továbbá az is nyilvánvaló, hogy azok a mesék a legfontosabbak a közösség tagjai számára, amelyeket ilyen vagy olyan okból a leggyakrabban mondanak el. A történetek – amelyek az antiszociális vágyakról nyújtanak esettanulmányokat – „tanmeséknek" is tekinthetők, ahol a bemutatott magatartásformák részben elrettentő, részben követendő példaként szolgálhatnak.

Egyféleképpen végződő mesék

Feltételezésünk szerint azok a mesék, amelyek minden variánsban azonos módon fejeződnek be, olyan konfliktusokat mutatnak meg, amelyek feloldása kizár minden ambivalenciát. A társadalmi szabályok integrálása, interiorizálása egyöntetű és egyértelmű a közösség tagjai számára.

Az idetartozó mesetípusok negatív hőse a bambara-malinké mesékben *szinte kizárólag* női alak, akinek rossz cselekedete halálhoz vezet. Az előforduló bűncselekmények között megkülönböztethető egyrészt a rossz bánásmód, kegyetlen magatartás, amely az áldozat halálához vezethet, másrészt az emberölési kísérlet, valamint a szándékos emberölés.

Elsőnek a legsúlyosabb bűnt mutatjuk be, amely egyúttal a legnagyobb helyet foglalja el a családi bűnök között: az anya tör gyermeke életére.

Egy igen széles körben elterjedt mesetípusban a gyilkossági kísérlet elkövetője a *boszorkányanya,* aki csecsemője vagy kicsi fia életére tör, de a gyerek rábeszéli, hogy még ne ölje meg, várja meg, hogy megnőjön. A boszorkány enged a kérésnek, ám a fiú, amint felnő, maga öli meg veszedelmes anyját. Az elvetemült, ok nélkül gyilkolásra törő anya a par excellence rossz megtestesítője. Tettére a *boszorkány* minősítés szolgál magyarázattal. A boszorkány az a személy, aki a legalapvetőbb törvényeket is semmibe veszi, ő az antiszociális princípium képviselője, aki veszélyezteti a legfőbb értéket: az új nemzedék felnövekedését.

Két másik, egymáshoz közel álló mesében szintén a *boszorkányanya* a főhős.

Az elsőben a boszorkány a menyeire támad; fia több feleségét pusztítja el egymás után, míg végül a fiú rászánja magát, hogy puskát fogjon és végezzen vele. A fiút, aki kiontani kényszerül anyja életét, a közösség támogatja: a falu vénei küldik anyja után a bozótosba, aki ott támadt rá a fiatalasszonyra. Ebben a szintén széles körben elterjedt mesében az agresszió motivációja világos: az anya nem tudja elviselni, hogy a fia felnőtt és önállóvá vált, hogy elsődlegesen más nőhöz tartozik.

A második mesében a boszorkányanya a *lányairól* nem akar lemondani, tőlük nem akar elszakadni. Az udvarlókat (három fivért) megpróbálja megölni, de a legfiatalabb fiú, aki elkíséri bátyjait, elhárítja a támadást. Megkéri a boszorkány lányait, hogy cseréljenek helyet velük éjszaka, így a boszorkány a sötétben saját lányait öli meg. Boszszút forral, de a legkisebb fivér elmenekül, és a boszorkány, aki hasztalan üldözi lányai gyilkosát, belehal kudarcába és bánatába.

A következő mesékben olyan anya hajt végre gyermekgyilkosságot, akit nem neveznek *boszorkány*nak. Az elsőben a gyilkosság oka világos: a férj meghalt, a hosszú gyász terhes, a gyermek léte nehezbíti a fiatal, élni vágyó özvegy helyzetét. Egy másik változatban a fiatalasszony szégyelli csúnya, vézna csecsemőjét, ezért teszi el őt láb alól. Tettéért mindkét esetben ember-volta elvesztésével fizet: a megölt gyermek feltámad, és a gyilkos anya szégyenében léggyé változik. Egy másik, szintén népszerű mesében az anya nem öl, csak elhanyagolja kisdedét és családját; hiába inti férje, ő mulatni, szórakozni jár. A büntetés egy hiéna alakjában jön: a fenevad megöli a könnyelmű fiatalasszonyt.

A gyermekgyilkos anya figurája, amely a bambaráknál és malinkéknél gyakran megjelenik (és itt nem adtunk számot azokról a mesékről, melyeket csak egy-két variánsban ismerünk!) *nem tipikus alakja a nyugat-afrikai meséknek:* a szomszédságban élő népek mesevilágában egyáltalán nem szerepel. Felmerül hát a kérdés, mi az oka, hogy náluk ilyen nagy számban találjuk meg a gyerekgyilkost. A magyarázat szerintünk nem abban rejlik, hogy a bambara és malinké anyák vérszomjasabbak lennének más anyák-

nál, hanem abban, hogy a bambarák és malinkék meg mernek fogalmazni olyan indulatokat és érzéseket, melyek más népek fikcióiban nem kerülnek kifejezésre. Ahogy a pszichoanalitikusok mondanák: náluk kevesebb az elfojtás, mint a szomszédos kultúrákban, ahol az anyaságot csak pozitív megvilágításban lehet bemutatni, ahol a rossz anya csak a társfeleség, a „mostoha" lehet, és nem a szülőanya.

Ezzel a megállapítással párhuzamosan még egyszer hangsúlyozni kell, hogy a mindennapok szintjén az antiszociális indulatok elfojtása a bambaráknál is maximális. Kicsik és nagyok a társadalmi elvárás alapján kidolgozott forgatókönyv szerint viselkednek, játsszák el életük folyamán az előre megírt szerepeket.

A valóságban a fiatal bambara lányoknak tizenhárom–tizenöt éves korukban férjhez kell menniük; férjük gyakran háromszor idősebb, mint ők; a család szemelte ki, a kapcsolatokat mérlegelő stratégiai meggondolásoktól vezérelve. Az, hogy neki tetszik-e vagy sem, korántsem szempont, gyakran nem is ismerik a férjjelöltet. A serdülő lánynak el kell hagynia az otthon biztonságát és szülőfaluját, férje családjához kell költöznie, ahol a legjobb esetben is csak gyanakodva, ha nem kifejezetten ellenségesen fogadják. Megtűrt idegenként kezelik, legalábbis addig, míg gyermekeket nem szül, akikről tudja, hogy válás esetén a férj családjában kell maradniuk. Az elvárás, hogy minél több gyermeket hozzon világra, annál is erősebb, mivel igen magas a gyermekhalandóság. A gyermektelen asszony helyzete pedig vigasztalan, sőt megalázó, a szűk családi körben és az össztársadalomban egyaránt. Ezt visszhangozza az igen elterjedt mesetéma a meddő fiatalasszony próbálkozásairól, aki mindent megtesz, hogy teherbe essék.

Mindez érthetővé teszi azt, hogy a mesében megjelennek olyan nőalakok is, akik nem szívesen vállalják az anyaságot, s akik gyermekeik ellen fordítják azokat az indulatokat, melyeket körülményeik szorításában férjük és környezetük ellen éreznek. Ezt támasztja alá az a tény is, hogy számos mese épül a házasságtól való félelem köré.

A következő téma, a *testvérek ellentéte,* aránylag ritka a bambara meseanyagban.

Eléggé nyilvánvaló egyes mesék nőellenes attitűdje, mint az alább bemutatottban is. Az öt változat, amelyet ismerünk (1923 és 1986 közötti gyűjtésekből), felépítésében nagy stabilitást mutat. A bűnös és az áldozat egy árva testvérpár. A nővér hosszú ideig pótolja elhunyt anyjukat, de azután férjhez megy, és kegyetlenül bánik öccsével, elhagyja, pedig a szülők halálos ágyukon megígértették vele, semmiképpen nem válik el tőle. Az elhagyott, nyomorék fiú sorsa, hála a jótevő szellemeknek, jobbra fordul, gazdag lesz és tekintélyes, a nővér pedig koldusbotra jut, s faluról falura jár kéregetni. Útja elvezet jómódú testvéréhez, aki felismeri, magához akarja venni, de ő nem tudja elfogadni a megbocsátó kezet, s szégyenében léggyé változik. A záróelem az, hogy a bűnös maga ítéli vétkét helyrehozhatatlannak, és a büntetést maga rója ki saját magára. Ez a bambara kultúrában uralkodó értékrendre utal. A bambara erkölcsi kódex szerint vannak olyan tettek, amelyek nyilvánosságra kerülése olyan szégyen, hogy nincs más kiút, mint a halál (vagy esetleg az emigráció). Ahhoz, hogy ezt a viselkedési modellt megértsük, tudni kell, hogy ebben a kultúrában a szégyenérzés központi fogalom, a társadalmi kapcsolatok egyik irányító motorja.

A bambara gyermeknek már kiskorában megtanítják, hogy minden nála idősebb ember előtt „szégyellnie kell magát", vagyis tiszteletteljesen kell viselkednie, nem sza-

bad kérdezetlenül beszélnie, véleményt nyilvánítania, még ránéznie sem. A szégyenérzés erős kifejlesztésével tanulja meg a gyermek (és a bambara társadalmi rendben a felnőttek is gyermekstátusban vannak az idősebb generáció tagjaival szemben) feladatait, kötelezettségeit, jogait, egyszóval helyét a közösségben.

Az *önbüntetés* motívum külön érdekessége, hogy bár gyakori záróakkord a bambara mesében, nem található meg a szomszédos népek folklórjában, vagyis etnospecifikus elem. Az egyik újabban gyűjtött variánsban a mesemondó kommentárt fűz a „léggyé váláshoz": „Akkor még, a régi időkben az emberek tudták, mi a szégyen." Ez a pár szó elárulja a nosztalgiát a „régi szép idők" után, amikor az erkölcsi normákat olyan szigorúan követték, ahogy azt a mesemondó ma is helyesnek tartaná.

A testvérkapcsolatokról szóló mesék közül nézzük meg elsőként a *József-történet* bambara változatait: a gonosz idős fivérek a negatív hősök, akik öccsüket a kútba küldik azzal az ürüggyel, hogy szomjasak, de valójában azért, hogy megszabaduljanak tőle, és ők vihessék haza beteg apjuknak az élet vizét, amit a legkisebb fiú talált meg. A büntető funkciót az apa tölti be: halálra ítéli a bűnös fiúkat.

Az egyféleképpen végződő mesék harmadik fajtája a *házasságból származó* és gyilkosságba torkolló *konfliktusok*ról szól. Itt a bűnös szerepét megint a nő kapja. Az áldozat vagy egy másik nő – a társfeleség –, vagy pedig annak gyermeke. A vetélytárs halálát rendszerint az első (legidősebb) feleség keresi, és ez a féltékeny nő nemcsak a bambara-malinké mesevilág, hanem általában is a nyugat-afrikai mesekincs jellegzetes figurája. A gyilkosság vagy gyilkossági kísérlet leggyakrabban az erdő sűrűjében vagy a folyónál történik. Az igazságszolgáltató funkció rendszerint a férjé, aki a bűntettről egy közvetítőtől, nevezetesen egy mindenről tájékozott öregasszonytól értesül. A büntetés módja érdekes: nincs se tárgyalás, se felelősségre vonás, a bűnös asszonyt a férj felszólítja, üljön le egy általa kijelölt helyre, valójában egy álcázott árok fölé, amelyben tűz ég.

Sorozatunk utolsó történetében *A jó és a rossz lány* (AT 480) bambara változataiban a mostoha szerepét a társfeleség játssza, ő bánik rosszul a meghalt anyatárs rábízott gyermekével. A variánsok követik a klasszikus sémát: az árva lány jól viselkedik a „másik világban" zajló találkozások folyamán és jutalommal tér haza; a mostoha, aki megirigyli a pompás ajkándékokat, saját lányát is útra küldi. Az elkényeztetett lány nem állja meg helyét a próbákon, és az ajándékcsomagból előkerülő állatok halálra marják gonosz anyjával egyetemben. Ez az Afrikában igen népszerű *beavatás-mese* szintén az etikai törvények megtartásából származó előnyöket hirdeti.

Többféleképpen végződő mesék

Láttuk, az egyféleképpen végződő mesék központi alakja (negatív hőse) az anya volt. A most megvizsgálandó sorozatban a mesék jelentős hányadában az apa a főhős. A cselekménybe szőtt érvelés itt más, mint a „rossz anya" köré épülő történetekben, mert a fő téma a hatalommal való visszaélés, ebből vezethető le az összes konfliktus.

Egy igen népszerű mesének – amelyet a szomszéd népeknél nem találunk meg – a központi alakja az apa, aki házasságra érett fiainak megtiltja, hogy nőkkel kapcsolatra lépjenek. Amikor a legkisebb fiú megszegi a tilalmát, megöleti őt, de szerelmese varázsfüvek segítségével föltámasztja a fiút. Ez a feltámasztásos epizód minden változatban szerepel. A befejezés kétféle: az első forma, az *apagyilkosság*gal gyakoribb: a feltámadt fiú megöli vagy megöleti apját, és átveszi a királyságot. A másik szerint az életre kelt fiú nem áll bosszút, hanem kedvesével elhagyja az országot. A különbség a két befejezés között nem érinti a lényeget, vagyis azt, hogy a fiataloknak joguk van a szexualitáshoz, a házassághoz, nem szabad megakadályozni őket abban, hogy felnőjenek és a saját életüket éljék. Mégis figyelemre méltó, hogy a közösség nemcsak hogy két opciót engedélyez ebben az abszolút tekintélykövető kultúrában, hanem ráadásul az apagyilkosság mellett voksol.

Ugyanez a mese létezik olyan formában is, amelyben a király nem a fiát, hanem a lányát tiltja el a férfiaktól. (Ez a forma igen széles körben ismert Nyugat-Afrikában.) Az első variánsban a lányra passzív szerep hárul, főleg a kérő cselekszik; a másodikban a lány aktívabb, de csak szavával büntet. E szereposztás megfelel a két nemre érvényes viselkedési normáknak.

E mesetípusnak két befejezése lehetséges: a gyakoribb változatban a legény, aki titokban terhessé teszi a lányt, megleckézteti a királyt. Szemébe mondja, hogy nincs joga magának megtartani a lányát, akármilyen szép is, „nem fektetheti maga mellé", a király pedig nem tehet mást, csöndben tűri, hogy a fiatal férfi kioktassa. A másik végkifejletben a lány maga áll bosszút: az egész udvar előtt megszégyeníti apját, kijelenti, hogy a királyon kívül senkinek nem volt joga bejönni hozzá. E burkoltan megfogalmazott incesztus-vád hallatán a király szégyenében léggyé változik. (Mint látjuk, ezt az önbüntetést férfiak is gyakorolhatják.) Egyébként a bambarák közelében élő, erősen iszlamizált *peul* néptől származó változatok egy részében olyan záróepizódot is találunk, amelyben a király saját lányát és a legényt, aki teherbe ejtette, tűzhalálra ítéli.

A következőkben említendő mesék fő témája az *incesztusvágy*, mellyel együtt jár, végkifejletként, az öngyilkosságba menekülés. A téma rendkívül szabad kezelése és az öngyilkosság mint megoldás egyaránt bambara sajátosság.

Az első történet az apai jogokkal való visszaélésnek egy igen sajátos módját formázza meg. A családfő bejelenti feleségeinek és gyermekeinek, hogy legszebb lányát feleségül szándékszik venni. A lány átérzi a helyzet lehetetlenségét (ahogy panaszolja, ha apjának engedelmeskedik, „anyja társfelesége és testvéreinek anyja" lesz), de azt is, hogy nincs módjában ellenállni az atyai akaratnak, ezért elmenekül a bozótosba. A menekülés három zárószakaszhoz vezet: 1) tragikushoz, vagyis a lány öngyilkosságához; 2) „happy end"-hez: az erdőben élő mitikus állat megfélemlíti az apát, és az lemond lányáról, aki így visszatérhet a faluba; 3) egy utópisztikus befejezéshez: a lány az erdőben marad a mitikus állat oltalma alatt. Nem kizárt azonban, hogy ez a befejezés az öngyilkosság eufemizált kifejezése.

A valóságban incesztus esetében a társadalom a lányt tekinti bűnösnek, akkor is, amikor mindenki előtt nyilvánvaló, hogy az apai erőszaknak engedett. Az implicit in-

doklás szerint a lány váltja ki apjából a bűnös gondolatokat és tetteket, tehát övé a felelősség. Az öngyilkosság ekképpen a megvetés és a kiközösítés következménye.

Az incesztusvágy fivért és nővért is eufemizált öngyilkossághoz vezet egy szintén népszerű mesében, de ebben a bűn és bűnhődés önkéntes választáson, vagyis az alapvető társadalmi tabuk integrálásán, nem pedig erőszakon alapszik. A zárószakasz háromféle: 1) a testvérek nem tudnak lemondani egymásról, de érzik vágyaik lehetetlen voltát és a halálba menekülnek; 2) a testvérek lemondanak egymásról; 3) két variánsban a befejezés utópisztikus: a pár elhagyja a közösséget, és a „folyón túl", azaz egy másik világban egymáséi lehetnek.

A következő két mesetípus megint a *poligám házasság*ból fakadó konfliktusokat ábrázolja.

Az első azért meghökkentő, mert azt mutatja rendkívül kifejezően, milyen korlátlan hatalommal rendelkezik az apa kiskorú gyermeke felett. Másrészt az hangsúlyozódik nagy erővel, hogy az apa hajlandó félárva gyermekét elpusztítani, hogy elkerülje a feszültségeket feleségével.

A második mese szintén a félárvák keserves sorsát ecseteli, s azt példázza, hogy a felsőbb hatalmak védik a szülői önkénynek kiszolgáltatott árva gyermeket. Az önkényt itt nem az apa, hanem a mostohaanya gyakorolja. Ez a motívum igen gyakori az európai folklórban is. A történet a következő: a kedvenc feleség gyermeke féltékeny az elhunyt társfeleségtől származó féltestvérére: némely variánsban öngyilkossággal fenyegetőzik, és azt kéri apjától, ölesse meg a sikeresebb, vonzóbb, szebb, jószívűbb féltestvért.

A legtöbb szövegben az apa – aki tart a feleségétől és félti a házi békét – enged, és megöleti saját gyermekét anélkül, hogy bárki is közbelépne. Senki sem meri számon kérni a királytól a kiskorú gyermek iránti könyörtelenséget.

Két változatban a megölt gyermek állati formát vesz fel; a király pedig, amikor erről értesítik, mégis meggondolja magát, és engesztelő szavakkal meggyőzi gyermekét, vegye vissza emberalakját.

A következő, bambarák által igen kedvelt mese újra csak azzal foglalkozik, hogyan terjed ki a társfeleségek közötti feszültség a gyermekekre is. A hős egy árva gyerek, akit a társfeleség-mostoha éheztet. A gyerek egy fügefában talál anyapótlékot: a fa lehajtja ágát, hogy elérje gyümölcseit. Amikor a mostoha ezt megtudja, féltékeny lesz, és vagy maga mászik fel a fára, vagy saját gyermekét küldi fel. Két záró megoldást találunk: Az árva énekelni kezd, s arra kéri a fát, vigye fel a gonosz asszonyt (vagy a lányát) az égbe. A fa teljesíti kérését. A másik ennél tovább megy: a falu lakói jönnek kérni az árvát, bocsásson meg, és kérje a fát, hajtsa le ágait. A gyermek vagy enged a kérésnek, vagy elutasítja azt.

Konklúzióként

Rövid összefoglalónkból, reméljük, kiderül: bár nem hiszünk az egyszerűsítő tükrözési elméletben, abból a feltételezésből indulunk ki, hogy a mesei valóság és a társadalmi valóság (a specifikus bambara-malinké valóság) szoros kapcsolatban áll egymással. Az itt említett mesék valóságos indulatokból, érzelmekből, feszültségekből táplálkoznak, szorosan kapcsolódnak a bambara-malinké erkölcsi rendhez és életszemlélethez, de az események, amelyekkel találkozunk, nem a valóság, hanem a képzelet világának törvényei szerint épülnek fel. (E törvényeknek természetesen összhangban kell lenniük a narratív logika szabályaival.)

Mint ezt folyamatosan jeleztük, az indulatok és az antiszociális vágyak erős kifejezésével kapcsolatban több szinten fellelhető a fikció eltávolodása a valóságtól. Szembetűnő a valóság jelentős korrekciója, amely a mese műfajának sajátja, nevezetesen, hogy az igazságtalanul elpusztított áldozat életre kelhet, feltámadhat, hogy a gyenge boszszút állhat az erősön, a gyermek megszégyenítheti, megbüntetheti a gonosz szülőt, a felnőttek megkövetik a gyerekeket.

Anyagunkat áttekintve azt tapasztaljuk, hogy a történetek legjelentősebb részében a mesei igazságszolgáltatás – a mese egyik jellemzője – működik: a bűnös elnyeri büntetését. Ha az áldozatnak sikerült időben kivédenie a gyilkos szándékot (vagyis ő végez támadójával), felszabadul és élete sikeres lesz, elhárulnak útjából az akadályok. Bosszút is állhat, de ez nem kötelező motívum. E megszokottnak mondható megoldásokon kívül igen gyakori az olyan záróepizód, amely úgy oldja meg a problémát, hogy a vétkes szégyenében megbünteti magát vagy öngyilkos lesz; így menekül kilátástalannak ítélt helyzetéből.

Izgalmas kérdés az is, mennyire etnospecifikus, illetőleg egyetemes a bűn koncepciója és a bűncselekmények körül kialakult igazságszolgáltatási rendszer, amely a bűn és büntetés természetére, valamint a bűnös és az áldozat személyére vonatkozik. Tudni kellene azt is, melyek a legtipikusabb és melyek a ritkább szereposztások a különböző kultúrák mesevilágában, és jó lenne összefüggésbe hozni a büntetési mechanizmusokat az uralkodó értékrendszerekkel.

A nyugat-afrikai mesekincs komparatista megközelítése világossá teszi, hogy az emberi szenvedélyek kiélésének lehetőségei etnospecifikus szabályoknak vannak alávetve. Ahhoz, hogy magyarázatot adhassunk a témák kezelésében mutatkozó összefüggésekre, amelyeket jelen dolgozatban felvetettünk, egy összehasonlító munka – azaz a meseelemek: motívumok, epizódok, zárószakaszok feltérképezése, és a különböző ideológiai rendszerekkel, valamint a társadalmi és családstruktúrákkal való egybevetése – teremtené meg a feltételeket.

Jegyzet

1 A vizsgált mesetípusok: AT 327 A és B; AT 551; AT 480; AT 510 + 706; AT 720; AT 765; AT 903; AT 1119.

Bibliográfia

DIARRA, A.–GÖRÖG Veronika 1972: *Contes bambara du Mali. Malis bamanan nsürinu* 2. Paris: Publications Orientalistes de France, 111; 113.

GÖRÖG Veronika 1970: „L' Arbre justicier". In Calame-Griaule, G. (szerk.): *Le thème de l'arbre dans les contes africains* 2. Paris: SELAF, 23–62.

GÖRÖG Veronika–MEYER, G. 1974: *Contes bambara du Mali et du Sénégal oriental.* Paris: ERA 246 du CNRS.

–1984a: *A madáron vett menyasszony. Bambara mesék.* Budapest: Európa.

–1984b: *L' enfant rusé et autres contes bambara Mali et Sénégal oriental.* Paris: CILF.

–1988: *Images féminines dans les contes africains. Aire culturelle manding.* Paris: CILF.

Halál-irodalom; halál-művészet

VOIGT VILMOS

Magyar barokk túlvilághlátás-szövegek

Amint erről már beszámoltam, amikor évekkel ezelőtt lehetőség nyílt arra, hogy XVIII. századi, ún. „népi" (és protestáns) látomásaink szövegeit megjelentessük, készült ehhez egy áttekintés, amelyben sorra vettem a korábbi és korabeli forrásszövegeinket. Erről a témáról több konferencián elő is adtam,[1] és ilyen dolgozatom meg is jelent.[2] Abban a középkori forrásoktól kezdve a barokk korig jutottam el, és olyan katolikus, verses műveket mutattam be, amelyek túlvilági látomást tartalmaznak. Most folytatom az áttekintést, és az előzményekre úgy utalok, hogy a bemutatott művek számozását is folytatom. A biztonság kedvéért itt is jelzem, hogy e cikkel még nem ért véget a szemle, további műfajokra, művekre is hivatkozhatunk. Ezek áttekintése, a magyarországi „népi" túlvilághlátásokkal való kapcsolataik vizsgálata természetesen további munkát és publikációt igényel.

7. *Lépes Bálint elmélkedései*

Noha a szerző fontosságát mindig is sejteni lehetett, irodalomtörténészeink mindmáig kevés figyelemre méltatták Lépes Bálint (1570–1623) nyitrai katolikus püspök idetartozó munkásságát. *Az halando es iteletre menendeo tellyes emberi nemzetnek fenyes tükörö...* című műve[3] két fél kötetben, egyenként is vagy 250–250 nyomtatott lapon a halálról, illetve az ítéletről elmélkedik. Előszavában maga a szerző írja, hogy az olasz Gabriele Inchino lateráni kanonoknak ekkortájt igen nevezetes *Prediche sopra i quattro novissimi* (Venezia, 1601) című munkájának Anton Dulcken német karthauzi szerzetes által kiadott latin fordítását – *Conciones de quatuor hominis novissimis* (Köln, 1609) – vette alapul. Ezt a magyar filológia Koltay-Kastner Jenő 1944-es tanulmánya[4] óta biztosan állítja.

A következő évben jelent meg a *Pokoltol rettenteo es mennyei bodogsagra esedgeteo tükör, melyböl világoson ki teczik, hogy az kik iótt cselekesznek, az eörök eletre ménnek, az kik pedig gonoszt, az eörökké való tüzre vettétnek* (Prága, 1617),[5] a két fél kötet még az előbbi könyvnél is terjedelmesebb, együtt majd 300 nyomtatott lapnyi. A munka a korábbi folytatása, a pokolról, illetve a mennyországról íródott. Az első fél kötet négy részre, ezen belül 8, 8, 8, illetve 10 számozott fejezetre tagolódik. A második fél kötet is négy

részből áll, ezen belül 4, 7, 8, illetve 7 számozott, cím nélküli fejezet található. Ennek forrása is Inchino művének latin fordítása.

Lépes imádságoskönyve, amely Jézus Krisztus életét követi, nem tartozik tárgyunkhoz.

Ismert, hogy Lépes a magyar kancellária vezetőjeként, majd 1619-től kezdve győri püspökként Nyéki Vörös Mátyás „felettese" volt. Prózai elmélkedéseiben tipikus katolikus megfogalmazásban találjuk meg a „négy utolsó dolog" tematikáját. Míg imádságoskönyve kevés példányban maradt ránk, elmélkedéseinek mindkét vaskos kiadványát igen sok könyvtárunk máig megőrizte, ami népszerűségét, hatását jelzi. Érdemes lenne egyszer külön is vizsgálni nyelvhasználatát, bibliai utalásainak rendszerét, mivel ez a kor európai, katolikus köztudatát pontosan tükrözi, hiszen Inchino olasz művének kiadása után másfél, s a latin fordítás után egy évtizeddel már méreteiben is impozáns magyar munkát ad.

8. Fiátfalvi György pokolbeli látomása

A valószínűleg unitárius iskolamester (aki 1643 után halhatott meg) versét több kéziratos gyűjteményben megtalálták. Meglétét a XVIII. század első felére datált (ma lappangó) *Brassai-kódex*ben már 1896-ban Kanyaró Ferenc kimutatta. 1931-ben Szabó T. Attila adta ki az ún. *Fiátfalvi verseskönyv-töredék*et, amelyet 1773-ra szokás datálni. A névtelen *Comico-tragoedia toldaléka* (1751 utáni erdélyi kézirat) is tartalmazta, ám innen az első 72 versszak hiányzik. Kritikai kiadása (a vonatkozó adatok és bibliográfia legteljesebb egybeállításával) a közelmúltban jelent meg.[6]

A 123 négysoros strófából álló verset 8 strófás, cím nélküli bevezetés indítja, majd több rész felett is cím olvasható, amelyek azonban együtt sem alkotnak egyértelmű rendszert. Minthogy tartalmilag tájékoztatót adnak, felsoroljuk őket, zárójelben említve a vonatkozó strófák számozását.

„Első rész az melljben meg irattot az sent angyalnak elküldése" (9–17. strófák)
„Második követsege az angyalnak" (18–57)
„Meltatlan haragvas 1" (58–61)
„Hamis papok, irass tudokk es prokatorok, az igazat hamisra forditok jutalma 2" (62–64)
„Usorások jutalma 3" (65–69)
„Kártya, kotzka tsapok jutalma 4" (70–72)
„Kevellyek jutalma 5" (73–76)
„Mas ember marhájat kévánok jutalma 6" (77–78)
„Tormentum non resipiscentum 7" (79–81) – [a latin cím fordítása körülbelül „az eszükre nem térők gyötrelme"]
„Tolvajak jutalma 8" (82)
„Reszegek jutalma 9" (83–90)
„Ragalmazok jutalma 10" (91–92)

„Szegenyeket nyomorgotok jutalma 11" (93)
„Paraznak jutalma 12" (94–123).

Az utolsó strófa (123.) közlése szerint:

„Irtam ez verseket böjt masnak havába
Kis Kükülö mellet szentgyörgyi scholaba,
Ezer 600 ban és 26 dikban,
Nevetis feltette vers initziumban."

Csakugyan, a külön cím nélküli bevezetés nyolc strófája, majd folytatólagosan az „első rész" strófái (9–17) a GEORGIUS FIATFALVI akrosztichont adják. Vagyis, legalábbis a bevezetés és az első rész biztosan teljes, és a mű be is van fejezve.

A bevezetés is utal a tartalomra: Isten angyalának követsége, majd a pokol bemutatása („Pluto orszaganak szélljel bé járása") következik. Az első részben egy angyali követ jön a vers alanyához, Isten büntetését ígéri. Az ember beteg lesz, ekkor fogadásokat tesz Istennek, ám amikor meggyógyul, ezeket nem tartja meg, sőt gyakran bűnözik. A második követségben ismét megjelenik az angyal, emlékezteti erre. Ő megkérdi, angyal-e, vagy kísértet? Megmutatja angyal voltát, ám eltávozik. Az emberre nagy álom száll, ebben egy rút képű embert lát, aki mint „Pluto komornyikja" elviszi őt a pokol meglátására, s teszi ezt nem más, mint Isten akaratából. Már a 35. strófában alámennek egy grádicson, majd a pokol közelébe és kapuihoz érnek. Egy égő kemencében egy fösvénysége miatt újra meg újra elégetett embert látnak. Majd „második látása" egy tövisből és beretvából való ágyban meztelen embert mutat, aki sok ártatlan vérnek szomjúhozója volt. (Ez az 57. strófában ér véget, amelynek elején egy idézőjel kezdődik, ám ez nem ér véget.)

Az 58. strófával kezdődnek a további, rövid részek, a cím utáni számozással. Ezek témáját a címek megadják. Megemlítem, hogy az 58. strófa (vagyis a legelső ilyen szöveg) kezdősora „Egy kadat negyedzer tüzzel égni láték" (229. sor) – ám eddig csak két *látása* volt, elképzelhető tehát, hogy az 57. strófa idézetének vége után még egy („harmadik") látomásjelenet is volt, amelynek szövege nem maradt ránk. Az egyes részek rendszerint „innen eléb menék", vagy ehhez hasonló formulával kezdődnek, végül pedig „ennek okát kérdem", vagy hasonló formula után idézőjelbe tett válaszok következnek. Olykor egy kis részben két miniatűr látványt is említenek. Az egyes részek egyenetlenségét különösebben nem tudom indokolni. A „paraznak jutalma" rész voltaképpen véget ér a 98. strófával. Ezután, immár alcím nélkül, további látomások következnek: egy kis setét bolt, arannyal (99–100. strófák), Lucifernek fő piaca (101–102. strófák), egy másik piac, ahol ördögök katonákkal viaskodnak (103–104. strófák), egy harmadik piac, ahol a pogánysággal ütköznek össze (105. strófa), negyedik piac, Lucifer várának a helye (106. strófa), itt e város piaca, rajta ördögökkel (107. strófa), császárok, királyok és urak seregével (108. strófától). Hogy pontosan hol is ér véget e rész, nehéz megmondani, mivel a 112. strófától a pokol és az ördögök általános jellemzése követ-

kezik, a 117–122. strófákban pedig buzdítás a lélek megváltásáért. (A 123. strófa a szereztetést mondja el.)

Feltűnő, hogy a hős végül is nem beszél Luciferrel, az nem küld vele üzeneteket, sőt a hős a vers szövege szerint nem is tér vissza a mi világunkba.

A látomás szerkezetét így foglalhatjuk össze:

Az emberhez következtében angyal érkezik, aki bűneiből megtérésre inti, illetve eljövő szenvedéssel fenyegeti. A hőst betegség éri, ekkor fogadalmat tesz, ezt azonban, felgyógyulván, nem tartja meg, sőt még inkább bűnözik.

Másodszor is megjelenik az angyal, mindezt számon kéri. A hős kéri, bizonyítsa be, hogy nem kísértet, hanem angyal. Ez bekövetkezik. Az angyal eltávozik. Majd megjelenik egy ördög, aki a hőst elviszi a pokolba, hogy megmutassa neki. A pokol vidékét, majd bejáratát érintik, bejutnak a pokolba, ahol a különböző bűnök büntetésmódjait látják. Ezután a pokol „piacaira" jutnak, Lucifer várához, városához.

Innen hiányzik a társadalomkritikai rész, a beszélgetés Luciferrel és a földre küldött üzenet, valamint a visszaút. Az alkotás végén moralizálás, illetve ima található.

E minta jól ismert a középkori látomásirodalomban, Tinódi is, amikor a *Zsigmond király és császárnak krónikájá*ban idézi a Tar Lőrinc pokoljárás-történeteire visszavezethető látomást, e mintát követi.[7] Fiátfalvi maga említi, hogy a pokolról „külső írásban is sokat fel találok" (20. sor), ami arra mutat, írásos forrásai voltak. Ezekről azonban nincs pontos adatunk.

Az 1679-re datált *Mihály deák kódex*ből Dézsi Lajos közzétette a *Mikházy Szécsi János rettenetes dolga* című prózai látomást,[8] amely nyilvánvaló módon szövegszerűen is összefügg Fiátfalvi látomásával. Minthogy a kódex bevezetője ezt a részt *A hitetleneknek pokolban valo iszonyu gyötrelmökrül* címmel 1645-re datálta, Fiátfalvi 1626-ban már megírt szövege korábbi forrásból eredhet. Alszeghy Zsolt a két szöveg összevetése alapján felveti,[9] hogy a Szécsi János szájába adott 1645-ös látomást már megelőzte egy korábbi látomás. Varga Imre úgy gondolja,[10] hogy a ma legkésőbbről származó prózai szöveg áll az eredetihez közel. Ennek valamilyen előzményéből dolgozott Fiátfalvi, az eltérések a versbe szedésből erednek. A Szécsi Jánoshoz kapcsolt látomás vége is logikusabb. Szabó T. Attila cikke[11] alapján 1623 körül a szerző már Bethlen István gubernátor íródeákja. E környezetben kerülhetett elé az az írásos forrás, amelyből versét készítette. Minthogy mind a *Fiátfalvi verseskönyv-töredék* (1773), mind a másik kézirat forrása, a névtelen *Comico-tragoedia toldaléka* (1751 után) jóval későbbi, mint a Szécsi-látomást tartalmazó *Mihály deák kódex* (1679), végső soron a pontos datálás elég bizonytalan. A két forráscsoport közé eső (a XVIII. század elejére datált) *Brassai-kódex* sajnos ma hozzáférhetetlen. Az is kár, hogy versünkre hivatkozva Kanyaró nem ad pontosabb felvilágosítást, csak annyit: „Nagyon kedvelhették e kéziratban elterjedő éneket, mert tanítványaim pár év alatt több különböző időbeli másolatát hozták ki a Székelyföldről."[12] Sajnos, ezeket nem sorolta fel.

Jelenleg elképzelhető, hogy a látomás eredeti, prózai szövege csakugyan 1645 körüli. (Ez megmagyarázná, miért is hasonlít a vers néhány kitétele mondjuk Nyéki Vörös Mátyás látomásszövegére, amelyet eddig, nyilván az 1626-os datálás miatt a kritikai kiadás kommentárjai csak tematikus egyezésből eredeztetnek.)[13] Ám elképzelhető,

hogy az 1645 körüli szövegnek volt egy korábbi, még 1626-ot is megelőző változata. Hogy ez milyen írásos forrást használt fel, nem tudjuk. Az egész látomás azonban lényegileg középkori jellegű.[14]

Fiátfalvi szövege unitárius volta miatt is fontos számunkra. Tudjuk, hogy az ugyancsak unitárius Felvinczi Györgynek is tulajdonították *A pokoltól s annak lakosirol, természetekröl és azon helynek alkalmatosságárol* című, valószínűleg már a XVIII. századi művét. Nem véletlen, hogy az 1646-os névtelen *Comico-tragoedia* jóval későbbi toldalékának nevezett kézirat is tartalmazta. Az eredeti *Comico-tragoedia* a pokolra jutott gazdag ember történetét mondja el. Úgy látszik, Fiátfalvi látomása körül is még további filológiai kutatásokra lenne szükség – főként Erdélyben található iratok figyelembevételével, mihelyt ez lehetséges lesz.

9. Darholcz Kristóf: Utolsó trombitaszó

1638-ban fordította latinról magyarra Darholcz Kristóf *Novissima tuba,* azaz *Itiletre serkentő utolsó trombitaszó* címmel (Kassa, 1639) az angol Richard Braithwaith *Musophilus* álnév alatt először 1632-ben kiadott, ugyancsak *Novissima tuba* című művét. Irodalomtörténészeink újabban felismerték e mű eszmetörténeti jelentőségét, ám az eredetit csak legutóbb találta meg Jankovics József. Két modern kiadása is van. Miniatűr könyvként 1978-ban Komlovszki Tibor jelentette meg, majd 1986-ban, Németh S. Katalin gondozásában és Jankovics József utószavával a budapesti Európa Könyvkiadó is kiadta.[15] Itt, az utószóban a teljes filológiai háttér megrajzolódik, ezért ezt nem is kell ismételni.

Jankovics véleménye szerint e mű késő reneszánsz és puritán jellegű. Az Angliából 1638-ban hazatérő Tolnai Dáli János hozza magával a latin *Novissima tuba* egy példányát, ő adja fordításra Darholcznak. Feltűnő, hogy igazában nincs látomásos jellege a munkának, nem ijesztget a pokol vízióival. A mű hat „beszélgetésre" tagolódik: a Halál, a Test és a Lélek – a Világ, a Test és az Ördög – az Ember és a Lelkiismeret – a Lelkiismeret és a Bűn – az Isten és a Lélek – és a Lélek és az Isten városa „beszélgetnek". Formája dialógus. Auctorokra és Augustinusra hivatkozik a szövegben (vagy a margón), a Biblia szövegére azonban alig, illetve nem feltűnően, hanem csak az igehely megjelölése nélkül, és még így is csak tíz esetben, ami annál különösebb, mivel Sellyei Balogh István az „olvasóhoz" írott kétlapos ajánlásához viszont nem kevesebb, mint tizennyolc bibliai idézetet használ. Ma e művet tarthatjuk a puritán *ars moriendi* első magyar változatának, ahol a megfogalmazás módja, annak ellenére, hogy fordítás, igen tanulságos. Ismert a műnek egy XVIII. századi kéziratos másolata is.

