

MIKROKOZMOSZ – MAKROKOZMOSZ



TANULMÁNYOK
A TRANSZCENDENSRŐL III.

MIKROKOZMOSZ – MAKROKOZMOSZ

Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben

TANULMÁNYOK A TRANSZCENDENSRŐL
III.

Mikrokozmosz – makrokozmosz

Vallásetnológiai fogalmak
tudományközi megközelítésben

Szerkesztette
PÓCS ÉVA



Balassi Kiadó, Budapest

A könyv megjelenését támogatta a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma
a Nemzeti Kulturális Alapprogram keretében,





továbbá az Oktatási Minisztérium,
a Felsőoktatási Pályázatok Irodája által lebonyolított
felsőoktatási tankönyvtámogatási program keretében

A címlapon
A világot kimérő Atyaisten (1250 k.)
Dél-németalföldi festő: *Antropomorf táj*
(16. század második fele)

A hátsó borítón:
William Blake: *Newton* (1795–1805 k.)
Ermengol de Béziers Mestere: *A zodiákus tizenkét jegye és a Nap* (13. század)
John Constable: *Stonehenge* (1835)

© A szerzők, 2002

ISSN 1418-2734
ISBN 963 506 435 7

Balassi Kiadó
Felelős kiadó Kőszeghy Péter igazgató
Felelős szerkesztő Ruttkay Helga
Műszaki szerkesztő Szák András
A nyomdai munkálatokat a DANÁR Nyomda végezte
Felelős vezető Dancsó Árpád

Tartalom

Előszó 7

A mindenség és modelljei

Birtalan Ágnes: Világkép és világmodellek a mongol népek mitológiájában és hiedelemvilágában
(Egy rekonstrukciós kísérlet előzetes vázlata) 11
Uray-Kőhalmi Katalin: Őzből ház, lóból palota 21
Hoppál Mihály: Kozmikus jelképek a szibériai samanizmusban 28
Vargyas Gábor: *Fent–lent, tiszta–tisztátalan:* ember és ház a vietnami *brú*nál .. 40
Zsigmond Győző: Égitestek a romániai magyar néphagyományban 57
Orosz György: A *Mélységek könyve* című orosz egyházi népénekekről 78
Puskás Bernadett: „Isten dicsőségének lakóhelye"
A bizánci templom mikrokozmosza a Kárpát-vidéken a 17–18. században 90
Barna Gábor: Krisztus ostorozása oszlopának hossza
A szent hosszmértékekről 109

Természet és kultúra, test és szellem

Nancy Caciola: Lélegzet, szív, bélrendszer: a test és a szellemek a középkorban 117
Farkas Attila Márton: Az emberi test jelentése és szimbolikája az európai alkímiában 132
Francisco Vaz da Silva: Különleges gyerekek, farkasemberek és boszorkányok a portugál néphagyományban 152
Pócs Éva: Natura és kultúra – halál vagy élet?
Kettős lények és „emberré avatás" 165
Nagy Kornél: Matał avagy állatáldozat az örmény kereszténységben 221

Külvilág – otthon – identitás

VOIGT VILMOS: Arctalanítás 235
GAGYI JÓZSEF: A világ egy nyári kora reggelen
Ember és tanyája a Hargita keleti és nyugati lejtőin 241
FARKAS JUDIT: Templom a panellakásban
Ember, otthon és világmindenség a Krisna-tudatban 257
DALLOS CSABA: „Vágyódás nélkül szeretném elérni..."
Egy magyar buddhista életútja és világképe 275

Test, érzékek, testképek – prezentáció és reprezentáció

SZIGETI JENŐ: A bibliai szép nő, meg a szép férfi 285
LENGYEL ÁGNES: „...Üdvözlégy Jézusnak áldott két füle..."
Isteni személyek testrészei a népi vallásosság szövegeiben 296
S. SÁRDI MARGIT: „Az ember kis világnak neveztetik"
A testkép változása a középkortól a 18. századig 307
TÓTH G. PÉTER: A fájdalom metaforái. A testi fájdalom, a kegyetlenség
és a vértanúság látványa a kora újkori Magyarországon 319
TATAI ERZSÉBET: Mikrokozmosz? A test reprezentációja
a kortárs képzőművészetben 373

Születés, halál, egészség, betegség

GRYNAEUS TAMÁS: Mi az íz...? 387
BALÁZS LAJOS: Látható és rejtett szinkronizáció és diakrónia
az igézés gyógyításában 400
CSONKA-TAKÁCS ESZTER: A test és a ház tabui az átmeneti rítusokban 412
KRÁSZ LILLA: „A test mélyére hatoló orvosi tekintet"
Bábák és szülő asszonyok a 18. század végi Magyarországról 429
DEÁKY ZITA: A test és az egészség az egészségügyi felvilágosító irodalomban .. 445

KÉPTÁBLÁK I–VII.

Előszó

A „Tanulmányok a transzcendensről" sorozat kötetei egymást kétévenként követő konferenciáink előadásai alapján születtek meg. A néprajz és az antropológia mellett a pszichológia, pszichiátria, művelődéstörténet, irodalom- és művészettörténet képviselőinek részvételével megtartott interdiszciplináris konferenciasorozat gerincét kezdetektől fogva a világkép transzcendens vonatkozásai adták. Egy-egy, Európa művelődés- és mentalitástörténetében, elit és népi kultúráiban egyaránt fontos vallásetnológiai fogalomkört választottunk ki vizsgálatra, amelyek időszerűségét az európai kutatás eredményei már évek-évtizedek óta bizonyítják, nálunk azonban, ha voltak is ilyen irányú vizsgálatok, ezek alig kerültek a tudományos közvélemény nyilvánossága elé. Legutolsó, 2000-ben tartott, „Mikrokozmosz – makrokozmosz" című konferenciánk fő célkitűzése az eddigiekkel egyezően az volt, hogy egy időszerű, de nálunk kevéssé kutatott témát vizsgáljunk meg különböző szakmai nézőpontokból, hogy megismerjük egymás kevéssé publikus kutatásait, szembesítsük egymással a rokon szakmák eredményeit, és főként, mérjük fel a terepet, hogy kijelölhessük a még felderítetlen területeket. A publikáció szándéka is munkált a háttérben: folytatni kívántuk az első konferencia után megindult, népszerűnek és sikeresnek bizonyult köteteink megjelentetését, hogy az érintett szakmákon túl a nagyközönség számára is hozzáférhetővé tegyük a tanácskozáson megvitatott gondolatokat.

Az „emberi test–lakóház–világmindenség" alcímet viselő 2000. évi konferenciánk ismét egy olyan összetett tematika megvitatását tűzte ki célul, ahol a három résztéma vizsgálata önmagában is hézagpótló lehet, még szűken a vallásetnológia határain belül maradva is, hiszen különösen az emberi test szimbolikus vonatkozásait mostohagyermekként kezelte a magyar kutatás. Mégis elsősorban a három fogalomkör egymásba fonódó kapcsolatrendszerét, az emberi világot és a világmindenséget mint egymás tükreit, a két világ kapcsolatainak kulturális vetületeit kívántuk vizsgálni. A mikrokozmosz és makrokozmosz szimbolikus összefüggései, összefüggéseinek szimbolikája bármennyire „divatos" témája is az utóbbi évtizedek nemzetközi kutatásainak, ennek nyomán mind ez ideig nem született jelentős magyar feldolgozás e területeken. Arra, hogy ezek meg fognak születni, úgy hiszem, kellő bizonyíték kötetünk, amely a konferencia előadásai alapján készült, és azok többé-kevésbé módosított, tanulmánnyá kibővített változatait tartalmazza. A konferencián kiderült, hogy a címet adó témák iránt nálunk sem hiányzik az érdeklődés, illetve a jó kutatói ötletek sem. Ezúttal is örömünket fejezhetjük ki afelett, hogy erre az alkalomra is eljöttek több, a témában érdekelt szakterület (néprajz és kul-

turális antropológia, vallástörténet, kultúrtörténet, irodalom- és művészettörténet) képviselői. A feldolgozás módszereiben természetesen nem voltak megkötéseink; úgy véljük, a változatos metodikai megközelítések eltérő, de egymást kiegészítő, erősítő eredményeket hozhatnak. Célravezetőnek bizonyultak témáink esetében a jelenségek folklorisztikai szövegvizsgálatai éppúgy, mint az összehasonlító történeti módszerek vagy a szimbolikus antropológia eredményeit alkalmazó kutatások. Helyt adunk kötetünkben – mint az eddigiekben is – a módszeres tudományos feldolgozások mellett anyagközlő tanulmányoknak, amennyiben érdekes, ismeretlen, új adatokkal gazdagítják a témákra vonatkozó ismereteinket. Az európai néprajz művelői közé szíves örömest „beengedtük" ázsiai kultúrákat kutató kollégáinkat is, hiszen az ő sokszor archaikusabb, a modern kultúra által kevésbé felülrétegzett etnológiai példáik segítenek értelmezni, megfoghatóbbá tenni a mikrokozmosz–makrokozmosz viszony egyetemes jelenségeinek európai formáit. Hasonló okokból – az eredményeinket erősítő párhuzamos tapasztalatokért – volt tanulságos kibővítenünk a szerzőgárdát Francisco Vaz da Silva lisszaboni folklorista és Nancy Caciola kaliforniai történeti antropológus kutatókkal.

„A mindenség és modelljei" című első fejezetünk a makrokozmoszból: a világmindenségből indul ki, annak mitikus és irodalmi, képzőművészeti megjelenítéseit mutatja be magyar és egyetemes példákon: a kozmosz jelképeit a kultúrában és „leképezéseit" a mikrokozmoszban, az isteni mértékek megjelenését az emberi világban, a mongol vagy vietnami lakóháztól a szláv mitológián át a magyar templomokig. A „Természet és kultúra, test és szellem" című fejezet az embert mint egyidejűleg szellemi és természeti lényt, vagyis állati és szellemi természetének kettősségét állítja elénk: a test és lélek kapcsolatai, a testnek és működésének kozmikus szimbolikája, az ember és állatvilág, az ember és a természet határai egyaránt szóba kerülnek, a portugál folklóron, a középkori Nyugat-Európa egyházi hagyományain vagy Közép- és Kelet-Európa népi hiedelemrendszerein keresztül. A harmadik, „Külvilág – otthon – identitás" című rész tanulmányai a külvilág és a belső világ viszonyait az egyén, az identitás, az otthon felől kitekintve vizsgálja, fő tengelyében az otthonteremtés–identitás kérdéseinek összefüggéseivel, melyen belül szerepet kapnak a Magyarországon új vagy újonnan terjedő vallások (buddhizmus, Krisna-tudat) identitáskeresésének kérdései is. A negyedik fejezet „Test, érzékek, testképek – prezentáció és reprezentáció", a világképből kimetszett, annak szimbolikáját magába sűrítő testképeket mutat be, valamint ezek különböző kulturális reprezentációit, képzőművészeti, irodalmi látványait és ábrázolásait. A „Születés, halál, egészség, betegség" címet viselő utolsó rész az emberi élet fiziológiai vetületeinek egyszerre konkrét és szimbolikus megnyilvánulásait, mutatja be a betegségmagyarázatoktól kezdve a szülés, a bábaság és az egészségügy egy-egy vonatkozásának történeti változásaiig.

A bemutatott körkép természetesen most sem lehet teljes, a konferencia időkeretei, a kötet terjedelme, a közreműködő kutatók száma egyaránt behatárolták lehetőségeinket. A könyv inkább csak egy-egy példát kínál a tág, változatos spektrumú tematikából. Reméljük azonban, hogy e gazdag világ néhány kiragadott részletével is sikerült témáink néhány fontos aspektusát megragadni és olvasóink számára is nyilvánvalóvá tenni.

2002. január

Pócs Éva

A mindenség és modelljei

BIRTALAN ÁGNES

Világkép és világmodellek a mongol népek mitológiájában és hiedelemvilágában

(Egy rekonstrukciós kísérlet előzetes vázlata)

A környező világ felfogása, értelmezése meghatározó a hiedelemvilág és a rituális rendszerek kialakulása szempontjából, s visszahat a szűkebb és tágabb gazdaságitársadalmi környezetre is. Mivel sem a legkorábbi forrásokban, sem a 18. századtól meginduló gyűjtésekben, útirajzokban nem maradt fenn egységes, írott *mongol* mitológia, a meglévő anyag rendszerezése csak az utóbbi évtizedekben kezdődött. A mongol mitológiáról írt egyik első cikkében Lőrincz László feltette a kérdést, hogy egyáltalán lehet-e egységes mongol mitológiáról beszélni.[1] Magyar nyelven megjelent összefoglaló munkájában[2] pedig megpróbálta – elsősorban folklóranyag alapján – helyreállítani a *burját* mitológiát mint ősi mitológiai rendszert, hangsúlyozva az ilyenfajta rekonstrukciós kísérletek mesterséges voltát. A mongol mitológiai kutatások kezdete a tudós utazó, Peter Simon Pallas nevéhez fűződik, aki részletes rendszert vázolt fel a *kalmük* mitológiáról.[3] G. N. Potanin rendszeresen gyűjtötte a mítoszokat (sajnos csak fordításban), melyeket bőven ellátott jegyzetekkel.[4] Értékes anyagai között számos olyan szüzsé vagy mitológiai alak található, amely eddig csak az ő feljegyzéseiből ismert. A mitológiai kutatások alapja M. N. Hangalovnak a 19. század második feléből származó gyűjtése.[5] Hangalov már a terepmunka során is tematikus rendszer szerint végezte a gyűjtést. Számos mítoszt, mitologémát tartalmaz G. D. Sanžeev *alar burját*,[6] valamint D. Schröder *monguor* anyaga is.[7]

Hangalov munkáját alapul véve készítette el N. O. Šarakšinova az egyik első burját mitológiai rendszert,[8] s a Šarakšinova által használt kategóriákat ültette át S. Dulam a leginkább csak írott forrásokban előforduló mongol mítoszkincs rendszerbe foglalásakor.[9] Az orosz kiadású mitológiai enciklopédia számára S. Nekljudov és N. Žukovskaja állították össze a mongol mitológia címszavait, a mitológiai alakokra összpontosítva.[10] Ám az utóbbi években megindult anyagkiadás, elsősorban a belsőmongóliai mítosz-, legenda- és mesegyűjtések, valamint szertartási és rítus szövegkiadások hozzáférhetővé válása lehetővé teszi, hogy teljesebb képet alkothassunk a mongol népek mítoszkincséről és hagyományos hiedelemrendszeréről. A legújabb gyűjtések természetesen nem adhatnak egyértelmű választ arra, hogy mely elemek alkothatták az eredeti mongol mitológiát, de segítenek az eddig ismert anyag hiányosságainak pótlásában, egyúttal keresztmetszetet adva arról is, hogy a külső vallá-

si és eszmei hatások befolyására hogyan formálódott az egyes, egymástól meglehetősen távol került mongol népek mitológiai rendszere.

A források[11] alapos elemzésével összeállítható egy egységes, a környező népek mítoszkincsével is számos rokon vonást mutató alapmítoszkincs, amelyet mongol alapmitológiának nevezhetünk. E kutatásokba a szerző is tevékenyen bekapcsolódott.[12] Az említett, egyre bővülő forrásanyag elemzésekor fontos, új szempontok merültek föl az egyes mitológiai motívumokkal, mitologémákkal, szüzsékkel, szereplőkkel kapcsolatban, így többek között a környező világ, a makro- és mikrokozmosz értelmezésének és felfogásának kérdésében is.

A nagy mongol birodalom kialakulásának és fennállásának idejéből (12. század vége–14. század közepe) származó források (*A mongolok titkos története*, Plano Carpini, Rubruck és Marco Polo beszámolói, az orosz évkönyvek, a követi jelentések, levelezések, a kínai és muszlim források) kiemelik az Ég tiszteletét, hangsúlyozva annak központi helyét a mongolok vallásában. Ezzel szemben a Föld tisztelete, a Földhöz kötődő hiedelmek és vallási gyakorlat másodlagosnak tűnt a külső szemlélők számára. Azonban a belső keletkezésű forrásokat megvizsgálva, világosan látszik az Ég és a Föld egyenrangú fontossága. Az Ég akkor nyer kiemelt szerepet, amikor a nagykáni hatalom legitimmé tételének válik eszközévé. Marco Polo *A tatárok isteneiről* írott fejezetében megemlíti mind az Égistent, mind a Földistenséget *(Natigáj)*, s míg az Égistenségről azt írja, hogy – bár az a legfőbb – „csupán a testnek és a léleknek egészségéért imádkoznak hozzá", addig a Földistenség kultuszát részletezi, s világosan leírja a termékenységkultuszban játszott szerepét.[13] Az ő leírásában szereplő Földisten egy nemzetségi ősnek vagy esetleg gazdaszellemnek az *ongon*ja, „védőszellem-ábrázolása" lehetett, a leírás a mongol és más szibériai népek jellegzetes szellemábrázolásaira emlékeztet: „Nagy tiszteletben és imádásban részesítik, és minden ember házában megtalálható bőrből és szövetből készült figurája."[14] A továbbiakban Marco Polo még megjegyzi: „hasonlóképpen elkészítik a bálvány feleségének és gyermekeinek a képmását is. Az asszonyt baljára állítják, a gyermekeket pedig, mintha tisztelegnének előtte, szembe vele."[15] A leírás folytatásából kitűnik, hogy az általa látott szellemábrázolások nem vagy nem mind azonosak *Natigáj*jal, a Földistennővel, hiszen itt egy, a férfi princípiumot megjelenítő szellemlényről van szó. A későbbiekben Marco Polo a kínaiakról vagy elkínaiasodott nomádokról írva visszatér a vallási kérdésekre, s újból említi az Ég és Föld kettősségét. *Natigáj*t itt is férfi termékenységistenségként írja le, aki a család, a nemzetség s a föld termékenységéért felel.[16] Hasonló adatokkal találkozunk Plano Carpininél: *Itoga* (Marco Polónál *Natigáj* istenség) a mindennapi vallási gyakorlat fontos alakja, hiszen jóslásoknál, áldozatbemutatáskor, mágikus rituálék során fordulnak hozzá, s valószínűleg Plano Carpini feljegyzésében is valamely *ongon*t, ős- vagy gazdaszellemet, helyszellemet jelöl az elnevezés.

> A jövendölésekre, jelekből történő jóslásokra, áldozatmagyarázásokra, igézésekre, bűbájolásokra sokat adnak, és mikor a szellemektől választ kapnak, azt hiszik, hogy Isten szól hozzájuk. Ezt az istent pedig etügennek [sic!] nevezik, a kunok vi-

szont kámnak hívják; csodálatos félelemmel és tisztelettel viseltetnek iránta, és bőségesen ellátják áldozati adományokkal, valamint az étel és ital első falatjával vagy kortyával. Mindent az ő válasza szerint tesznek.[17]

A két kiragadott példa (továbbiak találhatók például az örmény Hetum vagy Sir John Mandeville feljegyzéseiben is) azt kívánta bemutatni, hogy a külső szemlélők számára az Égistenség kultusza – lévén valószínűleg az állami rituálék része – szembeötlő, míg a mindennapos vallási gyakorlatban szereplő Föld és az ahhoz kapcsolódó gazdaszellem, ősszellem, *ongon* kultusza nem különül el pontosan. A *Natigáj, Itoga* megnevezések csak nevükben azonosak az elsősorban a későbbi mongol forrásokban megjelenő *Etügen*nel, de a leírásokban inkább egy-egy gazda- vagy ősszellemet azonosítottak az utazók a Földistenséggel. A Föld és az Ég pontos elkülönítése a jóval később (a 18. század végén töredékesen, a 19. század közepétől fordításokban, a 20. század elejétől pedig eredeti nyelven is) feljegyzett rituális szövegekben, mítoszokban található meg, ahol az *Ég* (mongol *Tngri, Tenggeri*)[18] a felső világ és a legfőbb férfi princípium, szemben vele a *Föld* (mongol *Etügen*)[19] az emberi világ vagy az emberi és az alsó világ, s a legfőbb női princípium. A világrétegek hétszeres, kilencszeres többszöröseivel párhuzamban *Tngri* és *Etügen* száma is megnövekszik: a Föld 7, 77, az Ég 9, 99 stb. A Földet gyakran nevezik úgy is, hogy a „lent lévő", szemben a „fenti Éggel". Egyes aitológiai mítoszokban (például a tűz megszerzésének mítosza vagy a házassági szokások eredetét magyarázó szüzsék) a Földistenség is férfi, amely motívum valószínűleg később alakulhatott ki, talán annak hatására, hogy a történetekben olyan események zajlanak, ahol az Égistenség mint „nemzetségfő" áll szemben egy másik nemzetségfővel, akinek a lányát kívánja feleségül venni.[20]

A *fent–lent* kettős szembenállás, azaz az *Ég–Föld* osztás, a forrásokkal is alátámasztható eredeti világkép, amelyben az Ég mint az uralkodó hatalmának támasza, forrása a *Möngke* ('örök') jelzőt kapta, elnevezése a későbbi népvallási szövegekben bővül, s lesz belőle *Köke Möngke* ('Örökkévaló Kék'). Az Örökkévaló Ég szerepel például Güjük kán (1245–1247) pecsétjén: *Möngke tngri-yin küčün-dür*... „az Örökkévaló Ég hatalmából". A Föld legkorábbi jelzői például *A mongolok titkos történeté*ben: *dayir Etügen* ('barna Föld'),[21] illetve *körisütei Etügen* ('kérges Föld'),[22] amelyhez hasonlatos kifejezések a későbbi rituális szövegekben is előfordulnak.

A *fent–lent, Ég–Föld* oppozíció mellett az idegen vallási és eszmerendszerek hatására jelenik meg a világ hármas osztása, mely szerint az Éggel szemben áll a Föld, a középső, vagyis emberi világ, amely továbbra is a Föld elnevezést viseli (az *Etügen* kifejezés mellett megjelenik a *Delekei*, a *Γaǰar* stb.). A Föld – középső helyzeténél fogva – fent helyezkedik el az alsó világgal szemben, amely – elsősorban buddhista és keresztény hatásra – egyre inkább büntető alvilággá (mongol *tamu*) alakul át.

A kettős (hármas) osztatú világ létrejöttéről számos, többnyire későbbi keletű mítosz szól. Ezekben a mítoszokban nincs jelen semmilyen teremtő erő, hanem az őskáoszból, vagy az ősi sötétségből jönnek elő az első, legősibb jelenségek. A világ keletkezésének első szakasza gyakran az Ég és a Föld szétválása. A burjátoknál, ahol a világ keletkezésének (nem a teremtésnek!) története a legelterjedtebb, s talán a leg-



1. Baljir, darhat sámánasszony éjszakai rituálé közben

kevésbé viseli magán az idegen hatásokat, három alapvariáns ismert: 1. A világ magától keletkezik, de a mítosz nem magyarázza az okát, hogy miért és hogyan. 2. Egy teremtő erő jön létre, magától, mely az ősi női princípium – a kései szövegekben, buddhista hatásra *Exe burxan* ('Anyaistennő') a neve, és ő fog hozzá a teremtéshez. 3. Az öröktől fogva létező az *Örökkévaló Ég*, amelyből az őselemek származnak. A legfontosabb őselemek az egyik mítosz szerint a következők: *Tejtenger (Süün dalai)*, 2. *Arany fűzfa (világfa) Γalburyasun*, 3. *Anyaistennő (Eke burqan)*, 4. *Tűz (Odqan-Γalayiqan)*.[23]

A világteremtés-mítosz, ha egyáltalán megtalálható, akkor kései, s buddhista hatást mutat (a Buddha vagy egy *bódhiszattva* a teremtő, akinek a teremtésben a női princípiumot képviselő társa is van, amely szintén a dualitásra utal). Legősibb elemként a *vizet*, a világóceánt jelölik a mítoszok, de a sámánrituálék, tűzáldozatok szövegeiben találunk utalást a *tűz*

2. Az épülő jurtán jól látszik a tetőgyűrű, a felső világba vezető átjáró



elemre is – ezek szerint a tűz csiholása mint a világ teremtése jelenik meg. Gyakori (például eposz- és mesekezdetekben) a világ növekvő jelenségként való felfogása, amelyben a legfontosabb dolgok (világfa, tejtenger, világhegy, totemszarvas, későbbi művekben a dalai láma, pancsen láma) léteznek már a világ kezdetekor is.[24]

Egy rendszeres, új, mongol mitológiai rekonstrukciós kísérletben a világról alkotott elképzelések a következő szempontok alapján vizsgálhatók:

– A világ eredete (keletkezés- és teremtéstörténetek), s ennek megléte, fontossága az adott népcsoport szempontjából.

– A világ osztása: a *mi* (emberi világ) és az ezen kívüli világ(ok) viszonya.

– A világok közötti átjáróhelyek és a közvetítők (mediátorok).

– A világok benépesülése: az ember megjelenése, az istenségek, szellemek eredete (a *bayumal* típus[25] és a lélekmetamorfózis).



3. A buddhista világkép központját, a *Sümber* hegyet jelképező *obó* (Hövszgöl megye)

– A világ „modellezése" a szűkebb gazdasági-társadalmi környezetben:
1. az emberi test (1. kép)
2. sámánviselet (*emüsgel* „viselet", *quyay* „páncél")
3. a lakhely (*ger* „kerek sátor") (2. kép)
4. a szállásterület (az emberi [állati] testrészeket idéző helynevek rendszere)
5. áldozati oltárok *(oboy-a)* (3. kép)
6. lókikötő oszlop *(šon)* (5. kép)
7. szent fa
8. szakrális tárgyak (*ongyon,* sámándob, sámánbot) (4. kép)

– Szinkretikus jelenségek (ősvallás és buddhizmus, kereszténység).

A források alapján előzetesen levonható következtetések:

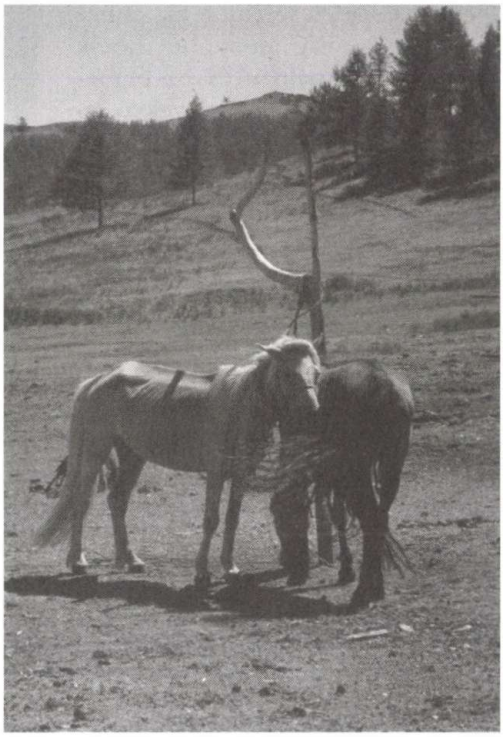
1. A mongol népek világfelfogása illeszkedik a környező, belső-ázsiai és szibériai népek világértelmezéséhez: az alaprendszer a duális világosztás (pólusai az emberi környezet és az ezen kívüli világok), amely hármas osztatú világfelfogássá fejlődött:

középső (emberi), felső és *alsó (isteni és szellemi) világok.* Az alsó világ büntető alvilágként való felfogása a tételes vallási és eszmerendszerek hatása.

2. A világok közötti átjárás helyei gyakran a világmodellként felfogott kereksátor kitüntetett pontjain jelennek meg, a jurta tetőgyűrűje átjáró a felső világba, a kereksátor közepén álló tűzhely alatt vezet az út az alsó világba (2. kép). Ezen túlmenően ismertek a „klasszikus" átjáróhelyek is, mint a világfa, világhegy, folyó, forrás stb. A mediátorok elsősorban a szellemlények, a sámánok és az epikus hősök. A buddhizmus hatására a népi hiedelemvilágban is megjelennek a pokoljáró emberek.



4. A rituális tárgy, az *ongon,* a rajta lévő hollóval (felső világ) és a kígyókkal (alsó világ)



5. A lókikötő oszlopot is hármas osztatú világmodellként értelmezik a mongolok

3. Az egyik legérdekesebb jelenség a világ benépesülése. Idetartozik az az antropogenetikus mítoszok között található ősi motívum, mint az ősanyától való születés, a buddhista kozmogóniával pedig beépült a hagyományba az emberteremtés mítosza is. Az emberi világot benépesítő szellemlények kétféle módon keletkezhetnek:

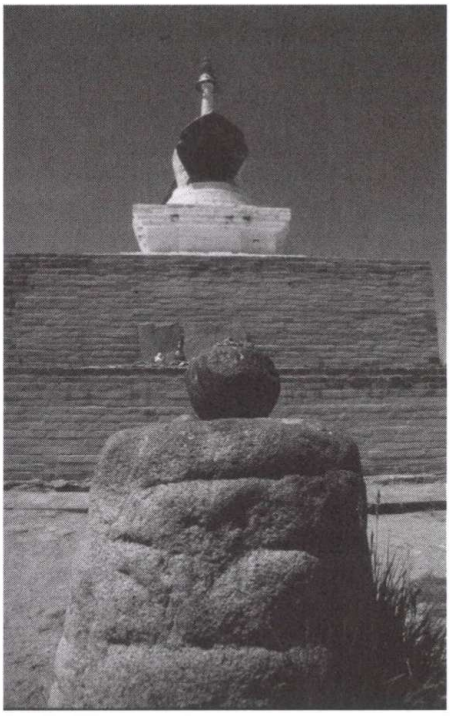
3.1. Az emberi világon túli világokból érkeznek *(bayumal),*

3.2. khthonikus lények, ezért kötődnek az alsó világhoz, de rendszeresen megjelennek az emberi világban is *(luus),*[26] vagy pedig

3.3. a halál utáni lélekátváltozással *(mayu sibayun, booxoldoi* stb.)[27] jönnek létre.

4. A világról alkotott képzetek világmodellekben öltenek testet. Utóbbi, elsősorban terepen végzett kutatásaink számos új adattal gyarapították az eddigi ismereteket a világmodell-rendszerekről.

4.1. Az emberi *test mikrokozmosz* mivolta megtalálható a mongol sámánénekekben, része a sámánrituáléknak. A szertartásra meghívott szellemlények, istenségek saját világuk elhelyezkedése szerint foglalják el a sámán testét: a felső világbeliek a fejet és a vállakat, az alsó világbeliek az alsótest-területet (1. kép). Hasonlóan a sámán testéhez, a sámánviselet is megjeleníti a hármas osztatú világ emberi világon túli világait. A viseleten a felső világot jelentő felsőtestet madártollak, madárszárny jelenítik meg, deréktól lefelé a kígyók jelképezik az alsó világot (vö. alább az *ongon*ról írottakat). Különösen szemléletesen jelennek meg az istenségek a buddhista hatást mutató rituális szövegekben.[28] Lehet, hogy befolyásolták a buddhizmussal megismert védikus áldozatok is a mongol tájelnevezéseket, erre utal a táj- és a testrésznevek közötti párhuzam.



6. A buddhista sztúpa gyakran került az *obó*k helyére, előfordul, hogy egy-egy szent helyen mindkettő megtalálható

4.2. Mind az ősvallásban, mind a buddhizmusban a legfontosabb világmodell a természetben található áldozati oltár, az *oboγ-a (halha, owoo).* Míg az *obó* az ősvallási rendszerben a hármas tagolású világot jeleníti meg (az áldozati tárgyak elhelyezésének helye, az *obó,* maga az emberi világ, a felső világot madárábrázolással jelképezik, az alsó világ pedig az *obó* alatt árkolt gödör), a buddhizmus az alapképletet érintetlenül hagyva átültette az indiai kozmológiai elképzeléseket. Tizenhárom *obó* a buddhista kozmológia tizenhárom kontinensét jeleníti meg, közülük egy magasabbra emelt *obó* jelenti a buddhista világkép központi hegyét, a *Sümber* világhegyet[29] (3. kép).

4.3. Az *obó*khoz hasonlóan a *sámánfák,* illetve a mai Mongólia területén azok a fák, amelyek termékenységvarázslás helyei, szintén értelmezhetők a világ hármas osztása szerint, hasonlóan a lókikötő oszlopokhoz (4. kép).

4.4. Expedíciós kutatóútjainkon fedeztünk föl egy olyan, még le nem írt rituális sámán-tárgyat *(halha, darhat, gariin ongon),* amely a rajta lévő jelképekkel szintén világmodell. A tárgyat a sámánok nappali és éjszakai rituálék során is használják, s nappal a dobot vagy botot pótolja. (Ahol a sámánok rituális tárgyait elkobozták, ott teljesen pótolhatja a dobot.) Nyugat-Mongóliában ez a fajta ongon a sámánoltár ré-

szét is képezheti. Az *ongon*on az alsó világot textilből, selyemből készült kígyók jelképezik (3×7 darab), a felső világot, akárcsak az *obó*n, itt is madár jeleníti meg, mégpedig holló[30] (4. kép).

4.5. Világmodellként értelmezhetők még a sámán eszközei közül a sámándob és a sámánbot, melyeknek bonyolult szimbolikája többek között a világosztást is jelképezi.

A felvázolt elemzési rendszer és szempontok, valamint a már elkészült résztanulmányok alapját képezik egy új mongol alapmítoszkincs rekonstrukciójának. E rendszer kiindulópontja a világ értelmezése, felfogása, a keletkezéséről, teremtéséről kialakított nézetek. A mongolok mindennapi életében számos olyan jelenség fordul elő, amelyeket szakrális kontextusban világmodellként is értelmeznek. Ezen jelenségek kulcsfontosságúak a hagyományos világszemlélet, világfelfogás, a mitológia ősi és külső hatásoktól befolyásolt rétegeinek értelmezésében.

Jegyzetek

1 Lőrincz (1973: 103–126).
2 Lőrincz (1975).
3 Pallas (1801).
4 Potanin (1881, 1883).
5 Legutolsó kiadása: Sobranie Sočinenij I–III. Ulan-Ude (1958, 1959, 1960).
6 Sanžeev (1927–1928).
7 Schröder (1952).
8 Šarakšinova (1980).
9 Dulam (1989).
10 Mify narodov mira (1982).
11 A legkorábbi mongol népekről szóló idegen, kínai, moszlim, európai feljegyzések a mongol krónikairodalom, az útleírások, tudósítások, valamint az egyre bővülő népköltési gyűjtések, eposzok, eredetmondák, mítoszok, mesék, a sámánszertartások szövegei és egyéb rituális szövegek.
12 Birtalan (2001).
13 Marco Polo (1984: 120).
14 Ugyanott.
15 Ugyanott.
16 Marco Polo (1984: 194–195).
17 Györffy (1986: 102).
18 Birtalan (2001: 1049–1053).
19 Birtalan (2001: 979, 985).
20 Šarakšinova (1980: 31–40).
21 Ligeti (1962: 114).
22 Ligeti (1962: 120).
23 Birtalan (2001: 1062–1063).
24 Birtalan (2001: 1064–1065).

25 Jelentése 'alászállt', így nevezik azokat a szellemlényeket, amelyek nem a lélek átváltozásával keletkeznek. Birtalan (2001: 957–958).
26 Khthonikus lények, többnyire kígyó (sárkány) vagy emberi formában képzelik el őket, kötődnek a víz és a föld elemhez is. Birtalan (2001: 1006–1007).
27 *Mayu sibayun* 'rossz madár' elsősorban női démon, amely lélekmetamorfózissal keletkezik: Birtalan (2001: 1007–1008); *booxoldoi* 'férfi rossz lélek, ártó szellem': Birtalan (2001: 951).
28 A sámánrituálék és a szertartási szövegek elemzése, a sámán testének kozmoszként való értelmezése egy másik, előkészületben lévő tanulmányom feladata.
29 Részletes elemzését lásd Birtalan (1998).
30 Részletesen vö. Birtalan (1996).

Bibliográfia

BANŽAROV, Dordži 1891: Černaja vera ili šamanstvo u mongolov. In Potanin, G. N. (szerk.): *Černaja Vera ili šamanstvo u mongolov i drugija stat'i Dordži Banžarova.* Sanktpeterburg: Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk, 1–46.

BIRTALAN Ágnes 1996: Sámánok révülési eszköze, az ongon. In Birtalan Ágnes (szerk.): *Őseink nyomán Belső-Ázsiában. Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágból* I. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 28–46.

– 1998: Typology of the Stone Cairns *Obo*s and their symbolical meaning (Preliminary Report, based on Mongolian Fieldwork Material collected in 1991–1995). In Blondeau, A.-M. (szerk.): *Tibetan Mountain Deities. Their Cults and Representations. Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Graz 1995.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 199–210.

– 2001: Die Mythologie der mongolischen Volksreligion. In Schmalzriedt, E.–Haussig, H. W. (szerk.): *Wörterbuch der Mythologie.* 34. Lieferung. Klett-Cotta, 879–1097.

CERENSODNOM, D. 1989: *Mongol Ardiin Domog Ülger* [Mongol mítoszok, mesék]. Ulaanbaatar: Ulsiin Xewleliin Gajar.

DULAM, S. 1989: *Mongol domog jüin dür* [A mongol mítoszok jelenségei]. Ulaanbaatar: Ulsiin Xewleliin Gajar.

GYÖRFFY György 1986: *Julianus barát és napkelet fölfedezése.* Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.

HANGALOV, M. N. 1958, 1959, 1960: *Sobranie Sočinenij* I–III. Ulan-Ude: Burjatskoe Knižnoe Izdatel'stvo.

HARVA, Uno 1938: *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* (FF Communications No. 125.). Porvoo–Helsinki: Werner Söderström.

HEISSIG, Walter 1980: *The religions of Mongolia.* London–Henley: Routledge and Kegan Paul.

– 1988: Erzählstoffe rezenter mongolischer Heldendichtung I–II. In *Asiatische Forschungen* 100. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

– 1966: *Mongolische volksreligiöse und folkloristische Texte.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

LIGETI Lajos 1962: *A mongolok titkos története.* Budapest: Gondolat Kiadó.

LŐRINCZ, L. László 1973: Die Mongolische Mythologie. *Acta Orientalia Hungarica* XXVII, 103–126.

– 1975: *Mongol Mitológia.* Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 14. Budapest: Akadémiai Kiadó.
MARCO Polo 1984: *Marco Polo utazásai.* Fordította Vajda Endre. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
Mify Narodov Mira I–II. 1982: Moskva.
PALLAS, Peter Simon 1801: *Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften* II. St. Petersburg, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
POTANIN, P. N. 1881, 1883: *Očerki severo-zapadnoj Mongolii* II., IV. Sankt-Petersburg.
Qurčabayatur, L.–Üjüm-e, Č. 1991: *Monyol-un böge mörgül-ün tayily-a takily-a-yin soyul* [Imák és áldozati rituálék a mongol samanizmusban]. Kökeqota, Öbür Mongyol-un Soyul-un Keblel-ün Qoriy-a.
RINTCHEN, Bjambiin 1975: *Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol* III. *Textes chamanistes mongols.* Asiatische Forschungen 40. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
SANŽEEV, G. D. 1927–1928: Weltanschauung und Schamanismus der Alaraen-Burjaten. *Anthropos.*
ŠARAKŠINOVA, N. O. 1980: *Mify burjat.* Irkutsk: Vostočno-Sibirskoe Knižnoe Izdatel'stvo.
SCHRÖDER, Dominique 1952: Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor). *Anthropos.*
– 1959, 1970: *Aus der Volksdichtung der Mongour* I–II. Asiatische Forschungen 6., 31. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
ŽUKOVSKAJA, N. L. 1980: Burjatskaja mifologija i ee mongol'skie paralleli. In *Simvolika kul tov i ritualov norodov zarubežnoj Azii.* Moskva: Nauka, 92–116.
– 1988: *Kategorii i simvolika tradicionnoj kul'tury mongolov.* Moskva: Nauka.
– 1977: *Lamaism is rannie formy religii.* Moskva: Nauka.

URAY-KŐHALMI KATALIN

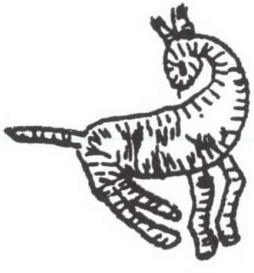
Őzből ház, lóból palota

Szibéria nyíres-fenyves őserdeiben és az Amur-vidék vegyes erdeiben ősidők óta vadásznépek élnek. Nyelveik különböző családokba tartoznak: *uráli, jukagir, török, mongol, tunguz* stb., de életmódjukban és hitvilágukban számos egyezés található. Nyelvtől függetlenül sajátos vadászkultúrát építettek fel, amelynek középpontja, legfőbb anyagi és erkölcsi értéke a vadon élő állat, a zsákmányállat volt. Zsákmányát a vadász csak akkor ejthette el, ha az erdő és az állatok gazdaszelleme ezt engedélyezte, és ha az állat is zsákmányul adta magát a vadásznak.[1] Gazdaságuk, életük a zsákmánytól függött.

A vad centrális jelentőségét, isteni felmagasztalását világképük, mítoszaik is tükrözik. Ezt néhány történettel világítom meg. Közülük az első a tunguzok déli ágába tartozó *orocs*októl származik.[2] A történetben a szép hősnő nem egyedüli felesége férjének, de csak neki van gyereke. A gyermekre irigykedő, gonosz másodfeleség elrabolja tőle kisfiát, és a folyóba dobja, majd férjük előtt a gyermek meggyilkolását a hősnőre fogja. A feldühödött férj – a helyi epikus hagyománynak megfelelően – eltöri a hősnő lábát-kezét, és az erdőben egyedül hagyja. Egy egérke füvekkel meggyógyítja, és egy őzbak étellel jóllakatja. Evés után azt mondja az őzbak: „én most félrevonulok és meghalok. Hosszú csontjaimat sátorrúdként állítsd fel, bordáimból készítsd el a sátor oldalát, az egészet takard le bőrömmel, és feküdj bele." Az őzbak meghal, a hősnő pedig úgy tesz, amint meghagyta neki. Reggel gyönyörű, gazdag



1. Sámándobra festett őz, evenki (Ivanov 1954: 171. 62/2. kép)



2. Hímzett őz, ulcsa (Ivanov 1954: 322. 173. kép)



3. Hímzett őz, nanai (Ivanov 1954: 217. 93/6. kép)

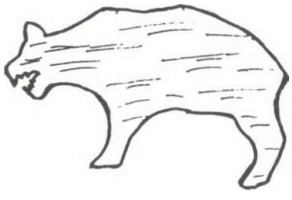
házban ébred, amelyben az őzbak a háziúr. Ő az, aki hamarosan a kisfiút is megtalálja, amint a delfinekkel játszik a folyóban. Anyjához viszi a gyermeket, majd eltűnik. Az őzbak tehát megteremtette a hősnő és fia számára az otthont, az ő kis világukat, mikrokozmoszukat.

Mikrokozmoszt teremtő állatokról a tunguzok északi ágához tartozó *evenki*k is mesélnek. Van egy igen érdekes, számos epizódból álló, szimbolikus tartalmakban gazdag történetük, egy Heladan nevű hősnőről.[3] Heladan megszabadul az őt az alvilágba vivő jégtábláról, majd a tízdobú sámánasszony tanácsára egy medvéhez menekül. A medve azt mondja neki: „Ölj meg, és darabolj fel. Amikor aludni térsz, szívemet tedd magad mellé, veséimet tedd a szent helyre, a tizenkétujjú belet és a vastagbelet tedd magaddal szemközt, szőrömet szórd egy száraz katlanba, vékonybeleimet akaszd a fára, és koponyámat is tedd a szent helyre!" Heladan mindezt megteszi. Amikor másnap felébred, vele szemben alszik apóka és anyóka, a szent helyen a tűzhely mögött játszanak gyermekei, mellette alszik férje, kint legelnek rénszarvasai, és a fán lóg a hátas rének szerszáma. Ebben a történetben is megteremti az önként meghaló állat a házat, a gazdagságot, a családot, a hősnő egész kis világát, mikrokozmoszát.

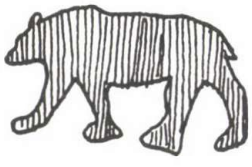
A nagyállattartó *khalkha* mongoloktól sem volt idegen ez a motívum. Itt is egy nő a B. Rincsen gyűjtötte történet hőse, neve sajátos módon Kán Csingisz.[4] A történet



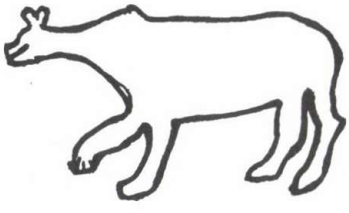
4. Medve, sziklarajz Szakacsi-Aljanból (Okladnikov 1968, 17. kép)



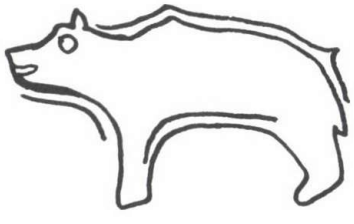
5. Nyírkéregből vágott medve, udehe (Ivanov 1954: 333. 191/6. kép)



6. Nyírkéreg dobozra festett medve, evenki (Ivanov 1954: 113. 16/a kép)



7. Fába faragott medve, nanai (Ivanov 1954: 253. 122/22. kép)



8. Fába faragott medve, udehe (Ivanov 1954: 380. 229. kép)



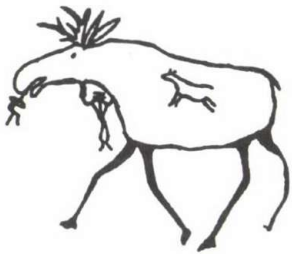
9. Ház mamutbordából, mamutagyarból és rénagancsból. Buret', Közép-Szibéria. Paleolit. Okladnikov (1941) nyomán

szerint Karacai kán annak ígéri leányát, aki kitalálja annak nevét. Egy gonosz mangusz, egy sokfejű, emberevő démon csellel megszerzi a titkot, így ő kapná meg a lányt feleségül, de az a nem kívánt frigy elől egy újszülött fekete táltoscsikón, a szokásos akadályozó tárgyak (fésű, fenőkő, ráspoly) hátradobásával elmenekül, s egy magányos öregasszonynál száll meg. Az ország kánja azonban meglátja a szép idegent, és megszerzi fia számára feleségnek. Hamarosan az após és a férj hosszú útra indulnak, és elkérik a táltoslovat. Távollétükben Kán Csingisznek fia születik. Az örömhírt vivő levelet a mangusz útközben elfogja, és a hírt megváltoztatja: a kánlány kutyakölyköt szült. A férj türelmes, megbocsátó válaszát szintén megváltoztatja: az anyát gyermekével együtt vasházba kell zárni. A táltosló megérzi a bajt, hazavágtat, kimenti asszonyát és a gyermeket a vasházból, és elmenekül velük. Azonban a mangusz átka, s a rituális tisztátalanság (a gyermeket nem fürösztötték meg születése után) elgyengíti a táltost. Halálát érezve arra kéri asszonyát, hogy fordítsa lábait az ég felé, és feküdjön a hasára. Kán Csingisz így is tesz, s reggelre csodálatos, mindennel felszerelt szantálfa palotában ébred. A mangusz ellen hadra kél a táltos három állatalakú lelke, két róka és egy macska, s csellel megölik a gonoszt. A férj és az após visszatérnek, Kán Csingisz nehezen, de megbékél velük, táltoslovából lett palotáját azonban nem akarja elhagyni, ezért egész népét köréje telepíti. Még két fiút szül, s a három kánfiú három táltoscsikót kap anyjuktól. Ezek a táltosló három lelkének megtestesüléseként születtek a ménesben. Itt is állatból, annak akarata szerint, teremtődik meg a hősnő védelmező otthona. Az állatból lett lakhely eredetével kapcsolatban gondolni lehetne a Szibéria északi részén feltárt bálnacsont házakra is, de itt valószínűleg másról van szó (9. kép).