10. Az erdélyi névtelen Comico-tragoedia *és rokonsága*

Régi magyar drámairodalmunk és a történeti szokáskutatás talán legérdekesebb forrása az az 1646-ra datált mű, amelyet már Fiátfalvi látomásával kapcsolatban említet-

tünk, és amelyre Felvinczi Györggyel kapcsolatban is később még utalnunk kell. Amint a tüzetes irodalomtörténeti, drámatörténeti (sőt népköltészettörténeti) kutatás kimutatta, az ún. *comico-tragoedia* megjelölés nemcsak cím, hanem egy műfajra is utal. Ebben komoly és víg jelenetek találhatók, a szöveg versbe szedett, sőt énekelhető. A magam részéről azt is hozzátehetem e megállapításokhoz, hogy – legalábbis praktikus szinten – a kor szemében az is e műfaj sajátosságának számított, hogy mintegy „osztott színpadon" játszódott: a menny és a pokol is jól látható volt. Ezenkívül az a megoldás, amelyet e műfaj magyar szerzői maguk is említenek, hogy különböző forrásokból dolgoztak, mintegy antológiaszerűen illesztettek össze népszerűnek számító szövegeket, szintén jellemzőnek tekinthető.

Ez is magyarázza népszerűségüket. A „névtelen" *Comico-tragoedia* szerzőjéről mit sem tudunk. Erdélyi származású, valószínűleg protestáns ember lehetett. A dráma első nyomtatott kiadása 1646-ban Váradon jelent meg. Töredékesen maradt ránk. (Ezt már 1878-ban ismertették a *Magyar Könyvszemle*ben.[16]) 1676 előttre datálható Kájoni kéziratos másolata, 1683-ban Lőcsén is megjelent nyomtatásban. Az 1677–1687 közé datálható *Mihál Farkas-kódex* tartalmazza éppen a pokolbeli jelenetet *Actus quartus scena secunda in secundo lessus Diuitis Decantatur* címmel. 1699-ben Kolozsvárt jelent meg új kiadása.

Irodalomtörténészeink közül Binder Jenő, Dézsi Lajos és Alszeghy Zsolt már az első világháború előtt tisztázták, hogy a mű voltaképpen moralitás, Lázár történetét mondja el; benne a Gazdag pokolra kerül (ezt is részletezi a szöveg). Már Alszeghy Zsolt filológiai antológiájában[17] is olvasható, voltaképpen az 1683-as lőcsei kiadás alapján. Az ötvenes évektől Dömötör Tekla is foglalkozott e művel, majd tanulmányai után ő tette közzé, és ugyanő készített áttekintést a korról, drámáiról és e műről is, a Kardos Tiborral együtt szerkesztett drámatörténeti antológiájuk nagy bevezetőjében.[18] Itt hivatkozik a későbbi és ponyvai változatokra is. Minthogy kritikai kiadásban ismerjük a dráma szövegét, ennek részletes bemutatására nincs szükség.[19]

A *Comico-tragoedia,* azaz „rész szerént vig, rész szerént szomorú historia" négy felvonásból (scena), azon belül jelenetekből (actus) áll.

Actus I. Scenae I. Virtus (a későbbi magyar kiadásokban magyarul is: Jóságos cselekedet), Temperantia (Mértékletesség), Justitia (Igazság), Fortitudo (Erősség) és Constantia (Állhatatosság) beszélgetnek.

Actus II. Scenae I. Constantia, Voluptas (Gyönyörűség), Vitium (Vétek), Injustitia (Hamisság), Timiditas (Félénkség), Inconstantia (Állhatatlanság) és Virtus beszélgetnek.

Actus III. Scenae I. Vitium, Crudelitas (Kegyetlenség), Virtus, Superbia (Kevélység), Molestia (Nehézség), Cupido (Kívánság), Impatientia (Szenvedhetetlenség), Fortitudo, Ingratitudo (Hálátlanság), Injustitia, Ira (Harag), Voluptas és Ebrietas (Részegség) beszélgetnek.

Actus IV. Scenae I. Virtus, Patientia (Szenvedés) és Tolerantia (Tűrhetés) beszélgetnek.

Actus V. Scenae I. Vitium ad suos loquitur – A vétek szól az ő szolgáinak. [Itt a Vétek szolgáit „Luciper atyánkhoz" küldi segítségért.]

Actus I. Scenae II. Voluptas, Ebrietas, Dives (Gazdag), Servus Divitis (Gazdag szolgája), Lazarus (Lázár), Uxor Div.[itis] (Gazdag felesége), Angelus (Angyal), Filius Divitis (Gazdag fia) és Filia Div.[itis] (Gazdag leánya) beszélgetnek. [Ez a voltaképpeni Lázár-dráma kezdete.]

Actus II. Scenae II. Dives, Voluptas, Mors (Halál), Daemones (Ördögök), Uxor Div.[itis] és Angelus beszélgetnek. [A Gazdag halálán van, búcsúzik az élettől, az ördögök felidézik bűnös életét és felesége könyörgése ellenére is elviszik.]

Actus III. Scenae II. Daemones, Dromo (Dromo ördög), Pluto (Pokolbeli király), Dives, Abadon (Abadon ördög) és Abrahamus (Ábrahám) beszélgetnek. [A Gazdagot Pluto elé viszik, kínozni kezdik. A Gazdag látja Lázárt „Egy nagy Szentnek kebelében", közbenjárásáért felkiált hozzá. Ábrahám válaszol, elutasítja a kérést, Pluto parancsot ad a kínzásra.]

Actus IV. Scenae II. In quo Lessus Divitis infernalis decantatur – Siralma a pokolbéli Gazdagnak. [35 strófában leírása pokolbeli kínzatásának, evilági rossz életének. Megtérést ígérne, erre Pluto elhallgattatja.]

Actus I. Scenae III. Ebrietas és Voluptas beszélgetnek [a halál erejéről].

Actus II. Scenae III. Voluptas, Ebrietas és Pauper Sceleratus (Híres szegény lator) beszélgetnek.

Actus III. Scenae III. Mors és Pauper Sceleratus beszélgetnek. [A Halál el akarja vinni a latrot.]

Actus I. Scenae IV. Tolerantia és Patientia beszélgetnek [arról, hogy régen jobb volt, és milyen szörnyű a mostani kor].

Actus II. Scenae IV. Crudelitas, Patientia és Tolerantia beszélgetnek. [Crudelitas, Vitium „Ispánja" fenyegeti a másik két szereplőt.]

Actus III. Scenae IV. Mors és Crudelitas beszélgetnek [arról, melyikük mi mindent pusztított el a világon. Mors megparancsolja Crudelitas megkínzását].

A halálnak mindenekhez való intése – Admonitio Mortis [9 strófában].

Jól látható, hogy a megszemélyesített bűnök és erények itt még a középkori moralitások megoldását követik. A Lázár (és a Gazdag) története ebben betét, a Gazdag pokolbeli jelenete kapcsolja össze a többi résszel. A kegyetlen „ispán" Crudelitas egyszerre parasztnyúzó és a világtörténelem erőszakosságainak képviselője. A Pauper Sceleratus a korban jól ismert útonálló (lator). Némely részben a színpadi megjelenítés lehetett a fontos (a Gazdag a pokolból felnéz Ábrahám kebelébe stb.), másutt valami elmosódott cselekményesség is kirajzolódik: Vitium uralkodik a földön, akinek szolgáivá válnak a Virtus volt szolgái: Patientia és Tolerantia.

Számunkra az egész mű tanulságos, különösen a pokolra, az utolsó ítéletre vonatkozó részek. Ezek szövegszerűen is összekapcsolhatók a már említett látomásos művekkel, például Nyéki Vörös Mátyás versével, Fiátfalvi látomásával. Különösen az ördögök és a pokol bemutatása lehetett népszerű. Erre utal, hogy e részek maradtak fenn önálló betétként kéziratos énekeskönyvekben, illetve ponyvanyomtatványokban. Ezek

a részek jelennek meg a közelmúltig eleven székely szokásban, amelyet „ördögfarsang" vagy „dúsgazdagolás" néven ismerünk.[20] Ezek a „gazdag" pokolbeli kínzását mutatják be.

A névtelen *Comico-tragoedia* nótajelzései és egyéb filológiai párhuzamai is ahhoz a látomásos költészethez kapcsolódnak, amelyet már említettünk. Jellemzőnek tartjuk azt is, hogy a vélhetően protestáns (akár éppen unitárius) szerző művét több protestáns felekezet körébe tartozó források tartalmazzák, sőt a katolikusok is kedvelték. A dráma előadásairól nem sokat tudunk, ám azt így is sejthetjük, hogy társadalmilag, vallásilag, s talán etnikailag is különböző környezetben megtörtént. (Legalábbis erre következtethetünk nagyszebeni előadásából.) Voltaképpen e témakör – éppen a folklorisztikai jellegű továbbélés tényeinek figyelembevételével – külön is feldolgozandó lenne. Az így is bizonyos, hogy e dráma lehetőséget adott a látomásos témának csakugyan „meglátására" is.

Az eddig nem említett források közül a dráma részlete megtalálható az 1670–1672 közöttre datálható *Petrovay Miklós énekeskönyvé*ben, ismerjük egy (hely nélküli) 1748-as, és egy ugyancsak hely nélküli 1756-os kiadását. Egy XVIII. századi kiadásnak van egy kéziratos másolata egy unitárius kéziratban. A Lázár-jelenet ponyvai kiadásai közül a hely és év nélküli *Ama Hajdanában Frissen Élő De Már Most Pokolban Kinlódó Dúsgazdag' Historiája*, valamint *A Világ Fiának Vagy Is az Dúsgazdagnak Az Morsz Halállal Való Elmélkedése* (hely nélkül, 1786), ezenkívül *A pokolban kínlódó dúsgazdag historiája…* (hely és év nélkül) volt idézve a kritikai kiadásban.[21] Dömötör Tekla a kritikai kiadás jegyzeteiben felveti, hogy nem tartja véletlennek, hogy az 1646-os váradi (=nagyváradi) kiadás előtt néhány évvel, 1642-ben itt, Váradon jelentették meg Nyéki Vörös Mátyás dialógusának egyik későbbi kiadását is.[22] Minthogy az országban ekkor húsznál kevesebb helyen működött nyomda, ez ugyan nem tetszik nyomós érvnek, ám ha figyelembe vesszük, hogy 1635-ig nem tudunk váradi nyomtatványról, elképzelhető, hogy az új nyomda csakugyan egy kissé a népszerű kiadványok felé orientálódott, ezért – más okból – mégis a téma hatásosságát jelzi a tény.

Dömötör Tekla is említi, hogy Felvinczi György comico-tragoediája, a később külön említendő *Ének a Gazdagról*, valamint a *Siralma a pokolbéli Gazdagnak* is végső soron idevonhatók. (Ezekről később adunk áttekintést.) Ugyancsak ő hangsúlyozza (Koltay-Kastner nyomán), hogy a névtelen *Comico-Tragoedia* minden ilyen vonás ellenére sem középkori moralitás, hanem egy barokk daljáték. Ami résztémánkat illeti: itt azért a hagyományosság és a népszerűség mást jelent. A látomásrészeket nem „daljáték"-szerűségük miatt, hanem vizionárius, sőt egyházi hátterük miatt fogadták be oly sokan és oly szívesen.

11. Ének a Gazdagról *és a* Lipcsei kódex *néhány más éneke*

1914-ben Horváth János és Alszeghy Zsolt között vita zajlott az *Egyetemes Philológiai Közlöny*ben erről az énekről.[23] Minthogy a filológiánkban *Ének a Gazdagról* névvel illetett szöveghez mind Nyéki Vörös *Dialógus*ában, mind a névtelen *Comico-tragoedia*

II. felvonásának IV. jelenetében („Lessus Divitis infernalis decantatur – Siralma a' pokolbéli Gazdagnak") van közvetlen párhuzam, ezeket a kiadók említik is. Itt két másik kéziratra utalok, van ugyanis egy ének mind az 1615-re datálható *Lipcsei kódex*ben, mind az 1704-re datálható *Szentsei daloskönyv*ben. Az utóbbi változatot Thaly Kálmán már 1863-ban a *Régi Magyar Vitézi Énekek* hasábjain közzétette, talán ezért is vált ez a datálás szempontjából ismertebbé.[24] A *Lipcsei kódex* változatát tudományos gonddal Horváth János és Dézsi Lajos is közölte, az előbbi népszerű kiadásban is közzétette. Köztudottnak volt tekinthető tehát, hogy e szövegnek van 1615-ös kézirata is. Ám például Jenei Nyéki Vörös *Dialógus*-szövegének kommentárjaiban[25] nem említi, hogy a legkorábbi *Dialógus*-kiadás csak 1623-ból való. Dömötör Tekla[26] eléggé kétértelműen „darabunk forrásai" között említi mind a *Szentsei daloskönyv*et, mind a közelebbről nem datált *Lipcsei kódex*et, sőt Pesti György haláltáncénekét is. (Pesti 1560 után halt meg, vagyis több mint fél évszázaddal a *Lipcsei kódex* összeállítása előtt.) Szerencsére újabban megjelent e versnek is a kritikai kiadása.[27] A 22 kétsoros strófából álló szöveg a két kéziratban gyakorlatilag azonos, ami a majdnem 90 évnyi korkülönbséget figyelembe véve csak úgy lehetséges, hogy a későbbi szöveg leírója írásos előzményből dolgozott. Ezzel szemben a névtelen *Comico-tragoedia* II. felvonásbeli IV. jelenetében a szöveg 35 háromsoros strófában szólaltatja meg a Gazdagot, ezután Pluto még két, hasonlóan háromsoros strófában beszél. A tematikus azonosságon kívül csak az önátkozás mozzanata közös, valamint a „még az éjjel elkérik a te lelkedet" közhely található meg Pesti Györgynél, a *Comico-tragoediá*ban és a *Lipcsei* (meg a *Szentsei*) kódex szövegében.

Éppen a versforma különbsége is azt jelzi, hogy itt eltérő szövegekről, noha azonos helyzetről és műfajról beszélhetünk. Nyéki *Dialógus*ában (ez megint más formában, négysoros strófákban íródott) a szövegegyezés nem nagyobb. A jólét jellemzésére a „bársonyban járás", a mulatozásra a „vacsora" készítése, „virgina(l)" játéka és ehhez hasonló mozzanatok emlegetése önmagában még nem szövegszerű egyezés.

Van azonban másik érdekes vonása is a *Lipcsei kódex* énekeinek.

A („De Divite et Lazaro") („A Gazdagrul és Lázárrul") címen említett vers[28] Lukács evangéliuma alapján igen tömören és híven adja elő a gazdag és Lázár történetét. E szövegnek öt, filológiailag pontosan egyeztethető változatát ismerjük: 1615-ből e kódexből, az 1635–1653 közötti évekből az *Eperjesi graduál*ból, 1659-ből a *Balogi cancionale*ból, 1696-os kiadásban Ács Mihály *Zöngedező Mennyei Kar* lőcsei nyomtatott szövegéből, végül 1676-ból, Csíkból, Kájoni János *Cantionale catholicum* kötetéből. Ezt a szöveget tehát igenis ismerhették a XVII. század folyamán. A *Lipcsei kódex* szövegének versfőiben is a „Georgius Suchi" [=Szücs/i?] név nyomát látják, vagyis ezt akár egy másként teljesen ismeretlen szerző művének tarthatjuk. (Tőle származik még az 1659-es *Balogi cancionale* egy másik éneke is,[29] amely azonban a pünkösdi igehirdetésről szól és nem látomásos jellegű.)

A *Lipcsei kódex* 31 éneket tartalmaz, amelyek zömmel az „egyéni kegyesség" termékei. Névtelen énekeit, vagyis azokat, amelyek szerzőinek nevét nem ismerjük, vagy ezekről nevükön kívül semmit sem tudunk, a *Régi Magyar Költők Tára* XVII. századi sorozatának nyolcadik kötete közölte.[30] A már említett két szövegen (128. és 123. szá-

múak) kívül a 129. számú is tanulságos számunkra. Ebben a szerző Christus segítségét kéri, majd a 14 strófás vers második felében az utolsó ítélet napját rajzolja meg. Nagyjából éppen ez a rész megegyezik a *Mátray-kódex* 1678 után keletkezett „Ó keserves gyászban öltözött szép hazám..." kezdetű ének 9–16. versszakaival, vagyis a világ végét és az utolsó ítéletet váró szöveg később is népszerű volt, felhasználták.

Megemlíthetjük, hogy a Czemeki Mátyás nevéhez kapcsolt ének (szintén a *Lipcsei kódex*ből)[31] főleg ótestamentumi látomásos példákat említ. Úgy látszik, a *Lipcsei kódex* összeállítójának volt érzéke az ilyen hagyomány iránt. Egyszer talán többet is megtudunk róla.

12. Az 1651-es Cantus Catholici *két éneke*

A bonyolult filológiai és zenetörténeti háttérrel rendelkező, ám mára mégis áttekinthető, alapvető fontosságú XVII. századi katolikus énekeskönyvnek legalább két éneke tartozik a felsorolt művek közé. Legutóbb kritikai kiadásban tették közzé[32] a *Pokol* címen ismert (olykor *Ének a Pokolról* címmel utalt) 52 négysoros strófából álló verset. A kritikai kiadás módszere az, hogy ha korábbi forrásból nem ismeri, akkor közli a *Cantus Catholici* első kiadásából az adott éneket. A *Pokol* az 1651-es kiadás 238. lapján kezdődött, és az átlaghoz képest hosszú vers. Megvan a *Cantus Catholici* 1675-ös nagyszombati és későbbi kiadásaiban is. A görög(-római) mitológia sok-sok alakját felvonultató vers csak utolsó négy strófájában árul el kereszténvi vonásokat: „Jaj, jaj, új hithirdetöknek" (193. sor), „Jaj néktek-is Pogány népek" (197. sor), „menyország" (205. sor). Egyébként görög alvilág-leírás. Forrása Johannes Niess (1584–1634) német jezsuita „Hiate fauces Tartari" kezdetű költeményének német fordítása, *Ein newes Gesang von der höllischen Peyn* címmel. A latin vers 1624-ben nyomtatásban is megjelent. A német változat dallamaként a „Horrenda mors, tremenda mors" kezdetű éneket adták meg. A magyar *Cantus Catholici* szövege is e dallamra íródott.[33] Először Szabolcsi Bence bizonyította, hogy e korai jambikus lejtésű vers és a német dallam nem véletlen.[34] Némileg önellentmondó szövegéből (a magyar *Pokol*-verset fordításnak nevezi, ám eredetijét nem tudja, és önálló voltát hangsúlyozza, ugyanakkor lábjegyzetben pontos hivatkozást ad) úgy látszik, Niess művére Papp Géza és Maróthy János utalásaiból talált. Ez azonban Papp Gézánál nem ilyen egyértelmű.[35] Inkább a *Cantus Catholici* halálverse illik közvetlenül a német környezetbe. Ám a kritikai kiadás következő verse,[36] *Itilet napjáról* éppen az utolsó és hirtelen eljövő ítéletet írja le 29 háromsoros strófában. Ennek a XVI. századból eredeztethető dallama is a *Cantus Catholici* kiadásában maradt fenn. Az evangéliumok nyomán dolgozó szerző nevét, forrását nem ismerjük. A vers megvan a *Cantus Catholici* későbbi, 1675-ös nagyszombati kiadásában, az 1676-os, Csíkban készült Kájoni-féle *Cantionale* lapjain, az 1677–1687 közti *Mihál Farkas-kódex*ben, a XVIII. századi kéziratos gyűjtemények közül pedig az *Écsi-énekeskönyv*ben (1700–1725), a *Kismarjai György-énekeskönyv*ben (1742), valamint a *Bartók Miklós-énekeskönyv*ben (1753). Ezek közül az *Écsi-énekeskönyv* és Kájoni gyűjteménye jellegzetesen katolikus összeállítások, bennük több vizionárius, az utolsó ítélettel és

halállal foglalkozó verssel. A *Mihál Farkas-kódex* is kedveli e témát, ez a kézirat azonban protestáns jellegű.

A korábbi filológiai vizsgálatok nem mindig alapultak a szöveg első kézből való, pontos ismeretén.

Megjegyezzük, hogy a névtelen *Comico-tragoedia* betétje, a „Siralma a pokolbeli gazdagnak" is megvan a *Cantus Catholici* 1675-ös, 1703-as, 1738-as, sőt 1792-es kiadásaiban. Idézi ezt Illyés István *Soltári énekek* című műve (Nagyszombat, 1693) is. Ezt Dömötör Tekla[37] és Szabolcsi Bence[38] is idézi, sőt Szabolcsi még egy 1786-os aprónyomtatványban való nyomát is ismeri.[39]

Az a tény, hogy a legnépszerűbb, reprezentetív katolikus énekgyűjtemény tartalmazza mind a pokol, mind az utolsó ítélet témáját, gyakorlatilag bárhol befolyásolhatta nemcsak a közvetlen énekhallgatókat, templomi énekeseket, hanem környezetüket is. Noha igen finoman, ezekben az énekekben érvényesül a protestánsokétól eltérő felfogás is (szentek, közbenjárók). Meglepő, hogy a tisztítótűz viszont nem szerepel bennük. A *Pokol* című vers pedig az antik mitológia nyomán halad, és nem is említi az ördögöket, Lucifert vagy Beliált. Egyelőre kevés az adatunk ahhoz, hogy éppen e ponton gondoljunk tudatos katolikus–protestáns különbségre, mégis feltűnő, hogy a protestáns jellegű alvilág-látások előszeretettel sorolják fel az ördögök neveit.

Ami a változatok területi elosztását illeti, fontos tény, hogy nemcsak a Felvidék nyugati részén, hanem Erdélyben is megjelenik ez az énekköltészet. Erről később még Kájoni *Cantionaléjának* említésekor is szót ejtünk.

Jegyzetek

1 Például az 1993-as eksztázis-konferencián, illetve e kötet előzményeként a túlvilág-konferencián.
2 Voigt (1996).
3 A mű megjelent: Prágában, 1616-ban. Leírását a RMNY 1601–1635 az 1119. számon, a 231–232. lapokon adja. Itt is és a későbbiekben is használom a magyar irodalomtörténet-írásban megszokott jelzéseket és hivatkozásokat. Ezt tettem már tanulmányom korábbi részeiben is. [RMNY 1601–1635 = Borsa–Hervay–Holl 1983.]
4 Koltay-Kastner (1944).
5 Leírása RMNY 1601–1635 az 1146. számon, a 251. lapon.
6 Stoll–Tarnócz–Varga (1967), a szöveg az 55. számon, a 138–152. lapokon, a jegyzetek az 569–571. lapokon. A szakirodalmat lásd: Stoll–Varga–V. Kovács (1972: 416).
7 Erről bővebben írtam tanulmányom előző részében, hivatkozva a további irodalomra is. Ám e témakör nincs lezárva.
8 Dézsi (1915: 439–444).
9 Alszeghy (1933: 206–207).
10 Lásd Stoll–Varga–V. Kovács (1972: 570).
11 Szabó T. (1939: 179–180).
12 Kanyaró (1896).
13 Nyéki Vörös Mátyás látomásszövegéről dolgozatom korábban publikált 6. részében részletesen szóltam.
14 A Mikházy Szécsi nevéhez kapcsolt változatról bővebben lásd alább, e dolgozat 19. részében.
15 Lásd Komlovszki (1978), és főként Darholcz (1986).
16 Itt és az alábbiakban nem adok teljes, történeti bibliográfiát, hiszen az idézendő újabb áttekintések ezt megadják.

17 Alszeghy (1914a: 163–216), ehhez a jegyzetek 476–478.
18 Kardos–Dömötör (1960: II. 43–103, illetve I. 219–222), a jegyzetek ugyanitt, a 235. és 236. lapokon.
19 Alszeghy (1914a) az 1683-iki lőcsei kiadást követte, Dömötör Tekla (és Kardos Tibor) pedig az 1699-iki kolozsvári kiadást. Nagy Péter népszerűsítő kiadásában (1981: 291–366, ehhez a minimális jegyzetek: 1110–1112, pár szó az 1162. lapon) Alszeghy megoldásához tért vissza, akinek szövegét modernebb helyesírással adja.
20 Lásd Kardos–Dömötör (1960: II. 89–92), a bibliográfia és a jegyzetek: 93–102.
21 Kardos–Dömötör (1960: II. 95). Megjegyzem, hogy ez már ekkor sem volt teljes jegyzék, azóta pedig még inkább kiegészíthető lenne, amelyre azonban itt most nincs terünk.
22 Kardos–Dömötör (1960: II. 97–98).
23 Horváth (1914a); Alszeghy (1914b); Horváth (1914b).
24 Ennek ma is megbízható, betűhív kiadása: Buda (1943: 45. számon), *Más enek, az gazdagrul* címmel, 104–105, egy nem lényeges jegyzet a 178. lapon.
25 Jenei (1962).
26 Kardos–Dömötör (1960: II. 101 és 103).
27 Komlovszki–Stoll (1976: 128. számú szöveg, *Cantio de Diuitie* címmel, a 362–365. lapokon, jegyzetek és irodalom a 610. lapon).
28 Komlovszki–Stoll (1976: 123. számon, a 353–355. lapokon, a jegyzet a 609. lapon).
29 Komlovszki–Stoll (1976: 124. szám).
30 Komlovszki–Stoll (1976: 123. és 131. számok között, valamint a 158. számon). A kötetről adott teljes jegyzék ugyanitt a 601–602. lapokon olvasható.
31 Komlovszki–Stoll (1976: 158. szám).
32 Holl (1974: 216. számon, a 364–369. lapokon, a jegyzetek a 680–684. lapokon).
33 Az ugyancsak 52 strófás latin szöveget lásd: Holl (1974: 680–683).
34 Először Szabolcsi (1958); majd Szabolcsi (1959: 109).
35 Papp (1970) lapalji jegyzet az 541. lapon.
36 Holl (1974: 217. számon, a 369–372. lapokon, a jegyzet a 684. lapon).
37 Kardos–Dömötör (1960: II. 98).
38 Szabolcsi (1950: 74. számon, a 92. lapon).
39 Korábbi könyvének új változata nem tér el az első adatfelsorolástól. Lásd Szabolcsi (1959). Az adat a 76. számon, a 346–347. lapokon.

Bibliográfia

ALSZEGHY Zsolt 1914a: *Magyar drámai emlékek a középkortól Bessenyeiig*. Budapest.
–1914b: Ének az gazdagrul. *Egyetemes Philológiai Közlöny* 38: 500.
–1933: Ki járt a pokolban? *Irodalomtörténet* 22: 206–207.
BORSA Gedeon–HERVAY Ferenc–HOLL Béla 1983: *Régi Magyarországi Nyomtatványok* II. Budapest, 1601–1635. (Rövidítése: RMNY.)
BUDA János 1943: *Szentsei-daloskönyv*. Budapest.
DARHOLCZ Kristóf 1986: *Novissima tuba azaz Ítéletre serkentő utolsó trombitaszó*. (Sajtó alá rendezte: Németh S. Katalin. Az utószót írta Jankovics József.) Budapest.
DÉZSI Lajos 1915: Régi magyar verseskönyvek ismertetése 4. Mihály deák codexe. *Irodalomtörténeti Közlemények* 25: 431–444.
HOLL Béla 1974: *Katolikus egyházi énekek (1608–1651)*. (Régi Magyar Költők Tára XVII. század 7.) Budapest. (Rövidítése: RMKT XVII/7.)
HORVÁTH János 1914a: Ének az gazdagrúl. *Egyetemes Philológiai Közlöny* 38: 329–332.
–1914b: Válasz Alszeghy Zsoltnak. *Egyetemes Philológiai Közlöny* 38: 501–503.
JENEI Ferenc–KLANICZAY Tibor–KOVÁCS József–STOLL Béla (szerk.) 1962: *Régi Magyar Költők Tára* XVII. század 2. Budapest.

KANYARÓ Ferenc 1896: A Brassai-kódex históriás énekei. *Történelmi Tár* 121–136.
KARDOS Tibor–DÖMÖTÖR Tekla (szerk.) 1960: *Régi Magyar Drámai Emlékek* I–II. Budapest. (Rövidítése: RMDE.)
KOLTAY-KASTNER Jenő 1944: A magyar irodalmi barokk. *Budapesti Szemle* 267/801–802: 65–77; 113–133.
KOMLOVSZKI Tibor 1978: *Darholcz Kristóf: Utolsó trombitaszó.* Budapest.
KOMLOVSZKI Tibor–STOLL Béla (szerk.) 1976: *Bethlen Gábor korának költészete.* (Régi Magyar Költők Tára XVII. század 8.) Budapest.
NAGY Péter 1981: *Magyar drámaírók 16–18. század.* (Magyar Remekírók) Budapest.
PAPP Géza 1970: *A XVII. század énekelt dallamai.* (Régi Magyar Dallamok Tára II.) Budapest.
STOLL Béla–TARNÓCZ Márton–VARGA Imre (szerk.) 1967: *Az unitáriusok költészete.* (Régi Magyar Költők Tára XVII. század 4.) Budapest.
STOLL Béla–VARGA Imre–V. KOVÁCS Sándor 1972: *A magyar irodalomtörténet bibliográfiája 1772-ig.* (A magyar irodalomtörténet bibliográfiája I.) Budapest.
SZABÓ T. Attila 1931: Fiátfalvi György pokolbeli látomása 1626-ból. *Irodalomtörténeti Közlemények* 41: 71–86.
–1939: Adatok Fiátfalvi György életéhez. *Irodalomtörténeti Közlemények* 49: 179–180.
SZABOLCSI Bence 1950: *A XVII. század magyar világi dallamai.* Budapest.
–1958: Három régi magyar vers ritmusáról. *Irodalomtörténet* 46: 324–331.
–1959: *Vers és dallam. Tizenöt tanulmány a magyar irodalom köréből.* Budapest.
VOIGT Vilmos 1996: Középkori látomásaink és a látomások megjelenése a XV–XVII. századi magyar irodalomban. In *Vallási néprajz* 8: 11–31.

S. Sárdi Margit

Ars moriendi és a meghalás gyakorlata

A halandóság megrendítő kérdésére adott emberi választ Európában évszázadokig a kereszténység gondolatköre határozta meg. Minthogy ennek alapélménye az eredendő bűn következményeitől való félelem, a késő középkorban megszülető ars moriendik világiak számára megfogalmazott kérdései kizárólag az üdvözítő hit elérését célozzák, azaz föltételezik, hogy a haldokló félelmei a hitbéli biztonság kialakításával föloldhatók. Nemcsak a műfaj őse, a Canterburyi Szent Anzelmnek tulajdonított *Admonitio morienti et de peccatis suis nimis formidanti* szövegében van ez így, hanem annak XV. századi továbbfejlesztésében, Johannes Gerson *Opus tripartitum*ában (1408) és annak valamennyi leszármazottjában is a kódexirodalomban.[1] A kérdések, amelyeknek helyes megválaszolásával a kegyelem állapotában halhat meg a haldokló, a következők:

„Örülöd-é, ha ezen keresztyéni hitben adatik meghalnod?

Tehát vallod-é azt is szabad akaratod szerint, hogy az te bűnös életeddel sokképpen haragra indítottad az Úristent?

Bánod tehát igazán és szíved szerint, hogy az Úristent haragra és büntetésre annyira felindítottad?

Ha penig immár az Úristen ezen betegágyadból feltámasztana (kit rendeljen az ő isteni akaratja szerint), megtartóztatod-é magadat az bűntől, azmennyire az emberi gyarlóságtul lehetséges?

De hiszed-e tehát erős hittel, hogy az Jézus Krisztus kínvallásának és halálának érdeme által kell idvözülnöd, és nem az te magad cselekedeti által?"[2]

Lehet, hogy a középkor közösségi halálélményének ez a nembeli válasz jó megoldása volt, de bizonyosan nem volt az a reneszánsz után, amikor a megnövekedett és polgárjogot szerzett individuum előbb-utóbb szembenézett a személyes halállal; márpedig a halandóság elfogadása nem jelentett egyet az egyén, a szubjektum halálának elfogadásával. Az ars moriendi műfajban az ún. *Képes ars moriendi* (1408–1414 között, nyomtatásban 1450–1460 között) nyomán megjelenik a *Temptatio diaboli de fide* rész, az ördög öt–nyolc kísértése, amelyek nem hitbéli, individuális félelmekről is árulkodnak. Az 1632-ben Gyulafehérvárt kiadott három ars moriendi[3] még változatlan formában tartalmazza az anzelmi (gersoni) kérdéseket, ezek azonban csak a bevezető

életkép (a pap fölkészíti a haldoklót) nyitányát alkotják; ezután kell szembenéznie a haldoklónak az ördög személyre szóló kísértésével:

„...Mindazonáltal azért el kell hadnod mégis ez ékes és gyönyörűséges világot." (Sárkány, C8a.)

„No, akármint beszéld te ezt énnékem, fáj azért, hogy illyenképpen házadtul, marhádtul és tulajdon örökségedtül, gyermekedtől kell elválnod." (Sárkány, C8b.)

„Oh, ki nagy a te nyavalyád, most el kell válnod feleségedtől, gyermekidtől és minden atyádfiaitul, és el kell hadnod őket, kiknek még az te élted szükséges és hasznos lehetett volna... De mégis nehéz embernek elválni, és ennyi sok jámbor keresztyént hátrahadni." (Sárkány, C9b.)

„Ezmellett osztán azt is megrostálják, hogy ha hosszabb élet adatnék, tehát megjobbítanák életeket, és az halálhoz jobban készülnének." (Vidos, 2. kísértés.)

„Sokan szorgalmatosak az hirtelen és meggondolhatatlan halál felől, mellyért mind feleségeket s mind tiszt[es]ségeket el kell hadniok, remélvén azt, hogy ha az ő életek meghosszabbíttatott volna, tehát az ő gyenge gyermekeknek jobban gondjokat viselték volna, és hogy az ő tisztekben nagy hasznot tehettek volna." (Vidos, 5. kísértés.)

S a legnyugtalanítóbb kérdés, hogy mily álmok jőnek a halálban:

„Jól tudod és látod, mennyit kell teneked itt ez földön hadnod. De nem tudom, amott mit találsz az helyett?" (Sárkány, C6a–b.)

Milyen a kereszténység felfogásában a jó halál?

Az ars moriendik által sokszor emlegetett, eszményként kitűzött *jó halál* örömteli,[4] de legalábbis csendes[5] és a szenvedésekben türelmes.[6] Ehhez persze az igaz hiten kívül elsősorban hibátlanul erkölcsös élet szükséges: „Ha becsülettel és üdvösségesen akarsz meghalni, azon légy, hogy náladnál előbb haljanak meg vétkeid... A haláltól ne félj, félj a bűntől, és nem félsz a haláltól..."[7] Aki ilyképpen jól fölkészült a halálra, az a lelke adósságait elrendezi, a halál órájában mindig jelen lévő, kísértő ördögöt legyőzi.[8] Ám a személyre szóló, individuális kísértés legyőzése még így is majdnem lehetetlen („Szerencsés az, aki halála előtt minden kötelességének eleget tett, úgyhogy halála óráján nincsen egyéb dolga, hanem hogy meghaljon. Az illyen ember nem kívánja halasztani életét, minthogy semmi szüksége nincsen az utóbbi időre"),[9] noha e félelem orvoslása is adott elméletileg az ars moriendikben.[10] Ilyen eszményi halállal hal meg, túlvilági és evilági tennivalóit elrendezve János király Mindszenti Gábor tolmácsolásában[11] és Bethlen Gábor, ahogy Kemény János ábrázolja.[12] Az uralkodó jó halállal való eszményítése még ezután is élő irodalmi gyakorlat volt egy ideig, utolsóként II. Rákóczi György halálának leírásában.[13]

Ez az ábrázolt eszmény azonban a halállal való egyéni szembenézésre a valóságban csak ritkán, egyéntől függően hatott. Ennek egyik oka az, hogy a pusztán a túlvilági értékeket figyelembe vevő eszmény már nem tudott átütő, mindenkire ható, mozgósító erő lenni (talán a középkorban sem, de most a szövegek szerint biztosan

nem), s az eszmény ismerete nem jelentette a követését. Ábrázol ilyen esetet a fikcióra épülő szépirodalom[14] és a valóságot ábrázoló emlékíró-irodalom.[15] Olykor az ars moriendik is utalnak rá, hogy tanácsaik nem találnak el mindenkihez: „Az valóba csuda, hogy most sokaknak oly kevés gondjok vagyon az idvösséges halálra."[16] A másik ok az, hogy az ars moriendik eszményi körülményeket képzeltek el a meghaláshoz is, ágyban, párnák közt, körülállván fráterekнek és sororoknak sokasága, jegyző és orvos jelenlétében, míg a XVI–XVII. századi magyar történelem és az ekkor írott naplók tele vannak váratlan halálokkal, amelyekre nem lehetett fölkészülni: merényletekkel (az emlékíró-irodalomban Fráter György és Báthory Gábor halála hagyott hosszan tartó nyomot), gyilkosságokkal (mind közül a legmegrázóbb Pálóczi Horváth Ádám [†1746] beszámolója arról, hogyan gyilkoltatta meg apját, III. Györgyöt [†1719] a második felesége)[17] és a csatatéren elszenvedett hősi halálokkal (Farkas Pál följegyzi fia, ifj. Pál elestét 1647-ben az esztergomi törökkel hadakozva, Esterházy Pál bátyja, László és további három Esterházy halálát a vezekényi csatában;[18] a legmegrendítőbb Gyulafy Lestár leírása, akinek anyja végig is nézte fia megsebesülését és elfogását „nagy keserűséggel"[19] a zalaszentgyörgyi várból). Ezekben lehet valaki hősies, vitéz (a hátramaradottakat nyilván ez vigasztalta),[20] vagy tanúsíthat akár halált megvető bátorságot, mint Báthory András és Mikó Miklós,[21] az ars moriendik előírásainak nem tud eleget tenni; s akkor még nem is szóltunk a vitéz hírnév vigaszát is nélkülöző balesetek (mennykőcsapás, lóval való megesés stb.) seregéről. (Wathay Ferenc apja még csak nem is véletlen, hanem meggondolatlan hősieskedésből esett balesetben halt meg.)[22] A naplók mindenesetre pontosan megkülönböztetik a halálnak ezt a két fajtáját, csak a békés, „polgári" halált jelzik „szép csendesen", „nagy boldogul" stb. szófordulatokkal, a váratlan baleset, esetleg gyilkosság okozta véget „szörnyű halálnak" nevezik.