Távolabbi párhuzamok is léteznek élőlényből épített palotára. A tibeti *Gesar*-történet ladaki változatában, Dongsum Bila Ngonmo tizennyolc hős fia megöli az óriás Rangsha démont, és ennek testéből lesz Gesar rezidenciája, a híres Lingkar-palota.[5] Ebben a történetben hiányzik a testrészek és a belőlük lett dolgok részletes felsorolása, amit az evenki és orocs mítoszokban figyelhettünk meg. Megtaláljuk viszont a felsorolást egy *jakut* történetben, amelyben a hős becsapja, megcsalja az óriás emberevő, de ostoba Angaa Mogust, aki nevét nyilván a mongolok manguszától örökölte. A hős ravaszsága folytán a Mogus felfalja saját gyermekeit,[6] s amikor erre rájön, vak dühvel veti magát a hősre, aki egy tüzes nyárssal halálosan megsebzi. A haldokló óriás arra utasítja a hőst, hogy „két karjából készítsen evezőt, hátcsontjaiból csónakot, lábcsontjaiból sátorrudat, koponyájából üstöt, szemgödreiből csészéket".[7] Tehát itt is megteremtődik az óriásból a mikrokozmosz a hős számára, bár nem annak önkéntes halálát követően.

Érdemes megállnunk a mongol *mangus*, jakut *mogus*, tunguz *mangi* nevű lény alakjánál. Ez a mitikus figura a mongoloknál többfejű, gonosz démon, az eposzokban gyakran az ellenséget jelképezi. A jakutoknál gonosz, de ostoba óriás, gyakran óriási medveként írják le. Szerepe megfelel a tunguz mitológia mangi nevezetű lénye egyik aspektusának, a nagy szőrös óriásnak vagy óriási medvének. Azonban a tunguzok mangijának más szerepkörei is vannak. Ő a teremtő demiurgosz, Hadau fia, az első halott, az alvilág ura, a medvék gazdaszelleme, a vadászat istene, maga is teremtő.[8] Ennek a mitikus lénynek különböző, részben ellentmondásos aspektusaival egy külön munkában kívánok a közeljövőben foglalkozni, itt csak egyik mítoszát említem meg, a Szibéria-szerte ismert nagy égi vadászat egyik *evenki* változatát. Az óriás réntehén, Heglen, a Napot elrabolva, vagy önmaga a fény szimbólumaként, Mangi elől az éjszakai égboltra menekül, ott a Göncölszekér négy csillagaként látszik. Éjfélkor Mangi az Orion csillagzat képében utoléri, és három nyílvesszejével, a Göncölszekér rúdjának három csillagával, lelövi. A Nap kiszabadul, és hajnalodni kezd. A halál pillanatában megszületett rénborjú a földre esik, és a következő napon megismétlődik vele az égi színjáték.[9]

Itt már a mikrokozmoszból – a házzá, palotává, csónakká lett állatoktól – magasabb régiókba emelkedünk. A réntehéntől elrabolt Nap mítoszának megértéséhez meg kell említeni, hogy az orocsok egyik elterjedt világmagyarázata szerint a világuk



10. Óriás jávortehén apró ember- és állatfigurákkal. Angara-menti sziklarajz a Kr. e. 2. és 1. évezred fordulójáról (Okladnikov 1974, 3. kép)



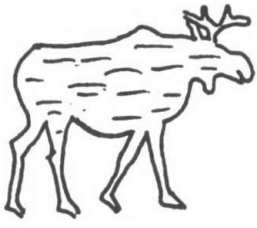
11. Jávorszarvas, sziklarajz a távol-keleti Szakacsi-Aljanból, az Usszuri folyó mellől (Okladnikov 1968, 19. kép)



12. Hímzett rénszarvas Nappal, evenki (Ivanov 1954: 103. 5/1. kép)

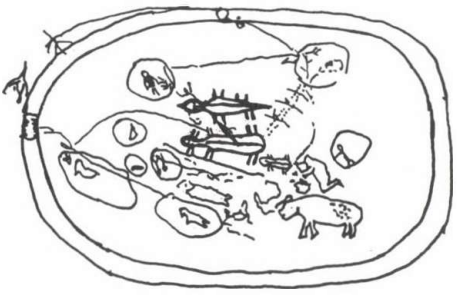


13. Faragott jávorszarvas, even (Ivanov 1954: 207. 80/1. kép)



14. Nyírkéregből vágott jávorszarvas, evenki (Ivanov 1954: 108. 11/1. kép)

maga egy hatalmas szarvas- vagy rénszarvas-tehén. Hátgerince hegyvonulat (*na niktani* 'a föld gerince'), piheszőrei (*na tiktani* 'a föld pihéje') az erdő aljnövényzete, fedőszőrei (*na n'ukteni* 'a föld szőre') a fák. A vadak (*na kumeni* 'a föld tetvei') nem mások, mint a szőr között megbúvó élősködők, s a madarak a tehén felett szálldosó szúnyogok és legyek.[10] A hegyekbe, a földfelszín alakzataiba belelátott óriási lények nem idegenek az ember gondolkodásától. Ezt bizonyítják az olyan kifejezések, mint *a hegy lába, oldala, gerince.* Különösen gyakran találjuk példájukat a keleti népeknél, a mongoloknál, vagy a kínaiaknál.[11]



15. Orocs vadásztól rajzolt kozmosz. Középen az emberek világa és a túlvilág: rénszarvastehén felülnézetben. Körül a Hold és a csillagképek. Ivanov (1954: 368. 237. kép)

A világot jelentő *szarvastehén* és a világóriás *medve/Mangi* a számos mitológiában megjelenő világóriások megfelelőinek tűnnek. Igen gyakran ezeknek az állat- vagy emberalakú óriásoknak a teste képezi a megteremtendő világ anyagát. Különösen az a tény figyelemre méltó, hogy e teremtő világóriások esetében is pontosan felsorolják a mítoszok, mely szervükből mi lett.[12] A legrégibb tradíció az *Enuma Elis*ben található, ahol *Marduk* a világot az ősóriás *Tiamat* holttestéből alkotja meg.[13] Igen elterjedt volt az indoeurópai népeknél is ez a világelképzelés. A germán *Völuspa* énekeiben a jégből és tűzből keletkezett óriás, *Ymir* meggyilkolása után az ő véréből lesznek az óceánok, húsából a föld, csontjaiból a hegyek, fogaiból a kövek, koponyájából az égbolt, agyából pedig a felhők.[14] Panteisztikus formában jelenik meg ez a gondolat az iráni ősvallásban és az indusoknál. Az ősi iráni mitológiában *Vayu,* a szél, alkotója és egyben anyaga is a világnak és az emberiségnek. A *Rgveda* kozmogóniájának ezerfejű, ezertagú tojásdad őslénye, *Purusha* saját magát áldozza fel minden későbbi áldozatok ősformájaként. A világon minden belőle lett: szájából a *braminok,* karjaiból a *ksatriák,* combjaiból a *vaisák,* lábából a *sudrák,* szelleméből a Hold, szeméből a Nap, lélegzetéből a szél, köldökéből a levegő, fejéből az égbolt, csontjaiból a föld, füleiből az égtájak[15] (15. kép).

Igen hasonló hozzá a kínai mitológia ősóriása, *P'an-ku,* bár ő csak a 3. század után jelenik meg a kínai hagyományban, és feltehetően a déli rokon népek, a *miaók* és *yaók* teremtéstörténetéből származik. A világtojás égboltra és földre osztódása után P'an-ku világoszlopként állt közöttük és tolta szét őket. Halála után leheletéből lett a szél és a felhők, hangjából a mennydörgés, bal szeméből a Nap, jobb szeméből a Hold, hajából a csillagok, véréből a Hoangho és a Jangcekiang, izzadságából az eső és a harmat, húsából a föld, szőréből (lásd: *na n'ukteni*) a növények, fogaiból arany és jade, velejéből gyöngy.[16]

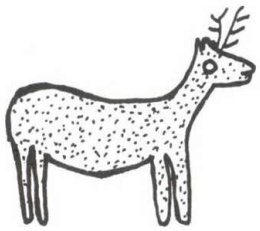
A lámaista, végső soron az ind népi vallástól befolyásolt folklórban is megjelenik a világóriásból teremtett makrokozmosz, itt az istenek nyilától halálosan sebzett óriásteknős alakjában. Teknője felső részéből lesz az égbolt, alsó részéből a



16. Hímzett szarvas, ulcsa (Ivanov 1954: 324. 175/a kép)



17. Nyírkéregből vágott szarvas, ulcsa (Ivanov 1954: 332. 189. kép)



18. Sámándobra festett őz, nanai (Ivanov 1954: 311. 163/a kép)

föld, lélegzetéből a tűz, véréből a tenger, exkrementumaiból a termőföld, sóhajából a levegő.

A világot teremtő-képező őslény mítosza – beleértve a miből mi lett felsorolását is – a tantrikus buddhizmus filozófiájában érte el legmagasabb rendű, legelvontabb kifejeződését. Ennek megfelelően, Buddha kozmikus testének hat eleméből – földből, tűzből, vízből, levegőből, térből és tudatból – áll a világ. Más megfogalmazásban az öt *Jina* vagy *Tathagana* képezi az univerzumot, ők a kiáramlásai az ősbuddhának, *Adi-Buddhá*nak, az univerzum egyetlen élő princípiumának, ugyanakkor az öt Jina megfelel az öt érzékszervnek, az öt kardinális pontnak, az öt betűnek és a test öt elemének is.[17]

Visszatérve a tajgai vadásznépek mítoszainak a környezetük vadjaiból alkotott mikro- és makrokozmoszára, már sokszor elgondolkodtam azon, hogy milyen messzire vezető gondolati tartalmak lelhetők fel bennük, s vajon ezekből alakultak, bontakoztak, fejlődtek valaha fokról fokra a nagy vallások filozófiái, vagy fordítva: az erdei mítoszok a nagy gondolatoknak csak halvány visszfényei?

Jegyzetek

1 Uray-Kőhalmi (1997: 140).
2 Az orocsok Oroszország távol-keleti tartományának erdeiben élnek: Avrorin–Lebedeva (1966: 141).
3 Vasilevič (1936: 38–40), Uray-Kőhalmi (1997: 74).
4 Poppe (1975: 29–68).
5 Herrmann (1991: 139).
6 Lásd ATh 119: Ostoba óriás.
7 Doerfer (1983: 213–215).
8 Uray-Kőhalmi (1997: 37–38; 70–71; 100–101).
9 Uray-Kőhalmi (1997: 68–69).
10 Avrorin (1978: 207), Ivanov (1954: 386. ábra).
11 Coloo (1996: 47–55).

12 Megjegyzendő, hogy az ún. Dema istenek esetében is találkozunk hasonló felsorolással. Vö.: Grimal (1977: 2. köt., 195–196; 3 köt., 166, 208), Eliade–Culianu (1990: 48, 70).
13 Eliade–Culianu (1990: 148).
14 Grenzmer (1963: 2. köt., 33–34).
15 Widengren (1965: 10–12), Grimal (1977: 2. köt., 57–58, 3. köt., 49), Zaehner (1964: 41–63).
16 Münke (1976: 254–255), Eberhard (1990: 303).
17 Conze (1974: 179–183), Glasenapp (1936: 271).

Bibliográfia

AVRORIN, B.–LEBEDEVA, P. 1966: *Oročskie skazki i mify.* Novosibirsk.
– 1978: *Oročskie teksty i slovar'.* Leningrad.
COLOO, Dsch. 1996: Egy tájegység földrajzi szókincséről. In Birtalan Ágnes (szerk.): *Őseink nyomában Belső-Ázsiában,* Budapest, 47–55.
CONZE, E. 1974: *Der Buddhismus.* Stuttgart.
DOERFER, G. 1983: *Sibirische Märchen, 2. Tungusen und Jakuten.* Düsseldorf–Köln.
EBERHARD, W. 1990: *Lexikon chinesischer Symbole.* München.
ELIADE, M.–CULIANU, I. P. 1990: *Handbuch der Religionen.* München.
GLASENAPP, H. 1936: *Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten.* Berlin–Zürich.
GRENZMER, F. 1963: *Edda 2.* Düsseldorf–Köln.
GRIMAL, P. (kiad.) 1977: *Mythen der Völker, 2–3.* Frankfurt a. M.–Hamburg.
HERRMANN, S. 1991: *Kesar-Versionen aus Ladakh.* Wiesbaden.
HIRSCHBERG, W. 1988: *Neues Wörterbuch der Völkerkunde.* Berlin.
IVANOV, S. V. 1954: *Materialy po izobrazitel'nomu iskusstvu narodov Sibiri XIX., načala XX. v.* Trudy Instituta Etnologii im. N. N. Mikluho-Maklaja, N. S. 22. Moskva–Leningrad.
MYREEVA, A. N.–TROFIMOV, N. G. 1990: *Evenkijskie geroičeskie skazanija.* Novosibirsk.
MÜNKE, W. 1976: *Die klassische chinesische Mythologie.* Stuttgart.
NOVIKOVA, K. 1958: *Evenkijskij fol'klor. Skazki, predanija, legendi, pesni, zagadki.* Magadan.
OKLADNIKOV, A. P. 1941: *Paleolitičeskie Zilišča v Buret'.* Kratkije Soobščenija Instituta Istorii Material'noj Kul'tury A. N. SSSR vyp. 10.
– 1968: *Liki drevnego Amura. Petroglify Sakači-Aljana.* Novosibirsk.
– 1974: Losi na Dolgom Poroge. *Sovetskaja Etnografya* 3:53–59.
POPPE, N. 1975: *Mongolische Epen I.* Übersetzung der Sammlung B. Rintchen, Folklore Mongol 2., Wiesbaden.
URAY-KŐHALMI, K. 1997: *Die Mythologie der Mandschu-tungusischen Völker: Wörterbuch der Mythologie I/27,* Stuttgart.
VASILEVIČ, G. M. 1957: Rannie predstavlenija o mire u evenkov. *Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii* 17: 151–185. Leningrad.
VASILEVIČ, G. M.–AL'KOR, Ja. P. 1936: *Sbornik materialov po evenkijskomu (tungusskomu) fol'kloru.* Leningrad.
WIDENGREN, G. 1965: *Die Religionen Irans.* Stuttgart.
ZAEHNER, R. C. 1964: *Der Hinduismus.* München.

HOPPÁL MIHÁLY

Kozmikus jelképek a szibériai samanizmusban

A sámán mint közvetítő

A szibériai sámánok egyik legfontosabb jellemzője az volt, hogy közvetítettek az emberek világa és a szellemek világa között, mégpedig valamilyen megváltozott tudatállapotban és mindig valamilyen meghatározott közösségi cél érdekében.[1] A sámán volt az a vallási specialista – mert a legtöbb eurázsiai népnél többféle, meghatározott szakrális szerepkörű személy és többféle, meghatározott szerepkörű sámán is működött –, akinek a feladata volt a szakrális kommunikáció[2] fenntartása a mindennapok világa és a transzcendentális világ között, vagyis a mikrokozmosz és a makrokozmosz között.

A szibériai népek kozmológiai elképzeléseiről többen írtak, köztük A. F. Anyiszimov és G. M. Vasziljevics,[3] akik a sámánok mitológiai képzeteiről adtak képet. Noha az általuk közölt világkép-ábrákat gyakran idézik, az újabb orosz kutatások nem az általuk jelzett nyomokon haladnak. Érdekes viszont, hogy a dél- és közép-amerikai samanizmus kutatásában kitüntetett helye van a kozmikus szimbolizmus kutatásának.[4] Elsősorban Michael Ripinsky-Naxon mutatott rá – egyik utolsó tanulmányában – a samanisztikus tudás alapvetően bináris természetére, különösen pedig a kozmogónia duális természetére.[5]

A mitopoetikus gondolkodás általában olyan nagy szembeállításokkal dolgozik, mint *mikrokozmosz* versus *makrokozmosz*, és lehetőleg mindent a duális oppozíciók formájában ír le, mint *fekete–fehér, fent–lent, férfi–nő, bal–jobb, hideg–meleg, világos–sötét* stb. Nem véletlen, hogy a mindennapok társadalmi szerkezeteit, a nemzetségi szervezetet, a frátriák és törzsek egymáshoz való viszonyát így, a szembenállások terminusaiban is meg lehet fogalmazni, egyben a teremtésmítoszok szüzsészerkezetét is a kettős szembenállások jellemzik.[6] Az orosz szemiotikai kutatás *mitopoetikai*nak nevezi a világ leírásának azt a módját, amelyet az emberiség a modern tudományos gondolkodás előtt alkalmazott (és részben még alkalmaz ma is). V. V. Ivanov erről így írt:

> A világ mitológiai-poetikai modelljének egyik legjellemzőbb vonása a világnak két polárisan szembeállított szimbólumsor, vagyis a kettős szimbolikus klasszifikáció segítségével történő ábrázolása. Az univerzális kettős ellentétek közé tartozik a nap két felének (nappal–éjszaka) és az év két évszakának (nyár–tél) szembeállítása.[7]

Az orosz tudós véleménye szerint az archaikus kultúrákra ez a gondolkodásmód volt a jellemző, és ez nemcsak az egymás között házasodó csoportok mitikus embertudatát, de a rituális gyakorlat különbözőségét (például *nyershús-evés – főtthús-evés*) is meghatározta, sőt, gyakran az egész tárgyi kultúrát áthatotta.

A vallási tudat, a sámánok világképe szintén a mitopoetikus gondolkodásmód szabályaihoz igazodik, így a szibériai sámánság tárgyi világában jó példákat találhatunk erre. Vegyük sorra a sámán rituális eszköztárát: a ruházatát (elsősorban a sámánköpenyt és a -sapkát, illetve a -koronát), majd néhány más, fontosabb attribútumát.

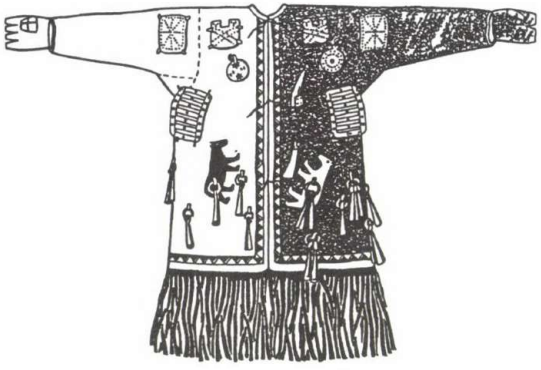
A sámán ruházata

A rituális öltözet egészében és részleteiben is jelképes jelentések hordozója. Mivel a sámán a szertartás során közvetített a mikro- és makrokozmosz között, ez a mediátori szerep kifejezésre jutott öltözetének szimbolikájában is. Már Mircea Eliade megállapította, hogy a sámánruha

> ...önmagában is a vallási mikrokozmoszt jeleníti meg azáltal, hogy minőségileg különbözik a köznapi tértől. Egyfelől felépít egy majdnem tökéletes szimbolikus rendszert, másfelől a beavatás által átitatódik a különféle spirituális erők, elsősorban a „szellemek" erejével [...] a sámán túllép a köznapi téren és felkészül a szellemek világával való érintkezésre.[8]

G. N. Gracsova leírta, hogy a nganaszánok egyik sámánjának a kabátja elöl fekete, hátul pedig piros színű volt (1. kép):

> Az öltözék részei és színei szoros kapcsolatban álltak a kozmoszról alkotott elképzelésekkel. A ruházat ilyenfajta beosztása tükrözi a nganaszánok színekhez való viszonyát is. Jobban tisztelik a ruhának azt a részét, amely pirosra van festve, ez a déli vagy keleti égtájat, a világosságot, a Napot, a nyarat, a felső részt, az életet jelenti. Ezzel szemben a sötét rész a feketét, északot, nyugatot, az alsó részt, a telet jelenti, ezek mind a halállal kapcsolatosak. Ezt a beosztást követi a nganaszán kunyhóban a sámánszeánsz szokásos helye: háttal a bejáratnak (észak és északnyugati irány), arccal a tűz (a déli rész) és a kijárat felé. A ruhadíszítések alapján kibontakozó „sámán-kozmosz" mintha fordított lenne az általános emberi kozmoszképhez viszonyítva. A színek megoszlását úgy is fel lehet fogni, hogy ezek a sámán láthatatlan segítőinek mutatják az irányt. A djali-kojka párka sem kivétel: az alsó rész piros színezés nyomait mutatja, a színezetlen felső részen pedig fekete emberfigurák vannak. Hogy mennyire következetesen kellett mutatnia a sámánkosztümnek a két ellentétes kozmoszminőség keveredését, abból is látszik, hogy még az a rongydarab is, amely a sok függő felerősítésére szolgál, két különböző színű anyagból volt összevarrva.[9]



1. kép

A szentpétervári Orosz Etnográfiai Múzeumban megtalálható egy *even (lamut)* sámánköpeny,[10] amelynek szimbolikáját Tatjana Szem írta le. Az orosz kutatónő megállapította, hogy az even sámánöltözet minden darabja két színből, egy világosabb és egy sötétebb színű részből áll (fehér és fekete, vörös és fekete, fehér és vörös). Az even anyagból világosan kiderült, hogy a sötétebb, a bal oldal a női oldal, míg a világosabb, a jobb oldal a férfi oldal volt.[11] A férfi és női princípium ilyen színbeli dichotómiája egyes kutatók véleménye szerint már a paleolit korban megjelent, és a humán jelalkotás kezdeteinek biológiai alapjaira vezethető vissza.[12]

A sámánok kétszínű ruháját nemcsak színezéssel, de még egyszerűbben, világos (fehér) és vörös (sötétbarna) színű rénbőrből is készítették, mégpedig színével kifelé. A jobboldali részt férfiszabással, a bal felét pedig a női ruhákra jellemző szabással varrták. Egy jukagir sámánköpeny bal felén két antropomorf figura a sámán halott őseinek árnyát jelképezi, míg a jobb felén két madáralak, a sámán lélekkísérői, szellemsegítői láthatók. Mint S. Szerov megállapította, a bal oldal, az árnyak oldala az ősök világát, míg a jobb, a világos oldal az emberek világát jelképezi.[13] Jól érzékelhető a *jobb* és *bal* oldal, az *emberi* és a *szellemvilág*, az *élők* és a *holtak*, az *itteni* és a *túlvilág* szembenállása. A köpeny hátát középen egy háromszintű fa választja ketté, amely az emberek és a szellemek világát (a mikrokozmoszt és a makrokozmoszt) összekapcsoló világfát jelképezi. Ez a köpeny, a múzeumi leírókarton tanúsága szerint, egy Igor Samanov nevű jukagir származású emberé volt, aki elmondta, hogy amint felöltötte a köpenyt, átalakult a bal oldalon ábrázolt sámánőssé, de madárrá is át tudott változni.[14]

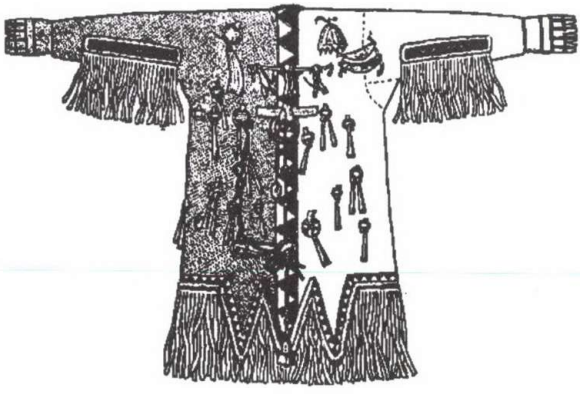
A szibériai sámánok mitikus alakváltoztató képességéről sok legenda szól, és arról is, hogy a sámán egy androgün természetű lény, vagyis egyszerre áll férfi és női részből. A két nem határán él,[15] ezért tud közvetíteni a világok között. Hasonló szemantikája van az Amúr mentén élő *nanaj* sámánok vezette medveünnepen a medve rituális felosztásának, amikor a medve alsó részét az asszonyoknak, a felsőt a férfiaknak, a bal felét az asszonyoknak, a jobb felét a férfiaknak adják.[16]

A *nyenyec* sámánság mitológiájáról nemrégiben készített kitűnő monográfiát Leonyid Lar, aki maga is nyenyec származású. Könyvében azt írja, hogy a nyenyec sámánruha a világmindenség egyfajta modellje, mert a fejdísz a felső világot, a köpeny a középső, a lábbeli pedig az alsó világot jelképezi. A két szélső elem oppozícióban áll a középsővel, az emberek világával. Feltehetően – mint bennszülött megfigyelő – a saját élményeiből szűrte le megállapításait, melyeket így összegezett:

A sámán fejfedője jelzi, hogy viselője kapcsolatban áll az éggel, az églakók világával, akik megteremtették és berendezték a Világmindenséget és jótevői az embereknek. A fejet körülfogó abroncs az idő, a körbejáró kozmikus ciklusok jelképének is felfogható. A kör a nap és a kozmikus szférák szimbóluma, mutatja a mikro- és makrokozmosz szoros kapcsolatát egymással, megtestesíti a Világmindenség tengelyét, a Kozmosz centrumát, s ugyanakkor a termékenység gondolatát is. A fejtetőn kereszteződő szalagok az égboltozatot, az ég peremét, ezt az egész égi takarót jelképezik. A szemre leereszkedő szegély a rituális vakságot fejezi ki, vagyis a látás képességét a szellemek világában, ahol minden a visszájára van. Az emberek lakhelye és az istenek világa között a legfőbb összekapcsoló láncszem az a függelék, amely a sámán fejdíszéről csüng le. Rendeltetése, hogy megbékélést, egyetértést teremtsen az emberek és a szellemek világa között. A sámán és az ég *(num)* kapcsolatát úgy tekintették, mint kapcsolatot az isteni princípiummal, a perszonifikált természeti törvényekkel.