Az ars moriendik, imák visszatérő fordulata a félelem a *hirtelen és váratlan* haláltól, s e fogalom mindkét jelzője fontos. A hirtelen halál is veszélyes, de önmagában nem föltétlenül rossz: „...midőn... szinte el akarná kezdeni imádságát, ott terme a jó halál, és béhúnyja szemeit"; „...midőn szinte a küszöbön bélépnék, nagy véletlenül leroskada, és Jézust s Máriát említvén az örökkévalóság házában bélépék. Hertelen halál lőn ugyan ez, de nem véletlen, mivel nem volt készületlen."[23] Ennyiben tehát a jó halál elérése a személyiségtől függ, de ez már csak részben hit kérdése.

Az emlékíró-irodalom (naplók, memoriálék, önéletírások) halálleírásai határozott irányú fejlődést mutatnak a XVI–XVIII. században, noha a műfaj ugyanebben a két évszázadban alakul ki, ekkor nyer teret és jogot a személyiség tudata és annak ábrázolása, ekkor kapja meg formáit is, s úgy tűnhetne, a halálhoz való viszony változása a naplókban a műfaj kialakulásának függvénye. Valójában e két folyamat párhuzamosan zajlik, s amilyen mértékben csiszolódik a személyiségábrázolás, az érzelmek tükröződése az emlékíró-irodalomban, ugyanolyan mértékben válik egyre személyesebbé a halálhoz való viszony is.

A XVI. század ritka és esetleges halálleírásai után a XVII. század első felében a tömegesen meginduló emlékíró-irodalomban a halálhoz való viszony természetes, a halál megemlítése nem igényel kommentárt. A halál okát csak akkor jegyzik föl, ha az különleges, például Pálóczi Horváth I. György csak a következő halálokokat nevezi meg:

megölték, meglőtték, mennyütő kő miatt, lóval megesve, pestisben. Alig-alig fordul elő, hogy az általában szűkszavú megszövegezésből valamiféle érzelemre következtethetünk. *Talán* az ismétlődő gyermekhalálozások, a bánat fokozódása miatt erősödik Farkas Pálnál a gyermekmegnevezés gyöngédsége: „szóléjtotta ki Isten ő szent fölsége ez szegény leányomot", „ez Katika leánkámot", „szegény kis fiacskámat".[24] *Talán* ugyanez az érzés készteti arra bedegi Nyáry Krisztinát, hogy megváltoztassa bejegyzései addig változatlan formáját a harmadik elhunyt Esterházy gyermeknél: „Élt másfél esztendeig, és elvötte Isten ezt is tűlünk", majd a negyediknél: „meg is hala szegénke".[25]

A XVII. század második felében, amikor a műfaj immár kialakult formái megengedik a valódi önkifejezést, a naplók általában számon tartják a távolabbi rokonok, ismerősök, főemberek halálát is. A halálleírások terjedelme megnő, de nem az érzelmek kapnak nagyobb teret – azok csak a szűkebb család tagjainak halálát kísérik. Ott azonban feleség és gyermek elvesztésekor igazán bensőséges lehet, mint I. Apafi Mihálynál,[26] aki a vágyott és sorra elveszített fiúgyermekeket egyre nagyobb fájdalommal búcsúztatja: 1666-ban: „Hatodfél órakor estve holt meg a szegény fiam mirigyben hirtelen, nékem és feleségemnek holtunkig való szomorúságunkra, mely dolog minden életemben való nyomorúságimnál keservesebben esett..."[27] 1674-ben: „Szombaton reggel lött fia a feleségemnek,... ki ugyanaz napon éjjel tíz és tizenegy órák között meghala; mint a vendég, ki reggel jő, és estve elmégyen; bujdosás lévén nekünk itt ez földön való életünk."[28] Különösen nagy fájdalommal ír felesége elvesztéséről,[29] ami miatt súlyos lelki válságba, betegségbe is esett. Cserei Mihály is megrendülve összegzi három fia és két leánya elvesztését rövid önéletrajzában, noha ebben az annuariumban érzelmei nem kaptak helyet.[30]

De általában nem az érzelmek növelik meg a terjedelmet, hanem a halál egyéb körülményei. Egyre többször jegyzik föl a halál dátuma mellett a napszakot vagy órát, jóval ritkábban a megért életkort, de sokszor a halál okát (himlő, vérhas, pestis stb.), különösen akkor, ha annak valamilyen érdekessége van. Most fordul elő rendszeresen, hogy a meghalást minősítik: „szóléjtotta ki Isten ő szent fölsége szegény Gyurica fiamot ez árnyékvilágból szép, csendes halál által";[31] Ottlyk János „súlyos betegségben esvén... szép istenesen s áhítatossan e világbúl kimúlt";[32] „holt meg szép istenesen Eszterhás Farkas uram őkegyelme"; Esterhás Ferenc „körösztyént szép ájtatosan meghala"; két fiacskája, „kik is mindketten ártatlanságban halván meg, dicsérjenek Istent";[33] Váradi Mihály felesége, a 25 esztendős Udvarhelyi Erzsébet „ritka példájú, szép, keresztény készülettel, áhítatos, szép imádságokkal és minden irtózás nélkül való, szép, bátorságos készséggel múlt ki";[34] „nagy csendesen, minden hánykódások és tusakodások nélkül, mintha csak aludt volna, múlt ki ez világbúl édes asszonyom anyám, Teleki Anna asszony".[35] Most fordul elő először, hogy a meghalás fájdalma említtetik: „Sok kínja és fohászkodási után múlt ki ez világból... azon kedves barátom és jóakaróm"; „Sok kínja és fájdalmi után szólította ki az Úristen őfelsége ez világból az én küs leánkámat, Zsuzsánnát";[36] „...az szabados ítéletű, bölcs Isten kettősön született Éva leánkámat... sok keserves fájlódási után kiszólította"; „...sok keserves kínló-

dási után az veres himlő és sok kelevények által Palkó fiacskámot ez világból kiszólította"; „...Gábor fiacskámat az vérhasbeli nyavala által nagy kínokkal ez világból kiszólította" stb.[37]

Hogy e kettő együtt járjon, ritka, de például: „az én kedvem kereső, kedves, édes feleségem, néhai tek. nemz. Bodoni Zsuzsanna sok hosszas, keserves és jajos fájdalmi után... szép, Istenhez való fohászkodásival ez árnyékvilágból nagy csendesen és igen szépen kimúlék..."[38]

Fontosnak tartják megjegyezni, ha váratlanul esett a halál. I. Rákóczi György jegyzi föl 1633. június 2-án: „magunk asztalánál evén ebédet, jól is iván, felkelvén az asztaltól Jankó Boldizsár négy óra avagy három óra múlva meghala az pohárnokházban."[39] „Ezen az napon délben 11 órakor együtt lévén én is nagytemplomban, frissen láttam mlgos gr. Draskovich Miklós judex curiae uramot őnagyságát, azhonnan őnagysága szállására menvén egy óra alatt hirtelen való gutaütés miatt megholt."[40] Vass György följegyzése szerint így halt meg 1696-ban a gubernátornál lévén vendégségben Bethlen Elek[41] és 1701-ben egy vadászata után, „semmi gondja nem lévén" Kemény János.[42]

Egyre többször fordul elő, hogy a följegyzés szövegén átüt a fájdalom, a tragédia: Esterházy Anna Júliát, a naplót akkor vezető Pál nővérét 1669-ben „szólétotta Isten ki ez világból nagy véletlenől... mind kedves urának s mind több atyjafiainak nagy keserűségére,... kinek meghidegült testéből metszették ki egy kis fiát, kit Nádasdi Györgynek körösztöltek, de az is az körösztség után megholt"; 1677-ben „lévén Homonnai Zsigmond öcsémuram lakodalmán, adott Isten az atyámfiának Kismartonban egy fiúmagzatot..., ki igen beteges lévén Imrének körösztöltetett... Azonban szinte mikor már nem messze volnánk a nász népével Kismartonhoz, Isten kiszólította ez világból délután három óra tájban, és így elevenen nem láthattam; kiért Istennek legyen hála, hogy már hetedik gyermekemmel méltóztatott angyali karjait szaporítani."[43] Ekkor keletkeztek az első valóságos halálleírások: 1682-ben Vass György megrendítő, részletes beszámolója első felesége betegségéről és haláláról,[44] Esterházy Pál meghatható bejegyzése első felesége, Esterházy Orsik haláláról,[45] 1692-ben Pálóczi Horváth III. György följegyzése apja, II. György haláláról,[46] 1696-ban Vass Györgyé a már említett Bethlen Elekről és Kemény Jánosról.

A korszak halálélményének uralkodó jegye a növekvő érzelmesség, a bensőségesség ellenére a teatralitás: a halálra föl kell készülni, és jól végrehajtani, mert a halál is nyilvános. Az önéletíró Tatai János csallóközi esperes „boldogul négy tiszteletes atya előtt, úgymint tiszteletes Valesius János aranyasi tanító, Kőrösi András túri-szakállasi tanító, Rimaszombati Mezei István ekli tanító, Mikolai József füsi tanító előtt a haszontalan, lelkeket gyötrő világbul kimúlt."[47] Bethlen Elek halálánál is többen voltak jelen, így merhette közülük egy, aki „kezdetitűl fogván végig benn volt", híresztelni, hogy nem a gutaütés, hanem a gondatlanul kezelt érvágás végzett vele.[48]

Szaniszló Zsigmond írja 1685 áprilisában: „2. Jöttem haza. Igen betegen találtam az szegény Szentmártoni uramat. 3., 4., 5. Mellette voltam gyakrabban, és 4-én testamentumot tött énelőttem és Márton deák uram előtt. 6. Sok kínja és fohászkodási után múlt ki ez világból intra horam 12. et 1. pomeridianam..." 1689 áprilisában

„Ad 2-dum virradólag betegedett meg az szegény Bánházi uram." „8. Igen elnehezedett. Ad 9. virradólag háltam ott: sokat kiáltott engemet. 9. Annál rosszabbul volt. 10. Vált el az halálra. Éjszaka inter 12. et 1. hala meg ez az én igyenes lelkű, igazságban gyönyörködő, jóakaró uram."[49] Czegei Vass László némi fájdalommal jegyzi föl, hogy nem volt jelen anyja elhunytakor, csak „kik jelen voltak szegénynek halálán", mondták, hogy este tíz-tizenegy óra tájban halt meg.[50] Most válnak a halálbejegyzések elmaradhatatlan részeivé a temetési adatok, ezekből azonban hiányzik minden személyesség. A temetés elsősorban ceremónia, grandiózus alkalom a társadalmi megjelenésre. Az elérzékenyülésre amúgy is alkalmatlan Ottlyk György apja halálát a dátumtól eltekintve két fordulattal írja le: „súlyos betegségben" és „szép istenesen s áhítatossan e világból kimúlt"; temetésének azonban több sort szentel, s leírásának lényeges része, hogy Trencsénbe „sok úri rend beszorulván circa 150 lóval, gyászos zászlóval, trombiták és dobszó alatt elkísérték".[51] Szaniszló Zsigmond, akinek a jövő-menő hadaktól földúlt Tordán hasonlóan grandiózus temetésben nem lehetett része, szintén fontosnak tartja följegyezni egy-egy temetésről, hogy „Istennek hála, elég tisztességesen" történt, s ez azt jelenti, meglehetősen népes volt a gyászoló gyülekezet; ugyanezt jelenti a kifejezés Farkas Pál vagy Pálóczi Horváth III. György számára.[52] A majd két évszázadon át vezetett Pálóczi Horváth-memoriálében mindössze egyszer esik szó a gyászoló apa lelki fájdalmáról, de ez nem a halál, hanem a tisztességes temetés elmaradása miatt esik.[53] Azért is csodálkozott úgy rá a török temetésre konstantinápolyi követségében Pápai János, mert abból teljesen hiányzott a ceremónia;[54] mint ahogy Vass György is szóvá tette némi megütközéssel Rhédei Ferenc temetéséről: „temették az Farkas utcai templomban; se zászló, se címerek nem voltak"; Bánffi Farkasnééről: „temettük el... minden ceremónia nélkül, hanem csak egy prédikáció lött az háznál, az templomban egy oratio s egy búcsúztató ének az sok rossz hírek miá."[55] Megrendülést jelent számukra, ha nem lehetnek jelen a temetésen,[56] vagy ha a hozzátartozók váratlanul gyorsan, „hírük nélkül" temetik el a megboldogultat. Különösen zokon veszi ezt az ifjú Károlyi Sándor, akinek ifjabb éveiben a gyász jól láthatóan nem érzelmet, hanem társadalmi kötelezettséget jelentett: levelet kapva apósa haláláról „mindjárt azon napon megindultunk onnat, s másnapon jöttünk Kassára, honnat is feleségestül másnapon megindulván csak közel az várashoz szemközben hozzák anyámasszony [anyósa] levelét, kiben írja, hogy már el is temettette; arra nézve feleségemet küldöttem vissza, s magam egynehányad magammal paripán másnap Munkács mellé jöttem; hogy anyámasszonyt ottan nem találtam, harmadnapon Salánkon udvarlottam őkegyelmének."[57] Halál és társasági alkalom együttesét ritka tömör fordulattal érzékelteti Vass György: Csáki Miklós temetése után negyedmagával ebédelvén „estvéig ivánk az szomorúság után".[58] Az elhalálozásban pedig az számukra a legmegrázóbb, ha nem lehet eltemetni a megboldogultat: így sajnálkozik Pálóczi Horváth II. György Kemény János fejedelem elestén, s noha a Barkócziakkal nincs jóban, ezért szánakozik a két Barkóczi halálán.[59] Báthory Gábor meggyilkolásáról számos leírás maradt, s mindegyiknek hangsúlyos része, hogy a ruhátlan testnek órákig kellett hevernie a patakparton, míg nem parasztok vagy úrasszony emberségéből hozzájuthatott a halotti tisztességhez.

A századforduló, a XVIII. század első fele halálleírásaiból már hiányzik a temetésnek ez a kiemelt hangsúlya és teatralitása. Egyedül idősb Halmágyi István szentel nagyobb teret felesége temetésének, mint halálának, de ő is csak azért, mert felesége az ő bécsi követsége idején halt meg, s ő csak a temetésre érkezett.[60] A halálélmény döntő eleme most is az igaz hit. Az olasz hadszíntéren hadakozó Gyulai Ferenc mindössze egy halált ír le részletesen, Starhemberg evangélikus főhadnagyának elestét, akit parancsnoka és a főpáter halála óráján minden eszközzel igyekszik áttéríteni, de a főhadnagy diadalmasan válaszol: „Quousque vixi, vixi uti honestus homo et honestus miles imperatori; jam in morte moriar Deo, et Deum meum non denegabo."[61] Ugyanazokban az években az Erdélyben harcoló ifjabb Teleki Mihály halálleírásaiból hiányzik minden kegyelet;[62] már tréfálkozni is lehet a halálon.[63] Az ars moriendi szerepét is betöltő erkölcsnevelő irodalom olykor beismeri, hogy nem tud általánosan érvényes tanácsot adni: „Gyakorta a bölcsek kifogynak minden tanácsbul, mikor halálra válnak; akik nem azok, nem szűkölködnek anélkül."[64]

A halál egyre inkább egyéni, individuális élmény, személyes viszony, s a hozzá fűződő kommentár is az érzelmekre apellál: az említett Gyulai Ferenc főtiszt halálát 1728-ban így adják tudtul: „megváltójának markába lelkét letette... hagyván nagy szomorúságot, de édes emlékezetet minden úri vitéz társainak, maga méltóságos regimentjének" stb.[65] Az idősödő Károlyi az 1720-as évektől kezdve elkezdi bejegyezni rokonok, főrendek halálát, megülni apja és anyja halálának évfordulóját, s ekkor már érzelmi élményt jelent neki a halál: „Töltöttük devotiókban, koporsók látogatásában az szent napokat."[66] Czegei Vass László minden rokonát, még a nem vér szerintieket is heves fájdalommal siratja,[67] különösen életében született és sorra elvesztett tíz gyermekét.[68] 1731-ben elhunyt első feleségétől költői szépségű mondatokkal búcsúzik.[69]

A haláltól való félelem megjelenik a nem egyházi tudományos irodalomban mint létező pszichés tényező. A – tudtommal – legelső magyar nyelvű mentálhigiénés tankönyv kijelenti: „Egynemű félelem sem teszi az embert olyan szerencsétlenné, mint a haláltól való félelem", és tanácsokat ad a halál gondolatával való szembenézésre, együttélésre.[70]

Új, modern hangként szólal meg a haldoklásban a kétely, nemcsak Bethlen Miklós galamblelkű, ártatlan első feleségének mardosó bizonytalansága üdvözülése felől,[71] hanem az intellektuális kételkedés is: a vallásosság lassú visszaszorulása, a halálra való készülés devalválódása. Lehet haldokolni részegen,[72] és lehet káromkodva is.[73] Még az egyháziak között is devalválódik a halálra való készülés. Szaporodnak a lelkiismereti konfliktusok, az aposztáziák s a halálhoz való új viszony végletes jeleként az öngyilkosságok leírásai.[74]

Rendkívül érdekes illusztrációt kínál a két évszázadnyi fejlődéshez a Pálóczi Horváth család csaknem két évszázadon át, hat generáció által vezetett naplója. I. György 1622-től 1654-ig jegyezgetett a naplóba (32 halálbejegyzés), II. György 1655-től 1674-ig (26), III. György 1685-től 1718-ig (16), Ádám 1719-től 1730-ig (2), VI. György 1731-től 1765-ig (11), VII. György 1771-től 1790-ig (2); e három utolsót a statisztikában összevontam (így 15 adat). I. György halálbejegyzései rövidek, átlagos hosszúságuk 2,4 sor, kiugró kivétel felesége halálának passzusa, de az is csak a temetés és a hozzá-

járuló résztvevői névsor miatt (3,5 sor a haláláról, 4 a temetéséről, 21 a résztvevőkről). A rangok nem fontosak számára, még nem családtag esetében sem mindig írja ki. A halál dátumát napra pontosan közli, ennél pontosabb időmeghatározást csak egészen közeli családtagnál és öt főrangú ismerősnél ad, háromeleműt (a hét napja, napszak, óra) pedig csak „szerelmes leányánál". A halál okáról csak akkor nyilatkozik, ha az különleges (megölték, meglőtték, mennykő ütötte, lóval megesett), helye, a halott életkora pedig lényegtelen számára. A temetési körülményekről a családtagokon túl csak négy esetben emlékezik meg. Érzelmi kommentárként szoros rokonság esetében a „szerelmes", távolabbi rokon esetében a „szegény" kifejezést alkalmazza; nemes ismerős, koma „jó emlékezetű" is lehet. Eufemizmus („vette ki Isten ez világból") csak a fejedelmeknek dukál. Melegebb érzelmet fiatalon meghalt komája, szerelmes leánya, édes kis Boriskája, felesége halálának leírásakor árul el. A halál minősítése szabatos: fia „szépen, csendesen" hunyt el, a baleset „szörnyű halál". Fia, II. György halálbejegyzései alig valamivel hosszabbak (2,9), kiugró kivétel csak patrónájának halála. Rangmegjelölést gyakrabban használ, még apja, bátyja esetében is; de nemes ismerősnél sem mindig. Dátumot, ha az egyáltalán ismert, mindig ad, ennél részletesebb időpontot azonban alig; igaz, a sors őt megkímélte a szoros rokonok elvesztésétől, akiknek halálánál az órát is ismerhette volna. Okot ő is csak akkor ad, ha az különleges (sebekben, harcon, rabságban), kivéve fia betegségét. Váratlanul fontos számára az elhalálozás helye, szinte mindig szerepel, míg az életkor soha nincs meg. Megnőtt számára a temetési körülmények értéke, és sűrűn jegyez be a ceremóniára vonatkozó megjegyzést: „nagy solemnitással", „illendő, szép halotti pompával", „szép ceremóniával", illetve bejegyzi, hogy kisfiát „nagy lelki fájdalommal", ceremónia nélkül kellett hogy temesse. Érzelmi kommentárt azonban ritkán mellékel (négy „szegény", egy „jó emlékezetű"), megszaporodott viszont az eufemisztikus „múlt ki boldogul" száma és érvényességi köre: már nemcsak fejedelmek kapják, hanem apja, fia, patrónája is. Általában nőtt a formák, a formalitás szerepe.

III. Györgynél a halálbejegyzések hossza ugrásszerűen megnő (3,84), de közeli rokonok esetén öt–hét sorra rúg. A rang valószínűleg fontos volt számára, ő szinte csak közeli családtagok halálát jegyzi be, a rangok mégis jelen vannak, még apósa, felesége esetében is. A halálozási adatok még távolabbi ismerős esetében is lehetnek részletesek, de a családi körön kívül csak kuriózum értékű halálokat jegyez be (a spanyol király, mennykőcsapás, pestis). Igen gyakran beírja a halál okát (vérhas, bőrvar, himlő), de életkort mindössze egyszer, és helyet is alig. A temetési körülmények részletezésében gyakorlata az apjáéra emlékeztet, bár a ceremónia kevésbé fontos számára; viszont sűrűn emlegeti Istent (bölcs ítéletéből, kiszólította stb.). Érzelmi kommentárjai azonban gyakoriak, és ezek már nem puszta formalitások, hanem valódi érzelmek („az Úristen megszomorított", „nekünk, szüleinek szomorúságára"). A halált már csak akkor minősíti, ha különleges, például a mennykő okozta halál „szörnyű". A három utolsó bejegyző halálbeírásai fakóbbak. Átlagos hosszúságuk 3,3; 3,7; 8 sor. Már csak a szűk család eseményei kerülnek bele, még kuriózumképp sem idegenek; az okot a tizenöt esetből ötben jelzik, s az mind betegség. A temetési információk hasonlóan fontosak, mint elődeiknél, de a bejegyzésekben kevés az érzelem, csak VI. György ír



1. Mihály arkangyal méri a lelkeket. Ars moriendi lapja
(Landshut, 1514)

egy-két „húgocskám", „fiacskám" becézést és VII. György egy „kedves testvéröcsém"-et. Magát a halált nem minősítik. Természetesen kivételes Ádám följegyzése apja meggyilkolásáról, ez magas érzelmi hőfokon megírt kész regény; sajnos befejezetlen, s 1730-ban közéleti teendőire hivatkozva a memoriálé írását is abbahagyta, noha 1746-ig élt; a hiányzó bejegyzéseket VI. György pótolta apja kalendáriumi jegyezgetései alapján.

Az emlékíró-irodalom tanúsága szerint tehát az ars moriendi műfaja, noha mint műfaj létezett, a XVIII. században általánosan már nem tudta befolyásolni a halálhoz való viszonyt; az emlékíró nemesi, főnemesi, értelmiségi közegben a halál élménye individualizálódott, olykor profanizálódott. A halálhoz való, egyébként szociálisan és kulturálisan meghatározott viszony kikerült a közösség ellenőrzése alól.

Jegyzetek

1 Rainer (1957); Szabó (1964: 681–690).

2 A kérdéseknek ez a szövegezése Sárkány György németből fordított művéből való, Sárkány (1632: B11a–C4a). Maguk a kérdések azonban már a *Székelyudvarhelyi kódex* (1526–1628) 289–293. lapjain is olvashatók.

3 Síbolti (1632); Sárkány (1632); Vidos (1632).

4 „...nagy vidám orcával... lelkét nagy boldogul kiadá... Ó, áldott kimúlás!"; „...nagy boldogul meghala"; „...nagy víg orcával és szép csendesen kimúlék e világbúl"; „...nagy vígan eképpen szóla: Hála Istennek! Lészen oly idő, édes atyám, mikor mennyországban együtt vigadunk." Nádasi (1718: 162; 171; 180; 191). Ezek azonban nem valóságos halálleírások, hanem az egyházi irodalom eszményítő példái.

5 „...lelkét nagy csendessen kiadá"; „...nagy csendesen kimúlék e világbúl"; „...nagy istenesen elaluvék". Nádasi (1718: 161; 173; 187; 202).

6 „...szomorúságáról és fájdalmiról elfeledkeznék"; „betegágyában csudára méltó volt az ő csendes és békességes tűrése." Nádasi (1718: 187; 189).

7 Faludi (1978). Bölcs ember. 49.§. 272–273.

8 Taxonyi (1759: I. 53–58).

9 Faludi (1978: 273).

10 „Ezféle embernek így kell vigasztaltatni és biztattatni, hogy ezvilági dologról semmit ne gondolkodjék... Aki penig boldogul akar ez világból kimúlni, szükség, hogy ezvilági szorgalmatosságoktul üres légyen." Vidos (1632: 5. kísértés).

11 Miután megtette rendelkezéseit, misét hallgatott, elfogadta a halált: „nem szólott szinte többet haláláig, és nyolc kínos napok után, július 21. napján meghala jámbor urunk szép csendesen". Makkai (1942: I. 76–78).

12 Hasonlóképpen testamentumot tett, betegségét türelemmel, sőt derűsen viselte, utolsó erejével két sort írt: „Ha Isten velünk, kicsoda ellenünk? senki nincsen bizonyára, bizonyára nincsen", „...kinél többet sem írt, sem szólott annakutána szegény." Kemény (1980: 98–99).

13 Olykor, egyénileg azonban később is, lásd Gyulai Ferenc beszámolóját Mária Terézia haláláról: Gyulai (1886: 747), vagy Rákóczi Ferenc beszámolóját XIV. Lajos haláláról: Rákóczi (1979: 540–541).

14 „...sokképpen fogadást tettem az Úristennek, hogy... csak az Úristen gyógyítson meg azon nyavalábul, az én förtelmes, undok bűneimből kitérök, és mihelt az én szívemben azt meggondolám, betegágyambul mindjárt fölugrám... de mindazáltal meg nem emléközém az én Istenemnek tött fogadásimrul, sem az én meggyógyulásomnak napjárul, hanem egy nap kétszer paráználkodtam." Szécsi Jánosnak mutatott rettenetes dolog 1645. esztendőben. S. Sárdi (1986: 193).

15 „Lőn egykor, hogy igen megbetegvék, s ágyba esnék a halász; akkor fogadkozni kezde, hogy ha az Isten most az egyszer meggyógyítja, szorgalmatosan eljár a templomba, s meg is gyógyula; de ismét felejté a templomot s a fogadást, és visszamene a vízpartokra pisztrángászni... Lőn, hogy ismét ágyba esnék,

papot hívata, fogadá, hogy ha még ez egyszer meggyógyítja az Isten, az Isten házát soha el nem mulatja; de ebben nem kedveze az Isten a hazug halásznak, és meghala." Hermányi Dienes (1992: 249).

16 Nádasi (1718: 163).

17 Szopori Nagy (1881: 272–277).

18 Szily (1884: 90); Szilágyi (1888: 213).

19 Gyulafi (1881: 15).

20 Ifj. Farkas Pál „igen vitézi módon forgolódott", Esterházy László „vitézül megharcolván" esett el, Gyulafy Mihály „négyet vágott le mindazonáltal bennek gyalog, azmidőn az ló alól felverekedett", s mikor a halálosan sebesült rab kiszenvedett, „temeték [Köröskálnál] az mezőben az törökök nagy becsülettel".

21 „Ekkor a fejedelem... hogy ne bosszulatlan haljon meg, kivonta kardját, és nagy lélekjelenléttel fogadta a dühöngők támadását"; Mikó „elhatározta, hogy nem távozik a fejedelem oldala mellől, s miközben valameddig kardjával védekezett, végül több sebtől elgyengülten élve elfogták. Azt mondják, hogy ez a halálra szánt ember, mikor a paraszti kard rozsdától kikezdett s tompa élét látta, hogy mennél gyorsabban halhasson meg, a maga éles kardját nyújtotta gyilkosának. – Ezt használd, hallod-e – mondta –, s ne ölj meg méltatlan sebbel a te tompa fegyvereddel. – Így szólva torkát lemeztelenítette, nehogy azt mondhassák, hogy ő, a nagyon vitéz s fegyvereket kedvelő férfiú amolyan gyávák szokása szerint, elfordított fejjel, hátulról öletett meg." Szamosközy István följegyzése. Makkai (1942: II. 202).

22 Lásd önéletírását: Wathay (1976: II. 140–141).

23 Nádasi (1718: 166; 209).

24 Szily (1884: 90; 91).

25 Szilágyi (1888: 212). Persze amellett, hogy le nem írták, átélték fájdalmukat, például Esterházy Pál megemlékezik arról, milyen hevesen siratta apja Nyáry Krisztinát: „láttam iszonyú sírását atyámuramnak: a falhoz tartván fejét jajgatott nagyon". Kézirata a kismartoni levéltárban. Merényi (1902: 131–136).

26 Tóth (1900).

27 Tóth (1900: 92).

28 Tóth (1900: 154). Ugyanebben az évben halt meg egy kislánya is: „Isten őfelsége... szegény édes leánykámnak, Apafi Zsuzsannának szomorú és véletlen halálával megszomoríta." 216.

29 „Az én szerelmes feleségemet, aki minden keserves és bajos dolgaimnak társa volt, elfelejthetetlen szomorúságomra szólítá ki Isten..." Tóth (1900: 279).

30 Cserei (1903: 502). Lásd még czegei Vass György följegyzését Ferkó fia haláláról: „mely nem kicsiny szomorúságomra esett, sőt igen meghatott, úgy, hogy már sok változások estek házamon, de talám egy is azok közül így meg nem hatott..." Nagy (1896: 286). Ehhez fogható bánattal csak 14 esztendősen meghalt Kató lányát siratta: „majd többire minden betegeskedés nélkül és minden kínlódások nélkül, szép csendesen, úgy, hogy senkitül többire észre sem vétetett, ez világból kimúlt... házamnak nem kevés és kicsiny szomorúságában, ily szép virágszálunk ily hirtelen házambúl kiszakasztatván és elhervadván." Nagy (1896: 354).

31 1663-ban, lásd Szily (1884: 92).

32 1664-ben, lásd Ottlyk (1875: 4).

33 1670-ben, 1683-ban, illetve 1673-ban, lásd Szilágyi (1888: 217; 220; 218).

34 1679-ben, lásd Révész (1904: 156).

35 1698-ban, lásd Nagy (1896: 281).

36 1685-ben, illetve 1688-ban, lásd Szaniszló (1889: 263; 521).

37 1685–1703-ig, lásd Pálóczi Horváth III. György, Szopori Nagy (1881: 239; 246; 251).

38 Lásd czegei Vass György, Nagy (1896: 23).

39 I. Rákóczi (1900: 525).

40 1687-ben, lásd Ottlyk (1875: 71).

41 „...midőn már ennének, elmenvén az második fogásért, praesidens Bethlen Elek uram vígan beszélgetvén gubernátor urammal, szintén egyszeri italát elvégezvén, mondja gubernátorné asszonyomnak őnagyságának: »Meglehet, ez az bor«; azonban csak hirtelenséggel nem kezdik érteni szavát, jobb keze elesik, magát nem kezdi bírni; felugrándozván az asztaltúl fogják, egy ágyba teszik... éjfeli után,

egy óra előtt szép csendesen meghal ugyanott, az gubernátor uram őnagysága vacsoráló házában..." Nagy (1896: 229).

42 „...míg az borbélyát felköltik s béhíják, addig az nyavalyatörés is szűnik, s teste nagyobbára meghűl, és így csak hirtelen nyolc óra tájban meghal." Nagy (1896: 340).

43 Szilágyi (1888: 216; 218).

44 „Vagyon, miolta szegény édes, kedves feleségem mindegyre fekszik, huszonöt hete, azmely heteket szegény édes feleségem töltött el oly kínokkal, hogy kiírnom is gyötrelem, de mégis, hogy lássa, azki ez írásomat olvassa, micsoda nagy kínokon ment által ez az szegény asszony, szerelmes, édes, kedves feleségem, Bodoni Zsuzsanna, letészem..." Nagy (1896: 23). A leírás kevés híján egy nyomtatott lap hosszúságú.

45 „Kismartonban este nyolc s kilenc óra között, midőn az vacsorától fölkelnénk, az én szerelmes édes feleségem, fraknai gróf Esterás Orsik audientiás házomban egy zsellyés székben leülvén csak nagy véletlenül meghala szegénke, nékem mondhatatlan szomorúságomra... szegénke ugyan az én ölemben adta ki lelkét az ő Istenének." Szilágyi (1888: 219).

46 „Anno 1692. die 5. maji holt meg az atyám, Pálóczi Horváth György uram Istennek bölcs ítéletéből nagy hertelen, semmi gondja nem lévén, holt meg hét vagy nyolc óra tájban pálóci házánál, minden öltözetiben csak ledűlvén az ágyára, rettenetes fohászkodási között megnémulván, két fertály alatt, epéjét kivetvén, Istenben boldogul kimúlt." Szopori Nagy (1881: 237–238). És itt a „boldogul" csak szóvirág!

47 Lásd veje bejegyzését az önéletírás végén. Tatai (1903: 140).

48 Nagy (1896: 229).

49 Szaniszló (1889: 263; 710).

50 Nagy (1896: 472). Ez 1713-ban történt.

51 Ottlyk (1875: 4).

52 „Az feleségemet penig igen tisztességesen az bártfai templomban eltakarítottam, több volt 300 embernél az temetésen." Nagyapja, I. György föl is jegyezte a felesége temetésén részt vevő főemberek nevét. Szopori Nagy (1881: 257; 209).

53 Gábor fiacskája „születésétől fogva mind betegeskedvén múlt ki ez árnyékvilágból..., kit... nagy lelki fájdalommal kellett pinkóci romlott sekrestyébe minden halotti ceremónia nélkül, harangszó alatt eltemettetnem az sok lelki üldözésünk, templomainktól való priváltatásunk miatt". Szopori Nagy (1881: 235).

54 1706-ban: „A császár elsőszülött fia tegnap megholt. Itt a halott-temetésben nem pompáznak, hanem megmossák, valamely koporsót csinálnak, abban tészik, minden pompa nélkül viszik s temetik, mely egy-két óra alatt elkészül..." Pápai (1963: 139).

55 Nagy (1896: 37; 49).

56 Szily (1884: 91). Vass Györgyöt Bécsben érte utol Ferkó fia halálának híre, s mély fájdalmában a legnagyobb, „hogy házomnak változásán együtt nem szomorkodhatom megszomorodott kedvesimmel". Nagy (1896: 286). Idősb Halmágyi István is panaszolja *Apologia mea* című önéletírásában, hogy míg Kolozsvárt tanult, édesanyja meghalt, „kinek tetemét sem láthattam". Halmágyi (1906: 437).

57 Károlyi (1865: I. 36).

58 Nagy (1896: 22).

59 „Kemény János... az törökkel való harcon elvesze, hol, nem is tudatott ki, miképpen teste is hová lött el az több magyar levágatott testek között, s nem is lehetett eltemettetése is." „Oros faluban esett az váradi törökök kezében szalai Barkóczi Zsigmond uram, néhai Barkóczi László uram őnagysága fia, ki ugyanottan hosszas rabságban meg is holt, de az testi is odamaradott... [Váradnál] Barkóczi László uram odamaradott, lövés miatt esvén halála." Szopori Nagy (1881: 219; 220).

60 Halmágyi (1906: 446–447).

61 Gyulai (1928: 130; 171).

62 „Óbester Sőtér Tamás tréfálódó levelét vettem, kiben írja: Bagosi Pált az guta megütvén, megholt. Tiszta darabont emberségű ember vala nyavalyás." Ifj. Teleki (1960: 85; lásd még 49; 51).

63 Hermányi Dienes József följegyzése egy megbetegedett mesterember panaszkodásáról: „Ha meg találok halni, az nékem igen sok dolgom hátramaradásával esnék!" Hermányi Dienes (1992: 343).

64 Faludi (1978). Bölcs és figyelmetes udvari ember. 3. száz, VIII. maxima. 174.
65 Hellebrant (1908: 206).
66 1729-ben, lásd Károlyi (1865: 327).
67 1713-ban anyját („nekünk atyafiakul nagy szomorúságunkra"), 1714-ben Teleki Lászlót („nekem ugyan soha olyan atyám helyett való kedves bátyám nem volt, nem is lesz"), 1723-ban öccsét („szegény édes testvéröcsém... nekem bizony nagy lelkem fájdalmára és szomorúságomra"), 1724-ben anyósát („nekem bizony nem kevés szomorúságomra"). Nagy (1896: 472; 522; 526).
68 Gyakran említi őket „szegényke", „kedves fiacskám", „édes kis fiacskám" becézéssel, s halálukkor szép, alázatos fohászokkal engeszteli Istent.
69 „...valóban megnehezíté Isten az ő ítéletét rajtam és az én házomon, s szörnyű szomorúságot bocsáta énreám az én bűneimért, és az én szívemben soha el nem felejthető, keserves bánatot nyoma, mert az én kedvem kereső, szelíd engedelmességű, engem tisztán s igazán szerető és hozzám szokott, senkinek véteni nem kívánó, édes galambomat, az én édes szívem, kedves feleségemet, Bethlen Júliát reggeli hét s nyolc óra között az én szemem elől az szomorú halál által elvevé nekem nagy szívbeli fájdalmomra és tőlem soha el nem felejthető keserűségemre, midőn nyolc esztendőket példás, tiszta szeretetben és egymást megértésben éltünk volna..."; „valóban nagy kincsemet zárám koporsóban szívem nagy gyötrelmével"; „ez nekem soha el nem felejthető, szívemet éles tőrök módjára általjáró s megsebhető siralmas gyászom." Nagy (1896: 555–556). Lásd még 558; 559.
70 Hufeland (1799).
71 Bethlen (1980: 744–745).
72 Az 1717-es pestisjárvány idején Székelyudvarhelyen „egy Kandó nevű kevély, pápista és részeges ifjú borbély... előre arra ígérte vala magát, hogy holtig iszik; ha érzi, hogy meg kell halni, elsőbben a kancsót a lábaihoz teszi borostul, és elrúgván, úgy hal meg, és úgy is esett halála. De mikor mirigye szökött volna, ment egy Borbély Péterné nevű minapi özvegyhez, s azt kérdette attól: »No ebadta, mit izensz uradnak, mert én hozzája menyek.« Melyre nagy együgyűségből mondott: »Mondjon kegyelmed őkegyelmének sok jó egészséget; én egyebet nem izenek.« Erre monda Kandó: »Ahá, ilyen adta bolond asszonya, hiszen én pokolba menyek uradhoz!« S ezzel maga szállására menvén csak hordatta a bort halálig." Hermányi Dienes (1992: 170–171). Lásd még 437.
73 „A felesége mint istenes asszony reávevé, hogy hívatna papot, hívata is, de azt egy kis imádkozás után szépen kéré, kérve, hogy menjen el haza, mert a pap jelenlétében nem enyhítheti vala kínjait káromlással." Hermányi Dienes (1992: 449).
74 Mindezeknek Hermányi Dienes József gazdag tárházát nyújtja. Hermányi Dienes (1992: 179; 189; 221; 236; 241; 345; 400–401; 456). Lásd még czegei Vass László bejegyzését: Nagy (1896: 562).

Bibliográfia

BETHLEN Miklós 1980: *Önéletírása.* (Kiad. V. Windisch Éva) (Magyar Remekírók) Budapest.
CSEREI Mihály 1903: Jegyzőkönyvéből. (Közli Szádeczky Lajos) *Történelmi Tár* 481–582.
FALUDI Ferenc 1978: *Téli éjszakák.* (Kiad. Szörényi László) (Magyar Tallózó) Budapest.
GYULAFI Lestár 1881: Följegyzései. (Közli Szabó Károly) In *Magyar történelmi évkönyvek és naplók a XVI–XVIII. századokból.* (Monumenta Hungariae Historica II. 31.) Budapest. 12–124.
GYULAI Ferenc 1886: Gyulai Ferenc tábornok emlékiratai 1714–1787. (Közli Torma Károly) *Hazánk* 403–413; 509–522; 590–603; 681–692; 740–752; 1888: 54–66.
GYULAI Ferenc 1928: *Naplója. 1703–1704.* (Közli Márki Sándor) Pécs.
HALMÁGYI István 1906: H. I. *Naplói.* (Közli Szádeczky Lajos) Budapest. (Monumenta Hungariae Historica II.) 38.
HELLEBRANT Árpád 1908: Egyleveles nyomtatványok a XVIII. századból. *Irodalomtörténeti Közlemények* 206.
HERMÁNYI DIENES József 1992: *Szépprózai munkái.* (Kiad. S. Sárdi Margit) (Régi Magyar Prózai Emlékek 9.) Budapest.

HUFELAND, CH. W. 1799: *Az ember élete meghosszabbításának mestersége.* (Ford. Kováts Mihály) Pest (2. kiad.).
KÁROLYI Sándor 1865: *Önéletírása és naplójegyzetei* I–II. (Kiad. Szalay László) (Magyar Történelmi Emlékek IV.) Pest (2. kiadás).
KEMÉNY János 1980: *Önéletírása.* (Kiad. V. Windisch Éva) (Magyar Remekírók) Budapest.
MAKKAI László (szerk.) [1942]: *Erdély öröksége.* I. Tündérország. 1541–1571. II. Sárkányfogak. 1572–1602. Budapest.
MERÉNYI Lajos 1902: Nyári Krisztina temetése 1641-ben. *Történelmi Tár* 131–136.
NÁDASI János 1718: *Mária, a halállal tusakodók anyja.* Nagyszombat.
NAGY Gyula 1896: *Czegei Vass György és Vass László naplói.* (MHH II. 35.) Budapest.
OTTLYK György 1875: Önéletírása. In *Történelmi naplók.* 1663–1719. (Közli Thaly Kálmán) (MHH II. 27.) Budapest, 4–120.
PÁPAI János 1963: *Törökországi naplói.* (Kiad. Benda Kálmán) (Magyar Századok) Budapest.
RAINER, Rudolf 1957: *Ars moriendi.* Köln–Graz.
RÁKÓCZI Ferenc 1979: *Vallomásai.* (Kiad. Hopp Lajos) Budapest.
I. RÁKÓCZI György 1900: Naplója. (Közli Koncz József) *Erdélyi Múzeum* 466–472; 524–528.
RÉVÉSZ Kálmán 1904: Két napló a XVII. századból. *Történelmi Tár* 151–160.
S. SÁRDI Margit 1986: *Magyar elbeszélők. 16–18. század.* (Magyar Remekírók) Budapest.
SÁRKÁNY György 1632: *Az idvösséges kimúláshoz való készületnek tudománya.* (RMK I. 614. kolligátum) Gyulafehérvár.
SÍBOLTI Demeter 1632: *Lelki harc, az bűnös embernek lelki késirtetiről való vetélkedése.* (RMK I. 614. kolligátum) Gyulafehérvár.
SZABÓ Flóris 1964: Források kódexeink halálszövegeihez. *Irodalomtörténeti Közlemények* 681–690.
SZANISZLÓ Zsigmond 1889: Naplói. (1682–1711.) (Közli Torma Károly) *Történelmi Tár* 239–269; 503–522; 708–727; 1890: 77–101; 1891: 267–295.
SZILÁGYI Sándor 1888: Az Esterházyak családi naplója. *Történelmi Tár* 209–224.
SZILY Kálmán 1884: Farkas Pál és Farkas Ádám följegyzései 1638-tól 1694-ig. *Történelmi Tár* 86–101.
SZOPORI NAGY Imre 1881: A Pálóczi Horvát család naplója. 1622–1790. In *Magyar történelmi évkönyvek és naplók a XVI–XVIII. századokból.* (MHH. II. 31.) Budapest, 193–300.
TATAI János 1903: Önéletírása. (Közli Mokos Gyula) *Történelmi Tár* 138–145; 280–293.
TAXONYI János 1759: *Az emberek erkölcseinek és az Isten igazságának tükörei.* I–II. Kassa (2., jav. kiad.).
Ifj. TELEKI Mihály 1960: *II. Rákóczi Ferenc főtisztjének naplója.* (Szerk. Temesi Alfréd) Budapest.
TÓTH Ernő 1900: I. és II. Apafi Mihály naplója. *Erdélyi Múzeum* 82–93; 142–155; 214–221; 270–281.
VIDOS Lénárd 1632: *Halandó embernek kísírtetiről.* (RMK I. 614. kolligátum) Gyulafehérvár.
WATHAY Ferenc 1976: *Énekes könyve.* I–II. Budapest.

LENGYEL ÁGNES

„Nem halt ő meg csak aluszik..."

A halál és temetés szokásköréhez kapcsolódó XIX–XX. századi ponyvanyomtatványokról

A vallásos ponyvanyomtatványok egy elhatárolható csoportja az emberi élet fordulópontjaihoz kötődik. Ezen belül legnagyobb számúak a halál és temetés szokásköréhez tartozó kiadványok. Tanulmányunk római katolikus előimádkozóktól, virrasztókban részt vevő vallásos asszonyoktól gyűjtött anyagot vesz számba, Nógrád és a volt Hont megye (Szlovákia) területéről.

A temetés szertartásrendje a XVII. századtól – Erdély kivételével – országszerte meglehetősen általános volt.[1] Az utóbbi évtizedek egyházi reformjai e szokásrendet gyökeresen megváltoztatták, az előénekesek vezetésével végzett hagyományos szertartások egy része azonban a felsőbb irányítástól függetlenül is tovább élt. A halottért végzett közös ájtatosságokon az előénekesek nyomtatott füzetei és kéziratos gyűjteményei kerültek elő, és a gyászoló gyülekezet az ő előéneklésükkel, diktálásukkal énekelt kórusban. Az ájtatosságok vezetői saját, részben egymásra hagyományozott énekgyűjteményekkel rendelkeznek, és ezekből adott alkalommal a halotthoz és a halálesethez leginkább illő darabokat válogatják össze a helyi ízlés és a hagyomány követelményei szerint. A pap nélkül végzett halotti ájtatosságok rendje ennek következtében falvanként változatos, a helyi hagyományoknak és az előénekesek változtató-újító készségének megfelelően. Emellett fontos a szerepük az irányításban és elfogadásban a népi vallásosság vezető személyiségeinek, a társulatos-olvasós-egyletes tagoknak, továbbá a halott hozzátartozói is föllépheznek szokásalakító igénnyel, vagyis adott alkalommal választhatnak nekik megfelelő énekeket, és kérhetik az előénekest ennek előadására. Amikor rövid időn belül több haláleset is történik a közösségben, ügyelnek a szövegek változatosságára is.

Palóc területről elsőként Istvánffy Gyula írta le (1894) a halott melletti ájtatosság formáját: „A kiterített halott felett a csaknem minden palócz faluban levő ájtatos, imaegyletek tagjai az u.n. társúlatos v. olvasós-asszonyok szoktak virrasztani, a kik este 10-12 óra között oda gyűlnek a halottas házhoz s éjfél után 1-2 óráig imádoznak, énekelnek az elhunyt lelkeért."[2] A XX. század utolsó évtizedeiben a halál beálltától a temetés végeztéig tartó ájtatosságokban jelentős változás következett be. A háznál való – több alkalommal történő és olykor egész éjszaka tartó – virrasztás helyébe, a temetői ravatalozók elterjedésével és a háztól temetés hagyományos rendjének átalakulásával, a néhány órás egyszeri, esti ravatalozói vagy templomi összejövetel lépett, ahol

az előénekes vezetésével a rózsafüzért, a Mindenszentek és a „halottak" litániáját és a nyomtatványokról vagy kéziratos füzetekből választott énekeket, imádságokat végzik el. A halott melletti ájtatosság idejének megrövidülése változásokat hozott a használatos szövegekben is.

A halál és temetés szokásköréhez tartozó ponyvanyomtatványok számbavételekor a ponyvairodalom meghatározását[3] – a használók részéről tekintett funkciót figyelembe véve – tágabban értelmezzük, ezért az ismertetés körébe vonjuk az egyleveles imalapokat és a terjedelmesebb, könyvszerű kiadványokat is. A gyűjtött anyag legkorábbi darabjai a múlt század második feléből és századunk tízes–húszas éveiből származnak, de újabb ponyvaszerű kiadványok előfordulnak még az 1980–1990-es évtizedekből is. A halál, temetés témáiban elkülöníthetők a címükkel is ideutaló és teljes tartalmukban egyértelműen idetartozó nyomtatványok és a vegyes témájú ponyvafüzetek, melyek csak egy-két halotti szöveget közölnek. Vannak ezenkívül olyan nyomtatványok is, melyek elsősorban más szokásokhoz vagy eseményekhez kapcsolódnak, de használatuk megfigyelhető ilyen alkalmakkor is. Függelékben megjelenésük sorrendjében közöljük a vizsgált vidéken adatolt, a halál és temetés szokáskörébe tartozó kiadványokat (I.). Ezeken kívül ismertek olyan vegyes tartalmú füzetek (II.) is, melyek a különféle, Máriára, Jézusra, szentekre, egyházi ünnepekre vonatkozó írások és egyéb imádságok, énekek, ájtatosságok, tanulságos elbeszélések mellett a halál és temetés szokáskörére vagy a túlvilágra vonatkozó szövegeket is tartalmaznak, annak ellenére, hogy címükkel esetleg nem is utalnak erre. Illusztrációik között azonban, például szövegelválasztó díszítményként, előfordulnak halállal kapcsolatos ábrázolások (koponya, koszorú, sírra boruló angyal stb.). Vannak emellett, elsődlegesen más témákhoz vagy ünnepekhez kapcsolódó kiadványok (III.) is, amelyek jellegük miatt alkalmasak a halál és temetés szokáskörében szóló felhasználásra is. Ilyenek például a „fájdalmas Istenanyához" szóló ájtatosságok, vagy általános tartalmú elmélkedések a szenvedésről. A halálra való előkészület idős adatközlőinknél a mindennapos imarend része. A közismert általános imádságokon, a rózsafüzér ezért felajánlott végzésén kívül alkalmanként sor kerül a ponyvafüzetek használatára is.

A halál és temetés szokáskörének ponyvakiadványaira jellemző, hogy az előénekesek által vezetett közösségi ájtatosságokon kívül az egyéni áhítatgyakorlatok során is használatosak lehetnek, illetve egy részük kimondottan csak ilyenkor alkalmazható. A nyomtatványok a halálra való előkészületkor, a haldokló mellett, illetve a gyász idején, továbbá temetőlátogatáskor, a halál évfordulóin és Halottak napján használatos szövegeket tartalmaznak. Az alábbiakban e témaköröknek megfelelően ismertetjük a ponyvakiadványok és a kapcsolódó szokások néhány jellemző sajátosságát.

A keresztény tanítás szerint a halál megváltást hoz, és a testi elmúlás megjelenhet az ájtatos irodalomban mint örömteli esemény: „Örömest veszem, hogy ezek a' kezek, ezek a' lábak megrothadnak, mert sokszor azokkal törvényedet felbontottam. Örömest veszem, hogy minden tagjaim a' férgektől megemésztődjenek..."[4] Nagy hangsúllyal jelenik meg a *jó halál, a boldog kimúlás* ajándékának elnyerése is. A keresztény mitológia túlvilágképének megfelelő grandiózus leírását találjuk ennek a népszerű *Aranykorona* imakönyv egyik imádságában:

„Uram Jézus Krisztus kérlek, hogy segíts meg engemet úr Isten! hogy ne lássak, és ne esmérjek semmi setét és kínszenvedő helyeket; szabadíts meg minden vétkektűl, vitess bé a' te örök és mindenkor gyönyörűséges országodnak paradicsomába az igaz úton, és kapun. Hadd jöjjön hozzám a' te dicsőséges sz. Anyád: mennynek, és földnek királyné Asszonya, és ő véle együtt az Angyaloknak seregei; hadd jöjjön előmbe az ékességes Apostoli kar győzedelmes és fényességes sz. Mártirok; hadd vegyenek környűl a' Konfesszorok ékes seregei, és az örvendetes vígasságos szent Szüzek, és Asszonyok seregei: fogadjanak óltalmokba, és hadd vigyenek az örökké való nyúgodalomba Ábrahámnak kebelébe."[5]

E kegyelmek elnyeréséért az imádság mellett pénteki napra való litániát is találunk.[6] A jó halál mibenlétéről tájékoztatnak még az archaikus imádságok és a mindennapos esti imádságok szövegei is, melyek a *tűztől, víztől, hirtelen haláltól* való oltalom kérésével mutatják a végső dolgokra való megfelelő felkészülés igényét. A ponyvakiadványokat szintén alkalmazták. Magyarnándorban (Nógrád megye) a közelmúltig használatos *Hét mennyei szent zár* című szakrális-mágikus jellegű ponyvafüzet például két imádságot tartalmaz a halálra való készülődéssel kapcsolatosan. E szövegek elimádkozása után úgy tartották, hogy „vót aki megtudta halála óráját".[7] Hasonló alkalmazást mutat a *Mennyei kincs* című ponyvairat, amely szövege szerint „Jeruzsálemben találtatott a szent koporsóban. A ki magával hordozza, ellensége és a gonosz lélek nem árthat neki, hirtelen haláltól megszabadul, ki magánál hordozza, annak harmad nappal halála előtt megjelenik a boldogságos Szűz Mária." Az ezt az ájtatosságot végző asszony leánya arról számolt be, hogy édesanyja halála előtt három nappal, az imádság szövegének megfelelően valóban látomásban volt része, amely megjövendölte halálát.[8]

A középkori eredetű *Jó Halál-társulatok* utódaként létező ilyen nevű társulat 1910-ben *Jó halál társulata...* címmel, felvételi okmányul is szolgáló kiadványt jelentetett meg. Ez a füzet közli a társulati tagokra vonatkozó szabályokat, melyek előírják az elvégzendő imádságokat is:

„A társulati tagok naponkint reggel, boldog kimúlási óra elnyeréséért egy Miatyánkot és egy Üdvözletet imádkozzanak, hozzáadva e röpimát: Jézusom irgalom! este pedig rövid lelkiismeretvizsgálás után [...] az Emlékezzél meg oh legkegyelmesebb Szűz Anya Mária című imádságot. [...] A tagok minden pénteken legalább néhány pillanatig Jézus Krisztus keserves kinszenvedéséről és haláláról megemlékezzenek."[9]

Egy másik kiadvány, *A jó halál gyakorlata* tanácsa szerint a boldog halálért minden hónap egyik választott napján „lelki és anyagi ügyeinket úgy intézzük, mintha azon a napon valóban meg kellene halni". A füzet egyébként imádságokat tartalmaz „azért a kegyelemért, hogy ne haljunk meg hirtelen halállal", és közli azt a búcsúimát, mellyel *teljes búcsú* – azaz a tisztítótűzbeli szenvedés elkerülése – nyerhető a halál óráján.[10] Ezekhez hasonlóan társulati belépő könyvként is szolgált a *Szentóra az Úr Jézus szentséges haláltusájának tiszteletére* című kiadvány, mely tartalmazza e társulat tagjainak kötelezettségeit és az elvégzendő imádságokat. Előírt feladat – Alacoque Szent Margit

1674-es látomása alapján –, hogy a tag „hetenkint csütörtök és péntek közt éjjel egy órát elmélkedő vagy szóbeli imádságban tölt igazodva Krisztus nagyhéten történt szenvedési idejéhez".[11] Az előírt imádságok konkrét ajánlásai a füzetek használóinak körében nyilvánvalóan befolyásolták az imádkozási rendet. Ilyen hatásokkal függhet össze, hogy például egy terényi (Nógrád megye) asszony éjszaka is felkel és imádkozik: „hogy legyen, aki akkor is dicséri a Jóistent, amikor a többiek alszanak".[12]

Ugyancsak a halálra való előkészület körébe tartozik az a ponyvanyomtatványon megjelentetett archaikus imádság, mely Szelényben (Selany, volt Hont megye, Szlovákia) használatos. A fénymásolatban terjedő szöveg, amelyet a szomszéd falu tsz-irodáján sokszorosítottak a hívek számára 1995-ben, hamar bekerült az írott-nyomtatott imaanyagok közé, és mint „újdonság" igen kedveltté vált. Ez az egyleveles nyomtatvány – *Ajánlatos imádság Krisztus Urunk keserves kínszenvedéséhez és halálához, melyet a ki életében naponként gyakorol, az örök életet el fogja nyerni és tudva lészen nékie halálának utolsó órája*[13] – címével is az archaikus imádságok záradékára emlékeztet.

A vallásos nyomtatványok között idetartozik a halállal, halotti készülettel kapcsolatos szenttisztelet is. A *Szent Anna Asszonynak öt öröme* című ponyvafüzetből való imafüzért keddi napokon a „csendes elszenderülés" reményében végezték.[14] A *Hét Üdvözlet szent Anna asszonyhoz*[15] című ponyvafüzethez hozzávarrott töredékes ponyvalap *Szent Annához ének* című szövege szinte isteni hatalommal és attribútumokkal ruházza fel Krisztus nagyanyját, Szent Annát:

„Magunkat egészen néked ajánljuk,
Lelkünket, testünket néked átadjuk,
Kérünk: nékünk irgalmas légy,
Minket palástod alá végy.
[...]
Midőn pedig lészen halálunk nekünk,
Jézus Máriával légy mi melletünk,
Akkor lelj boldog kimulást,
Lelkünknek örök nyugovást,
Testünknek szent feltámadást..."

Hasonló felfogást mutat a Varga Lajos jászsági énekszerző által szerkesztett *Égi ut Szent Annához*[16] című füzet is:

„Azért életben s halálban mi csak te benned bizunk,
Siron innen és siron tul te légy a mi oltalmunk,
Végre midőn a gyász sirhant eltakarja testünket,
Kérünk akkor vedd magadhoz hozzád szálló lelkünket."

Szent Anna helyét az idők során egyre inkább Szent Antal vette át, akit újabb patrónusként segítőtársul hívnak a jó halálhoz. Napjainkban a halállal kapcsolatosan a szentek közül leginkább Szent József népszerű, akihez különösen a szerdai napokon



1. A *Halotti ének* című ponyvafüzet címlapja (Budapest, 1903)

szoktak imádkozni. A hagyomány szerint hozzá halálakor Jézus és Szűz Mária jöttek el, s ezen alapul Szent Józsefnek mint a jó halál védőszentjének tisztelete. A *Jó halál társulata...* kiadványa (1910) egyik illusztrációja is ezt a jelenetet ábrázolja. A *Halotti Ének* című ponyvafüzet fedőlapján megjelenített hierarchikus ábrázoláson a halott ágyának végénél ugyancsak Szent József látható (1. kép). Ábrázolása megegyezik az *Aranykorona* imakönyv századforduló táján megjelent kiadásainak illusztrációjával.[17] A *Jó halál gyakorlata...* (1943) című füzet külön imádságot tartalmaz „Szent Józsefhez a jó halál kegyelméért". A terbegeci (Szlovákia) előimádkozó asszony Szent Józsefhez egy kéziratos lap imádságát szokta végezni: „Oh hatalmas Szent József a haldoklók nagy pártfogója."[18] Szent Borbála is a haldoklók segítőjeként számon tartott szent. Egy Xavéri Szent Ferenchez forduló imádságban arra a kegyelemre hivatkozva kérik pártfogását, hogy földi pályafutása során oly sok lelket megmenthetett az örök életre. A népi imagyakorlatban nem találtunk rá példát, de Mária Magdolna annak emlékére, hogy jelen volt Jézus halálánál, és hogy a hagyomány szerint halála óráján maga Jézus nyújtotta át neki *szent testét és vérét,* szintén a jó halál védőszentje.[19] Előimádkozói hagyatékban megőrzött múlt századi imakönyvlapokon találunk a jó halál kegyelmének elnyeréséért hozzá forduló imádságszövegeket: *Egy kiváltképen való szép hálaadás szent Mária Magdolnához boldog kimúlásért* és *Szép imádság szent Mária Magdolnához egy lélekért, avagy a közönséges holtakért.*[20]

A halálra való készülődés idején használatos ponyvanyomtatványok egy csoportjánál konkrét célok is mutatkoznak, például a haldoklás idejének megrövidítésére. A haldoklóknál nyomtatvánnyal végzett vallásos-mágikus szertartás korai példáját leírásból ismerjük, amikor a haldokló mellére írást vagy szentképet helyeztek: „Ezen Képet a' halállal tusakodó Embernek kell a' mellyére tenni és akkor a' lélek Harangot is meghuzatni és érette imádkozni hogy az Isten könyörüljön a' kinnyain."[21] A halálra készülődés idejének ponyvanyomtatványain az imádságok egy része olyan szövegezésű, hogy maga a haldokló vagy beteg egyénileg is végezheti. A volt Hont megyei Szelényben a falu vallásos asszonyai körében a fentebb említett *Ajánlatos imádság*hoz hasonlóan fénymásolatban újonnan terjedő régi ponyvalapot – *Ima haldoklóért* (é. h. n.) – olyan hatékonynak vélik a haldoklás megkönnyítésére, hogy azt tartják, volt, aki el sem

tudta végezni, olyan gyorsan meghalt. Gyakrabban fordul elő a halál közeledtével, hogy a nyomtatványokról végzett imádkozást egy másik személy végzi, a haldoklás megkönnyítése és idejének megrövidítése érdekében. Az *Aranykorona* imakönyv halotti imádságai között az *Imádság. Mellyet kell mondani a' halálra vált emberért a' mellette lévőknek* című szöveg példázza ezt.[22] A vallásos ponyvanyomtatványok között előfordul arra való utalás, hogy a szöveget a haldokló vagy halott *felett* kell elmondani. A *Három szép és ájtatos imádság, a haldokló ember utolsó órájában, melyek az örök üdvösségre felette hasznosak* című nyomtatvány azon állítását, hogy a benne lévő, haldoklónál elmondandó ima segít a könnyebb túlvilágra jutásban, az adatközlő előénekes asszony megerősítette.[23] Az egyház dogmatikájával nyilvánvalóan ellentétes álláspontú, mágikus szöveg – mely szerint az ima elmondása elegendő az üdvözüléshez – az archaikus imádságok záradékaival mutat egyezést, ahol ugyancsak az imádság elmondása oldoz fel az elkövetett, bármilyen súlyos bűnök alól. Ez utóbbi ponyvakiadvány ezt azzal is megerősíti, hogy az imádságokon kívül egy példázatot állít az olvasó elé: „Vala egy időben, egy igen sok bűnökkel terhelt római pápa. Az Úristen halálos betegséget adott reája." Ekkor összehívta a „kardinálisokat, püspököket és más több fölszentelt tudós atyákat, akik közül egy igen ájtatos János nevű káplán" három imádságot mondott érte, mialatt a bűnös pápa meghalt, de „egyszerre megjelent az ájtatos Jánosnak, orczája fényesebb a napnál, ruhája fehér, mint a hó", s elmondta, hogy az ima végzése alatt megtisztult bűneitől: „Igazsággal mondom neked, az Isten angyala ime itt áll mellettem, ha egy bűnös ember az egész világ vétkeit elkövette volna is, ha ezen szent imádságot halála óráján elmondják meg lesznek bocsátva minden bűnei és megszabadul az örök kárhozattól, azon ember, ki ezen imádságot hallja, gonosz halálban meg nem hal, mely házban ez olvastatik, halva gyermek ott nem születik."



2. A purgatórium ábrázolása a Skapulárés Szűzanyával a *Különféle énekek a fájdalmas Szűz Máriáról* című ponyvafüzet címlapján

Tulajdonképpen hasonló, mágikus felfogást tükröz a ponyvafüzet formájában megjelent *Skapuláré Naptár* (1949) szövege is, mely – az imádság elmondásához hasonlatosan – pusztán a vállruha, a skapuláré viselését elegendőnek tartja az üdvözüléshez. „Megjelent nekem a Bold. Szűzanya" – írja a rendalapító Stock Szent Simon (1251) – „angyali karok kíséretében, kezében tartva a csodálatos Skapulárét és így szólt hozzám:



3. A purgatórium ábrázolása a Skapulárés Szűzanyával a *Hét mennyei szent zár...* című ponyvafüzetben

Fogadd kedves fiam [...]. Aki ebben hal meg, az nem fog az örök tűzben szenvedni, mert ez az üdvösség jele, oltalom a veszélyben és az örök szövetség záloga!" A Skapulárés Szűz Mária ábrázolásai gyakorta előfordulnak a halállal kapcsolatos, de más témájú, például búcsús ponyvanyomtatványokon is. Ezeken az illusztrációkon megjelenik a tisztítótűz a benne szenvedő lelkekkel és a feléjük nyújtott, szenvedéstől megoltalmazó skapuláré képe (2., 3. kép).

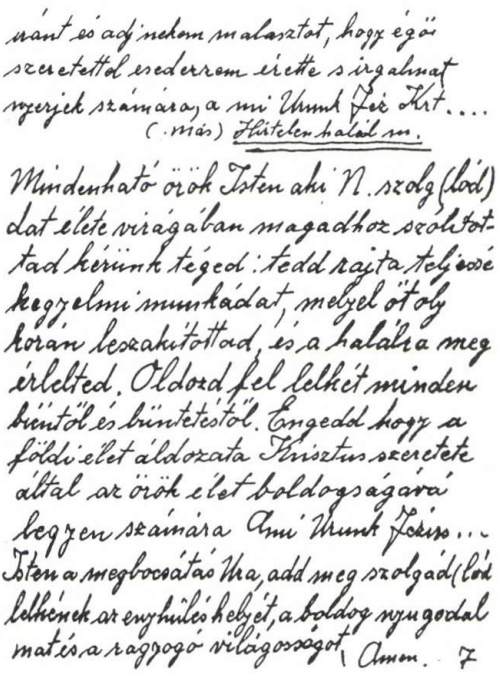
A halott mellett virrasztóban, illetve a temetés során használatos nyomtatványok között vidékünkön a legelterjedtebb a Varga Lajos által összeállított gyűjtemény: *A mi Urunk Jézus Krisztus mondta: Nem halt ő meg csak aluszik! Halotti gyászénekek.*[24] Népszerűségét mutatják a kiadó Egri Nyomda Rt.-hez érkezett paraszti megrendelőlevelek, melyek a szintén Varga Lajos által írott nagy mű, a *Verses Szentírás* megrendelései után ezt a kiadványt kérik a legnagyobb számban. A megrendelők között nagyobb mennyiségben vásárló terjesztőket és egy-egy példányt kérő híveket, köztük papi személyt is találunk. Vidékünkön a kiadvány használata a közösségi halotti ájtatosságok során még napjainkban is megfigyelhető.[25] Gyürkiben (Durkovce, volt Hont megye, Szlovákia) Uhrik Zsófia előénekes néhány éve elhunyt elődjétől vette át Varga Lajos gyűjteményének folyamatos használatát. Tőle kapta meg a könyvet igen rossz állapotban, szétesett lapokon, s a könnyebb használhatóság érdekében a meglehetősen terjedelmes (104 lapos) könyvet kézzel átmásolta abba a füzetébe, amelyben ezenkívül egyéb halotti énekek és imák találhatók, és amelyből a halotti ájtatosság szertartását vezetni szokta. A nyelvhatár menti Egegen (Hokovce, volt Hont megye, Szlovákia) a használat sajátos módon alakult ki, a régebbi vallásos irodalom felújításának példáját mutatva. Lormusz Lajosné Lormusz Etel előénekes 1980-ban padlástakarításkor lelt rá Varga Lajos e könyvére. „Öregeknek az öregjeinek öregjeié volt", jellemezte a könyv régies voltát és a népi vallásossághoz közel álló stílusát: „Mikor én eztet megtaláltam olyan nagyon szép szavak voltak benne és azóta ezt használom." A temetést megelőző két napon a templomban imádkoznak, énekelnek ebből vezetésével, majd a temetőben, a rózsafüzér-társulatos asszonyok énekelnek belőle, míg be nem földelik a sírt. Az előtte működött előénekes e faluban nem ismerte, ő egy halotti énekeket is

tartalmazó „rendes, közönséges imakönyvből" végeztette a halott, illetve a sír melletti ájtatosságokat. A faluban sem ismerték eddig, de tetszéssel fogadták a könyvecske bevezetését: „Ugyan hol vetted Etuska ezt a szép éneket, imádságot?" – kérdezték tőle. E gyűjtemény kedveltsége, folyamatos, megújuló használata annak is köszönhető, hogy könnyen alkalmazható, aktualizálható szövegeket tartalmaz halálnemek, életkorok, társadalmi helyzetek szerint, s ez az egyénítés jól megfelel a népi ízlésnek, illeszkedik a halálról vallott felfogáshoz, amely szerint az általános biológiai törvényszerűségekkel összhangban, normális körülmények között az előrehaladott korú ember halála természetes.[26] Varga Lajos gyűjteményében társadalmi helyzet, életkor és a halálnem megjelölésével különböző típusok szerint vannak csoportosítva az énekek:

édesanya felett;
ifjú fölött;
hajadon leány felett;
öregek felett;
gyermek szülésben meghalt anya felett;
gyermek fölött;
hosszas betegségben kimúltak fölött;
hosszas betegségben kimúlt ifjú felett;
a szt. olvasó társulatának kimúlt tagja felett;
sok árvát hagyott apa vagy anya felett;
ifjú házaspár felett;
hirtelen halállal kimúlt felett.

Az előénekesek kéziratos gyűjteményei között szintén megfigyelhetők a szövegek hasonló elkülönítései. Kőkeszi és Sirak (Kamenné Kosihy és Širak, volt Hont megye, Szlovákia) szomszédos falvakban két testvér az előimádkozó, s a siraki Csáky Irma különösen buzgón gyűjti és építi be repertoárjába a környéken fellelhető régi nyomtatványokat. Hivatásának tekinti az előénekesi feladatot, melyet felajánlásként, szinte fogadalomból végez. A különböző ponyvakiadványokban újabb és újabb változatokat talál az egyes alkalmakhoz. Az előénekes testvérpár halottvirrasztáskor használatos füzetei igen hasonlatosak; egymásról másolták le a szövegeket, például ilyen címszavak alatt: *Hirtelen halál miatt; hirtelen halál; Ima egy kedves személy halála után; Elhalt Atyánkért; Férfiért; Nőért* (4. kép). Más vidékeken is ismeretes volt a halotti énekek ilyenfajta csoportosítása. Az andrásfalvi (Bukovina) László Márton *Halottaskönyve* századunk első felében például 64 halotti éneket írt le különböző korú, nemű és állapotú halottak melletti imádkozáshoz.[27]

Az imakönyvek, népénekeskönyvek – így például a népszerű *Orgonahangok* ima- és énekeskönyv – szintén tartalmaznak halálnemek és életkorok szerinti szövegeket: *Lelkipásztor halálára; Áldozó papért; Honvédek miséjén; Árváért ki a vízbe fúlt; Agg felett; Fiatal nőért; Társulati halottért.* A halott státusához való alkalmazás igényét jelzi, hogy például Dacsókesziben, ahol Varga Lajos említett halotti énekgyűjteménye nem ismeretes, a *Lelki gyöngyök* ima- és énekeskönyvből a *Kisdedek temetésére* való éneket írták át fiatal anya halálának esetére. Egy kéziratos füzetben meglévő, imakönyvből kimásolt ének *Édes Anyánk sírhalmára gyászkoszorút fontunk...* kezdetű szövegben módosították


nánt és adj nekem malasztot, hogy égő
szeretettel ereszkedjem ide és sírgalmat
szerezzek számára, a mi Urunk Jézus Krisztus....
(más) Hirtelen halál ra.
Mindenható örök Isten aki N. szolgálóleányodat élete virágában magadhoz szólítottad kérünk téged: tedd rajta teljessé megszentelni munkádat, melyet oly korán lecsatoltattad, és a halálra megérlelted. Oldozd fel lelkét minden bűntől és büntetéstől. Engedd hogy a földi élet áldozata Krisztus szeretete által az örök élet boldogságára legyen számára Ami Urunk Jézus...
Isten a megbocsátás Ura, add meg szolgálóleányodnak az enyhülés helyét, a boldog nyugodalmat és a ragyogó világosságot. Ámen. 7

4. Halott melletti imádkozáskor használatos imafüzet lapja

az eredetileg kisgyermek halálára vonatkozó utalásokat.

Az elmúlt évtizedben terjedt el Balassagyarmat környékén a hugyagi származású Ipolyvölgyi Németh Krizosztom zarándok atya saját összeállítású, 22 füzetből álló sorozatának a halál és temetés szokásköréhez kapcsolódó, *Virrasztókat keres a szeretetláng elhunytjainkért. Áhítatgyakorlatok virrasztásokon a megholtakért, valamint a szép és jó halál kegyelméért* című kiadványa, mely „megjelent 1991-ben a Pápalátogatás évében". A füzet címe, összeállítójának titulusa (zarándok atya, gödöllői premontrei fogadalmas), az évszám jelölésének módja és a helyi, viszonylag kis példányszámú terjesztés a korábbi ponyvairodalmi hagyományban gyökerezik, s az előszóban leírtak is a hagyományos virrasztói formához való visszatérésre buzdítanak: „Ez az imafüzet a jobbérzésűeknek segítséget szeretne nyújtani ahhoz, hogy ezután másként csinálják! Akkor, amikor valaki a családból rokonságból meghal, amíg el nem temetik – minden este jöjjenek össze imádkozni, virasztani, vagy a meghalt volt otthonában vagy a templomban (ha a pap és harangozó megengedi), vagy a ravatalozóban, az elhunyt koporsója mellett." Füzeteit, illetve a nyomdai megjelentetés előtt azok gépelt és stencilezett változatait a szerző előénekesek körében terjeszti. A nyomtatványok felépítése az előénekesek és a nép diktálásos énekgyakorlatán alapszik *imavezető* és *hívek* számára elkülönített szövegrészekkel. A közölt imádságok is hagyományos imakönyvi és ponyvai eredetűek, s itt is megtaláljuk a különféle státusokhoz illő halotti énekek csoportosítását:

édesapa felett;
édesanya felett;
fiatalember fölött;
öregek fölötti ének;
gyermek halott virrasztásakor;
hosszas betegségben meghalt virrasztásakor;
olvasótársulati tag virrasztásakor;
hirtelenül meghalt fölötti virrasztáskor.

A füzetnek ezek a lapjai, a tsz-iroda révén fénymásolási lehetőséggel bíró Szelényben külön is terjednek, s az egyes példányokban a tintás jelölések, bejegyzések mutatják a használatot.

A fiatal ember halála különösen megrendítő a közösség számára. Temetésekor a régi hagyomány szerint olyan végtisztességben részesült, mintha lakodalma lenne, még akkor is, ha nem volt menyasszony vagy vőlegény. Ponyvanyomtatványon 1865-ben Bagó Mártonnál, majd 1903-ban változtatás nélkül *Halotti ének* címen Rózsa Kálmán és neje kiadásában megjelent szöveg fejezte ki ezt a közelmúltban is. Gyűjtőterületünkön sokfelé elterjedt kéziratos másolatokban is e ponyvák fiatal férfi halott felett énekelt szövege, az *Én is vőlegény vagyok, már indulni akarok...* kezdetű, illetve ritkábban a fiatal női halott felett; ennek változata a *Föltették a Szűz koszorút a menyasszonynak...* kezdetű ének, mely a halál, a halott túlvilági élete és a menyegző között von párhuzamot: „Most jöjjön a nász népe, szomoru menyekzőre...; Most szüleim tőletek, Már én végbúcsút veszek...; Örvendj tehát, édes atyám, ily menyekzőben...; mert víg az én menyekzőm, mennyországban a szép mátkám, Jézus én őrzőm.." stb. E motívumok hasonlatosak a Jézus kereszthalálát menyegzőként megjelenítő énekek típusához. Ennek egyik változata Csábon az előénekes Balga Józsefné Balga Brigitta (sz. 1919) kéziratos füzetében *Böjti ének* címen van lejegyezve, nagypénteki templomi szertartás során a kereszt csókolásakor énekelt szövegként: „Készül a menyország gyászmennyegzőre / Mert az isten fia megy esküvőre. / Vállán a keresztfa, a nászágya / Kísérik a magas Golgotára. / Indul már utána a zajgó násznép..." stb. A ponyvafüzetek dallamjelzést nem közölnek, így a szövegek változó, a használók által megadott dallamokhoz társulnak. A csábi előénekes kéziratos füzetében például az *Én is vőlegény vagyok...* kezdetű ének dallamutalása: *Ó szerelmes Isten szemeim rád függ*[nek]. A *Föltették a szűz koszorút...* kezdetű szövegnek pedig: *Mit óhajtasz bűnös ember.* Ez utóbbi, hajadon leányra vonatkozó nyomtatott szöveg kevésbé közismert, mint a fiatal férfi halottnál énekelt szöveg, de a kéziratos másolatok között megtalálható másfajta változata is *Már most menyasszony vagyok...* kezdettel. A kéziratos szövegek az előénekeseken kívül szélesebb körben, más ájtatos asszonyoknál is megtalálhatók, de ezek alkalmazása az utóbbi időben visszaszorult. Csábon 1993-ban még egy menyasszony halott mellett énekelték, de az előénekes asszony megjegyezte, hogy már nem tudja elénekelni a meghatottság miatt, amelyet az ének vált ki belőle. Dacsókesziben szintén ilyen indokkal azóta nem éneklik, amióta egy temetésen a halott közeli hozzátartozói közül többen elájultak: „Nem vónék képes elénekelni. Elég az a nagy szívfájdalom, nemhogy még ilyen siratósat."[28] „Ezt már csak a régiek énekelték", mondják mások is a faluban, és inkább más éneket választanak erre az esetre. E jelenség, a ponyvaszöveg alkalmazásának változása mellett, a halálhoz való viszonyulás módosulását is mutatja.

Rózsafüzér-társulati tag temetésekor általában szintén idevonatkozó, e státust kifejező szövegeket alkalmaztak. Dacsókesziben az olvasótársulat tagjai társuk temetésekor kéziratos vagy gépelt gyűjteményükből elvégzik az *Irgalmas olvasót*, a *Könnyek Anyja olvasót* és az *Öltözzetek gyászruhába szentolvasóbeliek* című éneket, illetve gyakorta alkalmazott a *Rózsakoszorúnk egy tagja halva fekszik előttünk...* című szöveg is. A temetést

megelőző virrasztáskor helyenként azt a rózsafüzértitkot imádkozzák el, amelyiket éppen az elhunyt végzett, befejezve helyette (Rimóc, Nógrád megye). A Mária-kongregáció tagjának halála esetén temetéskor a kongregáció tagjai a *Koporsód mélyén nyugszol már kongreganista testvér...* kezdetű éneket énekelik el megyeszerte.