A sámánruhának, mint az eleven, élő természet részének, igen nagy jelentősége volt a sámán kultikus tevékenységében. A hagyományos kultúra tematikus gerincét alkotó hazai táj képe jól kifejezésre juttatja az archaikus kultúráknak azt a jellegzetes vonását, amely szerint az ember nem állítja szembe magát a környező természettel, nem küzd ellene, nem leigázni vagy a maga ízlésére formálni akarja, nem akarja átalakítani, hanem önmagát, az embert, a Világmindenség, a Kozmosz részecskéjének tekinti, s a maga létét csak a természettel teljes összhangban tudja elképzelni. Így joggal gondoljuk, hogy a sámán rituális ruhája, mint valamilyen vezeték, a kozmosz energiáit hozza el az embereknek, ez a ruha maga is mediátor az emberek és a szellemek, az ég és a föld, az élet és a halál között.[17]

Összefoglalóan a szibériai sámánok rituális öltözetének szimbolikájáról elmondható, hogy egészében véve azt a kozmogóniai képet sugallják, amely megfelel a samanista népek világképének. Röviden: a sámán rituális ruhája az univerzumot jelképezi, és annak közepe a gerincoszlop – mint világtengely – mentén vertikálisan értelmezhető, ahol a fejdísz a felső világot, a ruházat a középső, a lábbeli pedig az alsó világot jelenti (2. kép).

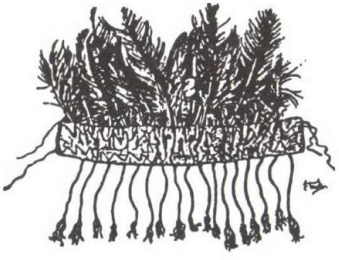


2. kép

Gyakorta megfigyelhető, hogy a ruha vagy a sámánkabát kétszínű, két színnel van megfestve:



3. kép



4. kép

fehér–fekete (sötétbarna), vörös–fekete, világos–vörös (a bőr színe). Találunk példákat erre a kettős szembenállásra a köpeny, a mellvért, vagy a mellénykötény esetében is. Általános szabály, hogy a világosabb szín jobb oldalra került, ezt tekintették a férfihoz tartozónak és a felső világ jelképének, míg a sötétebb a női, az alsó világ színe volt. A jukagir sámánköpeny szintén két darabból áll, és a bal felét hét ember formájú alak (a sámán őseinek árnyalakjai) és hét kereszt formájú figura (a lélekkísérő sámán-madarak jelképei) díszíti[18] (3. kép). Ez a színkettősségből adódó szimbolikus jelentésoppozíció megfigyelhető az *even,* a *korjak* és más népek sámánjelvényein, hol a *szellemvilág–embervilág,* hol a *jó–rossz, világos–sötét,* hol pedig a *férfi–nő* ellentétében. A sámán, mint androgün alkatú egyén, magában hordozza az ellentétes tulajdonságokat, és fel is tudja oldani az ellentéteket. Szibéria több népénél a sámán – androgün tulajdonságai miatt – férfi és női részből álló személyiség, s éppen ez a liminalitás teszi erőssé és hatékonnyá tevékenységét. A *vörös–fekete, jobb–bal, férfi–nő* dichotómiája egyes kutatók szerint már a paleolitikus sziklarajzok/festmények világában is világosan nyomon követhető, és ezek az adatok felhasználhatók a samanizmus kialakulásának meghatározásához.

A sámán fejviselete

A rituális öltözék további fontos kelléke volt a sámánsapka. A nyenyecek, a Jenyiszej menti ketek és az evenkik a sapkát tartották a sámánöltözet legfontosabb részének, mivel a sámán ereje a sapkájában rejlik. Az even (lamut) sámán fejfedőjén lévő kereszt formájú rozetta középpontján található körből egy kis rudacska emelkedik ki (a tárgy a szentpétervári Orosz Etnográfiai Múzeum gyűjteményében található), amely feltehetően az éggel, a kozmosszal való kapcsolattartást szolgálja. Ha a rozetta mindenségjelkép, és a kereszt annak közepét szimbolizálja, akkor a sámán a világ közepén áll (a feje tetején lévő kiemelkedés a világoszlop lehet, mint ahogy a sámánbot is kifejezetten ilyen jelentésű). Ebben az erőközpontosító helyzetben a sámán valóban közvetítővé válik a

világ és a kozmosz között. A fejfedő azért is fontos, mert egyes népek (például az udehe és a nyivh) úgy tartják, hogy a fejtetőn át távozhat az ember lelke, tehát védeni kell a sámánt a transz felhevült állapotában. A kozmikus erőkkel való kapcsolattartást a sapkából kiálló kis szarvacskák jelképezik.

A sámánsapkának volt egy másik funkciója is: a koronák alatt védték a sámán fejét a vasabroncstól (például az evenkiknél). Egyes esetekben egyenesen a sapkára applikálták a segítő szellemek jelképeit, amelyek északon (a szamojédok között) szarvasagancshoz voltak hasonlók, míg délen (az altaji törökök között) többnyire tollakból álltak (4. kép).



5. kép

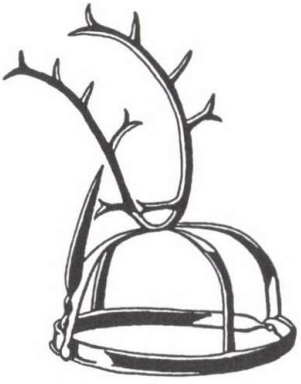
Ezen a ponton kell a madártollas fejdíszek szimbolikus jelentéséről szólni. A sámánöltözék kapcsán már említettük, hogy különösen az altaji török népek (például *teleut, minuszinszki tatár, hakasz, karagasz*) körében volt kiemelkedő fontosságú a madárszimbolika. A sámán vagy sámánnő nemcsak legfőbb segítőjének tekintette a sast vagy a hattyút, de ezt a kiválasztott madár tollaival meg is jelenítette, leglátványosabban éppen a fejdíszen, a homlokpánt tollazatában. A tuvai sámánok fejdíszein a vadkacsa, a vadlúd, a daru, a sólyom, az ölyv, a füles bagoly és a sas tollait használták (5. kép). A sas, mint a sámánok madara, szinte egész Szibériában közismert, az első sámán is úgy született, hogy egy asszony egy hatalmas sasszerű madártól esett teherbe – jakut és mandzsu elbeszélések szólnak erről. Az ornitomorfikus szimbolizmus mélyebb értelme az, hogy a sámán a transz során intenzív repülésélményről számol be, melyet a magára öltött madár-attribútumokkal megerősít. A sámán jelképesen olyan állattá válik, amelynek jellemző jegyeit magára veszi, vagyis azonosul a segítő állattal.[19]

Végül említést érdemel a madárjelképeknek még egy aspektusa, nevezetesen az, hogy a tollak, könnyűségük révén, és a madarak, repülni tudásuk miatt, lévén a levegő urai, a fényszimbolikával is összefüggésben állnak. A tollas fejdísz mint fénykorona veszi körül a sámán fejét, mert valóban, az egész öltözet szimbolikáját tekintve a ruhának ez az a része, amelynek segítségével a sámán a felső világgal tartja a kapcsolatot.



6. kép

A sámánok koronái



7. kép

A sámán felszerelésének szó szerint kiemelkedő fontosságú darabja a korona. Amikor életemben először láttam sámánt filmen, az egyik legfeltűnőbb dolog a fején lévő korona volt. Ez még a hetvenes évek közepén történt Moszkvában, az Orosz – akkor még Szovjet – Tudományos Akadémia Etnográfiai Intézetének filmarchívumában, ahol egy kis északi nép, a nganaszánok között örökítették meg a samanizálás szertartásait, a Ngamtuszo nemzetség utolsó sámántagjait a filmes kollégák (Alexandr Oszkin és Jurij Szimcsenko). Ők készítettek dokumentumfilmet az utolsó nagy „klasszikus szibériai sámán", Gy. Kosztyerkin fiairól a Tajmir-félszigeten. A szertartás egy

meghatározott pontján, a dob felmelegítése után, a túlvilági utazás megkezdése előtt tette a fejére a koronát a sámán. Ezzel a gesztussal mintegy megerősítette magát a más világokba, a felső vagy az alsó világba vezető jelképes útra. Felvetjük itt egy másik magyarázat lehetőségét is, mely szerint a kör a kereszt jelével – mert tulajdonképpen ez a keresztpántos korona – a világ közepének a szimbolikus kijelölése, a mikrokozmosz középpontja. Az a hely, ahol a sámán áll, ahol a szertartás történik, vagyis jelképes „szent hely", ahonnan kiindulva a sámán áldásos, másokon segítő útját megkezdheti.

A kutatók feljegyezték, hogy a *nganaszán* sámánok háromféle koronát használtak, annak megfelelően, hogy milyen céllal és melyik világhoz fordultak a szeánsz során. Így volt egy korona a felső, egy az alsó világba való utazáshoz, és egy harmadik, amelyet kisgyermek születésekor vettek elő (6. kép). Hasonlóképpen három különböző dobjuk és sámánköpenyük is volt. A felső világ szellemeivel való kommunikációhoz használták azt a koronát, amelyen egy sasszerű alak és két előreálló szarv található. A szarvak az égi szarvast jelképezik, azt a különleges képességű mitikus lényt, amely a sámánt segítette, hogy az égbe repüljön.[20]

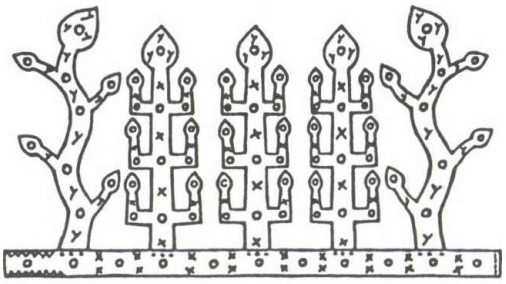
Egy másik szamojéd népcsoportnál, a *nyenyecek*nél jegyezték le, hogy a sámánkorona abroncsa az eget, a gömbölyű égtakarót jelképezi, és mintegy a négy égtáj megtestesítője. A korona mint a sámánöltözet legfelső része, a kozmikus szimbolika részeként a felső világot jelképezte, s a sámán ennek segítségével tartott kapcsolatot a felső világgal. A *ket* népcsoportnál a 20. század elején gyűjtött szarvas sámánkoronáról azt jegyezték le, hogy ez volt a sámán



8. kép



9. kép



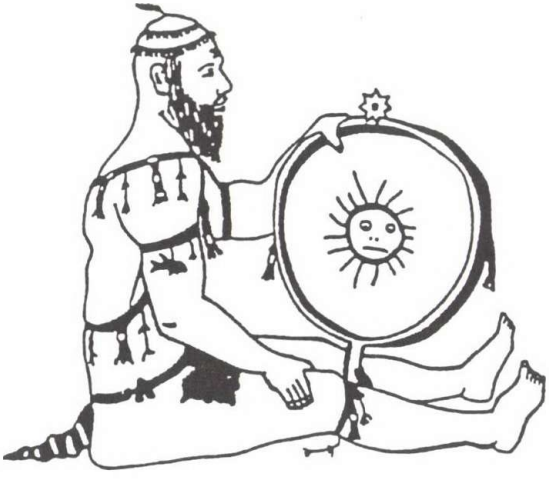
10. kép

jelvénye, és azt a képességét jelezte, hogy érintkezni tud a felső világ szellemeivel. Erejét pedig az mutatta, hogy a vaskoronának hány ága volt – a háromévenkénti beavatási ciklusok hétszer ismétlődtek V. I. Anucsin gyűjtései szerint. A koronán, elöl a homloknál, egy penge van, amely a sámán fegyvere, kardja vagy kése volt, s az ellenséges sámánokkal vívott harcban használta. Ez utóbbi különösen a *ket* és a *szelkup* sámánkoronákra volt jellemző (7. kép).

A szibériai sziklarajzokon is megtalálható ez a típusú fejviselet – pontosabban a kutatók feltételezik, hogy a szarvas fejdíszt viselő alakok sámánt ábrázolnak. A. P. Ohladnyikov Jakutiában, a Léna folyó mellett fedezett fel ilyen sziklavéseteket, ahol a többágú szarvakban végződő fejdíszt viselő sámán mellett a dobját és kilenc segítőszellemét is odavésték a sziklára[21] (8. kép).

A legújabb kutatások[22] szerint, a fémfeldolgozás megjelenésére utaló adatok alapján, a szibériai sámánok szarvaskoronái az időszámításunk kezdete előtti évszázadokra – illetve az azt követő első századokra – datálhatók.

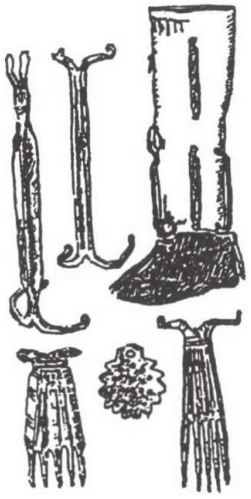
A szarvakkal ékesített korona – szimbolikáját tekintve – a sámán erejének és férfiasságának jelvénye, s egyben jelképes fegyver a sámán-vetélytársak elleni harcban, mint ahogy azt a nemes szarvasoknál az állatvilágban megfigyelték. Vagyis a szarvasalakú állatsegítőt reprezentálta a sámán agancsos fejdísze. Egyes kutatók Eurázsiában egy igen ősi szarvastisztelet meglétét, az „égi szarvas" tiszteletének nyomait feltételezik.[23] Ez a sziklarajzokon is, majd a fémművesség megjelenése után a régészeti anyagban is nyomon követhető. Vagyis a sámán ereje kozmikus eredetű, az agancsos korona az éghez való tartozás szimbóluma. Egy másik lehetséges magyarázat szerint a koronák apró szarvai a tűz lángjait szimbolizálják, fényjelképek, akárcsak a tollak. A korona általában a kiválasztottság jelvénye – így volt ez a szibériai sámánság esetében is.



11. kép

A legkidolgozottabb, legbonyolultabb díszítésű koronákat a *mandzsu* sámánok viselték, és viselik még ma is (9. kép). A koronák ágain apró madarak találhatók, és sok kis

díszítés, zörgő, falevélszerű fémdíszek, s ezek igen hasonlatosak a koreai Silla-korból származó királyi temetkezések aranykoronáihoz[24] (10. kép). Az Altaj-vidékén a kurgánokhoz hasonló királysírok „világfás" koronája a szakrális sámán-király jelvénye volt. Ez természetes, hiszen ő volt a közvetítő az istenek és az emberek világa között, feltehetően ezért díszítették koronáját a „szent fák" jelével.



12. kép

A sámánöv és a csizma

Ahol nem volt jellegzetes sámánöltözet, ott a „rituális meztelenség" terjedt el sokfelé Szibériában, és különösen gyakori volt az egészen hideg vidékeken élő északi népek körében. Ennek a meztelenségnek az a rituális jelentése, hogy a sámánkodás nem mehet végbe a mindennapi ruhában, legalább egy övet fel kell venni (11. kép).

A tundrai *nyenyecek* között az ifjú sámán a dob helyett használta az övet, amelyen madarak és más állatok szellemeit ábrázoló fémdarabok, madárkarmok, medvekarom és -fogak, csengettyűk, valamint kések voltak (12. kép). Ezek a tárgyak mind védték a sámánt veszélyektől terhes, túlvilági transz-útjain. Egy másik *nyenyec* adat szerint a sámánt öve segíti, hogy eljusson más világokba. A teljes sámánöltözet szimbolikájában az öv a határ a felső és az alsó világ között, elválasztja a felső férfi részt az alsó testtől, amely a női, a tisztátalan, az alsó világ.

A szibériai sámánöltözet szimbolikájának rendszerében – ha azt a makrokozmosz leképezésének tekintjük – a lábbeli az alsó világnak felel meg. Már a 20. század eleji gyűjtések, így Uno Harva *ket* sámánfotóján jól látható, hogy a vascsontváz ruhadísz a lábbelin is folytatódik. V. I. Anucsin feljegyezte: a csontok a lábbelin a sámán túlvilági reinkarnációját jelenítik meg. A medvemancs pedig azt jelképezi, hogy a túlvilági utazás nehézségeinek legyőzésére az emberi láb nem elég erős, ezért van medvecsontokra szükség. A *szelkupok*nál a medvemancs egyszerűen azt jelezte, hogy a sámán az alsó világban is le tudott szállni.

A *nganaszán* és az *enyec* sámán csizmájára ráerősített hosszú vasak a mitikus szarvassegítő lábszárcsontjait jelképezik. A jobb csizma az öltözet kontextusában a „napos" oldalt, míg a bal csizma a gonosz szellemek világát reprezentálja. A *nyenyec* sámán lábbelije szimbolikus vezeték volt, amely a negatív energiák levezetésére szolgált az emberek világából az alvilágba.

Összefoglalva: mivel az emberi testet mint a Világmindenség kicsinyített mását fogták fel, a sámán öltözetét és annak elkészítését a Világmindenség jelképes megteremtési, illetve újrateremtési aktusának tekintették. A sámán rituális öltözetének felső része a fejdísz, az ég megfelelője, alatta a törzs a földnek felel meg, míg a láb, a sámáncsizma az alsó világnak.

Jegyzetek

1 Hultkrantz (1984: 34); Hoppál (1994: 11).
2 Townsend (1999: 32).
3 Anisimov (1963); Vasilevich (1963).
4 Reichel-Dolmatoff (1971); Ripinsky-Naxon (1993); Baer (1994).
5 Ripinsky-Naxon (1993: 124–125).
6 Lásd erről bővebben Zolotarjov (1980), az obi-ugor példákról Veres (1975).
7 Ivanov (1984: 393).
8 Eliade (1964: 147). A szerző fordítása.
9 Grachova (1978: 319).
10 Ltsz. 2245–303.
11 Sem (1993: 135).
12 Ivanov (1982).
13 Serov (1988).
14 Serov (1988: 248).
15 Vö. a „harmadik nem" az eszkimó samanizmusban – Saladin d'Anglure (1992).
16 Sem (1993: 135).
17 Lar (1998: 30).
18 Vö. a szelkup korona díszeit.
19 A kozmikus sámánutazás szimbolizmusáról lásd Ripinsky-Naxon (1998: 130–134).
20 Grachova (1978).
21 Ez a kép lett az International Society for Shamanistic Research (Nemzetközi Sámánkutató Társaság, ISSR) emblémája.
22 Pavlinskaya (2001).
23 Martynov (1991).
24 Hoppál (1994: 119).
25 Mivel a bibliográfia tételeinek jelentős része angol nyelvű kiadvány, a kötet viszonylagos egységessége kedvéért az orosz és egyéb cirill írású neveket és címeket nem az egységes nyelvészeti átírásban, hanem angol átírásban közöljük (kivéve a magyarul megjelent, tehát már régebben latin betűs magyar átírásban közölt bibliográfiai tételeket). A főszövegben viszont nem angol átírást adunk, hanem magyart. (A szerk.)

Bibliográfia

ANISIMOV, A. F. 1963: Cosmological Concepts of the Peoples of the North. In Michael, H. N. (szerk.): *Studies in Siberian Shamanism*. Toronto: University of Toronto Press, 157–229.

ANOKHIN, V. I. 1914: Ocherk shamanstva u Yeniseyskikh ostyakov. *Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii* vol. II: 1. St. Petersburg.

BAER, G. 1994: *Cosmologia y shamanismo de los Matsiguenga*. Quito: Abya-Yala.

BAJBURIN, A. K. 1981: Semioticheskij status veschey i mifologija. In *Szbornik Muzeja Antropologii i Etnografii* 37: 215–217. (Leningrad: Nauka)

BALDICK, J. 2000: *Animal and Shaman: Ancient Religions of Central Asia*. London–New York: I. B. Tauris.

ELIADE, M. 1964: *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. New York: Bollingen Foundation. (Bollingen Series LXXVI.)

GRACHOVA, G. N. 1978: A Nganasan Shaman Costume. In Diószegi, V.–Hoppál, M. (szerk.): *Shamanism in Siberia.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 315–323.

HARVA, U. 1938: *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker.* Helsinki: Academia Scientiarum Fennica (FF Communications No. 125.)

HOPPÁL Mihály 1994: *Sámánok: lelkek és jelképek.* Budapest: Helikon.

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

IVANOV, V. V. 1982: A művészet és a piktográfia egy archaikus jeltípusáról. In *A művészet ősi formái.* Budapest: Gondolat Kiadó, 111–146.

– 1984: *Nyelv, mítosz, kultúra.* Budapest: Gondolat Kiadó.

KHOMICH, L. V. 1996: A Classification of Nenets Shamanism. In Diószegi, V.–Hoppál, M. (szerk.): *Shamanism in Siberia (Selected reprints).* Budapest: Akadémiai Kiadó, 43–51.

LAR, L. A. 1998: *Shamani i bogi.* Tyumen: Institut Problem Osvojenija Severa.

MARTYNOV, A. I. 1991: *The Ancient Art of Northern Asia.* (Shimkin, D. B.–Shimkin, E. M. ford. és szerk.) Urbana–Chicago: University of Illinois Press.

OKHLADNIKOV, A. P. 1949: *Istoriya Yakutii.* Moscow: Nauka.

PAVLINSKAYA, L. R. 2001: Cultural Regions in Siberian Shamanism. In Pentikäinen, J. (szerk.): *Shamanhood Symbolism and Epic.* (Bibliotheca Shamanistica 10.) Budapest: Akadémiai Kiadó, 41–48.

REICHEL-DOLMATOFF, G. 1971: *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukanoan Indians.* Chicago: The University of Chicago Press.

RIPINSKY-NAXON, M. 1993: Maya Cosmovision and Shamanistic Symbolism. *Journal of Prehistoric Religion* 7: 49–61.

– 1998: Shamanistic Knowledge and Cosmology. In Wautisher, H. (szerk.): Tribal *Epistemologies: Essays in the Philosophy of Anthropology.* Aldershot–Brookfield–Singapore–Sydney: Ashgate, 119–161.

SALADIN D'ANGLURE, B. 1992: Rethinking Inuit Shamanism Through the Concept of 'Third Gender'. In Hoppál, M.–Pentikäinen, J. (szerk.): *Northern Religions and Shamanism.* Budapest–Helsinki: Akadémiai Kiadó–Finnish Literature Society, 146–150.

SEM, T. Yu. 1993: Id'eja kosmicheskoj svjazi v atributyike evenszkikh shamanov. In *Etnoszemiotika ritualnikh predmetov.* St. Petersburg, 127–140.

SEROV, S. 1988: Guardians and Spirit-Masters of Siberia. In *Crossroads of Continents of Siberia and Alaska.* Washington: Smithsonian Institutions, 241–255.

TOWNSEND, J. 1999: Theoretical Issues in the Study of Shamanism. In *Proceedings of the International Congress on Shamanism and Other Indigenous Beliefs and Practices.* Moscow: Institute of Ethnology, 32–39.

VASILEVICH, G. M. 1963: Early Concepts About the Universe Among the Evenks (Materials). In Michael, H. N. (szerk.): *Studies in Siberian Shamanism.* Toronto: University of Toronto Press, 46–83.

VERES, P. 1975: Jobb: bal – férfi: nő. In Voigt Vilmos et alii (szerk.): *Jel és közösség.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 83–92.

ZOLOTARJOV, A. M. 1980: Társadalomszervezet és dualisztikus teremtésmítoszok Szibériában. In Hoppál, M. (szerk.): *A Tejút fiai* Budapest: Európa Kiadó, 29–58.

VARGYAS GÁBOR

Fent–lent, tiszta–tisztátalan: ember és ház a vietnami *brú*knál

A francia etnológia egyik alapító atyjának, Marcel Maussnak a „test-technikákról" írott híres tanulmánya óta[1] a tág értelemben vett testtartások és testi gesztusok, vagyis azok a módok, ahogy a különböző kultúrák hagyományosan a testüket mint tárgyat használják, és mindaz, amit ezzel kifejeznek, a kutatások kitüntetett témái közé tartoznak. A „test antropológiájának"[2] több mint fél évszázada folyó kutatásait összegezve Bril[3] négy nagy területet határoz meg, ahol „a kulturális és a biológiai – különböző mértékben – egymáshoz kapcsolódik": 1. Közvetlenül a legfőbb biológiai funkciókhoz: a járáshoz, az alváshoz, az üléshez, az evéshez, a köpéshez, a vizeléshez, a mosakodáshoz, a gyermekszüléshez stb. kapcsolódó testmozgások vagy gesztusok. Mint azt a részletes vizsgálatokból tudjuk,[4] még az olyan mindennapi tevékenység is, mint a járás, kulturális variációkat mutat, nem beszélve az egyes testtartásokról.[5] 2. A *technikai mozdulat,* azaz a munkaeszközök és a testmozdulatok egymáshoz kapcsolódása. Erre az egyik legszebb példa a teherhordás, amelynek más szocio-kulturális tényezőkhöz való kapcsolódását, és kölcsönös egymásra hatásukat Haudricourt mutatta ki úttörő cikkében.[6] A *technikai mozdulatok* témakörének máig alapvető összegzését adja Leroi-Gourhan,[7] amelyből kitűnik, hogy e gesztusok nem egyszerűen az adott technika következményei, hanem egyben kulturális választások eredményei is. 3. A nem-verbális kommunikáció eszközeként szolgáló *testi gesztusok.* Ide kapcsolódnak az utóbbi évtizedek etológiai kutatásai nyomán[8] a főemlősök és az egyes emberi populációk körében egyaránt igen jól megismert arckifejezések (például az érzelmek: a félelem, az öröm, a szomorúság, az utálat, az elrettentés stb. kifejezésére), a beszéd közbeni gesztikuláció, a Birdwhistell[9] nyomán *kinézikus gesztusoknak* nevezett testtartások és testi gesztusok,[10] illetve a Hall[11] nyomán mára közismertté vált, az egyénnek a térben elfoglalt helyzete révén kommunikáló *proxémikai gesztusok* és viselkedésminták. A test non-verbális kommunikációját népszerűsítik az olyan, széles körben ismert nem-tudományos művek is, mint Pease munkája a testbeszédről.[12] 4. Az *intézményesített mozdulatok:* a rítusokhoz kapcsolódó mozgások, a tánc, a játékok és a sport. Ezek a különböző kultúrák függvényében, mint az köztudott, igen nagy különbségeket mutatnak.

A test-technikák után, áttérve a testről alkotott (vallásos) képzetekre, illetve a testre mint *metaforára* vagy *szimbolikus-kommunikációs eszközre,* Firth[13] a testi szimbolikát

vizsgálva alapvetően négyféle formát különböztetett meg: *gesztus-, nyelvi, ereklye-* és egy Lincoln által[14] *testületinek* nevezett formát. Ez utóbbi lényege, hogy az emberi testet a testként felfogott társadalom modelljének vagy másolatának tekintik, s ilyen értelemben a politikai vezetőkről, vagy más, irányító pozícióban lévő személyekről úgy beszélnek, mint a társadalom „fejéről", „szívéről" vagy „csontvázáról". A test ily módon a társadalmi rétegződést is szimbolizálhatja, mint például egy védikus teremtéshimnuszban (*Rgveda,* 10.90, főként a 11–12. versszakok),[15] ahol a papok az első ember szájából, a harcosok és a királyok a kezéből, a parasztok és a kereskedők a csípejéből, míg a szolgálók a lábából keletkeznek.

A különböző vallási-filozófiai rendszerekben a test számtalan formában jelenhet meg. Témánk szempontjából, érdeklődésünkre leginkább azok a képzetrendszerek tarthatnak számot, amelyekben a mikrokozmosz (az emberi test) és a makrokozmosz (a világegyetem) egymásnak homológ megfelelői. Ilyen például az indoeurópai mitológia, amelyben a teremtés „két elegánsan szimmetrikus mítoszon alapul: egy kozmológián, amelyben a világegyetem keletkezését úgy írják le, mint ami az első ember testéből jön létre, illetve egy antropogónián, amelyben az első ember e világegyetem részeiből keletkezik".[16] Az egész rendszer alapjában kilenc homológiára vagy alternatív megtestesülési formára vezethető vissza, az alapvető *emberi test–világegyetem* homológián kívül: *hús–föld, csont–kő, haj–fű, vér–víz, szem–nap, értelem–hold, agy–felhő, koponya–az ég pereme, lélegzet–szél.* Mindezeken keresztül a mikrokozmosz és makrokozmosz kölcsönösen helyettesítheti egymást, illetve rajtuk keresztül a kettő szétválaszthatatlan egysége jut kifejezésre. Hasonló képzetekkel számtalan helyen találkozhatunk: a Ceram szigeti (Indonézia) Hainuwele-mítoszban az első ember levágott fejéből nő ki az első kókuszpálma;[17] a délnyugat-új-guineai aszmatoknál a teremtő hérosz, Fumeripitsj az első embereket fából faragja ki, majd „életre táncolja" őket: a fák és az emberek közötti lényegi azonosság következtében a fák gyökerei az emberek lábai, ágai az emberek karjai, a törzse az emberek teste, s a gyümölcsök az ember feje. Innen a fejvadász aszmatok művészetében a gyümölcsevő madarak mint fejvadász-szimbólumok fontossága.[18]

A mikro- és makrokozmosz homológiája még a tudattalan szintjén is megjelenhet: Jung *Az ember és szimbólumai* című munkájában idéz egy „archetipikus" álmot daldisi Artemidorus (i. sz. 2. század) *Oneiro-kritika* című művéből, amelyben égő ház szimbolizálja a magas lázban szenvedő egyént, majd megerősíti ezen álom „prognosztikus (prekognitív) elemét" általa elemzett modern álmok alapján. Ezután, e téma képi ábrázolásához megjegyzést fűzve teszi hozzá: „Az emberi test gyakran jelenik meg házként: egy 18. századi héber enciklopédiában például a test és a ház részletei pontosan megfelelnek egymásnak: a füleket a tornyok, a szemeket az ablakok, a gyomrot a kemence stb. szimbolizálja."[19] Innen már csak egy lépés Makovecz Imre és az „organikus" építészet, amely ezt az elvet a XX. század végi építészeti gyakorlat valóságába ülteti át.

Összefoglalva: a testantropológiai vizsgálatok alapján mára nemcsak az vált világossá, hogy a testhasználat – bármennyire biológiai alapokon nyugszik is – kulturálisan meghatározott, hanem az is, hogy az emberi test szimbolikus társadalmi jelen-

tések hordozója is lehet, ily módon társadalmi-kulturális különbségek vagy folyamatok kifejezésére szolgál; sőt gyakran szimbolikus modellé is válik: a közösséget, a házat vagy a társadalmi egységet az emberi test mintájára fogják fel.[20]

Fordítsuk figyelmünket azonban a – minket e tanulmány szempontjából leginkább érintő – délkelet-ázsiai térségre: a *thai* nyelvű népek körében a testszimbolika terén B. Formoso végzett igen eredeti kutatásokat.[21] Eredményeit az alábbiakban foglalhatjuk össze: 1) A thai nyelvű népeknél az emberi test hierarchikus struktúra, amelynek alapja az emberi test függőlegessége, a *fej–láb* szembeállítása egymással. A fej az ember legintimebb testrésze, szellemi integritásának (épségének, sérthetetlenségének és lelke egységének) szimbóluma. A láb ezzel szemben a nyitottságot, a külvilág felé való kapcsolatot jelenti. Mindaz, ami „fej", magasabbra, pozitívabbra értékelt; ahogy haladunk az „alacsony" felé, úgy mozdulunk el a negatív pólus felé. E képzet a társadalmi kapcsolatokban a mindennapok szintjén számtalan módon megnyilvánul: vagy úgy, hogy egy fekvő ember felett nem szabad átlépni, vagy úgy, hogy ha ezt mégis megteszik, akkor az a két személy közti hierarchikus, alá-fölérendeltségi viszonyra utal. 2) A *fej–láb* szimbolikus oppozíciója túlmutat az emberi testen, és modellként szolgálva kiterjed a házra, a falura, a rizsföldekre, a teljes lakott térre. Formoso cikkének címét kölcsönvéve így jutunk el az „emberi testtől a humanizált térig".

Mindezek fényében az alábbiakban azt fogom megvizsgálni, hogy a *thai/lao* népek szomszédainál, nevezetesen az általam kutatott közép-vietnami *brú*nál, egy tipikus hegyvidéki törzsnél,[22] mindezek az elképzelések hogyan nyilvánulnak meg a mindennapok és a vallási-kozmológiai ideák szintjén.

*

A *brú*nál a *thaiok*éhoz sokban hasonló elképzelésekkel találkozunk. Ez nem véletlen: a hozzávetőleg százhúszezres lélekszámúra becsült brúknak mintegy fele – a *tri*, a *makong* és a *sô* nevű alcsoportok – a mai napig Laoszban él,[23] legközelebbi szomszédaik a *phu taiok*,[24] és mind anyagi kultúrájukban, mind folklórjukban és hitvilágukban erős laoszi-thai hatást találunk.

A brúk elképzelései szerint az emberi test függőleges vonala nagyjából a derék táján két, egymással oppozícióban lévő részre oszlik: ami a deréktól felfelé van, az „tiszta", szakrális és magasan valorizált, míg ami „lent" van, az „tisztátalan", profán, és egy hierarchikus skálán alacsonyabb rendű pozíciót foglal el. A fej *(plo)* és a láb *(ayung)*, azaz a *fent* és *lent* oppozíciója, illetve a hozzákapcsolódó pozitív–negatív konnotáció *sui generis* jellegű; sajátságos természete önmagából és önmagától adódik, benne immanensen megvan, magyarázatra nem szorul, sőt épp ellenkezőleg: ez szolgál magyarázattal mindenre. A láb tisztátalanságára ugyan időnként felhozzák magyarázatként, hogy a földet tapossa, ami valódi és rituális értelemben véve is „szennyezett" lehet, és ebből magyarázható számos tisztító rítus: például az, hogy az új asszony lábát a férj házába való első belépés előtt rituálisan megmossák.[25] Ám épp ez a példa mutatja világosan, hogy a purifikáció sokkal inkább szimbolikus és rituális, mintsem reális okokra megy vissza: az ifjú menyasszony a korábbiak során számos alkalommal belépett már a házba, mégsem került sor sohasem hasonló aktusra.

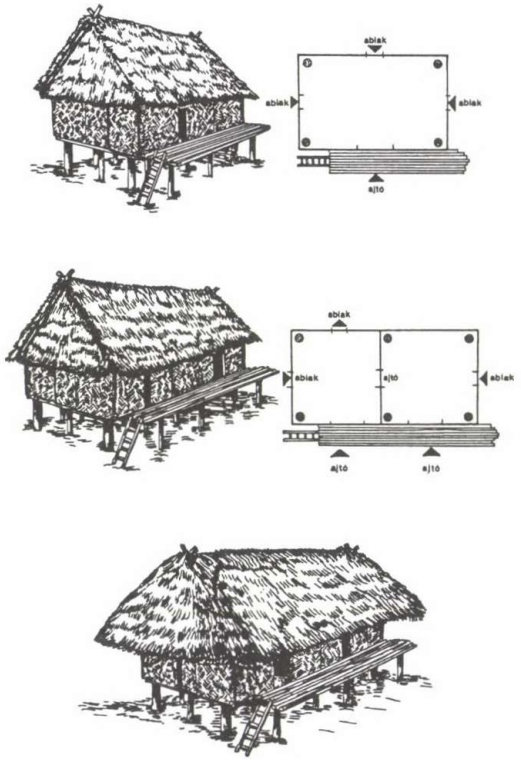
Ennek az oppozíciórendszernek a társadalmi érintkezés során számtalan magatartásbeli következménye van. A teljesség igénye nélkül, csak néhány kiragadott példát felsorolva, egész Délkelet-Ázsiában, így a brúknál is ismert illemszabály az, hogy ha ülő, fekvő, nálunk lejjebb lévő stb., azaz *alacsony helyzetben* lévő emberek mellett vagy között kell elmennünk, térdünket mélyen behajlítva, jószerével teljesen összegörnyedve, ezáltal magunkat fizikailag a szó szoros értelmében „lealacsonyítva", kinyújtott kezünket „imádkozó" kéztartásban messze magunk elé nyújtva (a tiszteletadás, a bocsánatkérés, a megköszönés univerzális ázsiai kifejezésével) kell azt megtennünk (1. ábra). A szokás értelme világos: ha valaki fölé magasodunk, azzal alárendelt pozícióba hozzuk, ezáltal integritásában sértjük, és – a magasabb testhelyzetből fakadóan – kényszerű közelségbe, sőt érintkezésbe hozzuk testünk alsó, tisztátalan részével. Ilyenkor, ahogy a brúk mondják, „eltűnik, eltávozik a lélek a testből" *(put yiang tę tô)*, ami gyászos következményekkel jár.

Mindezt a hétköznapi viselkedés nyelvére lefordítva: *ezért* van az, hogy ha például egy brúnak fel kell mennie a padlásra, a felállítandó létra alól és környékéről elküldik az ott ülő, fekvő, vagy akár álló embereket, nehogy a létrára felhágva lábukkal vagy alsótestükkel azok feje fölé kerüljenek, mert az megengedhetetlen. *Ezért* nem lógathatják le a lábukat a verandán ülve a veranda előtt a földön álló emberek „orra elé", és *ezért* nem mászhatnak fel az emberek egy készülő ház tetőzetére építés közben úgy, hogy alattuk valaki áll.[26] *Ezért* nem szabad átlépni egy ülő ember kinyújtott lába felett sem, nem beszélve arról, hogy alvó embert még feljebb, dereka, vagy mondjuk feje felett átlépni kifejezetten durva támadásnak minősülne. Ilyenkor az ülő embert vagy megkérik arra, hogy húzza fel a lábát, lehetővé téve ezáltal az előtte való elhaladást, vagy (alvó ember esetében) egyszerűen megkerülik az illetőt. *Ezért* nem alhatnak a brúk „fejtől-lábtól" egymás mellett, és *ezért* nem nyújthatják ki a lábukat ülve, a falnak támaszkodva, a szemközti falra felerősített házioltárok felé sem: mert ekkor egymás mellé, oppozícióba kerülne egymással az, aminek nem szabad – a fej és a láb, a fent és a lent, a tiszta és a tisztátalan. Végül – egy, részben máshova is vezető példát véve – *ezért (is)* irtózik egy brú férfi attól, hogy egy nőnek (aki a havivérzés, illetve a szüléssel együtt járó „szennyeződés" miatt már amúgy is tisztátalan) a szoknyáját a kezébe vegye és kimossa; és *ezért sem* látunk sehol a brú falvakban kötélen száradó női alsóneműt. A példákat sorolhatnánk.



1. ábra

Mielőtt áttérnénk az emberi test referenciarendszerként, modellként való használatára, azaz térbeli kivetítődésére, röviden szólnunk kell egy lényeges körülményről: az itt bemutatott illem-



2/a–c ábra

szabályok, magatartásbeli előírások vagy tiltások relativitásáról. A kinyújtott láb fölött való átlépés tilalmát véve például, nem mindegy, hogy az, aki átlép, illetve aki fölött átlépnek, kicsoda (férfi vagy nő, ha férfi, akkor idősebb vagy fiatalabb, esetleg gyermek-e, azaz, hogy korban, nemben, rangban hogyan viszonyulnak egymáshoz), mint ahogy nem esik azonos megítélés alá az sem, hogy bokánál, térdnél, deréknál vagy nyaknál lépünk-e át valaki felett. Példánknál maradva, egy nő semmiképp sem léphet át egy férfi lába felett, fordítva azonban megtörténhet, még ha nem nézik is jó szemmel. Ugyanígy a báty inkább léphet át az öcs lába felett, mintsem fordítva *(primogenitúra);* amiről egy kisgyermek álmában sem gondolná, hogy megtegye egy idős férfival szemben, az fordítva minden különösebb következmény nélkül megtehető;[27] ha közeli rokonnal bizonyos körülmények között megengedhető is, idegennel szemben a legnagyobb sértés lenne stb. stb.; illetve, ahogy az átlépés során egyre haladunk a test mentén felfelé, az eset egyre súlyosabbá válik, egészen odáig, hogy deréktól felfelé, és különösen fej fölött átlépni a legszigorúbb tabu, amit soha senki, semmilyen körülmények között nem merne megkockáztatni![28] Mindez jól beleillik abba, amit L. Dumont a tiszta–tisztátalan oppozíciópár, valamint más indiai előírások és tiltások megjelenési formáiról írt:[29] mégpedig, hogy ezek egy képzeletbeli skála mentén fokozatos átmenetek sokaságán keresztül jutnak érvényre.

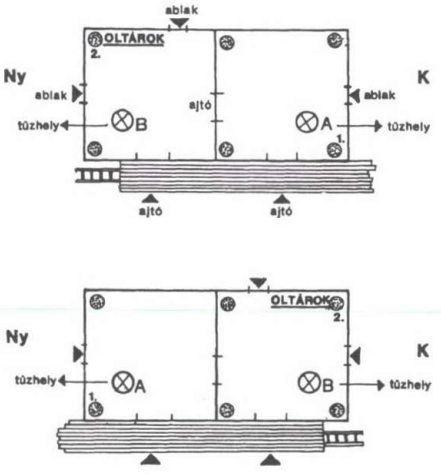
Hogyan vetül ki mármost az emberi modell a házra és a lakott térre?[30] Ennek megértéséhez először is lássuk egy átlagos brú ház alaprajzát. A bonyodalmak elkerülése végett két, viszonylag egyszerű példát mutatok be (2/a–b ábra): egy egyosztatú, két oszloppáros (2/a ábra), illetve egy kétosztatú, három oszloppáros házat (2/b ábra). Utóbbiban két generáció él együtt (a szülők és házas gyermekük a feleségével, általában az unoka megszületéséig), vagy/illetve egy poligám család, gyermekekkel. A ház szabály szerint téglalap alakú, nyeregtetős cölöpház, amely a végénél lehet előreugró, kerek oromzatú, úgynevezett *pul ving* ház is (2/c ábra).

Minden házhoz, annak egyik hosszanti oldala mentén, nyitott veranda tartozik, ahonnan egy (2/a ábra) vagy két (2/b ábra) bejárat nyílik a házba. A veranda, különö-

sen annak hátsó része, a *par excellence* piszkos munkák színhelye: itt zajlik az áldozati állatok leölése és felbontása, az élelmiszerek meghámozása és főzésre való előkészítése, és általában bármiféle, szemeteléssel együtt járó házimunka. A házba való belépés előtt itt hagyják kint, az ajtó mellett, a cipő szerepét játszó sáros, koszos strandpapucsukat, illetve itt mossák le a lábukat; innen vizelnek/székelnek le a kisgyermekek, különösen éjjel, de nappal is (a felnőttek csak éjjel használják vizelésre)[31] – a lehulló szemetet és ürüléket a szabadon kószáló háziállatok: szárnyasok, disznók, kutyák szinte azonnal eltakarítják. A testtechnikáknál már megismert fokozatos átmenetek, a képzetek relatív érvényessége itt is megfigyelhető: a verandán minél hátrább megyünk, annál „koszosabb" területre érünk: levizelni róla – legalábbis elméletileg – csak hátul szabad; míg a rizs szelelése, épp azért, hogy a mi „életnek" tekintett gabonánkhoz hasonló szakralitással bíró rizs „ne legyen koszos" – azaz, hogy *maga* be ne szennyeződjék, ha már a tisztítása szemetet is okoz, ami paradox helyzet –, a verandán elöl, a létra közelében zajlik.

A házak tájolása szabály szerint kelet–nyugati irányú, ennek vonalát a ház hosszában végigfutó szelemengerenda rajzolja ki. A tájolás okaként azt szokták mondani, hogy „nem szeretik a nap járását keresztezni" *(to eq pan/katang madang)*, „mert akkor sokan megbetegednek a házban", illetve hogy csak „erős lélekkel *[mút koang]* bíró emberek" engedhetik meg maguknak, hogy a nap járására keresztbe, tehát észak–déli irányba tájolják a házaikat. Ennek megértéséhez emlékeztetni szeretnék arra,[32] hogy a brúk számára a *kelet–nyugat* oppozíciópár egyben számos más oppozíciót is maga után von: mindenekelőtt az *élet–halál* és a *növekedés–fogyás* ellentétpárokat. Ehhez, Formoso alapján még csak annyit tennék hozzá, hogy a thai népeknél a legmagasabbra értékelt irány a kelet, amely mindig egy adott terület első lakóihoz, annak rituális és valódi gazdáihoz társul: ezért egy thai falu mindig kelet felől, nyugati irányban terjeszkedik.