Az írásos formában élő, imakönyvi vagy ponyvai eredetű virrasztó- vagy temetői imádságok, énekek mellett napjainkban előfordul a hozzátartozók körében írásos (kéziratos, illetve gépelt) rögzítése az eredetileg kántorok által megfogalmazott és előadott, egyénre szabott és egyszeri alkalommal előadott halotti búcsúztatóknak, a temetésen előadott beszéd megőrzéseként. E saját szerzésű búcsúztatók ponyvai eredetű mintákat is magukban foglalnak. Közöttük érdekes példa, egy hosszú ideig betegeskedő édesanya esete, aki 1984-ben lediktálta leányának saját halotti búcsúztatóját, majd ezt a leány *átfordította,* azaz átfogalmazta 1990-ben, saját gyermekei és unokái nevének behelyettesítésével és őrzi majdani saját temetésének alkalmára. A fogalmazó édesanya a *Búsan szól a harang a magos toronyba...* kezdetű ének dallamát választotta búcsúztatójához, melyet eleve ez az ének inspirált, hiszen ezzel a sorral is kezdődik.[29]

A halált és temetést követően, a gyász idején a megholtakért való imádkozás egyéni formái kerülnek előtérbe, s a ponyvanyomtatványok alkalmazása ilyenkor is jellemző. Ezen olvasmányok körében gyakoribbak a napjainkban kegyszerboltokban beszerezhető újabb kiadványok, és ritkábban kerülnek elő az öröklött vagy megőrzött régi füzetek. A megholtakért való imádkozás általában is a napi imarend része, beépül a reggeli, de még inkább az esti imaalkalom idejébe. Juhász Ferencné (Király Mária, sz. 1920, Rimóc) például elalvás előtt imádkozik 1985-ben és 1991-ben meghalt édesanyjáért, illetve férjéért. *Miatyánk*ot, *Üdvözlég*yet végez a megholtakért és a *Jézus öt sebére való rózsafüzér*t. Vasárnapokon pedig a temetőben imádkozza el a *Miatyánk*ot, *Üdvözlég*yet és az *Adj Uram örök nyugodalmat...* kezdetű fohászt. A sírtól való távozáskor keresztet vet magára és megáldja a sírt. Ugyanakkor egy herencsényi asszony a sírkövet meg is csókolja. A nemrégiben elhunyt hozzátartozókért természetes módon többet imádkoznak, és a szokásos imádságok mellett az ájtatosság során előkerülnek a különböző nyomdai termékek is. A szandai előimádkozó asszony (Détári Lászlóné Majoros Rozália, sz. 1920) például 1995-ben, egy hónapja elhunyt fiáért a leánya által Budapesten vásárolt *Imádságok halottainkért*[30] című füzet összes imádságát elvégezte, és ilyenkor elhagyta a szokásos rózsafüzér végzését.

A gyászidő letelte után az *összes megholtakért* való imádkozás válik jellemzővé, akik a család felmenő ágának halottait jelentik. Ezenkívül imádkoznak az *elfelejtett lelkekért,* akikért senki nem imádkozik már. Ilyenkor szintén szolgálhatnak forrásul a ponyvafüzetek, imalapok a tisztítóhelyen, purgatóriumban szenvedő lelkek érdekében szóló szövegeikkel. A *Hat Istenes ének*[31] című nyomtatvány fedőlapján a mennyekben trónoló Szentcsalád alatt – a Skapulárés Szűz Mária ábrázolásaihoz hasonlóan – a tisztítótűzben szenvedő lelkek láthatók, akiknek kiszabadulása érdekében felajánlhatók az imádságok.

A halottkultusz egyéni és közösségi alkalmai az év során számos egyházi ünnephez – húsvét, karácsony, búcsújárás stb. – is kapcsolódhatnak. Mindenszentekkor a

pap végzi a temetőben a szertartást, a hívek a síron gyertyát gyújtanak és mellette imádkoznak (*Miatyánk, Üdvözlégy, Ó Jézusom bocsásd meg...* stb.). Halottak napján misére mennek, s gyónással, áldozással, a temetőben elmondott *öt Miatyánk, öt Üdvözlégy és egy Hiszekegy* felajánlásával az egyházilag hirdetett teljes búcsút ajánlják fel a halottért. Nagyböjtben használatosak elsősorban a Krisztus kereszthaláláról megemlékező ponyvanyomtatványok, mint például az *Arany Miatyánk az imádandó, dicsérendő és keserűséggel szenvedő Úr Jézus Krisztus halálához; Az Úr Jézus szenvedése és halála iránt való tisztelet. Litánia Jézus szenvedéséről*; *Szenvedők imádsága a szenvedő Jézushoz, s imádság mirigyhalál idején* stb.[32] Krisztus halálára való emlékezésen kívül Szűz Mária halálának ünneplése történhet saját halottakért való felajánlással. Nagyboldogasszony (augusztus 15.) napjának előestéjén a Karancs hegyén 1952-ben tartott ájtatosság alkalmával például az éjszakai virrasztás során éjféltől a halottakért imádkoztak egy teljes órán át.[33] Rimócon május utolsó vasárnapján ponyvafüzetből a harctereken elesettekért szoktak imádkozni.

A halál, temetés témaköre a ponyvanyomtatványok és általában a széles néprétegek számára kiadott irodalom viszonylag jelentős hányadát képezi. Egy részük archaikusabb kulturális miliőnek megfelelő szövegeket tartalmaz, amely szakrális-mágikus jelentése révén használója számára biztosítja a halálra való megfelelő felkészülést, illetve üdvösségre jutást. Szerves összefüggést mutatnak más nyomtatványtípusokkal, mint amilyenek a kis szentképek, imakönyvek és másrészről a különféle kéziratos formák. Mindezek a halállal kapcsolatos ájtatossági szokások alapvető forrását jelentik az orális imádkozási gyakorlat mellett, és a búcsúztatók esetében hatással vannak az egyéni költésre is. E hagyományos írásbeli formák iránti igény máig sem halt el.

Melléklet

Az alábbiakban közöljük a vidékünkön adatolt, a halál és temetés szokáskörébe tartozó vallásos füzetek címét és adatait, zárójelben megadva a gyűjtés színhelyét:

I. Elsődlegesen a halál és temetés szokáskörében való használatra készült kiadványok:

Halotti Ének. 139-dik szám. Pesten, 1865. Nyomatja és kiadja Bucsánszky Alajos. Ősz utcza 20. sz. a. (Magyargéc, Nógrád megye)

A mennyei vőlegény násza. Pesten 1870. Nyomatott Aranyász Mihály szentföld látogató költségén. Pesten 1870. Bucsánszky Alajos (Nógrád megye)

Három igen szép és ájtatos imádság a haldokló embernek utolsó órájában, melyek az örök üdvösségre felette hasznosak. Budán, 1873. Nyomatott Bagó Mártonnál (Magyargéc). Másik kiadása ugyanezen a címen: *Budapest. Nyomatott Bagó Márton és fiánál* (é. n. Nógrádszakál) és másik nyomdánál hasonló címmel: *Három szép és ájtatos imádság a haldokló ember utolsó órájában, melyek az örök üdvösségre felette hasznosak, Budapest, III. Remetehegy. Nyomatott és kapható Bartalits Imre könyvnyomdájában* (é. n. Kőkeszi [Kamenné Kosihy] Szk)

Négy szent legújabb ének az 1873-ik évi döghalálról visszaemlékezet. Budán, 1874. Nyomatott Bagó Mártonnál. (Szécsénykovácsi [Kováčovce] Szk)

Arany Miatyánk az imádandó, dicsérendő és keserűséggel szenvedő Ur Jézus Krisztus halálához. Budapesten 1890. Nyomatott Bagó Márton és fiánál. 58. (Nógrád megye)

Mindennapi Ájtatos Fohászok a Szűz Anya Mária A betegek gyógyítójához, szerencsés és boldog KIMÚLÁSÉRT. Budapest, 1896. nyomatja és kiadja Rózsa K. és neje. Javított kiadás. (Felsőszemeréd [Horné Semerovce] Szk)

Varga Lajos: A mi Urunk Jézus Krisztus mondta „Nem halt ő meg csak aluszik!" Halotti gyászénekek. Kapható az Egri Nyomda Részvénytársaságnál Egerben (A Verses Szentírás Kiadóhivatalában) és minden ima- és énekárusnál 18. rakt. szám. (1898–1902 között három kiadásban, Nógrád és a volt Hont megyében többfelé elterjedt.)

Halotti ének. Budapest, 1903. Nyomatja s kiadja Rózsa K. és neje ezelőtt Bucsánszky A. Szentkirályi-utcza 30. sz. (Nógrád megye)

A Jó Halál társulata. A mi Urunk Jézus keserves kínszenvedésének és halálának és Isten szent anyjának, a fájdalmas szűz Máriának tiszteletére. Főpásztori engedéllyel ismételten lenyomatva. Budapest. Stephaneum Nyomda Rt. 1910. (Szanda, Nógrád megye)

A Szűz Anya Mária, a betegek gyógyítójához, Szerencsés és boldog kimúlásért. Az esztergomi főegyházmegye által engedélyezett kiadás. Stephaneum nyomda és könyvkiadó A Szent István Társulat egyesített üzemei R.T. Rózsa Kálmán és neje naptárvállalat. Budapest, VIII. Szentkirályi u. 30. 1917. (Szanda, Nógrád megye)

Miseszövetség a tisztitóhelyen szenvedő lelkek kiszabadítására. Röpimák a megholt hivekért. Esztergom, 1921.

Kath. Egyházi Énekek, imák és temetési szertartások. Szerkesztette és kiadta: Stampay János igazgató-tanító és kántor. XXIX.-ik bővített kiadás. Kapható: Stampay Jánosnál Köbölkúton, a párkányi járásban, Spitzer Sándor könyvnyomdája. Komárno-Komárom. 1931 (Szalatnya [Slatina] Szk)

Szentóra az Úr Jézus Szentséges haláltusájának tiszteletére. Összeállította Quotidián Lajos plébános a „Hitélet" szerkesztője. IV. kiadás. A szerző kiadása és tulajdona. Autun Letterer Apatin. Jugoslavija. 1934. (Ipolynagyfalu [Ipel'ské Predmostie] Szk)

Novéna Jézus Szent Szívéhez. Hattler S.J. után összeállította Dr. Czékus Géza. Budapest, 1939. Korda Rt. kiadása, VIII. Mikszáth Kálmán tér 4. (Terbegec [Trebusovce] Szk)

Temető-könyv. Összeállította és az egri főegyházmegyére előírta: Dr. Czapik Gyula egri érsek. Kántorok számára. Eger, 1950. Az egri érseki hatóság kiadása. (Mikófalva, Heves megye)

Legujabb gyászhangok. A fájdalmas Szűz Anyához. Egyházilag jóváhagyott könyvekből összeszedve a buzgó hívek használatára (é. h. n. Mikófalva, Heves megye)

Gyászhangok. A legszebb halotti énekek és imádságok gyűjteménye a buzgó hívek használatára. Bp., III., Remetehegy. Nyomatott és kapható Bartalits Imre könyvnyomdájában (é. n. Mikófalva, Heves megye)

Ajánlatos imádság Krisztus Urunk keserves kínszenvedéséhez és halálához, melyet aki életében naponkint gyakorol, az örök életet el fogja nyerni és tudva lészen nékie halálának utolsó órája. Budapest. Nyomatott Bagó Márton és fiánál 85. (é. n. Szelény [Selany] Szk)

A jóhalál gyakorlata. Szalézi Művek. III. kiadás 17 ezer. Don Bosco Nyomda, Rákospalota. Felel: Sarkady J. Alajos (é. n. Szanda, Nógrád megye)

Halottnál végzendő ima halottak estéjén (Imalap, mely Varga Lajos *Halotti gyászénekek* című kiadványa mellékleteként jelent meg; é. h. n. Rimóc, Nógrád megye)

Ima boldog halálért! (Imalap, é. h. n. Szandaváralja, Nógrád megye)

Röpimák a megholt hívekért. Laiszky János. Esztergom (é. n. Egeg [Hokovce] Szk)

Haldoklók segítsége, vagy: Enyhítő édes cseppek a végső keserűségben. Hathatós imádságok a halállal tusakodók vigasztalására. (Rózsa Kálmán és neje által kiadott nyomtatványaikat népszerűsítő reklámlapon, Dejtár, Nógrád megye)

Halotti énekeskönyv. Jézus az én reményem. (Szlovák és magyar nyelven, é. h. n. Sirak [Sirak] Szk)

Imádságok halottainkért. Szent Gellért Egyházi Kiadó. Szerk.: Faághy Richárd (é. n. Szanda, Nógrád megye.)

(II.) Vegyes tartalmú kiadványok, melyek másfajta szövegek mellett tartalmaznak a halál és temetés szokáskörére vagy a túlvilágra vonatkozó szövegeket is:

Uj Énekek. Budán, 1876. Nyomatott Bagó Márton és fiánál. (Benne: *Purgatóriumbeli lelkekhez..., Halotti ének egy szegény özvegy felett..., A purgatóriumbeli lelkekért..., Purgatóriumbeliek sóhajtásai...*)

Legujabb ének az egri hét fájdalmas Máriához három és a purgatóriumbeli lelkekhez egy. Budapest. 1878. Bartalits Imre

Énekek, ima és litánia szűz Mária szívének dicsőítésére, betegek imája és holtakért való imádságok. Budapest, Bartalits Imre (é. n.)

(III.) Elsődlegesen más témákhoz vagy ünnepekhez kapcsolódó kiadványok:
A fájdalmas Istenanyához minden szükségünkben lévő ájtatos Imádság 1853. Eger, érsek lyc. nyomda (Mikófalva, Heves megye)
Elmélkedés a szenvedésről és ájtatos imák a hét minden napjára. Budapest, 1936. Bartalits Imre (Nógrád megye)
Új ének Mária tiszteletére. A szent olvasóhoz. Szerkesztette Sápi István Horton. Nyomatott Jatzkó Lajos könyvnyomdájában. Hatvan (Nógrád megye)

(IV.) A szakirodalomban előforduló XIX–XX. századi, a halál és temetés témakörébe tartozó nyomtatványok:
Zsasskovszky F. és A.: Temetőkönyv, Eger, 1878
Dosenbach S.J.: November hava a tisztitóhelyen szenvedő lelkek emlékének szentelve. Szatmár, 1882
Halotti énekek. Budapest, 1891
Varga Lajos: Halottak emlékére, gyászvirágok. Eger (1893–1898)
Varga Lajos: Halotti gyászénekek. Eger, 1941
Fiák András: Halotti búcsúztató könyv kisdedek, gyermekek, hajadonok és felnőttek felett. Eger, é. n.
Rithnovszky Antal: Búcsúztatók gyermekek felett. Eger, é. n. (192?)
Jósvay Gábor: Eredeti gyászmiseénekek. Eger, é. n.
Lakatos Kálmán–Bajnok Géza: Katolikus temetési énekek gyűjteménye. Eger, 1930
Gyász hangok. Kiadja Szabó Emánuel magyar énekes Jászárokszálláson. Mezőkövesd, (é. n.)
Haldoklók segítsége, vagy enyhítő édes cseppek a végső keserűségben. hathatós imádságok a halállal tusakodók vigasztalására. Budapest, Rózsa Kálmán és neje
Keresztúti ájtatosság az elhunyt hívekért. Az élőrózsafűzér Társulat Endrődön. Az anyaszentegyház jóváhagyásával. Balázs könyvkereskedés Mezőkövesden.
Orosz István: Halottaskönyv
Szentpéteri I.: Hangos trombita (é. h. n.)

Jegyzetek

1 Dobszay (1986: 204–205).
2 Istvánffy (1894: 183).
3 Tüskés–Knapp (1985: 417).
4 *Krisztus atyafisága* című imakönyv (é. n.: 344).
5 Pongrácz (1849: 144).
6 Pongrácz (1849: 340).
7 *A boldogságos Szűz Máriához boldog kimúlásért; Az Isten Anyjához boldog kimúlásért.*
8 Bagó Márton és fiánál 91. sz. é. n.; Juhász Ferencné Király Mária, 1917, Rimóc.
9 *A jó halál társulata a mi Urunk Jézus Krisztus keserves kínszenvedésének és halálának és Isten szent Anyjának a fájdalmas Szűz Máriának tiszteletére,* 1910, Budapest.
10 Szalézi Művek, 1943.
11 Apatin, 1934.
12 Lengyel (1989: 353).
13 Bagó Márton és fiánál 85. számon, é. n.
14 Bálint (1977: II. 117); Kunt (1987).
15 Budapest–Óbuda, 1912 Bartalits Imre könyvnyomdájából.
16 Eger, é. n. 66. rakt. szám.
17 Az *Aranykorona* korábbi kiadásaiban (például Pozsony, 1822) ugyanez a képtípus látható, de olyan archaikusabb formában, amikor a halott ágya mellett az ördög is jelen van, fölötte pedig a végítélet angyala. A haldokló mellett a sátán alulról igyekszik a lelket megkaparintani.

18 Balla Sándorné, Trebusovce, volt Hont megye, Szlovákia.
19 Bálint (1977: II. 73).
20 Hugyag (Nógrád megye) címlapja és adatai hiányoznak, 335.
21 Szilárdfy (1995: 18).
22 Pongrácz (1849: 335).
23 Dacsókeszi [Kosihovce] volt Hont megye, Szlovákia.
24 Eger, Egri Nyomda Rt. 1892–1902.
25 Rimócon Balázs Istvánné Horváth Verona (sz. 1920), Szécsénykovácsiban (Kovácovce, Szk.) Várközi Pálné Rigó Julianna (sz. 1919 Rap [Rapovce, Szk]), Mátraderecskén Zám Istvánné Gál Anna (sz. 1910), valamint Kapás Sándorné Kiss Mária (1930), Mikófalván Göböly Béláné Zsólyom Ilona (sz. 1942 Balaton, Heves megye) és Magyarnándorban Tamás Jánosné Fulkó Ilona (sz. 1940 Szandavárálja, Nógrád megye) előénekesek Varga Lajos e gyűjteményéből vezetik a halotti ájtatosságot.
26 Kunt (1987).
27 Tátrai (1982: 572–573).
28 Zatykó Pálné, Dacsókeszi [Kosihovce], Szlovákia.
29 Tóth Mária, Kőkeszi [Kosihovce] volt Hont megye, Szlovákia, PM 6/98.
30 Budapest, é. n.
31 Buda, 1857, Bagó Márton.
32 Budapest, 1890, Bagó Márton és fia; Budapest, 1909, Rózsa Kálmán és neje 134. sz.; é. h. n.; é. n. Eger, Egri Nyomda Rt.
33 Hetény János kézirata.

Bibliográfia

BAKÓ Ferenc 1977: Hagyomány és változás a palóc temetkezési szokásokban. *Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve* III. Salgótarján, 95–146.

BÁLINT Sándor 1943: Népünk halálélménye. In *Sacra Hungaria. Tanulmányok a vallásos népélet köréből.* Kassa.

–1946: A halálhoz és a temetéshez fűződő szegedi néphagyományok. *Az Alföldi Tudományos Intézet Évkönyve* I: 58–69.

BARTHA Elek 1985: *Halottkultusz és temetkezési szokások a Medvesalja falvaiban.* (Gömör néprajza I.) Debrecen, 149–162.

DOBSZAY László 1986: A középkori magyar temetés maradványai az erdélyi néphagyományban. In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta…" Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest, 189–210.

DOMOKOS Pál Péter 1969: Magyar nyelvű énekes szertartásaink kérdéséhez. *Teológia* 254–257.

ISTVÁNFFY Gyula 1894: Ujabb adalékok a palóczok néprajzához. I. Temetési szokások. *Ethnographia* V: 181–189.

–1911: A Borsod megyei palóczok. Második közlemény. *Ethnographia* XXII: 222–232.

KATONA Imre 1982: Halottas énekköltészetünk tiszta és átmeneti műfajai. *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 10. Budapest, 133–145.

KUNT Ernő 1987: *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe.* Budapest.

–1990: Temetkezési szokások. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar Néprajz* VII. *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Budapest, 67–101.

LAJTHA László 1936: *Sopron megyei virrasztó énekek.* Budapest.

–1982: Virrasztóének. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 5. Budapest, 573–574.

LENGYEL Ágnes 1989: Fejezet egy Nógrád megyei falu (Terény) vallási néprajzából. *Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve.* Salgótarján, 341–365.

NAGY Ödön 1991: Az egyház szerepe halottas szokásaink alakításában. *Népi vallásosság a Kárpát medencében* I.

NOVÁK László 1989: Halottkultusz, a temetkezés szokásai Palócföldön. In Bakó Ferenc (szerk.): *Palócok* IV. Eger, 265–302.
SCHRAM Ferenc 1957: *Temetkezési szokásaink.* Budapest.
SZENDREY Ákos 1941: A halott lakodalma. *Ethnographia* LII: 44–53.
SZILÁRDFY Zoltán 1995: *A magánáhítat szentképei.* Budapest.
TÁTRAI Zsuzsanna 1982: Virrasztás. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 5. Budapest, 572–573.
TÜSKÉS Gábor–KNAPP Éva 1985: Fejezet a XVIII. századi vallásos ponyvairodalom történetéből. *Irodalomtörténeti Közlemények* 89: 415–436.
ULMANN Péter 1982: *Halottvirrasztás egy mai erdélyi faluban.* (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 10.) *Halottkultusz.* Budapest, 199–212.

FRIED ISTVÁN

Magyar halálversek

Amikor Faludy György 1937-ben megjelentette *François Villon balladái* című verseskötetét, az utószóban „fordítói" módszeréről, átültetése mintáiról is szólt. Elárulta, hogy egyetlen versnek nem volt sem közvetlen forrása, sem formailag előzménye a francia vagy a magyar (vagy egyéb) irodalmakban, s ez *A haláltánc-ballada*. A figyelmes olvasó azonban a középkori misztériumjátékok, a kora újkori irodalmi és képzőművészeti haláltáncképzetek példaadására gondolt a verset olvasván, hiszen a *haláltánc* – műfajok-műnemek közötti lebegése során – a magyar irodalomban is többnyire olyankor kapott alakot, amikor a válság érzése és tudata igényelte a megfogalmazását. Faludy az 1930-as esztendők krizeológiai írásaihoz kapcsolódik, Hamvas Bélának a világválságot nem pusztán a gazdasági területen fölfedező-föltáró munkáihoz, valamint Márai Sándornak a válság kiszélesedését, politikai, morális, művészeti és hangsúlyozottan mentális és nyelvi vonatkozásait regénybe író vállalkozásaihoz. Csakhogy míg Hamvas is, Márai is a modernitás krízisbe fordulását dokumentálják, addig Faludy álcás verse a középkori látomásirodalom témáját és figuráit jeleníti meg. Hamvas és Márai a hétköznapokban (is) érzékelhető egyetemes elbizonytalanodás tényezőivel számol, Faludy a haláltáncot, saját haláltáncát járó világ képeihez kéri kölcsön a múltban megpróbált színeket. Hamvas és Márai általánossá vált civilizációs betegséget, hanyatlást diagnosztizál, Faludy az emberi színjátékok változatait lesi meg, s vetíti általtörténelmi tablóján elénk. A *François Villon balladái* kötetet amúgy is áthatja a haláltudat; az akasztottak, a kivégzettek-kivégzendők, a bitófa alatt állók, a halálba térők serege vonul el előttünk, *A testamentum* krónikás előadását a haláltól remegő gyermek és a halállal megbékélő férfi versszakaszai foglalják keretbe. *A haláltánc-ballada* sem, a többi vers sem a halál révén keletkező tragikus-katartikus hatásmechanizmustól kapja meg komor színeit, a szükségszerűen erőszakos, illetőleg fölemelőnek aligha nevezhető halállal végződő kallódó életek tragikomikuma vagy keserű (jóllehet nem tragikus) iróniája groteszk elemeket lop be a versekbe. Alig-alig bukkan a sokféle, jóllehet a vágáns dalokkal rokon hangvételű költeményekből elő egy-egy olyan figura, aki saját halálát halta volna (mint ahogy nem a saját életét élte, hanem azt a szerepet, azt a rákényszerített létváltozatot, amellyel egy/az ellenségessé lett világban némi helyet lelhetett magának). Így a kötetben nem pusztán a megjelölten haláltáncot járó világ hősei érnek szomorú, messze nem megnyugtató véget, hanem szinte mindenkit elkerül a jó halál, amelynek képze-

te egy nyugalmasabbnak hitt, kiegyensúlyozottságra törekvő, a harmónia megvalósításában még hivő korszak költőinek látomása.

A magyar irodalom „halálképzete" a neoklasszicista halálmegjelenítést szinte meglepő módon éltette a XVIII. század végétől egészen Petőfi Sándorig. Csokonai Vitéz Mihály, Kármán József vagy Kazinczy Ferenc alkották meg ennek magyar változatait, a goethei „stirb und werde"-hittel rokon élet–halál–feltámadás szekularizált léttörténetét a hernyóként bebábozódó, majd pillangóként a halhatatlanságba repülő költészet példázatát adva, illetőleg a kaszával hadakozó csontváz rémképe helyébe a szépséges ifjú alakjában jelentkező gyöngéd halált megjelenítve. Ennek révén nem egyszerűen a „gusto neoclassico" magyar utóéletét követhetjük, hanem itt előlegeződik annak a halálfelfogásnak az előképe, amely szerint nem kikerülhetetlen büntetésként, nem elborzasztó végítéletként zárulhat a földi lét, hanem egyfelől a szenvedést is csöndes nagysággal és nemes egyszerűséggel átélő élet jutalmazódik meg, másfelől a halál mintegy nemességet kölcsönöz a halálhoz-lét tudatában megélt életnek. Petőfi Sándor a küldetéstudatot poétizálja át, az 1840-es esztendők „új-Mózes"-gondolatát a költő-prófétára alkalmazva, hogy aztán *A XIX. század költői* záró versszakában a jó és szép halál segítségével létrejöhessen az igaz életet megkoronázó befejezés. A motívum magyar pályafutása itt lényegében lezárul, a jó halál gondolata hangsúlyosan majd Áprily Lajos lírájában kap újabb alakot.

*Az ember tragédiájá*ban nincsen „jó halál". Nem lehetséges, hiszen akkor nem valósulhatna meg a szüntelen újrakezdés heroizmusa, továbbá: aligha tagadható ama feszültség, amely az egyes ember, sőt egyes (történelmi korszak) halandó-mulandó volta és a cselekedetekben megnyilvánuló halhatatlanságigény között feszül; pontosabban szólva: az önmagát megörökíteni kívánó egyén történelmi tettet vél végrehajtani, ám szinte mindenütt tudatára ébred a maga beszűkült lehetőségeinek, e lehetőségek végességének. S minthogy a történelmi tettek a visszájára fordulnak – mint ahogy a privatizálásba (kéjérzet kielégítése, tudományos ambíció) fúló, tehát a történelemből való látszólagos kivonulások kisszerűsége is viszonylag hamar kitetszik – nemigen adódik alkalom a „nagyszerű" (itt Vörösmarty értelmezésében, tehát: nagyszabású) halálra. Jóllehet ott munkál a halál valamennyi színben, nem a memento mori figyelmeztetésében, hanem kudarcot jelző kérlelhetetlenségében. Így Madách sem a romantika hősiességet megjelenítő halállátomásához, sem a neoklasszicista halálképzethez nem nyúlhat vissza; sokkal inkább a modernizált haláltánc felel meg a képzetnek, amely jelenkorának világát hivatott fölvázolni. A londoni szín „anyaga" immár nem történeti (vagy bölcseleti) olvasmányokat gondol tovább, inkább tart rokonságot, mint a kutatás tanúsította, Hogarth metszetsorozatával, az újságok híradásaival: annál is inkább, mert a londoni szín az azt értelmező haláltánc előkészítésének is tetszhet. Hiszen különféle halálok árnyékolják be a jelenkor világát, társadalmi *és* személyes konfliktusok végződnek valamilyen módon halállal, a megkísérthetőség lehet az elkárhozás előképe, a vásári forgatag akár a hiúság vásáraként is jellemezhető (a szónak Bunyant és Thackerayt idéző értelmében). A londoni színt kicsengető haláltánc ekképpen egyként feleltethető meg egy erősen tömörített misztériumjátéknak, egy jelzésekre szorítkozó, a vezérmotívumoknak éppen csak megzendítésére törekvő színházi látomás-

nak: hiszen a misztériumjáték a világszínház reprezentációja, annak sugallatában, hogy színház az egész világ, a színjáték egyszer véget, többnyire szomorú véget ér.

Ami azonban figyelmet érdemel: a misztériumjátékok allegorikus figurái egyénített alakokká válnak, akik azonban éppen azáltal, hogy a széttöredezett lét egyik lehetőségét képviselik, visszautalnak az allegóriára, s a hiúság, a kéjvágy, a kapzsiság, a tudásszomj emblematikus ábrázolásának néhány vonásával is rendelkeznek. Ennek következtében haláltáncuk egyszerre tanúsítja veszendőségre ítélt létük kisszerűségét, valamint azt, hogy a haláltánc végső pillanatában földerenghet mégis ennek a létnek mint lehetőségnek az értelme: a kisszerűségben is rejtőzhet tragikum; ám a hiúság vásárában csak hősök nélküli regény élhető. Ugyanakkor a haláltáncban való részvétel fontossá teszi a szereplőket, hiszen reprezentálnak, nemcsak önmagukért vannak, az egykori, világszínpadon ágáló társaikhoz lesznek hasonlatosak *Az ember tragédiájá*ban.

Madáchtól (s erre is van bőséggel szakirodalom) egyenes út vezet Arany János balladáiig, a *Hídavatás*ig. Amit Arany János tudott és tudatott: a hivatalos mögött ott a titkolt, a nem-hivatalos, az élet nappali szaka az éjszaka sötétjében mutatja felejtésre ítélt arculatát, a nagyvárosi fények, külsőségek, ünnepségek az újságok főcímeibe kívánkoznak, ám az árnyak, a rejtett sorsok, a rontott életek számadása sem maradhat el, még akkor sem, ha a szellemjárások kísértetóráján látomásos formában idéződnek meg az áldozatok. A messzi London allegóriája helyett a metropolisszá alakuló Budapest köznapi életeinek köznapi bukásáról van szó. Nem bűnösök, nem a főbűnök megtestesülései járják haláltáncukat, hanem az önsorsukat megrontók, sorsukba belebukottak, saját életüket élni nem tudók. Nem a tudás, a kéj, a mohóság ősbűnében marasztaltatnak el a hidat ismét, igazán és hitelesen felavatni igyekvők, hanem abban, hogy a küzdelemmé vált sorsban sem elég erkölcsi, sem elég anyagi erejük nem maradt önsorsuk átlátására, végiggondolására. Nem a nagyváros hozta meg az ítéletet, áldozatok és bírák egy személyben a hídavatók, önnön életüket részlegesen élve térnek a haláltáncba, amely örvényként ragadja el a kiüresedett életeket. Madáchnál is, Aranynál is a halál mélybe hullás, a „tátongó mélység"-be ugrás, utalva a fenn–lenn binaritásra. Meg arra, hogy a pozitivizmus korának figurái számára már nem adatik meg a kegyelem, hogy „glóriával általlép"-hessék a számukra kiszabott sorsot, a befejeződést; életük zsákutcába jutásáért maguk (is) felelősek, a választás nekik is fölkínáltatott, csakhogy ők alkalmazkodtak a korszellemhez. Amit a londoni szín alakjai tesznek és végül összegeznek, és amiről a *Hídavatás* szereplői szólnak, nem más, mint beilleszkedés a kor kívánta szokásrendbe, elfogadása a kortársi erkölcsi-magatartásbeli konvencióknak, lett légyen szó „becsület"-ről, szerelmi csalódásról, a tudás aprópénzre váltásáról. Egyúttal a magyar irodalom (és a világirodalom) újragondolását is érzékelhetjük. A *Csongor és Tünde* Tudósa a hozzá a boldogság ügyében forduló ifjút igazítaná el az élet és a halál útvesztőiben, kétségbeesett kapaszkodása a megnevezésbe egy átlátható világ illúziójának szétfoszlását jelzi. *Az ember tragédiája* Nyegléje az évezredes tudásanyagot árulja, süllyeszti fogyasztható termékké. A *Csongor és Tünde* Kalmára a természeti katasztrófával szembesül, roppant vagyona semmisül meg a megzabolázhatatlan erők csapása alatt. A *Hídavatás* dúslakodó polgára a spleent tapasztalja meg, „élvezni többé nem tudom", állítja, tanúságot téve léte felejtéséről. A mű-

vészet mindössze bábjáték *Az ember tragédiájá*ban, a „klasszikus" művészeti feladatok közül csak a mulattatást szolgálja. Ez azonban a bábjátékosnak sem hoz kielégülést, maga nem mulat közben, mivel a romantika teremtő művészeteszményét már túlhaladta, újat meg még nem találhatott ebben a prózai korban. A kör mindenképpen bezárul, a fausti ember örök törekvő munkálkodásának köre, amely megváltást ígérhet. Petőfi Sándor példája és legendája immár tankönyvekbe szorulhat, *Az ember tragédiájá*nak évtizedében a bizalmas körben elsuttogott híradások közé. Ami marad: a többiekét utánzó halál.

Mindezek után kanyarodhatunk vissza Faludy György balladájához, amely látszólag Aranytól és Madáchtól függetlenül nyúl vissza a középkori–kora újkori haláltánclátomáshoz, az allegorizálásnak a XX. század harmincas éveire föltámasztott változatához. A vers, amely a villoninak hirdetett kötetben is eredetiként szerepel, a stílusimitációnak egy nem névhez-szerzőhöz kötött formáját reprezentálja. Ugyanis a ballada szereplői egyfelől valóban főbűnök megtestesülései, ennek következtében jellegzetes szereplők, „típusok", szinte gondolati konstrukciók, amelyek középkori ábrázolásokból, emblémakönyvekből lehetnek ismerősek, másfelől viszont a refrénként elhangzó négysorok révén a létfelejtés jelzései, és ezáltal mégis továbbgondolásai Arany és Madách kérdésfeltevéseinek. Olyannyira azok, hogy a refrének a versszakok összefoglalásaival szolgálnak, tanulságot vonnak le, újabb adalékokat hoznak a bibliai igazságra: hiábavalóságok hiábavalósága. A célirányos életek egyetlen ösvényen haladnak, ezért végesek, befejezhetők, abbahagyhatók, mindenképpen a cél, az értelembeteljesülés előtt. Egyetlen kivétel akad: az utolsó versszak szereplője, „a vén Paraszt", aki példájával tanúsítja az élet körforgás voltát, általa történhetik csupán meg, hogy a halál *magvető*vé nemesülhet, hullt testéből élet fakadhat. Ott van ebben a felfogásban a szegény (Lázár) megdicsőüléséről szóló régi rege, de ott a költői igazságtétel szándéka is: az utolsó szakasz vitatkozik a megelőzőkkel, de az utolsó szakasz refrénje az egész vers összefoglalása: „A földbe térünk mindahányan..." Ballada olyan értelemben Faludy György verse, hogy mindegyik strófa egy-egy sorsot mutat be, élet- és szereplehetőséget, amely a létrontódást példázza. A halál képes az átváltozásra, hol a teológia, hol a néphagyomány, hol az irodalom/művészet szellemében jelenik meg, tehát csontvázként, keszeg magiszterként, utolsó vőlegényként, hét ördög társaságában, dögvész formájában, hangként. Csupán az utolsó versszakban fogadtatik el az élethez szervesen hozzátartozó aktusként, ekkor a szereplő szólítja meg a „Kaszás testvér"-t, mint akinek létével már számolt; *A vén Paraszt* léttapasztalatában benne foglaltatik a halál tudata, amelyet értelemmel telivé avathat a földbe térés:

„A vén Paraszt már tudta s várta
alkonytájt kinn az udvaron:
»Görnyedt testünknek nincsen ára,
s úgy halunk meg, mint a barom.
Kaszás testvér! Sovány a földünk!
Könyörgöm: egyet tégy nekem:
ha elviszel, szórd szét trágyának

testemet kinn a réteken!«
Ő rábólintott és vitte lassan,
s úgy szórta, szórta, szórta szét,
mint magvető keze a búzát,
vagy pipacsot az őszi szél."

Még egy, a magyar irodalomban (és általában a kelet-közép-európai irodalmakban) gyakorta előforduló halálverstípusról szeretnék szólni. Az egyén kényszerű, dicsőséges halálát panaszló-megzendítő költemények mellett sűrűn bukkan föl a nemzethalál gondolata. A herderi jóslat árnyékában alkotó magyar poéták (Kölcseytől Adyig és tovább) történeti, bibliai, irodalmi allúziókkal utalnak a nemzet végső pillanatára, a szétszóródott nemzet kihullására az idő rostájából. Akár az aquincumi kocsmában merengő Tóth Árpád, akár a föl nem épített templomot megidéző Ady Endre versére gondolunk, a halállátomás szigorú szenvedélyessége készteti költőinket egy másfajta hangvétel, egy fegyelmezettebb, szűkszavúbb megszólalás kikísérletezésére, amely az elégia vagy a rapszódia műfaját átértelmezve csak messziről csengeti vissza a *Zrínyi második éneke* vagy a *Szózat* hangvételét; immár nem lehetséges a himnikus-ódai előadásmód, hiszen a történelmi groteszkbe fúl a romantika korának emelkedett szólama. Mindehhez Trianon után a kisebbségi sors tapasztalatai járulnak, melyek verssé formálásai egyfelől visszatérést jelentenek a romantika pátoszához, a legújabb megszólalásokban másfelől éppen a történelmi groteszket dúsítják föl a tragikus játékosság eszközeivel. Mint ahogy eddigi vershivatkozásaim is jelzései voltak egy nagyobb mennyiségű versanyagnak, a továbbiakban szintén egyetlen vers példáján mutatom be, miként funkcionál egy posztmodern horizontból tekintett (nemzet)halálvers. Kovács András Ferenc, erdélyi költő *Legnagyobb magyar matt*ja a *Széchenyi-sakk* főcímet viselő kettős versdarab másodikja, az első Széchenyi szavaiból, naplóiból összeállított kollázs, „romantikusan" alcímmel, az utolsó döblingi hónapok krónikája a személyes tragédia fényében, „Nem tudom megmenteni magam" – kicsengéssel. Versünk pedig „klasszikusan" alcímmel másként montázs, a *Napló*ból, Széchenyi István életéből, a magyar történelemből vett epizódok mellett Vörösmarty, Arany és Ady gondolatainak emlékezete lüktet a sorokban: a szenvedélyes sakkjátékos játszmája ismét példázattá emelkedik, nemzethalállátomássá, egyben az e gondolat jegyében fogant magyar költészettörténetté. A „klaszszikusan" hangvétellel jegyzett vers a romantikus elődöket idézi meg, hogy a romantika vízióit a szürreálisig vetítő Ady Endre biblikus képeivel erősítse-tágítsa egyetemessé. A sakkjáték nem először szolgál élet–halál–megadás–küzdelem metaforájául, ezúttal Széchenyi életrajza biografikussá-személyessé teszi ezeket a metaforákat, a magyar irodalomból vett utalások, idézetek, célzások pedig a költészet emlékezetébe ágyazzák a kisebbségi költő léttapasztalatát:

„Kész a Nagy Magyar Szatíra –
a vaktörténet sunyin ünnepel,
hisz van Hitel, mit példás korszak íra,
és kész a sír, hol nemzet tűnhet el."