A ház leggyakrabban kétosztatú (ezért a továbbiakban ezt tekintem kiindulópontnak; egyosztatú ház esetében a helyiség elülső része az „első" szobának, hátulsó része a „belső" szobának felel meg). A feljárat felé eső, amelyik „elöl" van, a férfiak, a „hátulsó" a nők és a gyermekek lakóhelye. Az előbbi neve *tiah* („első szoba"), az utóbbié *klong* („belső szoba").[33] Mindkettő lehet keletre is, nyugatra is, a megkötés csak annyi, hogy ahonnan a feljárat van, az lesz mindig az „első" helyiség, vagyis nem a ház kelet–nyugati irányú tájolása határozza meg a ház beosztását, illetve a szobák elhelyezkedését, hanem a feljárat (3. ábra). Az első szobában találhatók a házioltárok, itt zajlanak a szertartások, itt fogadják a vendégeket, itt lakik



3/a–b ábra

(a beházasodott nő szempontjából nézve) a nagy hatalmú após és anyós, itt alszanak a vendégek és/vagy a férfiak, és általában véve itt zajlik minden olyan esemény, amely a család szintjén túlmutat. Ide, ebbe az oltáros részbe idegen (azaz nem a patriágazatba tartozó) nő elméletileg be sem léphet: a valóságban ez úgy érvényesül, hogy vendégségben a nők közvetlenül a bejárat mellett, illetve a „belső szoba vagy konyha" bejárata mellett húzódnak meg, szerényen és félénken. A belső vagy hátsó szoba amellett, hogy a család nő- és gyermektagjainak lakóhelye, egyben konyha és kamra is: az itt lévő tűzhelyen (A) főzik az asszonyok a mindennapi ételt, tárolják a háztartási eszközöket és a vizet, s az ételt is sokszor itt fogyasztja el a család (esetleg a két helyiséget elválasztó fal másik oldalán, az ajtó közelében). Ez a helyiség tehát a privát családi élet, a „tisztátalan" nők és a gyermekek, valamint a koszos házimunkák színtere; ide idegen nem mehet be.

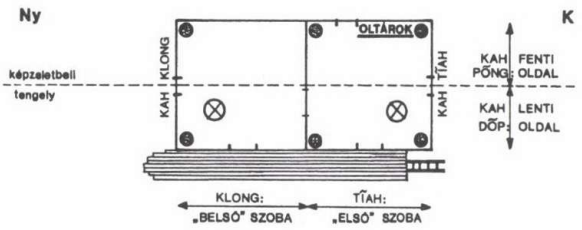
Ezért olyan kiemelkedően fontos a házasságkötés szertartása során a *tyut tapeh*nek („a tűzhely megszúrásának") nevezett rítus, amikor a leánykérés során a feleség-kapók először mennek el a feleség-adók házába, és egyenest a belső szobába sietve, kardjukat beleszúrják a tűzhelybe, majd hideg vízzel lelocsolják azt, ily módon „lehűtve" szimbolikusan a két fél közötti „forróságot", azaz a látens ellenségeskedést. Ezt az egy, rituális alkalmat kivéve idegen férfit soha nem láttam egy ház belső helyiségében. A házak fel- és bejárata (azaz a verandának támasztott létra, és a verandára nyíló első ajtó) pedig nem véletlenül van mindig az „első" szoba felől: az idegenek, akárcsak a háziak, itt, a *tiszta (bráh)* rész felől érkeznek meg, és lépnek be a házba, az idegenek számára fenntartott *külső* helyiségbe. Ha elvileg hátulról, a „koszos" rész felől a házba lépni nem is „tilos" vagy „tabu" alá eső dolog *(tán),* mégis „koszos" *(nhop),* így elképzelhetetlen. Egyedül halál esetén fordul meg ez az irány: a halottat a verandáról hátrafelé adják le, ami már a fordított túlvilág-képzetekkel függ össze.

A két helyiség, a ház horizontális tagolódása tehát a következő oppozíciópárokat adja:[34] *férfi–női, elöl–hátul, nyilvános–privát, szakrális–profán, tiszta–tisztátalan, kifelé–befelé, társadalom–család, nyitott–zárt.*

Mindezekből egyenesen következik, hogy, amennyiben a házba a verandáról két ajtó nyílik, s az esetek döntő többségében ez így van, akkor a családon belül a hátsó ajtót inkább a nők használják, az elsőt pedig inkább a férfiak: a leghétköznapibb látvány egy teherrel megrakott nő, amint felmászik a létrán, végighalad az első ajtó előtt, hogy terhét hátul, a női részbe vezető ajtó előtt tegye le. Nem mintha egy, az ágazatba tartozó asszonynak tilos lenne az első ajtón bemennie. A már jól ismert relatív szabályérvényesülés szellemében, ha egyedül van, nyugodtan használhatja azt is. De ha mások is ott vannak, az illem úgy kívánja, hogy „tisztelje" *(yam)* őket, hogy „ne takarja el előlük a kilátást" *(payir/pha moat nao),* „ne álljon elibük" – ezért aztán a hátsó ajtót fogja használni. Ugyanígy, egy férfi is csak a legritkább esetben lép be a házba a hátsó ajtón keresztül, még ha az nem tilos is a számára. Ha mégis a „konyhába" akar menni, inkább az „első" szobán keresztül, a két helyiséget összekötő ajtón át fog belépni oda.

A ház azonban nemcsak hosszában, hanem – ami fontosabb a számunkra – keresztben is tagolódik (4. ábra). A ház középvonalát kiadó szelemengerenda alatt eszmei vo-

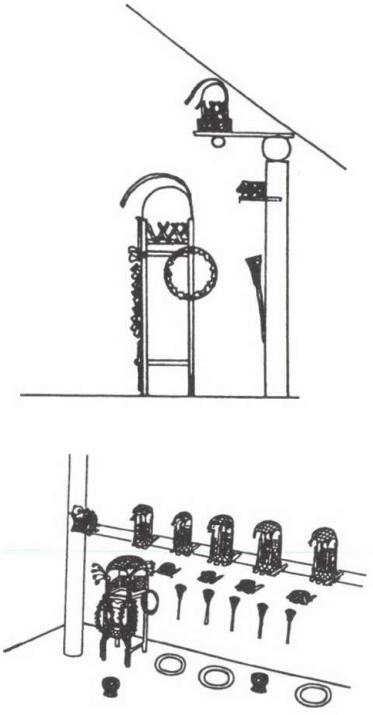
nal húzódik.[35] Ami ettől befele van, az „fent" *(pong)* van, és mint ilyen, tiszta *(brah)* és szakrális *(yiang)*. Itt, a bejárattal szemközti „felső oldali" *(yah/yang/kah pong)* fal mentén húzódik végig a házioltárok sora, a szent sarokoszloptól (*tanul yiang* = 'oszlop' + 'istenek') kiindulva egészen a két helyiséget egymástól elválasztó válaszfalig. Ezen a falon van ugyan egy ablak, de ezt csak nagyon ritkán nyitják ki. A házban való közlekedés és mozgás e fal mentén, mélyen bent a szakrális részben, „fent" a minimumra korlátozódik. Ahogy haladunk onnan kifelé, úgy haladunk egyben „lefelé" is, hogy az eszmei felezővonalat átlépve immár a profán „alsó" részbe, az „alsó oldalhoz" *(yah/yang/kah dop)* érjünk, ahol a közlekedés szabadabb és gyakoribb, mint a belső oldalon.



4. ábra

A *fent–lent* oppozíció a házban nemcsak szimbolikusan, hanem a valóságban is érvényre jut: a házioltárok a térben, magasság szerint három, jól elkülönülő sorra tagolódnak. Egy korábbi írásomban[36] részletesen elemeztem a házioltárok térbeli helyzetét, függőleges és vízszintes elhelyezkedését (5/a–b ábra). Ennek lényege a következő: a ház falán a tető és a fal találkozásánál körbefutó koszorúgerenda a brúk elképzelése szerint a föld és az ég szimbolikus határa. Ami ezen felül van, az az égi, szakrális világhoz, ami ezen alul, az a földi, profán világhoz tartozik. A koszorúgerenda szinje „fél út" *(diria rana)* a kettő között – ennek megfelelően a magasság szerint (is) tagolt oltárok hierarchikus sorba rendeződnek. A legfontosabb, az áldozatokban leggyakrabban szereplő, „bivalyt evő" istenségek *(yiang)* oltárai *(yiang)*[37] magasan, szinte a koszorúgerenda *fölött*, míg a kevésbé fontosak annál alacsonyabban, további két szinten, de nagyjából derékszint fölött helyezkednek el.

Ez alatt, a padló szintjéhez jutva elérjük a földi, emberi világ (alsó) „határát". Evvel kapcsolatban emlékeztetni kell arra, hogy a brú házak *cölöpházak*, azaz járószintjük a földtől számítva körülbelül másfél-két méteres magasságban van. Ez a házak *alatti*, de a talaj *fölötti* szint valamiféle kétes, átmeneti világ. A brúk elképzelései szerint mindaz, ami a „föld alatt" van, amúgy is közelebbről meg nem határozott, homályos fogalom; a ház padlószintje alatti területtel kapcsolatban biztosan csak annyit állítha-



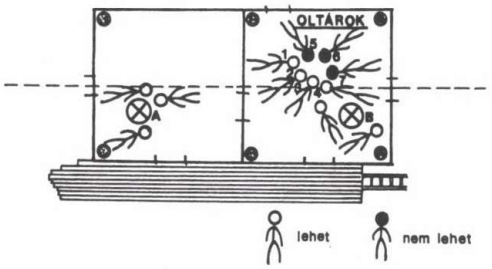
5/a–b ábra

tunk, hogy mind a képzetek szintjén, mind a valóságban igen „koszos". Ide hajigálnak le mindenféle szemetet, ide vizelnek-székelnek a padló rései közt a kisgyermekek, itt találhatók a mindenevő disznók óljai; ha valami a házból leesik ide, csak kivételes esetben mennek érte és keresik meg: hacsak nem túl drága dolog, nem éri meg, annyira „koszos".[38] Egyedüli kivétel ez alól a ház alatt tárolt tűzifa, amelyet megfelelő méretre vágva, rendesen rakásba rakva, magasra felpolcolva itt helyeznek el, hogy az eső elől védve legyen; ám még itt is érvényes a fokozatos átmeneteken keresztül megnyilvánuló normák relativitása: a tűzifát először az „első" helyiség, a tiszta rész felől kezdik tárolni, s úgy haladnak onnan a „koszos" rész felé; a farakás határa csak igen ritkán éri el a ház képzeletbeli felezővonalát, a „belső" szoba alatti részt. Végezetül ide öntik, illetve szórják le bizonyos rítusok alkalmával a halottaknak szánt áldozati italt és ételt – vagyis ez a terület a humanizált, lakott téren belül valamiképp a vad természethez, illetve a „fenti világba" még fel nem ment halottakhoz társul.

Az oltárokhoz kapcsolódóan szó esett a szakrális sarokoszlopról *(tanul yiang)*. Ezzel kapcsolatban jegyezzük meg: a ház négy (vagy kétosztatú ház esetében hat) oszlopa közül kettőnek van kiemelt fontossága. A legfontosabb, bármilyen furcsa legyen is, a 3/a–b alaprajzon 1. számmal jelzett oszlop, a belső, női szobában, a bejárati, azaz „lenti" oldalon lévő sarokoszlop (*tanul look* = 'oszlop' + 'sarok'). Ezt állítják fel először a ház építése során; fontosságát egy adatközlőm – kérdésemre – azzal indokolta, hogy „emellett szülnek az asszonyok", bár maga is hozzátette, hogy „valójában nem itt szülnek, csak ez lenne a szabály" – ugyanis a valóságban a szülést oly szennyező dolognak tekintik, hogy a terhes asszonyok számára külön szülőkunyhókat építenek, s csak nyolc nappal a szülés lezajlása és számos tisztító aktus elvégzése után térhetnek vissza a házba. A kérdésre tehát nincs egyértelmű válasz. Az antropológus itt saját magyarázatként legfeljebb annyit mondhat, hogy a szomszédos thai nyelvű népeknél is ez az első oszlop, amit felállítanak az építkezés során, csakhogy ott ez az oszlop, a „láboszlop" – mivel a lao társadalom kognátikus és uxorilokális – a férfiakhoz kapcsolódik, akik a házban „lentinek" és „idegennek" számítanak, ám mégis a (politikai) vezetés az ő kezükben van; a „lélek- vagy fejoszlopot" pedig a nőkhöz asszociálják. A szigorúan patrilineáris és patrilokális brú társadalomban viszont a fentiek értelmében azt várhatnánk, hogy a „yiangok oszlopa", a szakrális oszlop, amely egyértelműen a férfiakhoz kapcsolódik (2. számú oszlop), fontosságban megelőzze a *tanul look*ot, holott ez nem így van: másodikként állítják fel, és bár ez a „szent" oszlop, fontosság tekintetében mégis az előző mögé szorul. Hogy a brúknál, házépítéskor, miért kezdik a lenti és ugyanakkor benti, női oldali, tisztátalan oszloppal az oszlopok sorát, válaszra vár – ám mindenképp a nők és a hozzájuk kapcsolódó termékenység kiemelt szerepére utal a patrilineáris brú társadalomban.

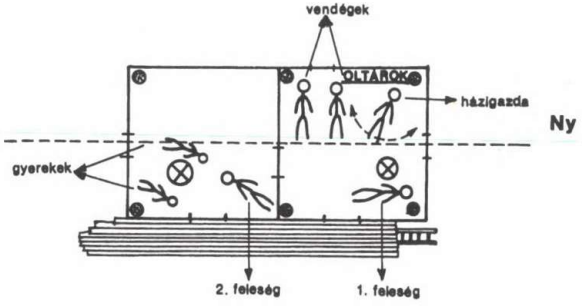
A ház szimbolikus tagolódásának áttekintése után vegyük szemügyre a ház mozgásvilágát! Különös tekintettel az ülés és a fekvés esik latba, mint olyan cselekvések, amelyek során a kinyújtott láb, a profán, a „koszos" testrész valamerre irányul vagy „mutat". Mint az várható, *a kiindulópont vagy alapelv az azonos minőségű részek egymáshoz rendelése,* azaz – elvben – profán profánnal és szakrális szakrálissal (illetve „koszos"

„koszossal", „tiszta" „tisztával", „lenti" „lentivel" stb.) járhat együtt anélkül, hogy az az előírások vagy a tiltások megszegésének minősülne. A fenti elvet a mindennapi gyakorlatba áttéve tehát a kinyújtott láb (= lent/tisztátalan/profán) nem irányulhat kelet, illetve a házioltárok (= fent/tiszta/szakrális) felé *(ayung to té chú pong/yiang)*. A háznak a szelemengerenda által kettéosztott két felében, *fent* és *lent* (5. ábra) azonban a normák más- és másképp jutnak érvényre. A ház „felső" oldalán az előírások nyilvánvalóan szigorúbbak: az oltárok közelében, azok alatt ülni vagy feküdni csak fejjel „felfelé" szabad. Az ebben az esetben szóba jöhető alvási/ülési pozíciókat a 6. ábra mutatja: míg az 1–2–3–4. számmal jelzett helyzetek lehetségesek, addig az 5–6–7. számmal jelzettek szigorúan tilosak. A gyűjtés során adatközlőimmel mindezt a gyakorlatban is végigjátszottuk: ahogy a lábunkkal nyugat felől egyre inkább kelet, illetve az oltárok felé fordultunk, és egy meghatározott pontig elértünk, úgy ment át a válasz a „lehetségesből" az egyértelmű „tilosba" (6. ábra).



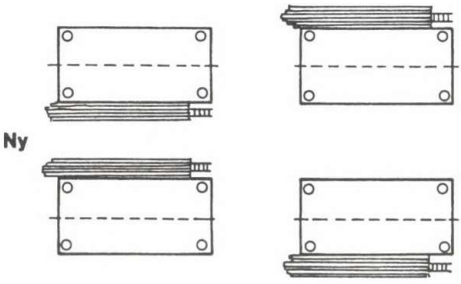
6. ábra

Ami a *fenti* részen szigorúan tilos, az a *lentin* gyakran minden további nélkül lehetséges. A magyarázat erre az, hogy a távolság a lábak és az oltárok között ebben az esetben már elég nagy ahhoz, hogy a norma szigora enyhüljön; és persze a már jól ismert relatív gradáció itt is életbe lép: „amit szabad Jupiternek, nem szabad a kisökörnek", azaz ami a vendégek számára szigorúan tilos, az a házigazda számára esetleg megengedhető; amit terepmunkám elején még elvártak tőlem, attól a vége felé, különösen a rítusok során, alkoholos állapotban, már eltekintettek; amit szabad a férfinak, az a nő számára tilos stb. Ennek megfelelően a ház „alsó" részében akár kinyújtott lábbal is lehet az oltárok felé „mutatni" alvás vagy ülés közben, sőt – ha megfelelő távolságra vannak egymástól – két férfi akár fejtől-lábtól is alhat egymás mellett. A kérdés csak az, hogy ki, mikor, milyen helyzetben, *mit* engedhet meg magának. A „belső" helyiségben alvó nők és kisgyermekek esetében például az oltárok felé „lábtól" való fekvést a gyakorlatban senki sem veszi szigorúan, már csak azért sem, mert ők az oltároktól „távol", ráadásul az „alsó" oldalon, a tűzhely körül alszanak; az „elülső" szobában is kérdés, hogy a házioltárok valóban fenn vannak-e a falon, vagy csak képzeletbeli, ideális soruk húzódik ott[39] és így tovább.



7. ábra

Mindennek illusztrálásaként a 7. ábrán bemutatom, hogy másfél éves terepmunkám során milyen

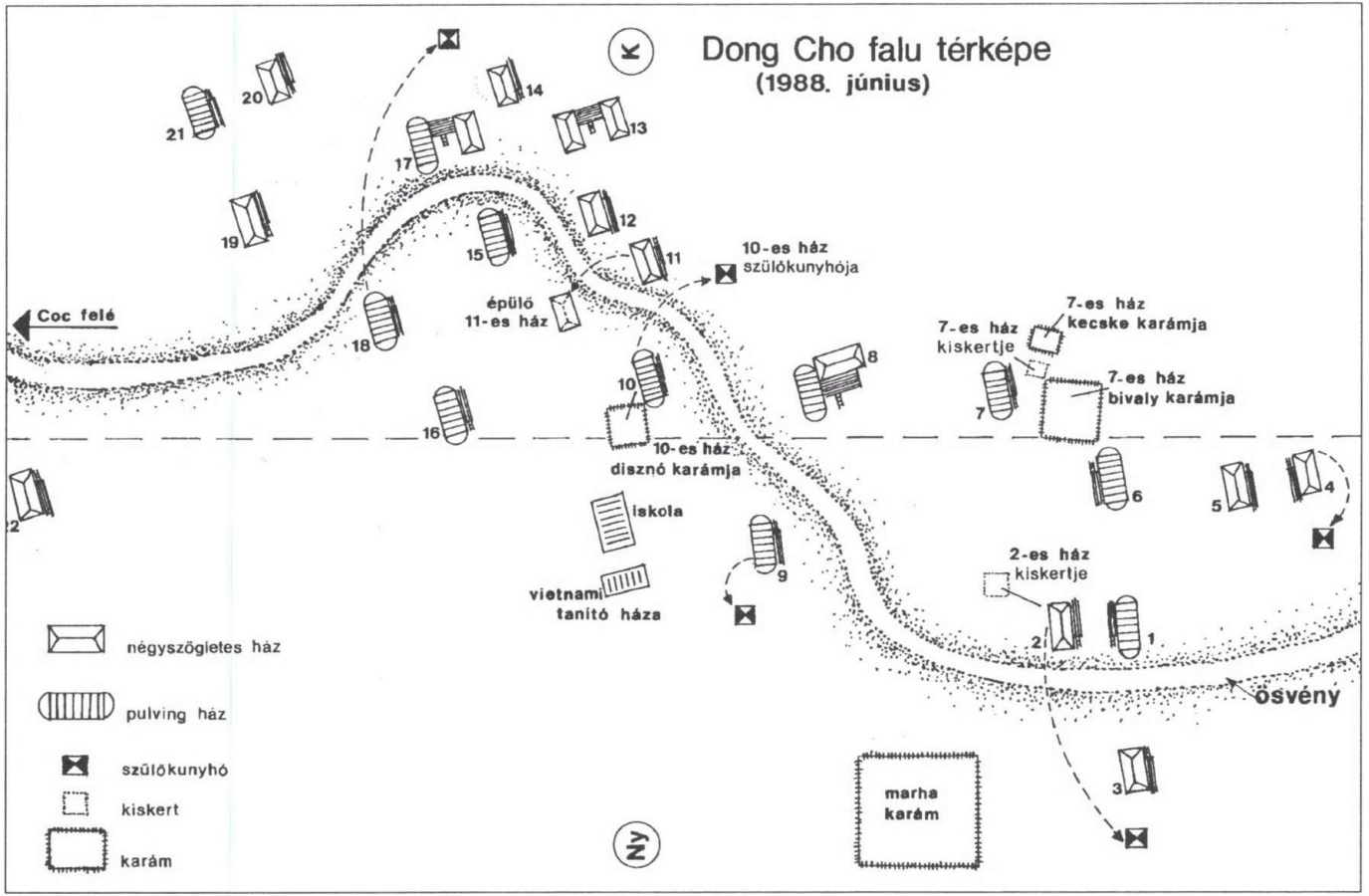


8. ábra

volt a térhasználat az esti alvás során egy poligám háztartásban (egy férfi, két feleség, két kisgyermek és jómagam, illetve vietnami kollégá[i]m, amikor velem volt[ak]). Házigazdánk, *mpoaq* Toan, közvetlenül az oltárok alatt, fejjel elvben azok felé fordulva, a gyakorlatban azonban (legalábbis a hideg, esős évszakban) gyakran mégis inkább a tűzhely mellé húzódva, nagyjából 90 fokos sugarú körben mozogva, délnyugat–északkeleti irányban aludt. A vele szembeni, veranda felőli, „lenti" oldalon, a (3/a–b ábrán B-vel jelölt, második) tűzhely másik oldalán, a fal mellett aludt első felesége, *mpiq* Toan 1., fejjel nyugat, lábbal kelet felé mutatva. Vietnami kollégáim és jómagam a „felső", azaz az oltárok oldalán, de a két helyiséget elválasztó fal mentén, tehát az oltároktól (illetve a hozzánk képest „keresztben" fekvő asszonytól) a lehető legtávolabb, de még a „külső", „férfi" szobában, fejjel pontosan az oltárok, vagyis dél felé fordulva aludtunk, szorosan egymás mellett. Házigazdám második felesége, *mpiq* Toan 2. és két, négy–hat éves kisgyermeke a „belső" szobában, a tűzhely körül szabálytalan kört formálva feküdtek. Ily módon a házban idegennek számító antropológus(ok) minden előírásnak megfelelt(ek): sem az oltárok, sem a házban alvó többi ember felé nem irányult a kinyújtott lábuk.

Láttuk a házak belsejének szimbolikus *alsó–felső* részre oszlását. Az azonos jellegű elemek egymás mellé helyezésének elve alapján ebből már levezethetjük a faluban a házak egymáshoz való viszonyát is (8. ábra). A lényeg: az egymás mellett vagy közelében álló házak felső vagy alsó oldalai fordulhatnak egymás felé, mert így két *tiszta,* vagy két *tisztátalan* oldal kerül egymással érintkezésbe. A „fejtől-lábtól" pozíció, akárcsak az emberek esetében, kizárt: mint azt a brúk maguk is megfogalmazzák, „mások verandája nem kerülhet a mi oltárainkhoz" *(chien an to té chú yiang hai),* „mert oda székelünk és vizelünk, ott koszos". Az elv kétféleképpen valósulhat meg a gyakorlatban: vagy a (tisztátalan) verandák néznek egymás felé, vagy a házak *tiszta (fenti/szakrális)* oldalai, amikor is a házak egymásnak „háttal" állnak. A kettő közül, főleg közeli rokonok esetében, és nyilvánvaló okok miatt, az előbbi a gyakoribb: „jó az, ha a verandák egymás felé néznek, mert úgy látni lehet másokat, és beszélgetni lehet velük" (8. ábra).

Természetesen e kérdésben is sok a viszonylagosság és az átmenet: a házak közötti távolság például egyértelműen befolyásolja a kérdés megítélését. Brú felfogás szerint „közel" – ami egy-két ölnyi távolságot jelent[40] – csak azonos ágazatba tartozó házak lehetnek egymáshoz. Az azonos minőségű részek egymáshoz rendelésének elve az ő esetükben merül fel leginkább. Idegen ágazatba tartozó háznak viszont legalább öt ölnyire kell lennie, mivel „ha leesik valami holmi a házból, könnyen elkeveredhet a miénkkel, és félünk, nehogy veszekedés legyen a dologból". Jegyezzük meg, hogy a megfogalmazás ebben az esetben sokkal inkább az egy ágazatba tartozó rokonok


Dong Cho falu térképe
(1988. június)
É
Ny
Coc felé
építő
11-es ház
10-es ház
szülőkunyhója
7-es ház
kecske karámja
7-es ház
kiskertje
7-es ház
bivaly karámja
10-es ház
disznó karámja
iskola
vietnami
tanító háza
2-es ház
kiskertje
ösvény
marha
karám
négyszögletes ház
pulving ház
szülőkunyhó
kiskert
karám

9. ábra

közötti összetartozásra, mintsem a fent–lent ellentétéből adódó tiszta–tisztátalan oppozícióra utal. Az egymástól – a rokonsági rendszer függvényében – távolabb álló házak között az azonos minőségű részek egymáshoz rendelésének elve viszont már nyilvánvalóan nem merül fel olyan élességgel, mint a fentiekben. A házak között elvben út is átvezethet, függetlenül attól, hogy *tiszta* vagy *tisztátalan* oldalról van-e szó, bár azért a köztük lévő távolság itt is mérvadó – az út az általam ismert falvakban inkább a házak „mellett", mintsem „között" vezetett.

Mindezeket konkrét példával illusztrálva, mellékelem terepmunkám színhelyének, Dong Cho falunak sematikus térképét (9. ábra). A részleteket mellőzve, az itt található huszonkét házból tizenkettő, az 1., 2., 4., 5., 6., 8., 13., 14., 15., 16., 18., 22. számú házak egyetlen ágazatba tartoztak; ezek az egész falun keresztülvezető ösvény mentén, az ágazaton *belüli* rokonság közelségének vagy távolságának függvényében[41] kisebb-nagyobb csoportokban, szétszórtan helyezkedtek el. A további tíz, közöttük elhelyezkedő ház további hat ágazat-szegmentumot képviselt (ebből négy: a 12., 17., 20., 21., illetve kettő: a 9., 10. számú házak egy-egy ágazat-szegmentumot; a maradék 3., 7., 11. és 19. számú házak pedig önmagukban egy-egy ágazat-szegmentumot). Egymáshoz való viszonyuk, illetve a köztük lévő relatív távolság jól leolvasható a térképről. A valóságban tehát, bár az elvekkel mindenki tisztában van, a rendelkezésre álló viszonylag nagy tér miatt csak kevés esetben kényszerülnek rá a normák szigorú figyelembevételére.

Összefoglalva: a test hierarchikus felfogásából adódó *fent–lent* oppozíció megjelenési formáit végigkövetve az emberi testtől eljutottunk a testként felfogott házig, illetve az egymás mellé helyezett házak alkotta falun keresztül a teljes humanizált térig. Láttuk, hogy a *fent–lent* alapvető ellentétpár hogyan nyilvánult meg a mindennapokban, hogyan határozta meg a maussi értelemben vett *testtechnikákat,* a fekvés, az ülés, a házban való mozgás és más hétköznapi cselekvések és magatartásformák mikéntjét. Láttuk azt is, hogy ezek a képzetek nemcsak a hétköznapok és a profán szféra világát hatják át, hanem ugyanilyen élességgel nyilvánulnak meg a szakrális világban is. A kettő valójában azért elválaszthatatlan egymástól, mert a mindent felölelő *fent–lent* ellentétpárhoz egyben további, igen fontos oppozíciók is járulnak, mint a *tiszta–tisztátalan,* amelyek a profán világból azonnal a szakrális világba emelnek át bennünket.

Jegyzetek

1 Mauss ([1934] 2000).
2 Lásd Blacking (1977).
3 Bril (1991).
4 Devine (1985).
5 Hewes (1955); Firth ([1970] 1978).
6 Hadricourt ([1948] 1987).
7 Leroi-Gourhan (1943–1945).

8 Lásd Eibl-Eibesfeld (1989), Ekman–Friesen (1975), Ekman (1977) és Csányi (1999).
9 Birdwhistell (1970).
10 Lásd még Scheflen (1973).
11 Hall (1959 és 1966).
12 Pease (1994).
13 Firth (1973).
14 Lincoln (1987: 503).
15 Idézi Lincoln (1987: 503).
16 Lincoln (1987: 500).
17 Jensen (1939).
18 Smidt (1993: 15–25).
19 Jung ([1964] 1993: 76–77).
20 Lásd még Benthall, J.–Polhemus T. (1975); Polhemus, T. (szerk.), (1978).
21 Formoso (1987) és (1994).
22 A brúkra vonatkozó eddigi irodalomhoz lásd Vargyas (1990, 1993, 1994a, 1994b, 1994c, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001a, 2001b, 2001c, 2001d, 2001e).
23 A *lao* vagy *laoszi* nyelv a *thai* nyelv legközelebbi rokona, gyakorlatilag inkább egy és ugyanazon nyelv két dialektusáról van szó, akárcsak például a szerb és horvát nyelvek esetében.
24 A *phu tai* egy, a laoszihoz igen közel álló *thai/lao* nyelv; a *phu taiok* a laoszi–vietnami határ mentén, a brúkkal elkeveredve élnek.
25 A brúknál a leszármazás patrilineáris, és a házasság utáni lakóhelyválasztás patrilokális, tehát a menyasszony költözik a férj (rokonsági csoportjának) házába.
26 A példák mindegyikét saját tapasztalatomból idézem: vagy velem estek meg, vagy jelen voltam, amikor megestek.
27 Egy gyermek ilyen szempontból addig számít gyermeknek, amíg maga nem mutat be imával párosuló áldozatot, illetve amíg nem házas.
28 Bizonyos ritka alkalmakkor, elsősorban rítusok során (és tegyük hozzá: ilyenkor gyakran erősen alkoholos állapotban vannak) a brúk még ezen is túl tudják tenni magukat. Így például nekem is elnézték, amikor ott-tartózkodásom legvégén, a sámán segítőszellemének ünnepét filmezve, a zsúfolásig telt házban, filmezés céljából, rendszeresen átléptem – az ilyenkor kötelező bocsánatkérések közepette – a fekvő-ülő emberek fölött, néha bizony derék fölött is. Egyszerűen nem volt *hol* kikerülni őket, illetve nem tudtak *hova* visszahúzódni előlem. Az ilyen esetek azonban rendkívül ritkák és kivételesek.
29 Dumont (1966).
30 Az alább következőkkel kapcsolatban Sárkány Mihály – e tanulmány kéziratos változatát kommentálva – azt az észrevételt tette: valójában nem bizonyítom azt, hogy az emberi test mint elsődleges modell vetül ki a térbe; ugyanígy elképzelhető az is, hogy mindkettőben egy alapvető fent–lent oppozíció jut érvényre, tehát hogy egy és ugyanazon oppozíciópár különféle megnyilvánulási formáival van dolgunk. Való igaz, hogy közvetlen bizonyíték nincs az emberi test mint modell elsőbbségére: a brúk a házat „fenti" és „lenti" oldalakra osztják, soha nem hallottam, hogy ezeket az oldalakat „fejnek" vagy „lábnak" nevezték volna. Én mégis úgy gondolom, hogy közvetett érvek az általam kifejtett gondolatmenetet támasztják alá. Először is, a fent–lent oppozíció csak arra érvényes, ami az emberrel valamiféleképp közvetlen kapcsolatban áll. Egy fának az erdőben (még a szentként tiszteltek) sincs „fenti", következésképp „tiszta", illetve „lenti", azaz „tisztátalan" része; a folyó felső folyása nem „tisztább" vagy „szakrálisabb" az alsó folyásánál, miképp a sokszor „szentként" tisztelt hegyek csúcsa, a „fent" sem jobban valorizált, mint a hegy közepe vagy lába, azaz a

„lent"; és főleg, az állatok (még az emberre morfológiailag igen hasonlító majom, vagy a *par excellence* szakrális jelentőségű, sok tekintetben az emberrel egyenértékű bivaly) sem tagolódnak „felső" és „alsó", „tiszta" és „tisztátalan" részekre. Én tehát úgy gondolom, hogy ez a fajta oppozíciópár legelőször és elsősorban az emberre érvényes. De érvelésem mellett szólnak kulturális-történeti érvek is. Mint láttuk, a brúk közvetlen szomszédainál, a thai népeknél, akik a brúkra nagy hatással voltak, Formoso szerint a rendszer *expressis verbis* megfogalmazásban is él: a háznak „feje" és „lába" van. Igen kézenfekvő tehát azt gondolni, hogy – mint sok más kulturális jelenség esetében – a brúknál a thaiokhoz részben hasonló, de azokhoz képest kevésbé kidolgozott vagy rendszerezett, némileg homályosabb, amorfabb képzetekkel van dolgunk.

31 Este senki sem megy le szívesen a cölöpházak verandájáról a földre a tigrisveszély miatt. Erre csak nagy szükség esetén kerül sor.

32 Ehhez lásd Vargyas (1995).

33 A brúk képzeteiről szólva itt „émikus" képzeteket tárgyalok: azaz az említett fogalmak és megfogalmazások-magyarázatok nem (csak) az én elemzéseim eredményei, hanem a *helyi adatközlőktől* származnak.

34 Lásd a 32. jegyzetet. Adatközlőim *expressis verbis* megfogalmazása szerint az első szoba „a yiangok, a vendégek, az após/anyós helye", ami „tiszta". A hátsó szoba viszont „a fiúgyermekünk és menyünk, valamint a nők helye", ami „piszkos".

35 Lásd a 32. jegyzetet.

36 Vargyas (1990) és (1998). Az 1998-as írás az 1990-es cikk javított és sokszorosára bővített, idegen nyelvű változata.

37 Az „istenek" és a lakóhelyükül szolgáló oltárok megnevezése brúul ugyanazzal a szóval történik.

38 Még a brúknál viszonylag nagy értéket képviselő, tőlem kapott öngyújtójukat vagy golyóstollukat is csak tessék-lássék keresték például házigazdámék.

39 Az ágazati oltárok a legtöbb esetben az ágazatvezető házában találhatók; így sok házban a gyakorlatban egyáltalán nincs, vagy alig van oltár. Az a hely azonban, ahova adott esetben felkerül(né)nek – mint láttuk –, szigorúan előírt, és ez meg is határozza az irányukban elvárt viselkedést.

40 A brú mértékegységekhez lásd Vargyas (2001a).

41 Az ágazat tagolódására és esetleges osztódásának elveire itt nem térhetek ki. Legyen elég annyi, hogy a házak tagolódása nagyban-egészben a jövőbeli (lehetséges) szegmentálódás csíráit mutatja.

Bibliográfia

BENTHALL, J.–POLHEMUS, T. 1975: *The Body as a Medium of Expression.* New York.

BIRDWHISTELL, R. L. 1970: *Kinesics and Context.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

BLACKING, J. (szerk.) 1977: *The Anthropology of the Body.* London: Academic Press.

BRIL, B. 1991: „Corps, (techniques du)" címszó. In Bonte, P.–Izard, M. (szerk.): *Dictionnaire de l'ethnologie et d'anthropologie.* Paris: PUF.

CSÁNYI Vilmos 1999: *Az emberi természet. Humánetológia.* Budapest: Vince Kiadó.

DEVIN, J. 1985: The Versatility of Human Locomotion. *American Anthropologist* 87: 550–570.
DUMONT, L. 1966: *Homo Hierarchicus. Le système de caste et ses implications.* Paris: Gallimard.
EIBL-EIBESFELD 1989: *Human Ethology.* New York: Aldine de Gruyter.
EKMAN, P. 1977: Biological and cultural contributions to body and facial movement. In Blacking, J. (szerk.): *The Anthropology of the Body.* London: Academic Press.
EKMAN, P.–FRIESEN, W. V. 1975: *Unmasking the Face.* Englewood Cliffs: Prentice Hall.
ELIADE, Mircea (szerk.) 1987: *The Encyclopedia of Religion.* 1–12. New York: Macmillan.
FIRTH, Raymond 1973: *Symbols: Public and Private.* New York, Ithaca.
– 1978: Postures and Gestures of Respect. In Polhemus, T. (szerk.): *Social Aspects of the Human Body. A reader of Key Texts.* [1970] 88–108.
FORMOSO, B. 1987: Du corps humain à l'espace humanisé. Système de référence et représentation de l'espace dans deux villages du Nord-Est de la Thaïlande. *Études Rurales,* juillet–décembre, 107–108: 137–170.
– 1994: Symbolique du corps et hiérarchisation sociale. L'exemple de quelques postures dans le Nord-Est de la Thaïlande. *Péninsule,* 28/1: 25–44.
HALL, Edmund 1959: *The Silent Language.* Greenwhich, Conn.: Fawcett.
– 1980: *Rejtett dimenziók.* [1966] Budapest: Gondolat Kiadó.
HAUDRICOURT, G. A. 1987: Relations entre gestes habituels, forme des vêtements, et manière de porter les charges. In *La technologie, science humaine. Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques,* Paris: Editions Maison des Sciences de l'Homme [1948] 171–182.
HEWES, G. 1955: World distribution of certain postural habits. *American Anthropologist,* 57/2 (új folyam): 231–244. [Kihagyásokkal: Polhemus, T. (szerk.) 1978: *Social Aspects of the Human Body. A reader of Key Texts.* 81–88.]
JENSEN, A. E. 1939: *Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukkeninsel Ceram.* Frankfurt am Main.
JUNG, Carl Gustav 1993: *Az ember és szimbólumai.* [1964] Budapest: Göncöl Kiadó.
LEROI-GOURHAN, A. 1943–1945: *L'homme et la matière. I. Evolution et techniques. II. Milieu et techniques.* Paris: Albin Michel.
LINCOLN, B. 1987: Human Body: Myths and Symbolism. In Eliade, Mircea (szerk.): *The Encyclopedia of Religion.* New York: Macmillan.
MAUSS, Marcel 2000: A test technikái. In: *Szociológia és antropológia.* [1934] Budapest: Osiris Kiadó, 425–446.
PEASE, A. 1994: *Testbeszéd.* Budapest: Park Kiadó.
POLHEMUS, T. (szerk.) 1978: *Social Aspects of the Human Body. A reader of Key Texts.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
SCHEFLEN, A. E. 1973: *How Behavior Means: Exploring the Contexts of Speech and Meaning; Kinesics, Posture, Setting and Culture.* New York: Gordon and Breach.
SMIDT, D. (szerk.) 1993: *Asmat Art.* Leiden–Amsterdam: Periplus Editions–Rijksmuseum voor Volkenkunde–C. Zwartenkot.
VARGYAS Gábor 1990: Az emberélet megnyújtásának rítusa a brúknál. In Borsányi László és Ecsedy Csaba (szerk.): *Etnológiai tanulmányok Boglár Lajosnak ajánlva.* Történelem és Kultúra 5. Budapest: MTA Orientalisztikai Munkaközösség, 140–150.
– 1993: The Structure of Bru Shamanic Ceremonies. In Hoppál, Mihály–Howard, K. D. (szerk.): *Shamans and Cultures.* Budapest: Akadémiai Kiadó–Los Angeles: International Society for Trans-Oceanic Research, 120–127.
– 1994a: *Paroles de chamanes.* In Vargyas, Gábor (szerk.): *Paroles d'esprits.* Cahiers de Littérature Orale No. 35. Paris: INALCO.

– (Lévy, A.–Papet, J. F.–Sithamma, Mr. közrem.) 1994b: Un chant brou à l'esprit auxiliaire. In Vargyas, Gábor (szerk.): *Paroles d'esprits*. Cahiers de Littérature Orale No. 35. Paris: INALCO, 35:122–176.
– 1994c: Alkudozás az istenekkel. (Kandidátusi disszertáció, Budapest. Kézirat)
– 1996: Les ancêtres et la forêt chez les Brou du Vietnam. *Diogène,* 174, avril–juin: 101–110.
– 1997: A brúk „Vân Kiêu" etnonimjének etimológiájához. In Kuti Klára (szerk.): *Morzsák. Tanulmányok Kisbán Eszter tiszteletére.* Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet, 239–245.
– 1998: Conjurer l'inéluctable. In *Péninsule. Etudes interdisciplinaires sur l'Asie du Sud-Est Péninsulaire,* XXIXème année, 37: 99–156.
– 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: MTA Néprajzi Kutatóintézet, 27–37.
– 2000: *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois.* Les Cahiers de PENINSULE No. 5. Études Orientales, Olizane, 2000: 297.
– 2001a: Arasz és öl, hátikosár és munkaegység. Néprajzi jegyzetek a vietnami brúk néhány mértékegységéről. *Népi kultúra – Népi társadalom* XX: 273–299.
– 2001b: Divináció a vietnami brúknál. In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció.* Studia Ethnologica Hungarica. A Pécsi Tudományegyetem Néprajz tanszékének tanulmányai 2. Budapest: Janus/Osiris, 85–102.
– 2001c: A brú túlvilág a temetkezés tükrében. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Tanulmányok a transzcendensről II. Budapest: Balassi Kiadó, 49–58.
– 2001d: „Bárki is jött ide uralkodni rajtunk, elfogadtuk a hatalmát". „Laza" politikai szervezetek és „puha" stratégiák – avagy etnikus identitás Délkelet-Ázsiában. Brú esettanulmány. (Sajtó alatt.)
– 2001e: A rizs, a rizsistennő és a sarló: „rituális technológiák" változás közben. A brú vallási rendszer kreativitásáról. (Sajtó alatt.)

ZSIGMOND GYŐZŐ

Égitestek a romániai magyar néphagyományban

Közleményemben a romániai magyar néphagyomány égitestekre – a Napra, a Holdra, a csillagokra, a Földre és a szivárványra – vonatkozó adatait mutatom be úgy, hogy nagyobb hangsúlyt helyezek a publikációkból eddig kevéssé ismert változatokra.[1]

A NAP

A Napról jóval kevesebb hiedelemadatot jegyezhettem le, mint a Holdról, valódi ismeretanyagot viszont hasonló mennyiségben. Tapasztalati tudás, népi és tételes vallásosság, asztrológia és mágia együtt jelentkezett a vizsgált közlésekben. Adatközlőim közül a pásztorok, a férfiak, az idősebbek ismeretei voltak alaposabbak. A gazdagabb hiedelemanyag gyűjtésemben elsősorban idősebb nőktől származik, a régiókat tekintve pedig főleg Moldvából, a Mezőségről és Csíkból.

A Nap elsősorban világosságot, meleget jelent, főképp ezért tartják áldottnak.[2] Fontos szerepe van az időbeosztásban, a jóslásban, a Napra való hivatkozás nyomatékosító funkciót tölt be az esküben, az áldásban, az átokban, az imában, és több népköltészeti műfajban jelennek meg különböző szimbolikus vonatkozásai.

Keletkezése

Kisebb számban, mint a Holddal kapcsolatban, de eredetmagyarázó hagyományok is fűződnek a Naphoz. Balassa Iván feltételezi, hogy a Nap tojásból való keletkezésének hagyományát őrzi az a Nyárád menti hiedelem, amely szerint, ha húsvétkor sikerül az égig dobni a tojást, az Nappá változik.[3] A Mezőségen lejegyezhettem egy olyan elképzelést, amelyhez hasonlót a magyar nyelvterület más részein nem találtam: eszerint két Nap „fogyásából" keletkezett a mostani Napunk. Ez az archaikus szoláris mítoszokkal mutat rokonságot.[4]

Nagysága, alakja

A Hold és a Nap látszólag azonos nagyságú, mégis általában a Napot tekintik nagyobbnak, valószínűleg ragyogása miatt is. De épp ugyanezért tekintik kivételesen kicsinek, skatulya nagyságúnak és alakúnak is. A Földnél egyesek kisebbnek, mások

nagyobbnak tartják, akár egyazon falun belül is. Ha nagyobbnak gondolják, az minden bizonnyal az iskolának, a tudománynépszerűsítésnek tulajdonítható; ha kisebbnek, az pedig tapasztalati megfigyelés következménye.[5]

Színe

A Napot sárgának tartják, az arany színével egyezőnek. Kivételesen fordult elő, hogy valaki a bűvös hetes számot a Nap színeire is alkalmazta, valószínű, hogy az iskolában a prizmáról meg a napfényről tanultakból kiindulva.[6]

Neme

A Napot általában nem tekintik személynek, csak formálisan, főleg megszólításokban, amelyek előírásszerűen ismétlődnek. Természetes tehát, hogy nemigen nyilatkoznak neméről. Egy moldvai adat szerint *legény* a Nap, aki összeveszett a *leány* Holddal, és elhagyta őt. Ez a mesei magyarázata annak, hogy a Nap nappal, a Hold pedig éjjel látható.[7]

Mi látható a Napban?

Szinte csak katolikus vidékeken (Székelyföldön, Moldvában) él a hiedelem, hogy szombaton mindig kisüt a nap, mert Szűz Mária szárítja Jézuska pelenkáit.[8] Ez a vélekedés az egész keresztény Európában elterjedt.[9] Csíkban Mária fejét, a Szilágyságban Jézus képét véli a Napban néhány adatközlő.[10]

Napfogyatkozás

A napfogyatkozás, különleges jelenség lévén, rokon az üstökös megjelenésével; figyelmeztetésnek, rossz előjelnek tekintik. Általános hit volt a magyar nyelvterület egészén, hogy a Napot és Holdat valamilyen állat vagy természetfölötti lény eszi: ez okozza az égitestek fogyatkozását. Bukovinában *egérke* harapja, vagy *sárkány* markolja. Ugyancsak sárkány eszi Gyimesben, *virgács, varkalács* Moldvában, a *kereszteletlen gyermekek* a Mezőségen, a *prikolics, ördög* a Szilágyságban, és *prikolicsok* Háromszéken.

A Bánságban és Udvarhelyszéken csakis valamennyire tudományos magyarázatát ismerték a napfogyatkozásnak.