A feltételezés és a jövő idő azonban nem alternatívaként, hanem a múlt tanúságtételeként jelenik meg, a kulturális emlékezetbe kódolva őrzi a költészet hitelesítette történelem üzenetét, amely versbe foglaltan törvénnyé összegződik:

„mert eljövend a Legnagyobb Magyar Matt:
szétszóratás, szabad tiportatás –
ravaszdi szennyben reszket majd a gyarmat,
de ez kevés, ha nincs is folytatás..."

A szó szerint értett végjáték valóban a vég játéka, Herder jóslatának komor beteljesülése, másfél század magyar irodalmának komor intelme:

„Még egy-két lépés... Sejti, semmi sincsen –
se nép, se nyelv, mit lélek árja vitt,
s egy mozdulattal színre lép az Isten:
lassan lesepri vesztes bábjait."

A vers visszatér a kezdő pontra („Még egy-két lépés... Széttekint a táblán..."), a kör bezárul, a (sakk)játék befejeződik, az ítélet végrehajtatik. Csak a szavak remegnek tovább, életről, halálról „szaval"-va, strófákba szerveződve, lassan-lassan emlékezetté válva.

BÜKY LÁSZLÓ

„hallgatag király: rejtélyes elmulás!"

Füst Milán halálábrázolása

Füst Milán költészetének olvasói 1948 óta az összesnek mondott verseiben elsőként a Szellemek utcáját találják. E költemény nem kis mértékben jelképezi a teljes Füst Milán-i lírát, nyilván ennek tudatában maga a költő kötetcímként is használta a vers címét (Dante Könyvkiadó, Budapest, 1948). A költemény befejező része: „..ma már éjszakám: / Egyetlen teljességem. – Ne higyjétek, nem sohajtok, / Sőt feledni vágyom minden multamat s még inkább elrejtőzni, elmerülni abban, / Ami még a jussom itt. Mert annyi jár nekem. / Hogy jobban megismerjelek, ki vagy? – Sötét vagy-e? Kivel a sötétségben oly rég szembenézek, hallgatag király: rejtélyes elmulás!" (*Összes versei*, 13–14. A két pont szövegmegszakítást jelez a következőkben is.) A *hallgatag király: rejtélyes elmulás* szerkezet egy körülíró metafora, amely a 'halál'-t jelenti. Az *elmúlás* főnév Füst Milán-i használatáról egy elemzésében Somlyó György írt. Kulcsszónak mondja az *elmúlás*t, néhány példával bemutatja előfordulásait, ámbár ezek között az *elmúlik* ige is szerepel. Somlyó György megállapítja: „Mindig az elmúlás. Sosem a halál, amely az egyén megszűnésének egyszeri, személyes élménye; hanem az elmúlás, amely a megszűnés állandó, egész életünket »átölelő«, tárgyi folyamata: mintegy egyediségünk egyetemes története."[1]

Ha tüzetesen áttekintjük a költő líráját, kiderül, hogy a halál fogalmának nyelvi kifejezése sokrétűbb. A következőkben megkísérelem ezt igazolni.

Az *elmúlás* főnevet a költő az alábbi két helyen használja e jelentésben: „fn (csak egysz-ban) 1. Az *elmúlik* igével kifejezett folyamat; az a tény, hogy valamely állapot, folyamat elmúlik":[2]

Az *elmúlás* kórusa (*Az elmúlás kórusa* címe)
.. *Elmúlás!* ... bús szépség és szomorú öröm te! (Egy lány szemeiről. *Nyugat* 1921. I, 514)

Mindkét idézett helyen hamar kiváltódik az olvasóban a 'halál, enyészet' jelentés.

A verseskötet anyagának olvasásakor, illetőleg az *Egy lány szemeiről* című költeménynek az „Ó kettős szépség: élet és halál.." részénél.

Az *elmúlás* következő jelentése: „2. *(vál)* Halál, enyészet, megsemmisülés." Az e jelentésű Füst Milán-i használat:

.. hallgatag király: rejtélyes *elmulás!* (Szellemek utcája, 14. – A verscím utáni lapszám, ha más kötetjelölés nincsen, a *Összes versei*re vonatkozik.)

S mi nem embernek való látomás: / Hiába fürkészik agg, néma szemeitek az örök *elmulást* .. (Henrik király! 46)

S ki úgy szeretted már az *elmulást*, / Hol régen s mélyen rejtezel .. (Egy csillaghoz! 65)

S oh mély homály föd el / S a karjaival itt is átölel / Az *elmulás*. (Reménytelenül, 67)

.. Ez áldott völgyet én nem ismerem, / Hol zöld levélen űl az *elmúlás*. (A völgyben, 72)

S talán erős, új szentség fénye derül majd rád az *elmulásban* .. (Egy öreg emberhez! *Nyugat* 1921. I, 513)

.. Nem károd az *elmulás* ..... (Elégia, *Napló* II, 192)

Egy alkalommal a *múlás* főnév van meg, amely az *Értelmező szótár* szerint „Ált. a *múlik* igével kifejezett folyamat, történés; az a tény, hogy vmi múlik. 3. *(ritk, költ)* Romlás, pusztulás, megsemmisülés":

.. a kettős égi szó .. / .. amely / A *múlás* örök dicsőségét hirdeti! (Egy lány szemeiről. *Nyugat* 1921. I, 514)

A szócsaládba tartozó *elmúlik* „tn ige *(rég) elmúl* 1. < Állapot, jelenség > fokozatosan v. hirtelen csökkenve létének, jelenlétének végére jut; megszűnik":

.. s bár *elmúlna* már tőlem ez az élet .. (Levél Kanadából, 38)

Mindennek *el* kell *múlni* .. (Cantus firmus, 48)

Hol minden *elmúlt:* árny és a fény .. (Végrendelet feleségemnek, 86)

Fekete nap volt az életem. – Kinek panaszoljam? *Elmúlt.* (A Mississippi. *Nyugat* 1928. II, 507)

.. A szenvedés *elmúlt!* (Egy hang. *Napló* I, 209)

Elmúlasz életem .. ([Címtelen vers.] *Napló* I, 378)

„| |b. *(táj)* <Ember> meghal":

.. s már végem is van, nemsokára *elmulok* .. (Henrik király! 46)

Mért kellett *elmúlnom* hát .. (Mi bűnöm volt a csend? ... 112)

S vidáman *múlik el* .. (A kalandor, 129)

Mert mindennek, mi él, / A sorsa meg van írva, *el* kell *múlnia.* (Oh nincs vígasz! ... 138)

Anyám már *elmúlt.* (Egy hang. *Napló* I, 209)

Majd *elmúlok* én is .. (Uo.)

.. Hogy Isten remeke, aki voltál, lassan *múlasz* el ... (Elégia. *Napló* II, 192)

„2. < Idő, időszak> múlttá válik, túlhaladunk rajta; eltelik. .. *~t felette az idő:* megöregedett":

Únja ő figyelni az időket! / *Múljanak* el felette! (Barokk elégia: Búcsú mesterségemtől, 88)

.. révbe ért a lélek s itt-ott tengve-lengve / Boldogan tanyázott s ím' az idő nyomtalan *múlt el* felette, mint a fellegek .. (Elégia, 115)

.. S mosollyal *múlnak el* a századok ... (Repülj! 133)

.. ó régi ünnep, / Ki *elmúltál* .. (Szőlőhegyen, 160)

Kicsit aludtam éppen, szunnyadt a lélek s *elmúlott* az idő felette! (Elégia. *Nyugat* 1911. II, 249)

A szótár tájnyelvinek jelzi az *elmúlik* 1.||b. jelentésben való használatát, Füst Milánnál azonban bizonyos választékosság mutatkozik ezzel kapcsolatban. Az ige 2. jelentéscsoportú használatában a köznyelvi szókapcsolattól jobbára független a használat az *elmúlt felette az idő* szerkezetek beépítésénél.

Az *elmúlás*sal rokon értelmű *halál* főnév állandó szókapcsolatot alkot a *szembenéz* igével: *szembenéz a halállal* (lásd *halál* 5. a.).

A költő a *halál* főnevet (Somlyó György megállapításával szemben) használja, s különböző jelentésekben.

„1. Az élő szervezet, főleg az emberi szervezet életműködésének végleges és teljes megszűnése; meghalás":

.. a keselyűk ... oly jól ismerik ők a *halált!* (Levél Kanadából, 36)

.. s önnön *halálával* is cicáz .. (Habok a köd alatt, 78)

.. sok ember sírt, sok *halála* napját emlegette .. (Levél az ifjúságról, 95)

.. nyugtalan talán, / Még ott a mély *halálban* is ... (Részlet az „Aggok a lakodalmon" című verses színdarabból, 99)

.. Számodra nincs örök *halál.* (Öröklét, 130)

Ó végső koppanás a szíven, végső döbbenet: *halál!* (Epilógus: O beata solitudo! O sola beatitudo! 150)

.. fennhéjázón játszva a *halállal* .. (Habok a köd alatt. *Nyugat* 1927. II, 660)

A szenvedések pokla vár rám! Ó *halálom!* ([Címtelen vers] *Napló* I, 378)

Te adtad .. / .. az én szivembe gyerekkorom óta a *halált.* ([Címtelen vers.] *Napló* I, 389)

.. Mi szegények, elbűvöltek, a *halál* gyermekei! (Upaniszada. *Nyugat* 1920., 1126)

.. a bölcs természet bevégzi művét / S a *halál* sugárzó koronájával tetézi / Tökéletessé ! (Egy öregemberhez! *Nyugat* 1921. I, 513)

Ó kettős szépség: élet és *halál* .. (Egy lány szemeiről. *Nyugat* 1921. I, 514)

„||a. Az a tény, hogy valaki meghalt, haláleset":

Levél Oidipusz *haláláról.* ([Cím], 51)

.. bús lesz *halálom.* (Nem, soha nem lesz már vídám ünnepünk! *Napló* II, 141)

„2. Kivégzéssel járó büntetés, kivégzés; halálbüntetés":

S ítéld *halálra* őket! (Egy régi költő műve: Óda a Fejedelemhez! 101)

„3. Végveszedelem, halálos veszedelem":

.. a *halál* részegségét nem birod? (Az igaztevőhöz, 62)

„5. A halál (1) megszemélyesített alakja, amelyet rendsz. kezében kaszát tartó csontváz képében ábrázolnak":

A *halál* meg akart keríteni egy kis lovat ... (Ballada az elrabolt leányról, 55)
.. akár a fürge *halál,* oly gyorsan s kecsesen / surrantak elő [a banyák] .. (Barokk elégia: Búcsú mesterségemtől, 88)
.. [Mi Urunk], ki bús felhők mögül *halál* képében ránk leselkedik .. (Gyász-kar, 120)
.. *Halál!* – Te vagy a mi atyánk ... (Egy lány szemeiről. *Nyugat* 1921. I, 514)

Az összetételek közül az *éhhalál* főnév „(*vál*) A halálnak az a neme, amelyet az éhezés idéz elő" jelentésben van meg:

.. S gyötrelmes *éhhalál* leselkedik reá! (Az *Aggok a lakodalmon* című verses tragédia prológusa, 157)
„halálfélelem fn A haláltól, az elmúlástól való félelem kínzó, szorongató érzése":
A szenvedés / Eloltja jajgatásom rőt tüzét, eloltja / *Halálfélelmemet.* (Egy régi költő műve: Óda a Fejedelemhez! 100)

Egy adat van a *halálos* melléknévre a „3. *(átv,* gyak. *túlzó)* Igen nagyfokú, rendkívüli méretű" jelentésben:

S ha *halálos* fáradtsággal is .. (Anya és fiú. *Nyugat* 1925. III, 449)

A szócsaládhoz tartoznak még a következő szavak:

elhal – Emlékezetül, 89
– Egy egiptomi sírkövön, 117
elhaló (mn) – Barátaimhoz! 49
haldokló (fn) – Epigramma. *Nyugat* 1914. II, 421
halott (fn) – Halottak éneke ([Cím], 112)
hal (ige) – Végrendelet feleségemnek, 86
holt (mn) – Nyilas hava, 104
– Szállj meg nagy látomás ... 114
– Gyertyafénynél, 148
holt (fn) – Upaniszada. *Nyugat* 1920., 1126
holta (fn) – Mi bűnöm volt a csend? ... 112

meghal – Levél Kanadából, 37; 40
– Az igaztevőhöz, 62 (3x: *meghalni)*
– Hajnal előtt, 83
– Emlékezetül, 89
– Egy bánatos kísértet panasza, 108
– Mi bűnöm volt a csend? ... 112
– Az igaz bíróhoz! 143
– Gyertyafénynél, 147
– Meghaltam, én szegény ... ([Cím], *Változtatnod nem lehet,* 57)
– Upaniszada. *Nyugat* 1920., 1126
– Egy lány szemeiről. *Nyugat* 1921. I, 514

A 'halál' jelentést más főnév is hordozza a költő nyelvében. Az *enyészet* főnév „(csak egysz-ban) *(irod)* Az a tény, hogy vmi megszűnik lenni, eltűnik, elpusztul; elmúlás, megsemmisülés, pusztulás" jelentésleírású adata:

.. S az *enyészet* karjába dőlsz! (Sirató, 140)

Ez a teljes költői kép hasonló felépítésű, mint a *Reménytelenül* című versnek az *a karjaival itt is átölel / Az elmulás* képe, vagyis egy **az elmúlás~enyészet átölel* alapkép van a háttérben. Efféle képzet máskor is fellelhető: „Tátong az űr eléd s az óra már közel ... / S ó mégse félj, – kitárt két karja fénylik: / Anyád az ott, ki végre átölel ..." (Lelkek kórusa, 165). A halállal kapcsolatos körülírásokban szintén megjelenik máshol is a képzet: „.. S gyengéden úgy öleli elfáradt szívéhez / Egyetlen kincsét: az örök éjszakát!" (Egy egiptomi sírkövön, 118); a motívum részletes bemutatására itt nem vállalkozom.

.. bánjon elővele az *enyészet!* (Elégia. *Nyugat* 1911. II, 249)

Használja Füst Milán a 'halál' megnevezésére a *vég*(1) főnevet az „I. 7. Vminek v. vkinek az elpusztulása, megsemmisülése. *~e (van) vkinek:* a) elpusztul, meghal vki" jelentésleírásnak megfelelve:

.. Oidipusznak *vége* van. (Levél Oidipusz haláláról, 51)
.. És este *vége* volt [a lovasnak]. (Kutyák, 82)
És este *vége* volt [a népnek]. (Uo.)
S az ének íme elhangzott és *vége* volt. (Levél az ifjúságról, 97)
.. életemnek most már *vége* van. (Vers prózában, *Napló* I, 244)

„7.||a. *(vál)* Az élet befejezése: a halál és az azt megelőző haláltusa":

Még hazát is találok ott a *vég* előtt .. (Este van, 29)

A 'meghal' jelentést tartalmazó szavak előfordulása:

elhamvad – Részeg éjszaka, 57 (2x)
– Kutyák, 82
elpusztul – Alkonyati számadás, 166
megdögöl – A részeg kalmár, 107

Már az eddigiek is jól mutatják, hogy korántsem az *elmúlás* az egyedüli a halál témakörében alkalmazva. Némelykor pedig a 'halál'-t vagy a 'meghal' jelentést körülírással fejezi ki a költő. E körülíró metaforák vagy más néven rejtvénymetaforák nehezen számbavehetők, hiszen jobbára a kutató értelmezésétől függ, hogy az említett jelentéseket tulajdonítja-e nekik. A szövegkörnyezet legtöbbször jól eligazít, ám mindig megmarad a bizonytalanság a jelentés(ek) lehetőségeiben, amely a stilisztikum egyik forrása lehet. Füst Milán efféle szóképeiből néhányat már megkíséreltem leírni.[3] – Egynéhány körülírást bemutatok, hogy továbbárnyalják az e témakörben mutatkozó nyelvi kifejezésmód képét:

.. lassan vond ki magad innen .. (Tél, 18)
S aztán hát elment persze .. (Öregség, 22)
.. felléptem a sötétség csúcsára .. (A holdhoz, 28)
.. szomorún megy nem áhitott célja felé .. („Ha csontjaimat meg kelletik adni", 32)
.. a sárkány torkában majd mégis eltünök. (Levél Kanadából, 37)

Erről a képről mondja Georges Mounin egyebek mellett, „...hogy mindez olyan képanyaggal idézi meg a világot, mely eltér a számunkra megszokottól, amely első megközelítésre esetleg semmit sem mond nekünk, sőt, végképp hidegen hagyhat vagy berzenkedésre ingerelhet bennünket".[4]

Végezzétek el e kétes térségen futásotokat ... (Habok a köd alatt, 79)
A hant alá / Ne menj .. (Intelem az aggastyánhoz, 85)
S a téli fagyban elszállt pőre lelkem .. (Egy bánatos kísértet panasza, 108)
A végső pirkadat köszönt reád .. (El innen, el ... 111)
.. S a végtelenbe virrad éjszakád. (Uo.)
Elfogytam, mint a hó ... (Szállj meg nagy látomás ... 113)
.. az idő nyomtalan múlt el felette .. (Elégia, 115)
S mély sírba majd leszállni végül?! (Naenia egy hős halálára, 121)
.. lemégy a síri földbe .. (Öröklét, 130)
Taláncsak elvégzed te is valamerre. (Intelem, 132)
.. S a dúrva végtelenben ver tanyát ... (Útra kelni, messzi menni ... 137)
.. menni jelt ad-e már valami? (Sirató, 141)
.. a túlvilágra besiklik a lelkem .. (Szőlőhegyen, 160)
.. S fejem nagy-búsan félrebillen és örül / A legnagyobb békének, mely hozzá már közel .. (Alkonyati számadás, 167)

Itt fekszem ö n z ő most .. (Halotti zsoltár. *Változtatnod nem lehet,* 59)
S lépj oly bátran a sírba .. (Egy öregemberhez! *Nyugat* 1921. I, 513)
.. kivonszolt az Óriás Mágnes .. (Üres templom. *Nyugat* 1924. II, 771)
Ó mért kellett leszállaniok .. (Síri kórus. *Napló* I, 250)

Az *elmúlás*tól a körülírásokig jutva látható, hogy nem csupán a szinonimákkal, hanem többféle nyelvi megoldással van a 'halál' és a 'meghal' kifejezve Füst Milán költői nyelvében. Ez a jelentéstan kutatásában voltaképpen természetes dolog, mint Károly Sándor írja: „A jelentés előírja a jel (jelkapcsolat) beszédben való helyettesíthetőségét más jelekkel vagy jelkapcsolatokkal."[5] Az irodalmi elemzésben, a stilisztikai vizsgálatban az egyes jelek vagy jelkapcsolatok többnyire a szövegmű tartalmától (vagy attól, amit az olvasó annak tart, illetőleg vél) függően kapnak különféle magyarázatot, például olyat, mint amilyent Somlyó György írt az elmúlásról. E magyarázat és az efféle értelmezés természetesen értékes gondolatokat tartalmaz(hat), ám a szűkebb értelemben vett nyelvi, jelentéstani háttér – mint a jelen esetben is – nem mindig igazolja vissza az egyes nyelvi elemekhez fűzött magyarázatokat, amelyek nemritkán maguk is képzettársítások. Az *elmúlás*hoz kapcsolódó értékes elemzés mellett látni kell, hogy voltaképpen éppen az elemzés, az értékelő tevékenység, a szövegmagyarázat az, ami a nyelvi elemre könnyen olyan értelmezési anyagot rétegez, amely csupán a kutató leleménye. Az efféle jelenség a természettudományból szintén ismeretes, a részecskefizika kutatásmódszere és kutatóműszere eleve befolyásolja az eredményt. Erre gondol Werner Heisenberg: „Az anyag legkisebb építőköveivel kapcsolatos minden megfigyelési folyamat azonban a folyamat durva megzavarását jelenti; a részecskének a megfigyelési folyamattól független viselkedéséről egyáltalán nem is lehet már beszélni."[6] A stíluskutatás gyakran tudatában is van mindennek a maga vizsgálati módjaival kapcsolatosan.[7] – Mindezek tudatában tehát az *elmúlás*ról a Somlyó György által mondottak érvényességét ugyan nem kell alapvetően kétségbe vonni, de tudomásul kell venni, hogy egy más kutatási eljárás – amely persze eleve nem hordozója valamely egyedül igaz eredménynek – esetleg a maga beavatkozásával más eredményre jut. Itt és most például arra, hogy az *elmúlás*on kívül más szavak, illetőleg kifejezések (és nyilván még egyebek, például célzások) is szolgálnak a 'halál' és a 'meghal' megnevezésére Füst Milán költészetében. Ezeknek a nyelvi jeleknek és jelkapcsolatoknak „.. a szinonimitása azon alapul, hogy a szinonim viszonyban álló jelek a valóság aspektusában azonos értékűek, a különbség köztük ebben a vonatkozásban irreleváns, ugyanakkor pragmatikus vagy műfaji aspektusból releváns" – írja Károly Sándor.[8]

Az *elmúlás* főnév műfaji szempontból való releváns voltát az *Értelmező szótár „(vál)"* minősítése jelzi. A magyar költői nyelvben való használatára némi fényt vet az is, hogy Petőfi Sándor mindössze egyszer használta: „Napfogyatkozás jött szeme világára, Melynek elmulását hasztalanul várta",[9] ám akkor sem a xvii. szövegmondatbeli jelentésben. (Van Petőfi Sándornak egy „elmulási vész" kifejezése, melyet a *Petőfi-szótár* választékosnak minősít.) A *halál* főnévnek 362 adatát ismeri a *Petőfi-szótár* (lásd a hibaigazítást is). – Juhász Gyula tizenöt *elmúlás*t és tizenhat *elmulás*t írt le verseiben, és 217 *halál*

főnevet a *Juhász-szótár* szerint. Mindezek a különbségek alighanem az *elmúlás*nak máig tartó választékosságát mutatják, végül is Füst Milán költői nyelvében ugyancsak mintegy háromszorosa a *halál* száma az *elmulás~elmúlás* előfordulási mennyiségének (nem szólva a rokon értelmű szavakról). Egyébként a mai magyar szépprózában a *halál* szó módosított gyakorisági értéke 103,37 (128 adattal), az *elmúlás* pedig nincsen benne az ún. szuperlexémák leggyakoribb elemeinek listájában (lásd *Gyakorisági szótár*). E tények vélhetőleg ugyancsak az *elmúlás* választékosságát és műfajhoz való kötöttségét jelzik. – Ady Endre lírájában a halál motívumát taglalva Király István az *elmúlás* főnevet nem említi,[10] s azokban a versekben, amelyekből idéz, illetőleg amelyeket cím szerint említ, nincsen meg e szó.

A *Szellemek utcája* úgynevezett tűnődő kérdéssel zárul. Füst Milán verseit, pontosabban a *Összes versei* költeményeit, nyolcvankilenc versbefejezést számítva, tizennégyszer zárja az érdeklődés szándékával, kérdést kifejező tartalommal, s ezeknek zöme tűnődő kérdés, amely nagyon alkalmas arra, hogy a gondolatokat túlvigye a szövegmű anyagán: az olvasóra bízatik a továbbgondolás. Lehetséges, hogy az efféle befejezések a filozofikus-gondolati lírában általában is gyakoribbak.[11] – Az elmúlásnak megszemélyesítő megszólítása egyedülálló a *Szellemek utcájá*ban, az **elmúlás, te bús szépség és szomorú öröm* metonimikus szerveződésű. A költői énben lévő megállapítást tükröző. A halálnak is csupán egy megszemélyesítése van, **halál, te vagy a mi atyánk*, ám ez sem hasonlítható a *hallgatag király: rejtélyes elmulás!*-hoz, amely mindenekfölöttivé teszi az 'elmúlás'-t.

Jegyzetek

1 Somlyó (1975: 186; 1993: 181–202).
2 A jelentésleírás az *Értelmező szótár*ból való itt s a továbbiakban is.
3 Lásd Büky (1989: 41).
4 Mounin (1988: 1058).
5 Károly (1970: 64).
6 Heisenberg (1967: 25).
7 Vö. Kemény (1991: 7).
8 Károly (1970: 84).
9 *Petőfi-szótár: elmúlás* a.
10 Király (1970; 1982: passim).
11 Vö. Büky (1985: 67–70).

Bibliográfia

BÁRCZI Géza–ORSZÁGH László (szerk.) 1959–1962: *A magyar nyelv értelmező szótára* I–VII. Budapest. (Értelmező szótár).

BENKŐ László 1972: *Juhász Gyula költői nyelvének szótára.* Budapest. (Juhász-szótár)

BÜKY László 1985: A versbefejezés grammatikájához. In Béládi Miklós–Jankovics József–Nyerges Judit (szerk.): *A magyar vers.* Budapest, 67–70.

–1989: *Képalkotás és képrendszer Füst Milán és Karinthy Frigyes költői nyelvében.* Budapest.

–2000: *Egy vers szóhasználati háttere. Füst Milán: Szellemek utcája.* Szeged.

FÜREDI Mihály–KELEMEN József (szerk.) 1989: *A mai magyar nyelv szépprózai gyakorisági szótára (1965–1977).* Budapest. (Gyakorisági szótár)

FÜST Milán é. n. *Változtatnod nem lehet.* H. n. [Budapest].

–1921: *Az elmúlás kórusa.* Budapest.

–1976: *Napló* I–II. Budapest.

HEISENBERG, Werner 1967: A mai fizika világképe. In *Válogatott tanulmányok.* Budapest.

KÁROLY Sándor 1970: *Általános és magyar jelentéstan.* Budapest.

KEMÉNY Gábor 1991: *Szindbád nyomában.* H. n. [Budapest].

KIRÁLY István 1970: *Ady Endre* I–II. Budapest.

–1982: *Intés az őrzőkhöz. Ady Endre költészete az első világháború éveiben* I–II. Budapest.

Nyugat [Folyóirat, Budapest, 1908–1941.]

MOUNIN, Georges 1988: Füst Milán szövegközelben. A költő francia nyelvű verseskötetének bevezetője. *Nagyvilág* XXXIII: 1058.

J. SOLTÉSZ Katalin–SZABÓ Dénes–WACHA Imre (szerk.) 1973–1987: *Petőfi-szótár, Petőfi Sándor életművének szókészlete* I–IV. Budapest. (Petőfi-szótár)

SOMLYÓ György 1975: A költő gondolatainak kertje. *Új Írás* XV.

–1993: *Füst Milán vagy a Lesütöttszemű Ember.* Budapest.

KESERÜ KATALIN

Lélek–halál–túlvilág Közép-Európa kortárs képzőművészetében

Mindannyian ismerjük azt a megnevezhetetlen érzést, mely elfog bennünket, ha távolról jött barátunk újra indulni készül; ha valaki, aki – fizikai megjelenésével – hírt hozott messzire szakadt testvérünkről, egyszerre elköszön, s nincs tovább az az illúziónk, hogy vele, rajta keresztül ő is itt van; vagy ismerjük az abból fakadó kínt, hogy nem lehettünk jelen szeretteink utolsó perceinél, amikor végleg eltávoztak tőlünk. A távozó biztosan megy a másik világba, az itt maradónak marad a kérdés: adott-e elég útravalót, s találkoznak-e még.

Magam először, kezdő művészettörténészként, huszonegynéhány éve, Jan Białostocki professzor rövid budapesti látogatása végeztével éreztem ezeket. Ajándék volt, hogy érezhettem: elmegy valaki, aki művészettörténészként a tudásnál többet hordoz magával. Biztos ismerete volt lélekről, halálról, túlvilágról, pszichológiai és teológiai értelemben is. Pedig nem csinált semmi különöset, csak megtekintett néhány síremléket az esztergomi bazilika pincéjében, s lehetséges együttműködésről beszélt a varsói és budapesti művészettörténeti tanszékek között. Hozzászólásomat az ő emlékének ajánlom.

Jan Białostocki Magyarországon 1982-ben kiadott ikonográfiai tanulmánykötetében a következőkkel zárta a *Halál kapuja* című (1973) munkáját: „Az új korszak embere, aki meghódította a világűrt, de akiben létének földi korlátai is tudatosultak, reménytelenül áll a rá váró *Huis clos* előtt."[1] Azaz a halálszimbolika értelmében nincs túlvilága. Másutt, a *Művészet és Vanitas* című̈ben, amely az NDK-ban 1966-ban jelent meg, immár a művészetről szólva azt írja: „Korunk művészete, amely elfordult a szép, de mulandó, az elmúlás törvényeinek alávetett világ ábrázolásától, megalkotja a saját, tágas, még csaknem ismeretlen, valótlan világát, amely éppen valótlansága miatt látszólagos elpusztíthatatlansággal bír. Ez a világ, úgy látszik, az eleddig utolsó »pozitív« korrelátuma a régi vanitas-eszmének."[2]

Az idézett szöveg azt állítja, hogy az akkori kortárs művészet maga egy másvilág, de mint ember által alkotott, szükségszerűen mulandó, maga a vanitatum vanitas. Nem kevesebbet mond tehát megrendítő szavaival, mint hogy a fizikai és metafizikai világ kisajátításával megszűnt az eltávozás lehetősége magunk alkotta köreinkből. Melankolikus hangvétele ugyanakkor egy olyan külső nézőpontot feltételez, ahonnan (a mélyen katolikus Lengyelországból) tekintve mindez az emberi hiúság mulandó. Białos-

tocki nézőpontja az öröklét hite által meghatározott, amit a kortárs civilizációban és művészetben elveszni látott.

Valójában éppen ezen tanulmányok írása közben született ismét újjá a romantikus művészetfelfogás, a művészetet emanációnak, a másik világ hírnökének tekintve. Egy lengyel művész (Tadeusz Kantor) 1980-ban azt írta: „A színházi munka *alkotás*, teremtő folyamat, melynek gyökerei a *másvilágon* rejlenek. [...] A színház – állítom a továbbiakban – a felfedezés helye, mint valami titkos gázló a vízben, a »másik« oldalról a mi életünkbe való »átmenet« nyoma." A színész tehát halott, az előadás rituális átjárás evilág és túlvilág között. Kantor – szövege és *A halott osztály* című, jól ismert darabja – értelmében a fizikai és metafizikai világ egymást feltételező létének tradicionális hite és élő színházművészeti hagyománya szerint nyilvánult meg (XXVI. tábla, 2. kép). Nemcsak tudott egy másvilágról, de művészetét egyenesen onnan eredeztette.[3] Nem sokkal korábban egy magyar művész, a költő és performer Hajas Tibor (*A halál szekszepilje* című 1978-as performance-áról írva) a művész testét médiumnak nevezte, mely ki van szolgáltatva egy hatalomnak, amelyről semmiféle információja nincs. Bábu tehát, a halál metaforája, s így lényegibb tudást mutat fel, mint az élő ember.[4]

A Kantoréval összehangzó művészetfelfogás mögött egy Białostockiéhoz hasonló civilizációs tapasztalat áll: Hajas szerint a modern, életcentrikus és racionális Európa bojkottálja a halálélményt, likvidálja a túlvilágot. A túlvilág megszüntetése pedig megrövidíti és egyetlen formára redukálja az életet. Ez a civilizáció mennyország- és pokolszükségletét jövőkép-alkotással elégíti ki: a futurológia és sci-fi által elképzelt és berendezett jövő (a „másvilág") azonban csak Hadész, a holtak országa. „Hiányzik a jövő egyetlen hiteles térképe, melynek a civilizáció komplex voltából kellene adódnia."[5] Ehhez a komplexitáshoz valaha hozzátartozott az életet, a valóságot a túlvilággal, a fizikai létet a lélekkel kiteljesítő és a halál jelentőségével foglalkozó kultúra.

A klasszikus értelemben vett képzőművészetnek azonban, úgy tűnik, mindig jellemzője ez a komplexitás, amitől a kultúra társadalmi (aktuális) meghatározottságú folyamatai ma oly távol állnak. Két „haláljelet" említének az utóbbi évtizedekből annak bizonyítására: Keserü Ilona apjának állított sírkövét (Pécsi köztemető, 1976) és Jovánovics György 1956-os emlékművét a 301-es parcellában (Rákoskeresztúri köztemető, 1989). Az előbbi egy különleges, csak egyetlen magyarországi temetőben fellelhető sírkőformát elevenít fel, amely sokkal inkább az életre (szív forma!), semmint a túlvilágra utal, s amely Keserü Ilona „átírásában" (színes mozaikkal kirakva) az élőnek a holtat életben tartó energiáira, illetve a holtak élettel teli világának képzetére utal (XXVII. tábla, 3. kép). Ez a sírkő ugyanakkor egy olyan festői életmű része, mely ezzel a formával mint alapmotívummal (plasztikus, festett és nyomott változatban), a klasszikus képi teljességet megújító késő modern képzőművészet hazai megszületésében játszott szerepet.[6]

Jovánovics műve egy ugyancsak a megőrzés–újítás kettősségére épülő életmű része. Fellelhetők benne az emlékművek, emlékhelyek különféle típusai, de egy olyan többrétegű/-szintű „világszínpad" részeiként, amely nemcsak bejárhatóvá teszi az élet–halál–felmagasztosulás útját, de érezteti a hiány (a földben kialakított negatív forma) révén az egymást feltételező „égi" és földi szférákat, erőket is. Egyúttal formában-

időben-térben artikulálja az emlékmű mibenlétének konceptuális és miként-létének posztmodern szobrászati kérdését.[7]

Az a klasszikustól eltérő típusú új művészet, amely a hatvanas–hetvenes évek fordulóján formálódott, nem csak a művészet hagyományos ikonográfiájával, s nem is csak az ikonográfiát mellőző nonfigurációval operált. Jelen elemzésem tárgyául ennek a kortárs művészetnek egy tekintélyes típusát, a természetművészetet választottam, ami – az ún. *rossz művészet* és a *koncept art* mellett – legjelentősebb alternatívája az esztétikumközpontúnak mondott, lényegében autonóm, „valótlan világot" alkotó művészetnek; amelyben (a természetművészetben) a címben felvetett, hitvilágra utaló, lényegében antropológiai témakör még közvetlenebbül van jelen, mint a klasszikus művészetben, amelyet Jan Białostocki jellemzett. Közép-Európát pedig azért emelem ki, mert nemrégiben módunk volt Budapesten egy kiállítás keretében együtt látni a régió korábban szocialista országainak természetművészetét, illetve egybekötni a rá vonatkozó ismereteket.[8] A kérdés e kiállításon az volt, különbözik-e ez a természetművészet a nyugati művészetben kialakult változatoktól (*land art, earth art* stb.), kötődik-e azoknál erősebben a természet és vallás(ok) összefüggésének e régióban a nyugatiénál talán tovább élő hagyományához, amelynek sarkalatos pontja a hit a látható és egy láthatatlan világ összefüggésében, s az a feltételezés, hogy énünk átváltozásával a kettő egyesül. (Különös egybeesése a téma iránti vallástudományi és művészettörténeti érdeklődésnek az, hogy e konferenciával egyidejűleg a bécsi Kunsthalle kiállítást készít elő „Glaube, Hoffnung, Liebe, Tod" címmel, melyben a halál testi és lelki tapasztalatának a vallásos érzékenység szempontjából kitüntetett jelentőséget biztosít.[9])

A közép-európai természetművészetben az élet (s így a halál) kérdése központinak látszik. Nem esztétikai esemény, mint volt a halállal elfoglalt előző századvégen a „halálos szépség" mítoszának variációiban (Gustav Klimt: *Judit)* vagy a szépség szimbolikus transzcendenciáiban (Koloman Moser: *Loïe Fuller táncosnő*), annak a kornak művészetében, mely – a párizsi Père-Lachaise temetőnek az üdvözülés lehetőségét mellőző halálkapuja (F. A. Bartholomé) tanúsága szerint vagy Rodin univerzális mulandóságszimbóluma *(A Pokol kapuja)* értelmében, hol az élők és holtak világa ugyanaz – lényegében lemondott a túlvilágról.[10] A halállal foglalkozó századvégek sorában ez a mostani az újraértelmezés igényével lép fel. Magyarországi tudományos áttekintések a temető művészetéről, a haláljelekről, a „halállal való foglalkozás" legkülönbözőbb területeiről[11] találkoznak a halál jelentőségét felfedező kortárs egyetemes művészettel.[12] Ezen belül a természetművészet nem az ún. művészi eszközökhöz (mint például az olajfesték vagy vászon) folyamodik, inkább használja az adott természeti környezet elemeit, darabjait, tárgyait, jelenségeit, ezeket figyeli, értelmezi, jelentéssel ruházza fel. Mondhatjuk: művészet előtti (vagy utáni) tevékenység ez (a művészetet a klasszikus értelemben véve), amely talán a szellemi alkotás eredendő formája,[13] és egyszerre vallási-világképi és művészeti értelmű. Mivel az ember legsajátabb képességeire (jelentésadás) utal, a természetművészettel kapcsolatos művészetfogalom esztétikai helyett antropológiai jellegű. A megváltozott művészi formák miatt is, melyek rituális folyamatok (felelevenedik a klasszikus európai művészet előtti rituális-mágikus típus), tárgy-

együttesek (installációk és environment-ek), amelyek elsősorban az élet, s nem az esztétikum hordozói, a természetbe helyezett vagy onnan kiemelt tárgyak, meditációs folyamatok, sőt, a természetibe beolvadó alkotói életmód.

A következőkben megkísérlem áttekinteni a kortárs történelmi események miatt korántsem egyöntetű, korábban geopolitikailag jobban összefüggőnek érzékelt szubrégió természetművészet-típusait.

1. A hatvanas évek természet- és szeretetkultusza szerint a természet nem áll szemben az individuummal, hanem befogadja azt. Abban a geopolitikai szituációban, ahol a nyugati társadalmi mozgalmak csak a művészet megnyilvánulásaiként jelenhettek meg, azok a rítusok, melyekben ünnep és természeti jelenség a megújulás reményében fonódott össze, művészeti eseményként zajlottak le, mint például a szlovák Jana Želibska 1970-es *Tavaszi eljegyzése*. E művekben az élet és halál túlvilág nélküli körforgását a világegyetemmel közös természeti rend tudata, az örökkévaló élet érzete hatja át. A természeti körforgáshoz igazodó keresztény és „pogány" rítusokra *művészi rítusok* épültek, mint a civilizációból kivonuló lengyelországi kommunában (Lucim, hetvenes évek vége) is. Ha a halállal tematikusan nem foglalkoztak is e világkép megfogalmazói, később is, a természettudományos tapasztalatokra hivatkozó alkotások is, a dinamikus élet részének, összetevőjének, a földi/kozmikus természet örökkévalósága biztosítékának mutatják a halált, mint a horvát Boris Demur univerzális spiráljai (festmények és természeti akciók) a nyolcvanas évek közepétől, vagy ugyanakkor a lengyel Darius Lipski természeti tárgyakból összeállított installációi.[14]

2. Lipski ugyanakkor a *lélek* létezésére és igényeire is figyelmeztetett a természetben. Ezen a ponton megy tovább, effektíve is, a szerb Miroslav Mandić. „A föld a lélek tükre" – mondja, s a lélekkel azonosított földdel egyesül, metaforikus értelemben, éveken át tartó gyaloglásai során. Útjain készített természetrajzainak, jegyzeteinek gazdagsága a kölcsönös lélekadásé is, ami érthetővé teszi a föld ilyképpen való folytonos gyógyítását, életadó képességének fenntartását-visszaadását mint igényt programjában *(A vándorlás rózsája)*. Az *ökológiai művészet* más közép-európai vagy nyugati példái a lelki szférát nem hangsúlyozzák, de megjelenik ez, a lélekadástól eltérő módon, a természeti energiák életadó erejére hagyatkozó *Ressource Kunst*ban.[15]

Ennek életerő-koncepcióját fogalmazta meg a különleges növényekből összeállított ruhát magára öltő lengyel Teresa Murak már a hetvenes években. A nyolcvanas években a Romániából (Erdélyből) Magyarországra települt, magyar származású művészekből álló Pantenon csoport egyik tagjának, Nagy Árpádnak műveit az anyagukban rejlő (lelki) energiák tartják össze (XXVII. tábla, 4. kép). Meditatív szoborkonstrukcióiban az élet a halál metaforájaként (nagy, fekete, önarcképszerű bábufejek, Kantorra és Hajasra is visszautalva, viaszból és gézből összegyúrva) jelenik meg. Pontosabban: az életenergiát hordozó és gyógyító anyagok halottias fejek formáját öltik, s favázakra ültetve sorakoznak. Variációk Keresztelő Szent János tálcán kínált fejére. Mint klasszikus szobrászattechnikai segédeszközökkel és anyagokkal készült formák, mulandó és átmeneti természetűek, egy új, Joseph Beuyst követő ikonográfia, a természetet elemeiben átlelkesítő ember jelentésalkotó tevékenységének dokumentumai. A bábut életre kelteni képes – hajasi vagy kantori – túlvilági energia helyett a

legteljesebben földi és emberi energiák működnek benne: ilyen értelemben Nagy Árpád fejei (1993) az élet és halál azonosságát is ismerő ember ikonjai.

A születés/élet és halál azonosságát felvető természetművek transzcendens birodalmakat nélkülöző világa rendkívüli érzékenységről tanúskodik, ugyanakkor az e művekben az anyagoknak kölcsönzött jelentés *konceptuális karakterű.*

3. A jelentéssel, lélekkel telített földanyagok és a szellemi természetű kultúra *szimbólumai*nak összefonódása révén vált ismét érzékelhetővé a világ teljessége (realitása és transzcendentalitása), s egyúttal a természetművészet hozományaival gazdagodott a *klasszikus típusú európai művészet.*

Lelkes anyag a föld Deli Ágnes fiatal szobrász munkáiban is. Két változatban jelenik meg: gipszként és földként, de együtt (XXVI. tábla, 1. kép). A föld „birodalmából" félgömbhéj formákat szakít ki Deli a másik földfélével: a beleöntött gipsszel. A kör vagy gömb forma (a Föld!) lélekszimbólum (Platón). A gipsz révén a világos a sötét elemmel egy formába szervül, úgy, ahogy a yantra két, egymásba ékelődő háromszögével egyesül a lélek az isteni, a női a férfi világgal. A kettős félföldgömb-héjak mint a találkozás lenyomatai sorakoznak a kiemelésükkel megsebzett, egyúttal „megszentelt" földön (vagy kiállítótermekben) a teljes világ új ikonjaiként. Deli világképét a természeti anyagnak kölcsönzött konceptuális jelentés és a tradicionális formaikonográfia felélesztése alakította.

Földanyag, habár más típusú, az állati eredetű, természetből vett anyag is. A „primitív" állatszimbolikának, az állati léleknek az ember teljessé válásához szükséges elfogadását élteti tovább a Krisztus-történet: Jézust, születésekor, állatok veszik körül, köztük marhák is. Meleg leheletük (lelkük) életet adó. Lovas Ilona vitális, orsó formába tekert, marhabélre írt bibliai sorai a szubhumán és az emberfeletti együttes birodalmát zárják magukba. A Palkó Tibor háromrétegű, primitív vadászjelenetekre emlékeztető állatképeit borító madártollréteg (XXVIII. tábla, 5. kép) a költöző, égbe szálló lélek, a feltámadás tradicionális szimbóluma, míg a fiatal lengyel képzőművész, Krzysztof Malec teremnyi tollinstallációja maga a földre varázsolt égi ország. Természetvallások, kereszténység és antik filozófia a művészetben egyesülve formálják újra egy másik világ képzetét.

Ez történik a növényi anyagok felhasználása során is. Szalmából készült művekkel folytatja a macedón ikonfestészet hagyományát Gligor Stefanov. „Arra is törekedvén, hogy meghódítsa a teológiai időt – a halhatatlanságot –, isten angyalainak a »testét« mintázza meg." Az angyalokét, akik „szemtanúi a látható és a láthatatlan határvidékének, maguk is vizionált szimbólumok az egyikfajta tudásból a másikba történő átmenetben".[16] A fény, a Nap csapdájaként értelmezhető szalmával történő „mintázás", a szalmaszárnyak a természeti és isteni energiát együtt hordozzák (XXVIII. tábla, 6. kép). Egy olyan kultúra hagyománya szerint, melyben az aratás, a gazdag termés és Isten között szalmatárgyak közvetítettek a templomban.

4. A helyi kultúra sajátos természetközelisége, e kultúra elemeinek megidézésével, forrása a lét egzisztenciális és transzcendentális értelmezésének, amit a haláltudat köt össze. Elekes Károly, a Pantenon csoport tagja ebben az értelemben állított emléket a XIX. századi erdélyi tibetológusnak, Kőrösi Csoma Sándornak *Lhássza* cí-

mű fainstallációjával (1993; XXIX. tábla, 7. kép), melyben azonos térformában mutatott élet- és haláljelek (bölcső és koporsó mint tükörformák) épülnek egymásra, kiegészülve a földre és annak életadó energiájára utaló műanyag elemekkel, ábrázolandó a lét természeti körforgását, egyúttal emberi testté formálva a szerkezetet. Az élettel halált, a halállal életet hordozó „ember" konceptuális, a tradicionális ikonográfiához is kötődő, emblematikus ábrája szikár és puritán. Torzó volta a földi létre és halálra, a kultúrára utaló motívumok a „bútorokon" – legalábbis az emlékezés és személyesség szintjén – a lélekre, az archetipikus jelek pedig (például keresztfa) a túlvilágra vonatkoztathatók. A figurális, testi elem dominanciája azonban szembeötlő: a „Corpus Christi" újramegjelenése a művészetben.

5. A test, a földi lét átmeneti volta, s maga a láthatatlan világ ismerszik meg Gémes Péternek a nyolcvanas években készült, a szférák közti átmenet archetípusait jelenésekként, egy fénnyel telített világ árnyaiként elénk állító műveiben *(Varázsló, Révész, Vándor, Kocsihajtó, Angyal),* melyekben különös technikával anyagtalanítja a testet. Filozófiai forrásai a hérakleitoszi, a fényt és sötétséget, életet és halált egymásban feltételező elvet újrafogalmazó Hamvas Béla, és a „vándorló egyéni lélek mítoszát" az európai kultúra legsajátabbjaként megfogalmazó klasszika-filológus Kerényi Károly nyolcvanas években „felfedezett" (kiadásra engedélyezett) életműve. Művészi eszköze a fény és a saját teste (XXIX. tábla, 8. kép). A fény, amely a sötétségbe való alámerüléssel együtt, Eliade szerint, a halállal való találkozást jelképezi. Ugyanígy a repülés, a víz alatti úszás is,[17] mely utóbbinak megfelelője Gémes *Vízvonal* című képsora. A fény és sötétség e különös szerepe önálló képalkotó erő Gémes munkáiban. Sajátos fény-képeibe idézi (fenti értelemben: a halál révén) a lélek, szellem és másvilág szféráját. Újabb művei (kéz- és lábképekből összeálló képépítmények) kereszt vagy kör formák, test- és lélekszimbólumok, az élő kozmosz és a halál ábrái (*Apokrif. Palindrom négyzet,* 1991), illetve kapuk vagy homokórák, piramisok – emlékművek. A keresztény memento mori gondolatát a mulandóság e jelképei azonban megfordítják: nem a földi lét, hanem egy másik világ földi megjelenése pillanatainak lenyomatait hordozzák, annak ikonjai.[18]

A hatvanas években Aniela Jaffé a kortárs művészet lehetőségeként fogalmazta meg: az ellentétek, világos és sötét szellemek egyesítése, a halál újrafelfedezése teljessé teheti, új módon és ismét, a művészetet, amint saját halandóságára ébreszti az embert. Az említett művekben ennek jegyében születik újjá az ikon: az emberé (test és lélek, élet és halál egységében), a szellemi-lelki energiával telített földé, a földi-emberi elemmel érzékített másik világé, mindannyiszor – ha nem is kimondva – a halál tudatával összefüggésben. Az eszközök mindehhez elsősorban a természet elemei, felhasználásuk rituális, konceptuális és érzéki egyszerre. Ezzel a komplexitással, amelybe az antik, a keresztény és természeti kultúrák tradícióinak együttélése is beletartozik, a kortárs közép-európai természetművészet egyik megújítója a teljességet újra- és újrafogalmazó európai művészet hagyományának.

Jegyzetek

1 Białostocki (1982: 200).
2 Białostocki (1982: 230).
3 Kantor (1980: 395; 397).
4 Hajas (1978: 413).
5 Hajas (1977: 412).
6 Keserü Ilonáról: Szabadi (1978).
7 Jovánovics Györgyről: Jovánovics (1995).
8 *Természetesen* (1994).
9 Faith, Hope, Love, and Death (1995).
10 Hofstätter (1965) *Tod und Eros* című alfejezet, illetve a *Die Bilderwelt des Symbolismus* című fejezet; Białostocki (1982: 199).
11 Ars Hungarica (1983: 1. sz.); Liget (1990); Mauzóleum (1987).
12 *The Interrupted Life* (1991).
13 Jaffé (1993: 232).
14 Itt és a továbbiakban a *Természetesen* című katalógus információit és interpretációit használom fel folyamatosan: Marijan Susovski, Hanna Wróblewska, Sonja Abadzieva, Sturcz János, Szombathy Bálint, Mária Orisková tanulmányait.
15 *Ressource Kunst* (1989).
16 *Természetesen* (1994: 130).
17 Eliade (1976: 185).
18 Gémes Péterről: Molnár (1995).

Bibliográfia

Ars Hungarica 1983: A temető művészete. 1. sz.
BIAŁOSTOCKI, Jan 1982: *Régi és új a művészettörténetben.* Budapest.
ELIADE, Mircea 1976: Bevezetés a halál mitológiájába. In *Mauzóleum.*
Faith, Hope, Love, and Death 1995: Kiállításkoncepció (kézirat). Kunsthalle, Bécs.
HAJAS Tibor 1977: Előadások. In *Mauzóleum.*
–1978 A halál szekszepilje. In *Mauzóleum.*
HOFSTÄTTER, Hans H. 1965: *Symbolismus und die Kunst der Jahrhundertwende.* Köln.
JAFFÉ, Aniela 1993: A vizuális művészetek szimbolizmusa. In Jung, Carl Gustav (szerk.): *Az ember és szimbólumai.* Budapest, 237–278.
JOVÁNOVICS, György 1995: *XLVI biennale di Venezia, Ungheria.* Katalógus.
KANTOR, Tadeusz 1980: Hírhedt átmenet a halottak világából az élők világába. In *Mauzóleum.*
Liget 1990: Haláljelek.
Mauzóleum 1987: Halálirodalom. Budapest: Bölcsész Index, Centrál Könyvek.
MOLNÁR Mária 1995: Gémes Péter. *Új Művészet* 10.
Ressource Kunst 1989: Die Elemente neu gesehen. Köln.
SZABADI Judit 1978: Keserü Ilona művészi pályaképe. *Ars Hungarica* 1.
Természetesen 1994: Természetművészet Közép-Európában. Katalógus, Ernst Múzeum, Budapest.
The Interrupted Life 1991: Katalógus, New Museum, New York.

SZATHMÁRI BOTOND

A halálélményről a XX. századi performance kapcsán

„Halál s romlás dúl mindenütt a földön
S mégis mosoly ragyogja bé a múlást.
Eszes lény arcán e mosoly szívet tép,
Mert legnagyobb kín szent elleplezése."
(F. Tyutcsev)

Az archaikus ember minden tevékenysége szakrális volt. Ezekben a megnyilvánulásokban a vallási, a gazdasági és a művészi aspektusok mindig együttesen voltak jelen. Az ősi emberek hétköznapjaikat megszakító ünnepeik során átlényegítő, megtisztító, mély lelki élményeket éltek át. Ezeknek a szertartásoknak a föld valamennyi népénél az élet és a halál misztériuma volt az elsődleges témája (például: tavaszi termékenységünnepek, őszi aratóünnepek és téli halálünnepek). A népek ajkain kialakuló mítoszok magyarázatot nyújtottak az emberek halandóságára és a halálon túli világ formájára. Az akkori emberek szilárdan hittek saját hagyományaikban, így az onnan elsajátított halálértelmezéseket végső igazságokként élték meg. A temetési kultuszok helyreállították a halott hozzátartozóinak lelki sokkját, és az élet folyhatott tovább. A legáltalánosabb nézet a halállal kapcsolatban, hogy az valami új szellemi lét kezdete, azaz újjászületés. A beavatási rítusok, ahogyan ezt Eliade is megállapítja, nem mások, mint a *halál–újjászületés* szimbolikus utánzatai. Az archaikus kultúrák mindegyikében kialakult az áldozat rítusa, melynek célja a felső, a szellemvilág megjutalmazása, kiengesztelése, vagy valamilyen kérés továbbítása. Az áldozat tárgya állat vagy növény, jó néhány helyen pedig a közösség számára a legértékesebb valami, az ember volt. Az emberáldozat eltörlése a legtöbb kultúrában egy idő után általános jelenség lett. A zsidó nép számára Ábrahám és Izsák története példázza, hogy az embert állattal is ki lehet váltani. A krisztusi áldozat, az Istenember áldozata az emberiségért, a világért az európai kultúrkör számára mindenfajta „pogány" áldozatot eltörölt. A kereszténységben az áldozat szerepköre nagyon szimbolikussá és redukálttá vált (például úrvacsora), sokkal inkább erkölcsi áldozatot követelt meg a hívőktől. A teologizálódó papi kereszténység mellett a nép körében átalakulva tovább éltek a pogány áldozati formák. Az egyház tiltásai elfojtó jellegük révén igen erőteljes kultuszkiéléseket eredményeztek. A zsidóság és nyomában a kereszténység demitologizálta saját hagyományát, és a megelőző vallási gyakorlatokat babonáknak minősítette. Evvel egy olyan űrt teremtett, amely aztán törésvonalat hozott létre az európai tradícióban, és ez napjainkig is erősödik.

A görögségen belül szétvált a vallás, a művészet, a filozófia és a tudomány, ami szintén hozzájárult az emberi lélek részekre bomlásához. A halálközeliség azonban a középkorban sem szűnt meg. A nép fiai közvetlen kapcsolatban voltak halottaikkal a vir-



Szathmári Botond: *A lélek kulcsa.* Performance (Szentendre, 1992)

rasztások során, másfelől a folytonos háborúk tartották ébren az emberek halálélményét. A halállal való találkozás új formáját a pogányüldöző kereszténység biztosította a boszorkányok, az eretnekek és bűnösök nyilvános kivégzéseivel. A közösség előtt megégetett emberek látványa a városok polgárait is rendszeresen szembesítette az élet és a halál kérdésével. A középkori, egyre nagyobb méreteket öltő bűnözés előhívta a kora újkori „rettenet színházának" nevezett nyilvános büntetésrituálékat, amelyek egészen a XIX. század elejéig jelenvalóvá tették a halálélményt az európai városi polgárok számára. Ezek az események mint a társadalmat megtisztító áldozati aktusok folytak le, és váltak népünnepélyekké. A felvilágosodó és pozitivisztikus Európa racionális és szcientifikus szemlélete kultusz- és hagyományellenes volt – bár más nézőpontból, mint a középkori egyházi –, és újfent babonának nevezte a régiek szokásait. A tőkés társadalmi rendszer utilitarista és pragmatikus profitorientált szemlélete nemcsak elítélte, de az idő hasznosságának követelményével lehetetlenné is tette a szokások, rítusok továbbélését. Ennek a szemléletnek az elterjedéséhez kiváló terepet nyújtottak a nagyvárosok gyökértelen tömegei. A materializálódó modern civilizáció az emberi élet megkönnyítését tűzte ki célul, és a lelkileg megterhelő, megrázó eseményeket, így a halált is, megpróbálta kiiktatni a mindennapok világából. „A modern Európa, pontosabban a Spengler által »fausti«-nak nevezett nyugati civilizáció az élet önkéntes gettójából bojkottálja a halálélményt. A racionális kultúra a globális racionalizmust, mellyel a fajta

egésze rendelkezik, felosztja az egyedek között, hihetetlenül megnöveli azok értékét, és saját értéktudatukba zárja őket. Ez a civilizáció életcentrikus, a puszta változás helyett a fejlődés értelmes és elfogadható képzetére alapul, és nem tolerál semmit, ami saját fogalmai szerint nem értelmes és nem elfogadható. A túlvilág – mely nem bizonyult racionálisan elfogadhatónak – likvidálása után a halál irracionalizálódott, tehát értelmetlenné és elfogadhatatlanná vált. A halál a személyiség aspektusából véglegesen irracionális állapot" – írta a már elhunyt Hajas Tibor, a hazai keményvonalas performance legjelentősebb alakja.

A mai demisztifikált világunkban, amikor a természeti jelenségek „lelepleződtek", a halál sokkal ismeretlenebb, mint régen, sőt már a megnyugtató vallási tanítások is lehullottak róla. A XIX. század második felében a felvilágosodott európai kultúra válsága már kirajzolódott néhány profetikus látnok szemében (Kierkegaard, Dosztojevszkij, Nietzsche), de a civilizáció csak fejlődött tovább a saját öntörvényű szabályai szerint. A haláltól elszeparált modern ember – nem látván, hogy a racionalizáció istenítésével mit tesz – kétszer is beleszaladt a saját maga által kikövezett zsákutcába a két világháború által. Ezek a korszakok kijózanítólag szembesítették az emberiséget avval, hogy egyfelől a túlracionalizált világ szükségszerűen irracionalizmusba billen át, másfelől a mindent felülmúló mértékű emberélet kioltása figyelmeztetés, hogy a halál nem küszöbölhető ki az életből. Mindezen tapasztalatokat azonban nem szűrte le az európai kultúra, és továbbra is az élet totális racionalizálásán fáradozott. A haláltól még jobban megrémülve azt egyre sterilebben elszeparálta az élettől. A kórházbeli „tudományos halál" megszünteti a hozzátartozó család természetes kapcsolatát a halottal. A modern kulturális gyökértelenségben élő – Dosztojevszkij kifejezésével élve nihilista – ember a rohanó, mindennapi munkaritmusát megzavaró haláltól, és az eseménnyel kapcsolatos tanácstalanságától a kórház révén kíván megszabadulni. A modern korban csak a paraszti kultúrában élő gyakorlat – de ott is már egyre kevésbé – a halott családi átkísérése a túlvilágra.

A társadalmi előzmények mellett a művészeten belüli nagy változások is hozzájárultak a halálélménynek a maga realitásában való bevonásához a kortárs performance művészetébe. A reneszánsztól kezdve a modern polgári társadalmak a művészetet árurá tették, és sokirányú belső differenciálódást hoztak létre benne. Az egyik fontos hasadás a népi és individuális művészet lassú, de biztos szétválása, amely révén a művész személye egyre fontosabb lett. Az így kialakult művészet már nem annyira a közösség rituális igényeit, mint inkább az adott művész kvalitásait példázta. A műtárgy ezáltal kiszakadt a kollektív hagyományból, és egy önálló művészi tradíciót teremtett meg. A másik fontos szétválás a komoly és könnyű (szórakoztató) művészet elkülönülése volt, újabb tudathasadás forrásává válva az európai civilizációban.

A XX. század fordulójára a görög fogantatású művészeti normarendszer szétfoszlott, miután már nem lehetséges egyetemes érték a művészet területén. Kialakultak az izmusok, amelyeknek vezető művészei részben a görögség előtti és az Európán kívüli kultúrákból táplálkoztak. Picasso és Modigliani az afrikai maszkművészetért rajongtak, Artaud a bali színjátszásért, Steve Reich az afrikai zenéhez, Beuys az eurázsiai samanizmushoz fordult – hogy csak néhány példát említsünk. Századunk művészeté-

nek kétféle, egymással ellentétes irányultsága van – ahogyan ezt Kandinszkij megfogalmazta –: az egyik a művészetfogalom minimálisra szűkítését, a másik ugyanennek a végtelen kitágítását tűzte ki célul. Az avantgarde művészetben a fenti elitista és a demokratikus mozgalmak egyaránt jelen voltak/vannak. Századunk művészetében egyre inkább jelentkezik az archaikus művészetszemlélet elveszett funkcióinak visszavétele. Az „Isten halála" életérzés helyzete, a tudománynak és a politikának a vallástól független megerősödése lehetővé tette a művészek számára, hogy a rituális áldozati jelleget újra gyakorolhassák. Nem véletlen, hogy a képzőművészetben volt a legnagyobb igény ez iránt, mivel e műalkotások a fogyasztó pénzarisztokrácia számára befektetést, jobb esetben lakásdekorációt jelentettek. Kandinszkij 1907-ben megfestette az első absztrakt képet. Az áttörést mégis Duchamp *ready made*-jei jelentették, ami után bármi lehetett műtárgy. Rodcsenko saját apját állította ki élő szoborként. Pollock gesztusfestészete már rituális alkotás volt, amelyben a festői önkifejezés folyamata dominált. A kész műalkotás puszta lenyomata a művész átszellemült pillanatainak. Az akciófestészet mindenfajta esztétikai, ízlésbeli, etikai, ideológiai konvenciót tagad, pusztán az alkotó belső gesztusainak spontán kifejeződéseit szentesíti. Az ötvenes években John Cage a zenében is megteszi a duchamp-i lépést, és kimondja, hogy minden hang zene, majd az amerikai pop art művészekkel közösen megteremti a *happening* műfaját. Ez a műforma térben, időben és szereplőkben nyitott történés, amely gyakran behatol a mindennapi valóságba, esetleg provokatív jellegű. Yves Klein testfestészete az emberi testet használta ecset helyett. E módszer a Torinói leplet vagy a Veronika kendőjének történetét juttatja eszünkbe: „vera icon" – igaz kép. A hatvanas években kialakult a body art (testművészet), melyben a művész saját teste a médium, és így igyekszik felszámolni az Én és a műalkotás közötti különbséget. Günter Brus a saját maga vászna, ecsetje és modellje volt. A Bécsi Akcionizmus csoport materiálakciói jelentették a legradikálisabb szakítást a fennálló társadalmi és művészeti normákkal. Lázadásuk alapja az ösztönösség, Hermann Nitsch Jézust és Dionüszoszt próbálta egyensúlyba hozni orgiamisztérium-színházában, amelyben az idő haladtával egyre több áldozati állat vére folyt el, és vele párhuzamosan egyre borsosabbá váltak a jegyárak.

A performance a hetvenes évek elején kezdett műfajjá alakulni. Az angol nyelvterületen minden nyilvános bemutatót performance-nak neveznek, és eredetileg a színházzal kapcsolták össze a fogalmat. A németek *Selbdarstellung*nak (önbemutatás) nevezik ezt a műformát. E műfaj teátrálisabb, mint az előtte létező akcióművészetek. A performance folyamata előre eltervezett, de a szituáció, amelybe a performer belekerül, gyakran kiszámíthatatlan következményekkel jár. A közönség nem, vagy kevéssé vesz részt az akcióban. A performance gyakran a társadalmi deviancia határát súrolja (aszkézis, szexuális – szado-mazochisztikus – motívumok, életveszély). A performance egyfajta Gesamkunstwerk kísérletnek is tekinthető. A performance rituális áldozati jellege és mitikus szimbólumai miatt visszatérés az archaikus művészet funkcióihoz. A XX. századi nihilizmus korában újra éledt az „ars moriendi", a meghalás művészete, ami a keresztény éra alatt szigorúan tilos volt. A keresztény korban minden önkéntes emberáldozat a krisztusit kérdőjelezte volna meg, ahogyan ezt Hermann Hesse is megfogalmazta. A művész e műfajban szándékosan teremt a maga számára veszé-

lyes szituációt, amelyben ő maga lesz az áldozópap és saját maga az áldozat is, mindez a nietzschei „veszélyesen élni" szellemében. Az ilyen performance-ok egyben beavatások, részben a performer számára, részben – sokkoló hatásuk révén – a közönség számára is. A beavatás során az adeptus bizonyos értelemben meghal, majd újjászületik. A görögben e két kifejezés rokonsága nyilvánvaló: ἡ τελενυτη (beavatás), τελεταω (meghalni, bevégezni). A beavatás intim viszonyt jelent a halállal. A performance eljutott a határok határáig, a lét és nemlét cezúrájához, az egzisztenciális határok megsértéséhez. A keményvonalas performance esetében felmerül a kérdés, miért vállalja a művész az önveszélyes helyzeteket, egyáltalán mit él meg ezekben az alkotó? A performer maga készíti, és maga adja elő akcióját, ezért a reneszánsz ember szellemében a legapróbb technikai kérdésekkel is maga kell hogy megbirkózzék. Így csak rajta múlik, milyen a létbiztonsága, mind a technika oldaláról, mind a lelki oldalról. Pszichés állapotától, spontán felismerőképességétől függ az akció végrehajtásának eredménye. Ennek ismeretében állíthatjuk, hogy nagy rokonságot mutat a performance az archaikus beavatásokkal. A performernek is önmagáért kell vállalnia a felelősséget, akárcsak a vallási beavatandónak.

Miért és mibe akarja beavatni magát egy XX. századi performer? Minden művészetben erőteljesen jelen van az ember önvizsgálata, azaz a keresés. Γνωθι σεαυτον (Ismerd meg önmagad!) volt a delphoi jósda felirata. Az ember, mint Heidegger mondja, nem pusztán a ténylegessége, hanem egyben a lehetősége is önmagának. Az ember mindig több, mérhetetlenül több, mint ami éppen tapasztalható belőle. Az ember önismereti feladata minden korban elengedhetetlen, aminek vizsgálatára leginkább a művészet hivatott. A kábítószerekkel kísérletező Baudelaire és Csáth Géza is az emberi lélek új területeit kutatta. Az ember éppen a lelke révén egy végtelenül mélységes kút, amelynek sem térben, sem időben nincsenek határai, járhat bárhol és bármilyen korban. A művész pszichéje jó bizonyíték a lélek végtelen szabadságára, mivel nemcsak régebbi vagy jövőbeli korokban és más földrészeken képes létezni, hanem más személyekbe és állatokba vagy természeti jelenségekbe is képes belebújni, és azonosulni tud azokkal.

Mindezt valaha a sámán tudta legjobban, aki közvetítő, gyógyító, lélekvezető és jövendőmondó feladatai mellett „előadóművész" is volt, mivel egyszemélyes színházában eljátszotta a közösség tagjainak saját lelki utazását. A sámán vagy a mai művész a lelkük különleges érzékenysége miatt úgy közvetítik saját beavatódásukat, hogy az mások számára is katartikus élményt nyújthat. A hétköznapi ember, aki régen és ma is a munkájába és az evilági problémáiba temetkezett, sokkal jobban lezárja a lelkét, mint a művész. Azonban a mindennapi ember is igényli a kilépést, az ekstázist, aminek a modern korban a legáltalánosabb eszköze a művészet (zene, tánc, színház). Az emberi szabadságra törő lélek igényli az ekstázis önkívületét.

A performer előadása révén képes eljuttatni a lelket a legvégső határhoz, az élet és a halál mezsgyéjére. A performer számára az ezen a határon folytatott önvizsgálat az emberi lélek még feltáratlan szféráját nyitja meg. A művészetnek ez irányú úttörő funkciója tiltakozás a modern ember formálissá tett világával szemben. A civilizált társadalmakban a felnőtté történő avatások (mestervizsga, érettségi, diploma stb.) pusz-

tán a kézügyességet és az értelmet vizsgálják meg, az ember legfontosabb részét, a lelket szinte meg se érintik. A modern társadalmakban felnövők így lelkileg csak spontán módon és esetlegesen válhatnak éretté. A keményvonalas performance a lelki beavatás jellegével figyelmeztetés, hogy a modern kultúra egyoldalúan csak az értelem bizonyos fokához köti a felnőtté válást, azaz az emberré válást.

Korunk elkényelmesedő emberiségében a veszély iránti igény tömegesen jelentkezik, mely talán az eltűnt beavatási élmények hiányából fakad. Az euro-amerikai kultúrában terjed a tűzön járás, a biztosítás nélküli sziklamászás, a hidakról való gumiköteles ugrás stb. E jelenségeknek, bármennyire profánnak tűnnek is, mindig van egy vallási aspektusa is. Mindezeket a szellemtörténeti változásokat értelmezhetjük egy kultúrkorszak lezárásaként? Lehet, hogy ez a Spengler által megjósolt nyugat alkonya? A jelen mindig a múlt utolsó fázisa, és az eljövendő új korszak kezdete, azaz határ. Az eszkaton érzése végigvonul az emberiség történelmén, azonban mindig voltak korszakok, amikor ez az élmény felfokozódott, kulminálódott. A művészettörténetre pillantva a XIX. század vége óta egy felfokozott végállapot rajzolódik a szemünk elé, talán egy játszma vége. A keményvonalas performerek ezt a véget saját személyes síkjukon próbálják megtapasztalni. Schwartzkogler utolsó performance-a során nyilvánosan kasztrálta magát, azóta már a túlvilágról szemléli a művészetet és a világot.

Bibliográfia

BABARCZY Eszter 1989: Beuys, halála után. *Nappali ház* 2: 48–53.

DERÉKY Pál 1989: A bécsi akcionizmus. *Nappali ház* 2: 42–47.

ELIADE, Mircea 1993: *Az örök viasszatérés mítosza.* Budapest, Európa Könyvkiadó.

EVERETT, Anthony 1975: *Abstract Expressionism.* London, Thames and Hudson.

HAMVAS Béla 1939: Poetica metaphysica. In Baránszky-Jób L.–Boda I. (szerk.): *Mitrovics Gyula emlékkönyv.* 370–384.

HAMVAS Béla 1943: Poetica sacra. In *A láthatatlan történet.* 117–138.

HAMVAS Béla–KEMÉNY Katalin 1947: *Forradalom a művészetben.* Budapest, Misztótfalusi.

HORÁNYI Attila 1991: Vera ikon (Hajas Tibor húsfestmény III.). *Nappali ház* 1–2: 96–102.

JEDLINSKI, Jaromir–TÖRÖK Tamás (szerk.) 1989: *Joseph Beuys „Polentransport 1981".* Budapest, Budapest Galéria Kiállítóterme.

KOVÁCS Péter (szerk.) 1987: *Hajas Tibor 1946–1980.* Székesfehérvár, István Király Múzeum.

SCHECHNER, Richard 1984: A Performance. In *A performance. Esszék a színházi előadás elméletéről 1970–1976* (szerk. Bóna László és Bóna Adél). Budapest, Múzsák.

STOKELHAUS, Heiner 1988: *J. Beuys.* Düsseldorf.

TURAY Tamás 1991: Szidpa bardo. *Nappali ház* 1–2: 103–108.

AL (Aktuális Levél, Artpool Letter). 1–11. szám, 1983–1985. Budapest: Artpool.

Inconnu Group Retrospect. Budapest: Arteria Kiadó, 1984.

Inconnu No. 1. [Inconnu Group], Unknown Underground Line. Actionalistic Journal. Egyes Számú Földalatti Vonal. Akcionista Folyóirat, Punknown Kiadó, 1979–1981.

Inconnu No. 2. [Inconnu Group], Unknown Underground Line. Actionalistic Journal. Kettes Számú Földalatti Vonal. Akcionista Folyóirat, Punknown Kiadó, 1979–1982.

Színház, 1991. október–november (Halász Péterék színházáról)

Sznob International. é. n. [1985?] (Hajas Tibor-különszám; a szerző fotóival).

A képek jegyzéke

Uray-Kőhalmi Katalin: *A búcsú fokozatai (Nanaj anyag alapján)*

1. Lélektartó párna és idol a nanajoknál
2. Áldozat az ősök lelkeinek a mandzsuknál

Séra László: *A „testenkívüliség-élmény" – filozófiai vagy pszichológiai kérdés?*

1. A lélek elhagyja a testet. 1508-ból származó német allegória a halálról. Lomov (1988) nyomán
2. Stratton kísérleti berendezése (egy tünékeny benyomás). Gregory (1979) nyomán
3. Szokatlan perspektívájú képzetek rekonstrukciója emlékezetből (droghatás). Siegel (1977) nyomán

Vargyas Gábor: *A brú túlvilág a temetkezés tükrében*

1. Katu sír. Vargyas Gábor felvétele, 1985
2. A halott lelkét hívják az elhunytat szimbolizáló vasdarabokba. Vargyas Gábor felvétele, 1988
3. A halottak menete. Vargyas Gábor felvétele, 1988
4. Halotti énekek éneklése. Vargyas Gábor felvétele, 1988
5. A rizs szimbolikus elvetése. Vargyas Gábor felvétele, 1988

Szacsvay Éva: *Protestáns ördögképzetek: kép és üzenet*

1. Ördög mint levélhordó. Gúnyirat 1524-ből, H. Fehr: *Recht im Bilde* (1923) nyomán. Winter Erzsébet reprodukciója
2. Ördög mint hitvitázó professzor vagy prédikátor. Rafael Hoffhalter metszete, 1573. Winter Erzsébet reprodukciója
3. Ige („Vigyázzatok és imádkozzatok, hogy kísértésbe ne essetek" Mt 26:41) az ördögábrázoláson. Jost Amman: *Theatrum Diabolorum*, címlap, Frankfurt am Main, 1569. W. Brückner (1974) nyomán. Winter Erzsébet reprodukciója
4. Az ördög elől menekülő nyúl a bánffyhunyadi templom kazettájáról, 1870. Vilhelm Károly (1975) nyomán. Winter Erzsébet reprodukciója
5. Az apokaliptikus asszony és a sárkány Szentbenedekről, 1510–1520 körül. A Magyar Nemzeti Galéria Régi Gyűjteményei, 106. ábra. (Dürer 1498-ban megjelent metszetsorozata után készült.) Mojzer Miklós (1984) nyomán. Winter Erzsébet reprodukciója
6. Szirén. Kéziratos könyv címlapja, készítette S. M. (Steph. Musnai), 1741. Kecskemét, Református Könyvtár, ltsz. 32. Király László gyűjtése. Winter Erzsébet reprodukciója
7. Ördög mint szirén (a Babiloni parázna) a tancsi templom mennyezetkazettáján. Parajdi Illyés János munkája, 1676. Vilhelm Károly (1975) nyomán. Winter Erzsébet reprodukciója

8. Szirén a bánffyhunyadi templom kazettájáról, Ifj. Umling Lőrinc és Umling János munkája, 1780. Vilhelm Károly (1975) nyomán. Winter Erzsébet reprodukciója
9. Ördög mint török (az ábrázolás mellett felírva: Ésaiás 8:1 verse) a tancsi templom mennyezetkazettáján, 1676. Winter Erzsébet reprodukciója
10. Protestáns mint ördög (Szent Mihály arkangyal legyőzi a gonoszt). Farelief. Jacob Christoph Schletterer (1699–1774) (vagy) követője. A Magyar Nemzeti Galéria Régi Gyűjteményei, 150. ábra. Mojzer Miklós (1984) nyomán. Winter Erzsébet reprodukciója

Pócs Éva: *Megszálló halottak – halotti megszállottság*

1. Ember a bűnök óceánján. A *Le grant kalendrier et compost des Bergiers* című műből, Troyes, 1496. Nicolas Le Rouge nyomdája
2. A haldokló és a halál angyala. Reiter *Mortilogus* című művéből, Augsburg, 1508, Oegelin és Nadler nyomdája

Gulyás Éva: *A jászberényi halottlátó*

A halottlátók térképe Szolnok Megye Néprajzi Atlaszához, Csalog Zsolt 1970 körül készült térképe nyomán. Kézirat a Szolnoki Damjanich János Múzeumban

Petneki Áron: *Szomorú teátrum*

1. Tommaso Dolabella: *Szent László halála* (1933 körül). Festmény a Krakkó melletti Bielany kamalduli kolostorában (Walicky–Tomkiewicz: *Malarstwo polskie*, 63. ábra)
2. Esterházy Miklós castrum dolorisa (Nagyszombat, 1645). (*Die Fürsten Esterházy: Magnaten, Mäzene*. Katalog. 258.)
3. Kasper Kostka († 1665) koporsóképe. Międzyrzecz, Múzeum (*Portrety trumienne*... Katalog zbiorów Muzeum w Miedzyrzeczu, 64. 2. ábra)
4. Ismeretlen nemes (XVII. század) koporsóképe. Sędzin, plébániatemplom (*Portret szlachty Kujaw*... 18. bal felső kép)

Balázs Lajos: *A haldokló megkerítése. A lélekmentés pogány és keresztény rítusa Csíkszentdomokoson*

1–2. A haldokló „megkerítése" Csíkszentdomokoson: Szabó Árpádné Albert Rozália és özv. Balázs Lajos. Balázs Lajos felvétele, 1994

Bognár Ákos: *Egy átmeneti rítus fényképei. Adalékok a kapuvári római katolikusok temetkezési hagyományaihoz*

1. „Áhitat koszorúja", Henye Etelka imakönyve, Kapuvár. Bognár Ákos felvétele, 1991
2. Mária a bűnösök szószólója. XIX. századi fametszet *A Hétfájdalmú Boldogságos Szűz Mária nyomait követőknek mennybe vezető Arany Koronájá*ból

3–4. „Áhitat koszorúja", Henye Etelka imakönyve, Kapuvár. Bognár Ákos felvétele, 1991

5. Nyomtatott imalap a kegyes halálért. Bécs, 1900 körül
6. Tisztítótűzben szenvedő lelkek. Fametszet *A Hétfájdalmú Boldogságos Szűz Mária nyomait követőknek mennybe vezető Arany Koronájá*ból, XIX. század
7. Porcelán angyalszobrocska gyereksíron, Garta. Bognár Ákos felvétele, 1990
8. Garab István halottaskönyve 1875-ből, Garta. Csiszár Attila felvétele, 1992

Gazda Klára: *A román halotti rítusok tárgyi kellékei és a lélek túlvilági útja*

1. A pománakalácsok, készítőjük, Preda Virág (sz. 1913) vázlatrajza szerint
2. Pománakalács-változatok Előpatakról (Háromszék). Bartha Árpád felvétele nyomán, 1972
3. Pománakalács-formák Bodzafordulóról. Bartha Árpád felvétele, 1972
4. Fonott kalácska, az almaág tartozéka. Moldovan Nicolae felvétele

Nagy Ilona: *Szűz Mária halála az apokrifekben és a folklórban*
1–3. Ponyvanyomtatvány-címlapok. Országos Széchényi Könyvtár, Aprónyomtatványok, Pny 2875, Pny 2685, Pny 4852.
4. Ponyvanyomtatvány címlapja. A szerző tulajdona

Erdélyi Zsuzsanna: *Calabriai albán húsvéti ének – egy középkori epikum létszintváltásai*
Anna Blaiotta Mária-siralmat énekel, Ejanina, 1986. december. Erdélyi Zsuzsanna felvétele

Sárdi Margit: *Ars moriendi és a meghalás gyakorlata*
Ars moriendi lapja, Landshut 1514, Johann Weissenburger nyomdája

Lengyel Ágnes: *„Nem halt ő meg csak aluszik…" A halál és temetés szokásköréhez kapcsolódó XIX–XX. századi ponyvanyomtatványokról*
1. A *Halotti ének* című ponyvafüzet címlapja, Budapest, 1903. Az ábra valószínűleg az *Aranykorona* imakönyv századforduló táján megjelent kiadásaiból való átvétel
2. A *Különféle énekek a fájdalmas Szűz Máriáról* című ponyvafüzet címlapja
3. A purgatórium ábrázolása a *Hét mennyei szent zár* című ponyvafüzetben
4. Kéziratos imafüzet lapja

Szathmári Botond: *A halálélményről a XX. századi performance kapcsán*
1. Szathmári Botond: *A lélek kulcsa.* Performance 1992. február 28-án Szentendre, Vajda Lajos Pince

Képtáblák
I. 1. A Ba lélek a múmia fölött, az *Ani papirusz*ból (Halottak könyve, Egyiptom, Kr. e. 1250 körül). The British Museum, Michael Holford Library. Blackmore (1977) nyomán
I. 2. Pierre Puvis de Chavannes: *Az álom* (1883). Musée d' Orsay, Párizs
II. 1. A Debreceni Református Kollégium matrikulájának címlapja, 1760-ból, A Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára, TtREL, 16. Winter Erzsébet reprodukciója
III. 2. A Református Egyház Anyakönyve, Kisújszállás, a halotti anyakönyv címlapja, 1728–1769. Püspöki Süllye János rajza. Winter Erzsébet reprodukciója
III. 3. Ördög a csengersimai templom mennyezetéről, 1761. Dömötör Tekla (1981) nyomán. Winter Erzsébet reprodukciója
III. 4. Ördög a krasznai templom kazettás mennyezetéről, 1736. Pataki Asztalos János munkája
III. 5. Sárkányábrázolás erdélyi templombelsőből, XVIII. század. Azonosítatlan ábra Szabó Judit *Rózsa királyfi. Berekméri Sándor gernyeszegi meséi* borítólapján, Bukarest: Kriterion, 1977. Winter Erzsébet reprodukciója
IV. 1. Csépe Klára hasznosi parasztasszony 1947. évi látomása nyomán a határbeli szentkúthoz épített és 1948 Kisasszony ünnepén (november 8.) felszentelt zarándokkápolna. (Ma Fallós-Szentkút.) Manga János felvétele, 1951 (PMF 1819)
IV. 2. A kegyszobor kivitele a zarándokkápolnába 1948 Szeplőtelen Fogantatás ünnepén (december 8.). Képes levelezőlap, készítője valószínűleg azonos az előzőével. (PM [Palóc Múzeum, Balassagyarmat]: Gy.sz. 98/99)
IV. 3. 1987-es imalap (Csépe Klára szentté avatásáért, időskori fényképével) hátoldali, bélyegzővel nyomtatott felirata: „Megindult az ENGESZTELÉS: az állandó, imádkozó, vezeklő »Szent jövés-menés« Balassagyarmaton, a Nyírjes-i Mindenkor Segítő Szűz Mária Szent Forrásainál, az év minden napján. A városból egy óra gyaloglással lehet a szent helyet megközelíteni!" (PM: Gy.sz. 100/99)
IV. 4. A „Mátrai Mária csodaforrás", hátterében a kígyós-fűrészes látomás helyszínén emelt kereszt. A kereszt bal oldalán fekete kendőben a látnok fiatalasszony imádkozik. Képes levelezőlap, hátoldali felirata: „Fényképezte és kiadja: Sztanek Ede Pásztó" (PM: Gy.sz. 97/99)

V. 5. A kegykápolna belseje, 1990 Sarlós Boldogasszony ünnepén (július 2.). Limbacher Gábor felvétele
V. 6. Vallásos-kozmikus jelek a kápolna belső falán és a kifestés fogadalmi jellegét dokumentáló felirat 1988-ból. Limbacher Gábor felvétele
VI. 7. A hasznosi kápolna kegyoltárát ábrázoló képes levelezőlap az 1940-es évek végéről, faliképként bekeretezve. Az oltáron a feliratos szalaggal ékített kegyszobor előtt Oltáriszentség úrmutatóban. (Szanda, 1996)
VI. 8. Az Atyaisten ábrázolása a kegykápolnabeli Szentháromság-szobron
VI. 9. A hasznosi kegyszobor gipszutánzata a szandai kiskápolnában. Limbacher Gábor felvétele, 1990. Nagyböjt
VII. 10. Beköszönés a kegyhelyen: imádkozás a Csépe Klára látomása helyén emelt útmenti kereszt előtt. Limbacher Gábor felvétele, 1990. július 2.
VII. 11. „Hasznosi víz" vétele, 1990 Sarlós Boldogasszony ünnepén (július 2.). Limbacher Gábor felvétele
VII. 12. Csépe Klára asszony a hasznosi Szenthelyen, követői körében, 1981 Sarlós Boldogasszony napján (július 2.). Homlokán hívei szerint a Szentháromság háromszög alakú jele látható. Kamarás József felvétele (PM: Gy.sz. 101/99)
VII. 13. Beköszönés a kegyhelyen: a látomás helyén emelt kereszt csókolása. Limbacher Gábor felvétele, 1990. július 2.
VIII. 1. Öregasszony, Kapuvár. Bognár Ákos felvétele, 1993
VIII. 2. Cigánycsalád a haldokló körül, Kapuvár. Csala Bálint felvétele, 1950 körül. RMF (Rábaközi Múzeum Felvételtára), 12602. negatív
VIII. 3. Henye Ferenc a koporsóban, Kapuvár. Csala Bálint felvétele, 1950 körül. RMF, 12603. negatív
IX. 4. Kislány halott a koporsóban, Kapuvár. Csala Bálint felvétele, 1950 körül. RMF, 1273. negatív
IX. 5. Kisgyerek halott a koporsóban, Kapuvár. Csala Bálint felvétele, 1948. RMF, 12598. negatív
X. 6. Kisgyerek halott a koporsóban, Kapuvár. Csala Bálint felvétele, 1951. RMF, 12599. negatív
X. 7. Kislány halott koporsóban, Sopron környéke. Györffy István és Viski Károly gyűjtése fényképészektől, 1921-ben. Néprajzi Múzeum Fényképtára, F.35.167. (Csiszár Attila kutatómunkája nyomán)
X. 8. Kisfiú halott, Sopron környéke. Györffy István és Viski Károly gyűjtése fényképészektől, 1921-ben. Néprajzi Múzeum Fényképtára, F.35.167. (Csiszár Attila kutatómunkája nyomán)
XI. 9. Idős asszony ravatalon, Sopron környéke. Györffy István és Viski Károly gyűjtése fényképészektől, 1921-ben. Néprajzi Múzeum Fényképtára, F.34.940. (Csiszár Attila kutatómunkája nyomán)
XI. 10. Lány halott a koporsóban. Karinger Károly felvétele, 1921 előtt. Néprajzi Múzeum Fényképtára, 30726.
XII. 11. Fiatal lány halott a koporsóban, Garta. Csala Bálint felvétele 1946–47 körül. RMF, 12600. negatív
XII. 12. Idős férfi halott a koporsóban. Németh Csóka György felvétele, 1958. április. RMF
XII. 13. Idős asszony halott a koporsóban. Németh Csóka Györgyné felvétele, 1958. december. RMF
XIII. 14. Halott idős asszony a koporsóban. Karinger Károly felvétele, 1921 előtt. Néprajzi Múzeum Fényképtára, 30772.
XIII. 15. Sírásás a kapuvári temetőben. Bognár Ákos felvétele, 1990. RMF
XIV. 16. Testvivő keret, Kapuvár. Bognár Ákos felvétele, 1990
XIV. 17. Ravatal a testhordó kereten, Osli. Bognár Ákos felvétele, 1991. RMF
XIV. 18–19. Felravatalozott cigánylegény, Kapuvár. Ismeretlen felvétele, 1981. RMF
XIV. 20. A koporsó kihozatala, Kapuvár. Ismeretlen felvétele, 1960–1970-es évek(?). RMF

XIV. 21. Koporsó a Szent Mihály lován, Kapuvár. Ismeretlen felvétele, 1960–1970-es évek(?). RMF
XIV. 22. Társulati zászlók, lámpák vitele a temetésre, Garta. Csiszár Attila felvétele, 1995
XIV. 23. Halott búcsúztatása, Kapuvár. Ismeretlen felvétele, 1970-es évek(?). RMF
XIV. 24. Fiatal lány temetése. Kondor Róbert felvétele, 1960–1970-es évek. RMF
XIV. 25. Halottas menet. Ismeretlen felvétele, 1960–1970-es évek(?). RMF
XIV. 26. Kisgyerek koporsójának kivitele, Garta. Ismeretlen felvétele, 1986. RMF
XV. 27. A sír beszentelése. Ismeretlen felvétele, 1970-es évek(?). RMF
XV. 28. Koporsó sírba eresztése, Garta. Ismeretlen felvétele, 1986. RMF
XVI. 29. Koporsó a sírban. Ismeretlen felvétele, 1981. RMF
XVI. 30. A sírgödörnél. Ismeretlen felvétele, 1981. RMF
XVI. 31. Cserpes Bedi Sándor előimádkozó, Kapuvár. Csiszár Attila felvétele, 1986
XVI. 32. Temetési zászló. Kapuvár, római katolikus plébánia. Csiszár Attila felvétele, 1994
XIX. Almaág vitele temetésen, Zabola, Háromszék. Pozsony Ferenc felvételei, 1997
XX. 1–2. Temetési menet, Magyarfalu, Moldva, 1995, 1994. Virt István felvételei
XXI. 3–4. Halotti tor, Magyarfalu, Moldva, 1995. Virt István felvételei
XXI. 5–6. Halottak napja, Pusztina, Moldva, 1992. Virt István felvételei
XXII. Halottak napja, Pusztina, Moldva, 1992. Virt István felvételei
XXIII. 1. Gyioniszij: *Az istenszülő elszenderedése* (1480–1490 körül). Óorosz Művészeti Múzeum, Moszkva
XXIV. 2. *Az istenszülő elszenderedése és mennybevétele* (1807). Bodrogkeresztúri görög katolikus templom
XXV. Johann Georg Heinsch: *A keresztény ember halála* (1695)
XXVI. 1. Deli Ágnes: *Transz-Atlantik* (1992)
XXVI. 2. Tadeusz Kantor síremléke Krakkóban. Készült *A halott osztály* című műve alapján
XXVII. 3. Keserü Ilona egyik festménye a balatonudvari temetőben
XXVII. 4. Nagy Árpád: *Cím nélkül* (1993)
XXVIII. 5. Palkó Tibor: *Pihenő II.* (1992)
XXVIII. 6. Gligor Stefanov: A *Sárkányok* ciklusból (1984)
XXIX. 7. Elekes Károly: *Lhássza* (1993)
XXIX. 8. Gémes Péter: *Tekercsek IV.* (1991). Részlet
XXX. 1. Andreasz Paviasz: *Szíriai Szent Efrém halála* (XV. század második fele). Szent Konstantin és Heléna temploma, Jeruzsálem
XXX. 2. *Krisztus siratása* (XV. század). Részlet. Tretyakov képtár, Moszkva
XXXI. Hans Baldung Grien: *A nő három életkora és a Halál* (1510). Kunsthistorisches Museum, Bécs
XXXII. J. M. W. Turner: *Angyal a napfényben* (1846). Tate Gallery, London

Képtáblák



1. Az alvást és a halált az ókori Egyiptomban úgy képzelték el, hogy a lélek elhagyja a testet. A Ba lélek a múmia fölött. *Ani Papirusz* (Halottak Könyve; Kr. e. 1250 körül)

2. Pierre Puvis de Chavannes: *Az álom* (1883)





1. A Debreceni Református Kollégium matrikulájának címlapja (1760)



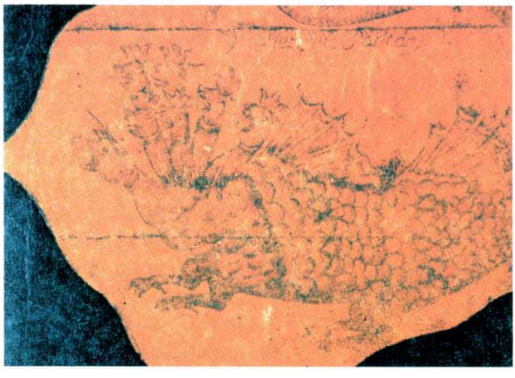


2. Patás ördög ábrázolása; az ördög visszatartja az angyalt, küzdve a haldokló lelkéért.
A Református Egyház Anyakönyve, a halotti anyakönyv címlapja (Kisújszállás, 1728–1769).
Püspöki Süllye János rajza



3. Az ördög sárkánykígyó alakban a csengersimai templom mennyezetéről (1761). Az ördög legyőzésére szolgáló ige a kígyó által keretezett medálban olvasható

4. Ördög mint sárkány; hétfejű, apokaliptikus sárkány ábrázolása a krasznai templom kazettás mennyezetéről (1736).
Pataki Asztalos János munkája



5. Hétfejű (apokaliptikus) sárkányábrázolás (erdélyi) templombelsőből (XVIII. század)

IV.



1.



2.



3.



4.

1–13. Fotók, képeslapok a hasznosi kegyhelyről



5.

6.


HALÁBÓL
SZÜZ
ANTANAK
EMLÉKÜL
1988
VIII. 4.
JÓZSIA
GÁBI
TANÍTÁS
PÉNTEK

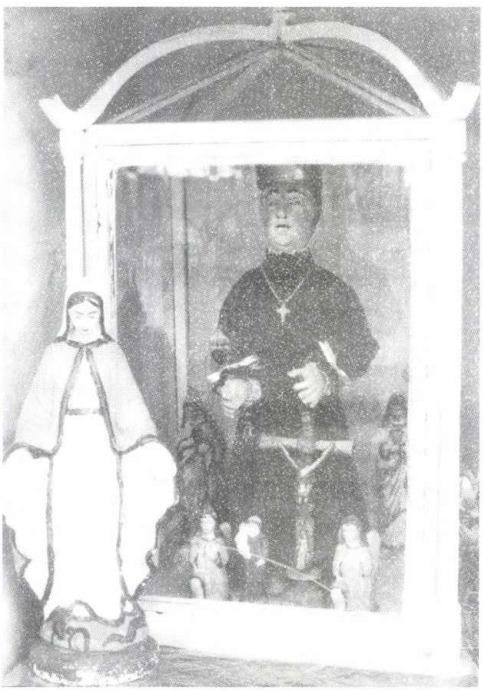
VI.



7.



8.



9.



10.



11.



12.



13.



1. „Hatvan év fölött minden nap ráadás!" (Bognár Ákos felvétele, 1993)



2. Cigánycsalád a kórházban haldokló családtag mellett (Csala Bálint felvétele, 1950 körül)



3. Henye Ferenc a koporsóban, mellette családja, egy gartai szegény család (Csala Bálint felvétele, 1950 körül). A halott öltözéke, a szemfedélként talán csak ideiglenesen használt fehér lepedő (halotti lepel) is szegénységükre utal. A fiatalembernek menyasszonya volt, de egy kapuvári nagygazdalány meg akarta szerezni magának (bár a rang- és vagyoni különbség miatt a lány családja valószínűleg nem egyezett volna bele egy ilyen frigybe). A lány elhíresztelte, hogy várandós a legénytől. A férfi öngyilkos lett, kútba ugrott. A képen balról a második Török Irén, a menyasszony. Megfigyelhető a halott vőlegény mellén a bokréta.



4. Kislány halott a koporsóban (Csala Bálint felvétele, 1950 körül). A felvétel a kapuvári temetőkápolna előtt készült. A kislány halálának oka baleset: a szomszédban nagymosás volt, és ott a forró lúgba esett. A kislány fejénél állnak szülei, a kép jobb szélén két márialány, minden bizonnyal a testvivők. Figyelmet érdemel a medvelábas, nyomott mintás selyem- (esetleg papír-?) anyaggal bevont, fehér alapszínű koporsó, a kis halott fejét díszítő viaszvirág koszorú, a már gyári készítésű, lyukhímzéses, visszahajtott, tüllszerű szemfedő. A kis halott kezét közvetlenül az álla alatt kulcsolták össze. Nem látni, kapott-e rózsafüzért. A fényképezéshez használt asztalt ravatalként használják, ahogy a háztól temetés eseteiben mindig. A kislány körülbelül hároméves volt; a család neve nem ismert. Kisgyerek halottaknál a szemfedél négy sarkára selyemszalagot kötöttek, fiúknál kéket, lányoknál rózsaszínt. Ezek a szalagok is jól látszanak a képen. A gyász láthatóan legjobban az anyát sújtotta, a fényképezés pillanatában szinte csak az ő figyelme irányul a halottra. A tarka ruhás lányok bal ruhaujján szalagok láthatók, akárcsak a márialányokén. Ők lehetnek a kereszt- és zászlóvivők; a templomi zászlót ők vihették a temetésen. Ilyen korú kisgyereknél nem voltak lámpásvivők. A ravatal bejáratának feldíszítéséből kitetszik, hogy a kisgyerek a halotti rítussorozatnak szinte az egészét megkapta.

5. Kisgyerek halott a koporsóban. Majorbeli család (Csala Bálint felvétele, 1951). A képen másfél-két éves kisgyerek fekszik a koporsóban (festett koporsó, nem fehér, pereme, szegélye ezüst- vagy aranyszínű, nem medvelábas). A halotti koszorú formája mutatja, hogy fiú halottról van szó. Keze a teste mellett van, rózsafüzért nem kapott, szentképek megléte nem állapítható meg. A szemfedél lyukhímzéses, a koporsó szélénél látszik díszített széle, gyári munka, akárcsak a fekete szegélyes, lyukhímzett alj a koporsóban. A kis halott fejénél az anya, mellette a keresztanya áll.





6. Egy év körüli kisfiú halott. Fején koszorú, mellette szentkép, a testet bokrétákkal borították. A virágok közé asztali feszületet állítottak. Háznál ravatalozták fel, kezében a halotti koszorúval megegyező szerepű művirág bokréta látható; a koporsó sötét színű, talán barna. A halott mellett valószínűleg szentelt gyertya áll, amely esetleg utalhat a halál okára is (torok-, tüdő-, légzőszervi bántalmak?).



7. Öt-hét év közötti kislány halott, kezére tekert rózsafüzérrel, selyemövvel, fején halotti koronával. Halotti melléklet: Prágai Kisjézust ábrázoló szentkép, valószínűleg családi búcsújárás emléke. A halott szeme kinyílt.

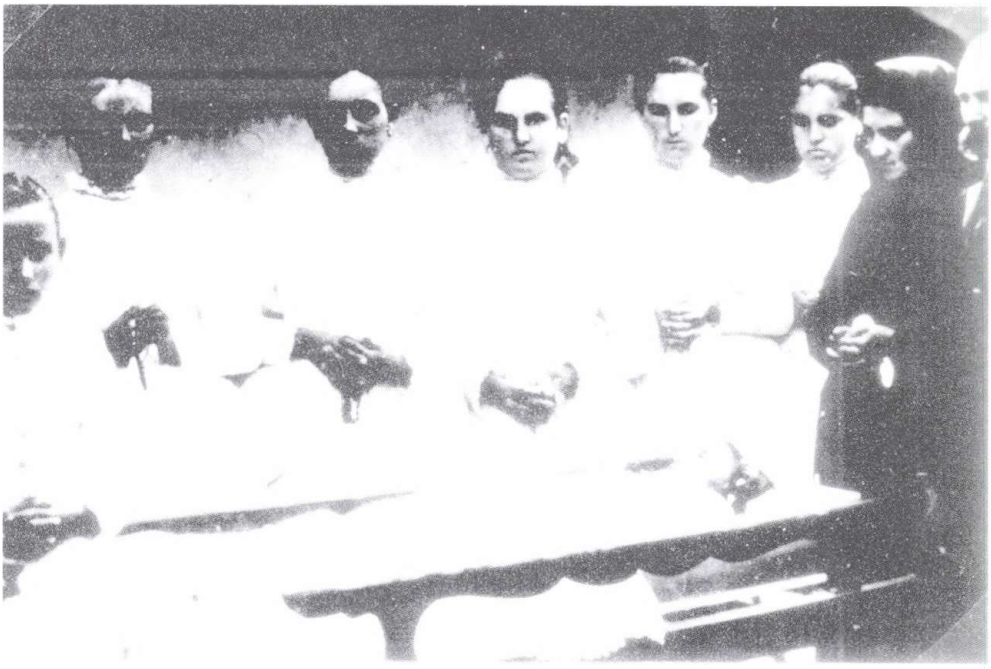


8. Egy év körüli kisfiú halott, kápolnában felravatalozva. Kezét rózsafüzérrel fogták össze, falikeresztet helyeztek a mellére. Fején halotti koszorú, a testet szentképekkel borították. A koporsó világos színű.

9. Idős asszony ravatalképe. Jól látható az állfelkötő kendő, a díszes halotti párna, a halotti kendő. Talán kiscelli szentképet helyeztek mellé.



10. Lány halott a koporsóban (Karinger Károly felvétele, 1921 előtt). Nyolc év körüli kislány halott, fején viaszvirág koszorúval. A koporsó színe fehér, sárga vagy világosbarna; oldalperemes testvivő kereten nyugszik. A szemfedő valószínűleg gyári, esetleg höveji varrottas is. A lány halott fejénél idős szülei állhatnak (nem kizárt, hogy nagyszülők, ha a lány árva volt). A koporsó mellett mária-lányok, jól látható a nyakukban lógó Mária-érem. A képen nem látszik mindenki, de valószínű, hogy a mária-lányok közül négyen a testvivők, további egy vagy kettő a zászlóvivő. A kép bal oldalán fehér ruhában álló, a halott lánynál valamivel idősebb, vagy vele egykorú lány lehet a keresztvivő.





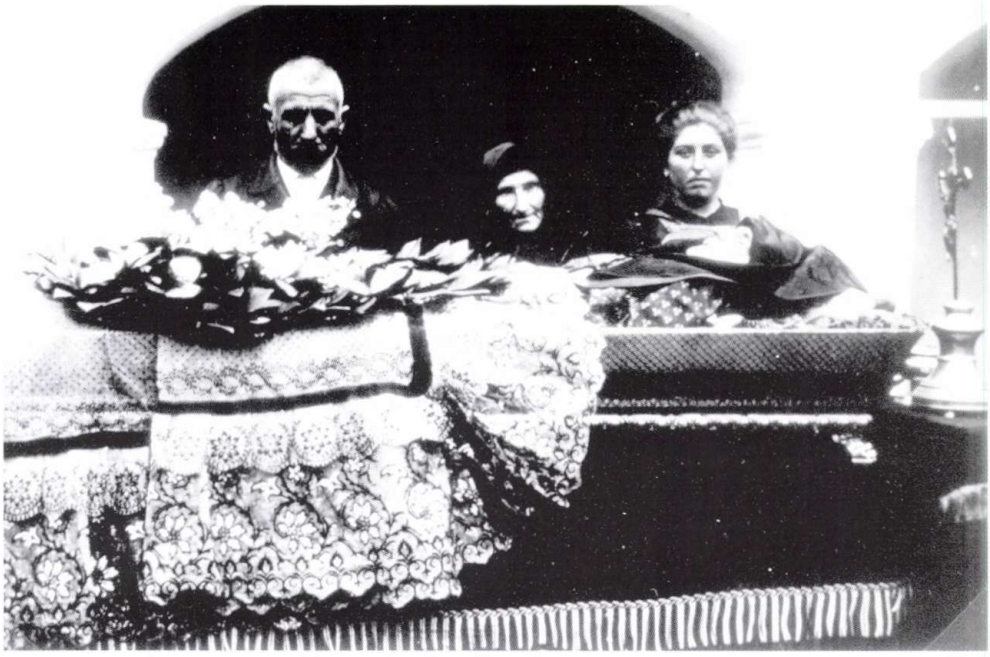
11. Fiatal lány a koporsóban (Csala Bálint felvétele, 1946–1947 körül, Garta). Kora 16–20 év között lehet, fején részben menyasszonyi pártát formázó koszorú. Lány voltára utal leengedett haja. A koporsó virágmintás selyem- (vagy papír-) anyaggal van bevonva, még nem tették a testvivő keretre. Háztól temetnek, a felvétel valószínűleg az udvari halottbúcsúztatás előtt készült. A halott fejénél szülei és kisebb testvére állnak, a halott lábánál fehér ruhában a halott keresztjét vivő kislány (keresztlány?).



12. Halott idős férfi a koporsóban (Németh Csóka György felvétele, 1958. április)



13. Halott idős asszony a koporsóban (Németh Csóka Györgyné felvétele, 1958. december)



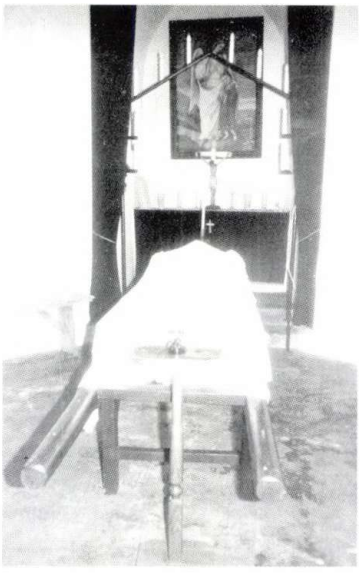
14. Halott idős asszony a koporsóban (Karinger Károly felvétele, 1921 előtt). Jómódú gazdacsalád temet. Erre utal a rendkívül gazdag díszítésű, többrétegű halotti szemfödél, a ravatal letakarására használt ezüst- vagy aranyzsinóros lepel. A koporsó fekete, talán pikkelyes nyomású anyaggal borítva. A koporsóalj alsó pereme és a koporsóláb is gazdagon díszített. A halott fején megoldott, kiterített fejkendő, mellén kereszt. Látható még a meg nem oldott állfelkötő kendő. A koporsó mellett a halott testvére és férje, a halott fejénél leánya áll.

15. Sírásás a kapuvári temetőben (Bognár Ákos felvétele, 1990)

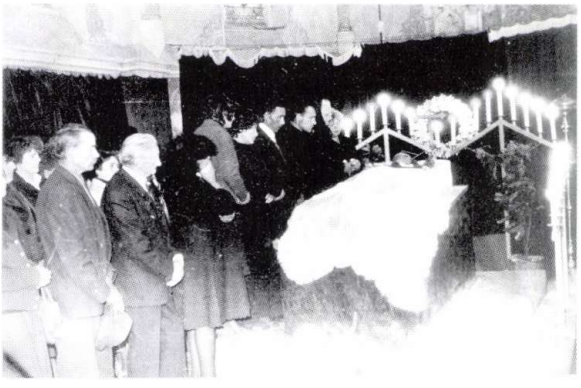




16. Testvivő keret a kapuvári temetőkápolna mellett (Bognár Ákos felvétele, 1990)



17. Ravatal a testhordó kereten (Bognár Ákos felvétele, 1991, Osli). Szemfedéllel letakart halott a temetés napján az osli temetőkápolnában. A testhordó keret előtti állványon lévő pohárban szenteltvíz, benne összekötözött puszpángágacskák a halott beszenteléséhez.





18–19. Felravatalozott cigánylegény a kapuvári temetőkápolnában és a búcsúztató család. A halott mellett virágok a koporsóban (1981)

20. A koporsót kihozzák a kápolnából, és a testhordó keretre helyezik. A képen látszanak a lámpásvivők és a zászlóvivő (talán iparoszászló, iparostemetés?; 1960–1970-es évek?)



21. Koporsó a Szent Mihály lován. Az öltözetből látszik, hogy polgári család temet. A halotti szemfedél világos, sarkain szalagokkal. Baloldalt lámpásvivő (1960–1970-es évek?)



22. Temetésre viszik a Kőműves Társulat és a Szeretet Társulat zászlóit, lámpáit. (Csiszár Attila felvétele, 1995, Garta)

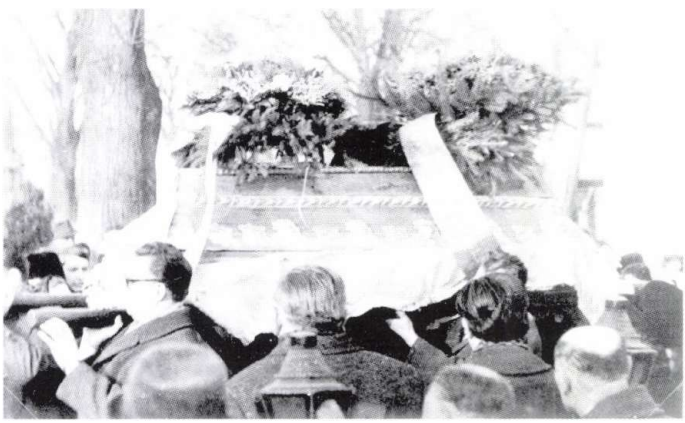




23. Halott bucsúztatása a kapuvári temetőkápolna előtt. Hárompapos, köpönyeges temetés (1970-es évek?)



24. Fiatal lány temetése (Kondor Róbert felvétele, 1960–1970-es évek). Mária-zászlót visznek, de a lányok már nincsenek viseletben, jobb karjukra tűzve viszont még ott a (kék) szalag. Lánypajtásai korából ítélve körülbelül 16–18 év közötti lányt temetnek.



25. Indul a halottas menet. Férfiak a testvivő keretre helyezett koporsóval. Fiatalasszony temetése, erre utal a világos szemfedél és a koszorú gyászszalagjának felirata (1960–1970-es évek?)

26. Kisgyerek koporsóját a kápolnától a sírhoz viszik. Jól látszik a fehér koporsó és a szemfödél. Polgári temetés, de a ravatalozás a gartai temetőkápolnában volt, külön ravatalozó nincs (1986, Garta)

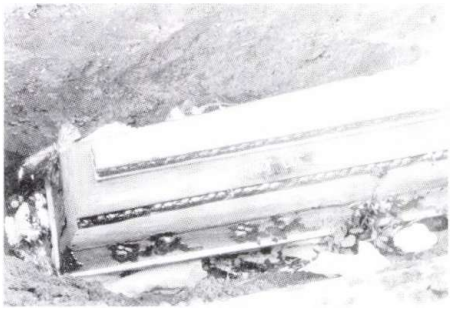


27. A pap beszenteli a sírt. Baloldalt jól látható a halálkereszt. A fekete szemfedél idős halottra utal (1970-es évek?)



28. Koporsó sírba eresztése. Polgári gyerektemetés; régi halottra „rátemetés" (1986, Garta)





29. Koporsó a sírban, mellette virágcsokrok; cigánytemetés (1981)



30. Családtagok a sírgödörnél, rögvetés; cigánytemetés (1981)



31. Cserpes Bedi Sándor előimádkozó, Kapuvár (Csiszár Attila felvétele, 1986)



32. Temetési zászló. Fekete selyem, egyik oldalon Szent Rókus, a kőművesek védőszentje, a másikon a feltámadt Krisztus. Felirata nincs. Kapuvár, római katolikus plébánia
(Csiszár Attila felvétele, 1994)

1. A *măr* (almaág) vitele egy zabolai temetésen (Pozsony Ferenc felvétele, 1992)



2. Az almaág vitele, Zabola (Pozsony Ferenc felvétele, 1997)





1. Temetési menet, Magyarfalu, Moldva (Virt István felvétele, 1995)



2. Temetési menet lobogó- és keresztvivői, Magyarfalu, Moldva
(Virt István felvétele, 1994)



3. Temetést követő halotti tor, Magyarfalu, Moldva (Virt István felvétele, 1995)



4. A halotti tor gyermek résztvevői, Magyarfalu, Moldva (Virt István felvétele, 1995)

5. Halottak napján temetőbe induló testvérek édesapjukkal, Pusztina, Moldva (Virt István felvétele, 1992)



6. Beszélgetés a síroknál halottak napján, Pusztina, Moldva (Virt István felvétele, 1992)





6. „Halottas kalács" átadása Isten nevében halottak napján a pusztinai (Moldva) temetőben (Virt István felvétele, 1992)



7. Gyermek nagyanyjával a halottak napi zsoltározáson, Pusztina, Moldva (Virt István felvétele, 1992)



1. Gyioniszij: *Az Istenszülő elszenderedése* (1480–1490 körül)



2. *Az Istenszülő elszenderedése és mennybevétele* (1807)



Johann Georg Heinsch:
A keresztény ember halála
(1695)



1. Deli Ágnes: *Transz-Atlantic* (1992)



2. Tadeusz Kantor síremléke Krakkóban, amelyet *A halott osztály* című műve ihletett



3. Keserü Ilona egyik festménye a balatonudvari temetőben



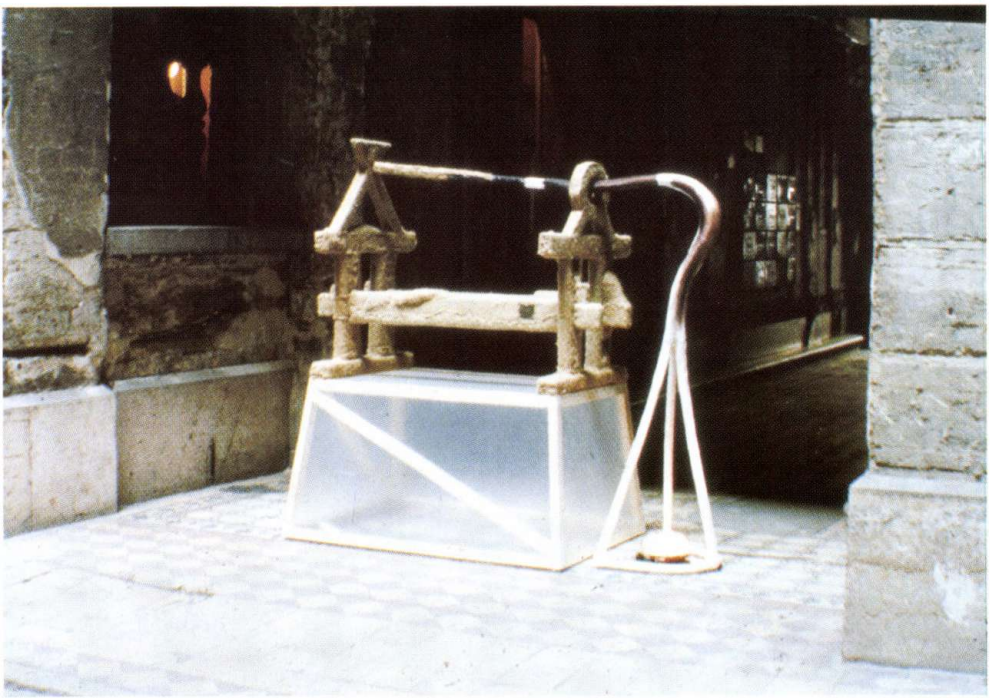
4. Nagy Árpád: *Cím nélkül* (1993)



5. Palkó Tibor: *Pihenő II.* (1992)

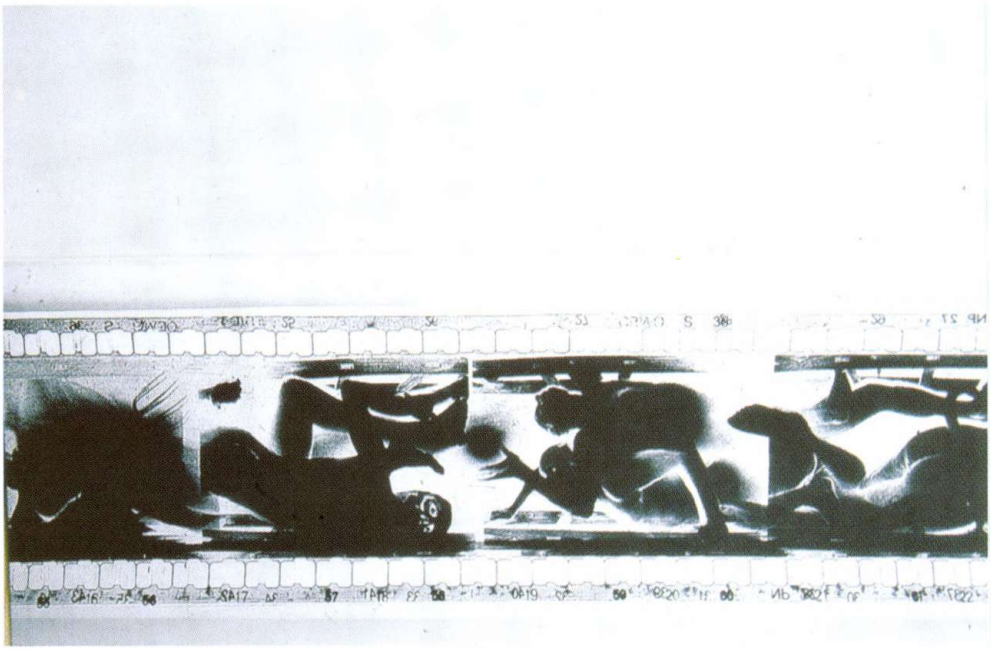
6. Gligor Stefanov: A *Sárkányok* ciklusból (1984)





7. Elekes Károly: *Lhássza* (1993)

8. Gémes Péter: *Tekercsek IV.* (1991; részlet)





1. Andreasz Paviasz: *Szíriai Szent Efrém halála*, (XV. század második fele)



2. *Krisztus siratása*. Részlet: Mária siratja halott fiát (XV. század)



Hans Baldung Grien: *A nő három életkora és a Halál* (1510)

XXXII.



J. M. W. Turner: *Angyal a napfényben* (1846)

3200 Ft

9 789635 063703







BALASSI KIADÓ