A baj, veszedelem, amelyet a fogyatkozás jelez, különböző lehet: keresztények halála, világvége (Moldvában), háború (Bukovinában, Csíkban), világváltozás (Bukovinában), baj (Csíkban), világvége (Mezőségen).[11]

Tiltások

A Naphoz, mindenekelőtt az égtájakhoz, a Nap látszólagos égi pályájához egész sor tiltás kapcsolódik a kutatott terület több részén, elsősorban Moldvában, Bukovinában és a Mezőségen. Ezek jórészt azon alapulnak, hogy a sötétség kedvez az ártó erőknek. Óvakodni kell tehát attól, hogy bizonyos tevékenységeket éjszaka – azaz napnyugta után, vagy napkelte előtt – végezzünk. Ilyen tiltott tevékenység Moldvában a seprés, a fürdővíz kiöntése, a Mezőségen, Aranyosszéken, Kalotaszegen és Udvarhelyszéken pedig a szemét kivitele. Aki megszegi a tilalmakat, bajt hoz magá-

ra vagy hozzátartozójára. Ugyanis érvényesülni engedi az analógiás mágiát: a szeméttel együtt a szerencséjét is kidobja, vagy a gyermekek álmát is kiviszi.[12] Hasonló jellegű az az Udvarhelyszéken lejegyzett tiltás, hogy lefekvéskor „napnyugatra a párnát ne tedd". A nyugat a halál, az elmúlás iránya, a párnát arra tenni megrövidítené a ráfekvő életét.[13]

A többi tiltás keresztény indíttatású. A Mezőségen azt mondják, nem szabad naplemente után motollálni, tekerni, mert „kereszt van benne".[14] Kereszt alakú eszközt használni illetlenségnek számít, amikor a pihenésnek van ideje. Az engedetlenség, úgy hiszik, a juhok betegségét vonná maga után. A varrást, fonást is tiltják, ha a Nap lehaladt. A Homoród mentén tilos a Nappal szembe önteni a szemetet; Bukovinában ugyancsak a Nap iránti tiszteletlenségnek számít a vele szembe történő vizelés.[15]

Naphoz fordulás

Ima, átok, áldás, fohász, eskü elmondása esetén Bukovinában, Moldvában, Gyimesben, Aranyosszéken, Kalotaszegen és a Mezőségen találkoztam azzal az igénnyel, hogy mindezek a Nap felé fordulva, esetleg épp napkeltekor hangozzanak el. Azért tartják ezt ajánlatosnak, mert úgy gondolják, kérésüknek, kívánságuknak ekképpen nagyobb lesz a foganatja. A még nagyobb hatékonyság érdekében Bukovinában és Gyimesben keresztet is vetnek. Moldvában megcsókolják reggel a földet. Leggyakrabban munkájuk eredményességéért fohászkodnak, formálisan a Nap felé fordulva, miközben jellegzetesen keresztény módon nyilatkoznak meg.[16]

Jóslás

A Napból való jóslásban a tapasztalati tudás és az asztrológiai előrejelzések a meghatározók. Az időjárásjóslások sokszor pontos előrejelzések, a természet alapos megfigyelésén, beigazolódott felismeréseken alapulnak. A hosszú ideje fennálló tapasztalatok alapján kialakult időjárásjóslások jelentékeny része kapcsolódik a Naphoz.[17] Népszerűsítésükben, továbbörökítésükben fontos szerepet játszottak a kalendáriumok, csíziók. Legalább néhány, Naphoz fűződő regulát mindenfelé ismernek a kutatott területen. Többnyire csak az idősebbek, kevésbé a középkorúak, illetve legkevésbé a fiatalok.

Legtöbbször a lenyugvó Napból, illetve gyakran a felkelő Napból jósolnak esőt, szelet vagy jó időt. Ritka adat a Barcaságban lejegyzett: ebben az aszályt jósolják meg a Nap színéből; valamint egy sóvidéki közlés, amely szerint, ha a Napnak „hosszú sugara van, szípja a vizet". Jelentése az, hogy két nap múlva esik az eső.

Termésjóslás kevesebb ismert. Keresztény, vallásos és asztrológiai eredetű jóslat rögzítésére egyaránt adódott alkalmam gyűjtőutamon. Elterjedt vélekedés, hogy Kisasszonykor – Mária születésnapja a keresztény egyház szerint – vagy Nagyboldogasszonykor „rózsát hány" a Nap.[18] Ehhez kapcsolódik egy csíki jóslat: ha a Nap rózsát hány Nagyboldogasszonykor, akkor gyenge gabonatermés lesz.[19] Regiomontanus régóta népszerű csíziójának egyik megállapításával[20] cseng össze az az udvarhelyszéki közlés, amely szerint: amelyik évben „uralkodó a Nap", abban az évben jó termés várható.

Időbeosztás

Maga a *nap* szavunk is utal erre a funkcióra. A magyarban is, mint a legtöbb urál-altaji nyelvben, a szó egyaránt jelenti az égitestet és az időmértéket.[21] A természetben inkább benne élő ember munkarendjét elsődlegesen a Nap járásához igazítja. A mezőgazdasági munka ma is „látástól vakulásig" tart. Nyáron hosszabb a nap – többszöri az étkezés is ilyenkor –, télen rövidebb, igazodik a nappalok hosszához. A modern világító meg időmérő eszközök az életvitel e vonatkozásain keveset változtattak, viszont közvetettebbé vált a Naphoz való viszony. Kiváltképp jelzi a Nap időbeosztó, „óra" mivoltának háttérbe szorulását, hogy a kutatott területen szinte csak a pásztoremberek tudtak a Nap helyzetéből pontosan következtetni az órára; sokszor ők is csupán hallottak arról, hogy nemrég ez még így volt a gyakorlatban.

A Naphoz fűzött hiedelmek az európai parasztság hitvilágának régi rétegéhez tartoznak, de napjainkban már többnyire sztereotípiává merevedtek, csak tudnak róluk, nem hisznek bennük. A Nap fontosságának tudata, hite nem jelenti imádatát, kultikus tiszteletét. A keresztény meghatározottságú népi vallásosság kereteibe belefférnek a mágikus jellegű, tabucselekvéseket megjelölő tiltások, a napfogyatkozásra vonatkozó ősi elképzelések, az asztrológiai eredetű termésjóslás, a tapasztalati tudáson alapuló regulák az időjárás változásairól, sőt a formális, keresztényiesített naptiszteletet mutató imák, köszöntések, kérések is. A civilizáció háttérbe szorította ugyan a Napra való régebbi, hagyományos odafigyelést, mégis megmaradt a szent, vallásos szféra tartozékának. Adatközlőim többségénél megállapítható, hogy foglalkozásuk, szokásaik gyakorlását befolyásolja; az élet tragikus fordulóit magyarázhatják a Nap rendellenességeivel is. Fontossága a hiedelemvilágban legkevésbé a moldvai csángók és a gyimesiek körében csökkent, ahol azt, hogy „lemegy" a Nap, a mai napig úgy mondják: *szentül.*

A HOLD

A Hold szerepköre, jelentősége a magyar néphagyományban lényegében egységes az egész Kárpát-medencében. Elsősorban mint az időbeosztás tényezője volt fontos, ahogy más népeknél is. Sajátosan gazdag, sokrétű hagyományanyag fűződik hozzá, ezért részletesebben szólok a neki tulajdonított funkciókról, jelentésekről. Az időszakjelző, időjósló, tiltó, büntető, termékenyítő, a mezőgazdasági, háztartási munkákat befolyásoló, világító, gyógyító, olykor ártó Hold, amely odaképzelt események színhelye is lehet, az égitestek rangsorában a második a Nap után. A megbecsülés egyik legszebb jele a Hold eltűnésének, lemenésének jelölésére szolgáló népnyelvi szó: *elszentül.*[22]

Égitestekről szólva a *nap, hold, csillagok* sorrendet említi a szakirodalom és az adatközlők is. A népi szóhasználatban a Hold a legnagyobb estéli, éjjeli kerek vagy sarló alakú világító égitest. Népünk a Holdat egyféle Napnak, Erdélyben legtöbbször az éjszaka, a szegények Napjának tekinti, illetve az éjjeli égbolt legnagyobb lámpásának (a kisebbnek látszó csillagok elé helyezve).[23] A Hold Napként emlegetése másként is megtörténik. Például amikor arról beszélünk, hogy két Nap van az

égen. Békésben ez a *vaknap,*[24] a Sóvidéken a *szegények napja.*[25] Biharban a holdsarlót a *kácsi* szóval jelölik.[26]

A mitológiákban, a néphitben a Hold a Naphoz képest gyakran alárendelt és függő szerepet játszik. A Hold–Nap ellentét a legfőbb oppozíciók közé tartozik. A Hold a világ *éjszakai, sötét, női, bal* felével, a Nap a *nappali, világos, férfi, jobb* felével áll kapcsolatban.[27] A Hold jelentősége a régebbi korokhoz képest csökkent, főként a mágia fokozatosan háttérbe szorulása (a Holdnak fontos a szerepe a mágikus szertartásokban), illetve a szoláris naptárra való áttérés – a Hold ugyanis igen tökéletlen időmérő – miatt.[28]

A szakrális égi szférához tartozó Holdat élőnek tekintik. Ennek nyomai ma is megvannak hagyományaink konzervatívabb rétegében. Moldvai közlés szól arról, hogy nem szabad szidalmazni, mert szent.[29] Gyimesben ma is előfordul, hogy a Holdat *Babba Máriának* nevezik: „A Babba Mária mindent tud... Kicsi korunkban nem is tudtuk, hogy a holdat Holdnak hívják. Az a Babba Mária volt."

A Homoród mentén *holdjárásnak* mondják ciklikus alakváltozását; általánosan elterjedt, hogy *udvara* lehet. Csíkban ezt tréfásan megtoldják azzal, hogy következésképp *van miből kerteljen.* A bukovinai magyarok *új királynak* is szólítják. Gyűjtésemben a legkifejezőbb holdmegszemélyesítésnek a Homoród mentén lejegyzett, gyerekeknek szóló mesés magyarázatot tartom a Hold alakváltozásáról:

> A félholdnak látszik az orra is, egész orra, szeme, szája. Mint gyerekek úgy tudtuk, ez így igaz. Láttuk, hogy nő, s fogy a hold. Mondták, ruhát kellett csinálni neki, megnőtt. Miko fél volt, akko mérték meg. Miko egész lett a hold, akko újbó vették a méretet. Akko elfogyott a hold, amire elkészült a ruha: így mesélték ezt a gyermekeknek régebb.

Hasonlóan meseszerű történet ismert Moldvában az udvarló Holdról, akit elhagy a Nap.[30]

Összetétel, méret, alak

Anyagi összetételét tekintve a Holdat a Földhöz hasonlónak mondják. Általában a Napnál kisebbnek, a csillagoknál nagyobbnak tekintik. „Kerek, mint a föld." Alakjának változását a néphit valóságosnak tartja. A holdsarlónak és különféle helyzeteinek megnevezésére szinte tájegységenként más-más szót használnak. Népnyelvi utalásaink a Holdra érzékletesek, kifejezők. Példaként a lefelé, illetve a felfelé álló holdsarló jelölését idézem több tájegységről:

„Merülőben a szarva."[31]
„Öntőleg áll", „merítőleg áll".[32]
(Ha karéja lefelé áll:) „Kicseppen."[33]
„Lefelé áll a szarva", „hanyatán áll".[34]

„Dűlve van", „a farka lefelé áll", „hanyattág van".[35]
„Sarka lefelé."[36]
„Csorgóra áll."[37]
„Harga lefelé áll", „Lefelé egyik vége".[38]

Színe

A Hold színének meghatározója a világosság. Magára az égitestre is gyakran csak *holdvilágként* utalnak. A Nap erős fényével ellentétben a Holdat *sápadtnak*, bár ugyancsak áldásosnak tekintik, főleg télen, amikor a napfény gyenge, és rövidebb ideig világít. Ekkor azt is mondják a Holdról, hogy nemcsak hogy süt, de egyenesen *langol*. A fehéres, sárgás holdfény színváltását többnyire az időjárás-változás jelének tartják. Mondják, olykor kicsit rózsaszínű,[39] olykor vöröses,[40] vagy egészen sárga.[41]

A Hold fénye betegséget idézhet elő, megárthat.[42] Régebbi, háromszéki adatunk van arról, hogy azt tartották, ha egy kicsi gyermekre a Hold reásüt, holdkóros lesz.[43]

Neme

Magyarvalkón a templombejárat arról tanúskodik, hogy a Naphoz és a Holdhoz társították a nemeket: a férfibejárat fölött két nap, a női bejárat fölött két holdsarló domborműve látható, több mint fél évezrede.[44] Klézsei adat szerint a Nap legény, a Hold leány.[45]

A Hold köszöntése

A holdkultusz a mai európai parasztságnál nem található meg,[46] nyomaira viszont több szöveg is emlékeztet. A megszemélyesített Holdhoz intézett fohászkodás célja az egészségvarázslás és a szerencse biztosítása, írja Tánczos Vilmos, aki gyimesi és moldvai csángó szövegekkel támasztja alá megállapítását.[47] A legkeletibb romániai magyar vidékeken a legelőbb a Hold köszöntése. Bukovinában újholdkor fohászkodtak egészségért, békéért, örömért. Ránéztek a Holdra, és mondták: „Új hold, új király", azután sorolták a kívánságaikat, hogy azok teljesüljenek, mire a Holdat viszontlátják.[48] Gyimesben az újholdat pénzzel a kézben, keresztvetéssel és imádsággal köszöntik.[49] Moldvában, ha meglátják a Holdat, keresztet kell vetni, és köszönteni: „Új hold, új király", áldást kérve a betegséget hozó kígyók, sárkányok ellen. Háromszéken is említette egy adatközlőm, hogy feljöttekor köszönteni szokta a Napot, s a Holdat:[50] „Amikor a nap feljött, vagy a hold, a sapkámat megemeltem, s köszöntem régebb: Édes jó Istenem, segíts meg!"

A fohászokban a ráolvasó varázsszöveg és a keresztény köszönés- és fohászformulák szinkretisztikus egymásmellettisége jellemző. Egy gyergyószárhegyi adat szerint „Feltetszett az újság", mondták, és köszöntötték az újholdat:

Isten jó napot, Új Hold!
Adjon isten jó hónapot,
Jó hónapba jó napokat,

Jó napokba jó órákat,
Jó órákba jó perceket.
(Nagytatámtó hallottam.)

A holdfoltok

A holdfoltok, pontosabban a látható holdkráterek értelmezése általában eredetmondákban fogalmazódik meg, illetve fellelhetjük azok csíráit vagy maradékait a szövegekben. Adatközlőim többsége nem tudott a holdfoltokra magyarázatot adni, egy részük azt is megjegyezte, hogy csak hallotta, amit elmesél, de nem hisz benne. Az erdélyi, moldvai és kelet-magyarországi hagyomány eltér a nyugat-magyarországitól.[51] Az egyik legteljesebb és legjellegzetesebb tájunkon a következő, valószínűleg román hatásra valló monda él:

> A holdba egy ember támaszkodik egy botba. Egy pakulár vót az az ember. A kapcája ki van terítve egy csipkebokorra, hogy szárassza. Akko látszik, mikó telehold van.[52]

Ugyancsak a Mezőségen, Detrehemtelepen azt is mondják, hogy a Holdban Szent Péter őrzi a juhokat, s ő terítette rá kapcáját a botjára.[53]

A holdfoltok népi magyarázata a Kárpát-medence magyarságánál címmel térképet állítottam össze Diószegi Vilmos nyomán.[54] Összesen huszonhat jel használata, tizennyolc új jel beiktatása vált szükségessé ahhoz, hogy a romániai magyar nyelvterületen végzett kutatásaim adalékait is bejelöljem. Térképemet itt technikai akadályok miatt sajnos nem közölhetem, így néhány adalékát adom közre felsorolásszerűen. Az újabb gyűjtések megerősítik azt a feltevést, hogy a történelmi Erdélyre és Moldvára jellemző a kapcáját szárító pásztort idéző elképzelés, míg a magyar nyelvterület többi részén a legáltalánosabb Dávid és Cicelle, illetve a valamit cipelő ember képének a Holdba vetítése. További erdélyi és moldvai magyarázatok: kapcát szárító vadász / Szent Péter / Dávid / pásztor; pelenkát szárító Szűz Mária; Szent Péter; Szentháromság; Káin és Ábel; tüzet rakó pásztorok; korondiak; kutya; sarló; kasza; ember kaszával; venyigét/fát vivő ember.

A holdfoltokról szóló eredetmagyarázó mondáink nagyjából egyeznek abban, hogy a Holdban lakók valamely büntetés következtében kerültek oda, mégpedig többnyire átkozódással kapcsolatosan. Gyűjtésem esetében is érvényes ez, néhány kivétellel. Ezek tréfás magyarázatok Kászonból, a Nyárád mentéről, illetve Sóvidékről, a többi pedig Babba Máriával kapcsolatos.[55]

Sajátos fontosságú a holdmagyarázatok azon típusa, amely csak a kelet-erdélyi és moldvai magyarság által ismert. Gyimesben (és néhol Csíkban) *Babba Máriát (Szűz Máriát)* látják a Holdban. Imádkoznak hozzá, segítségét kérik. Mondják róla, ő mindent tud. A gyerekeket sokszor rá hivatkozva intik a jóra. Daczó Árpád szerint egykori, ősmagyar holdistennő helyére kerülhetett a Babba ('szép') Mária.[56] Ezt a véleményt csak feltételezésként tartom elfogadhatónak; legalább annyira tekinthető nyugat-európai keresztténynek a „Babba Máriás" holdmagyarázatokban tovább éltetett hagyaték, mint amennyire ősi keletinek, „pogány korinak".

Holdfogyatkozás

Általános hit volt a magyar nyelvterület egészén, hogy a nap- és holdfogyatkozást valamilyen állat vagy természetfölötti lény idézi elő.[57] Kalotaszegen, egy régebbi elképzelés szerint – amelynek már nem találtam meg a megfelelőjét –, *sárkány.*[58] A máramarosi magyarok szerint a *virkolák* falja fel a Holdat. Az általam tanulmányozott területen általában nem tudnak magyarázatot adni a holdfogyatkozásra; jelzi ezt az is, hogy a népi terminológiában a *holdfogyatkozás* szót a *holdfogyta, fogyó hold* szinonimájaként használják. Magát az igazi, teljes vagy részleges holdfogyatkozást nem nevezik meg, nem tartják számon. Két kutatott tájegység esetében volt gyakoribb a válaszadás: a Mezőségen és Moldvában. Mezőségi adatok szerint a kereszteletlenül elhalt gyermekek eszik a Holdat.[59] Aranyosszéken, Kalotaszegen[60] és Alsó-Fehér vármegyében[61] szintén ismert volt (néhol ma is ismert lehet) ez az elképzelés. A román kölcsönzés itt valószínű.[62]

A holdfogyatkozásra a legtöbb és legváltozatosabb magyarázatot a moldvai csángó magyarok adták, az eddigi gyűjtések tanúsága szerint. Van, aki úgy hiszi, hogy a Holdat *varkalács* eszi,[63] más úgy tudja, elejébe megy egy hegy, az veszi el a fényét. Minden bizonnyal újabb hiedelem az, mely szerint „az amerikaiak a hódat megcsorbították".[64] Egyetlen moldvai adat szerint a holdfogyatkozás annak a jele, hogy halnak a pogányok.[65] Ez valószínűleg a megfelelő román vélekedés átvétele.

Az adatközlők alig tíz százaléka tudott csak az iskolában tanultak és olvasmányok alapján a tudományos magyarázatról is, például: „Holdfogyatkozáskor a Föld fordul a Holdnak."[66]

Holdfázisok

Gyakorlati szempontból általában fontosabb hely illeti meg a hiedelmekben a holdfázisokat, mint a holdfoltokat s a holdfogyatkozást. Elsősorban időjárásjelző (-jósló) és bizonyos tevékenységek időpontját megszabó tényezőként jelenik meg holdmagyarázatainkban.

Az újhold időjárásjósló szerepéről főleg az idősebbek tudnak. A földművelést illetően leggyakrabban azt jegyezhettem fel, mikor mit ajánlatos vagy nem ajánlatos ültetni, vetni újholdkor. Az újholdról mint az állattartás kedvező vagy kedvezőtlen időpontjáról szintén több hiedelem ismert. Lánynéző, lakodalmazás időpontjának a holdfázisokhoz kötése is ismert Csíkban és a Mezőségen,[67] Bukovinában pedig a szülés kedvező dátuma az újhold.[68] A fogyó holdhoz a romániai magyarok is mindenekelőtt a betegségek (például szemölcs) analógiás mágia útján való elfogyasztását, felszámolását kapcsolják. Egy bánsági hiedelem:

> A szömölcs elvevése is ilyenkor lehetséges. Akinek szömölcse van, s holdfogyatkozás idején a morzsa kiesik a szájából, a kezét törülje, dörgölje meg vele. Nékem eltűnt tőle a szömölcs.[69]

Bizonyos gazdasági munkákat (tyúkültetés, virágültetés stb.) is kapcsolatba hoznak a hiedelmek a fogyó holddal, de a telihold időpontjához is a gazdálkodás számos tevékenysége kötődik, így a gyümölcsfametszés, szőlőoltás.

Időjárásjóslás

Általánosan elterjedt a holdsarló felfelé vagy lefelé állásából következtetni az esőre, illetve a szárazságra, közismert az egész magyar nyelvterületen a holdudvarral kapcsolatos jóslás is. A holduvart Háromszéken a háború jelének is tekintették.[70] A Hold színéből való időjárásjóslás ugyancsak ismeretes. Csíkban a Hold rózsaszíne esőt, vöröse a Homoród mentén szelet, fehérsége Kalotaszegen jó, vörösessége rossz időt, míg Gyergyóban a sárga Hold esőt jelent.[71]

V. V. Ivanov a holdmítoszokról szólva megállapítja, hogy a Hold mint mitológiai jelkép jelentősége fokozatosan csökken a fejlett társadalmakban, noha megmarad fontossága a jóslásokban, mágikus szertartásokon.[72] A magyar néphitben mindenekelőtt bizonyos – jórészt mezőgazdasággal kapcsolatos – tevékenységek időpontját megszabó tényező a Hold.[73] Mindez tapasztalható a romániai magyarság Holddal kapcsolatos hagyományában is. Idősebb gazdaemberek, -asszonyok és pásztorok a legtöbb adat közlői. Körükben ma is gazdag és szerteágazó a Hold hiedelemköre. Ezzel szemben a hold ártó-gyógyító hatásáról szinte csak a népi orvoslás szakértői, főleg a nők tudnak. A romániai magyarok holdmagyarázásának sajátosságai főképp a román, német és más etnikumokkal való kölcsönhatásnak (például holdfoltok,[74] holdfogyatkozás magyarázatai esetében), valamint tájaink hagyományőrző jellegének köszönhetők. A régebbi adatok színesebb, gazdagabb holdmagyarázó hagyományt sejtetnek; gyakran mondták adatközlőim, hogy „ezt régebb tartották így", „ma már nem így van" stb. Most erőteljesebben érvényesül, amit már Ipolyi tapasztalt: „nálunk az adatokban feltűnő a zavartság".[75]

CSILLAGOK

Vizsgált adataink a csillagok változatos funkcióira vallanak. A csillagok, csillagképek legfontosabb szerepei a jóslással, a betegséggel és gyógyulással kapcsolatosak; a róluk szóló elbeszélésekben odaképzelt események, dolgok helyszínei is lehetnek. Háttérbe szorult tehát az, ami egykor elsődleges volt: az idő- és térbeli tájékozódás szolgálata. A továbbiakban elsősorban a kevésbé közismert funkciókról szólok, röviden.

A csillag mint helyszín

Alapvetően két ellentétes helyszín fordul elő, az egyik a *jutalommal,* a másik a *büntetéssel* kapcsolatos. A *jó–rossz, szent–profán* oppozíciók a csillagnevekben, a névmagyarázatokban jórészt a *szent (Szent Péter, Szent György stb.) – ördög (Sátán)* ellentét égre vetítésében fogalmazódnak meg. A pozitív oldal a Tejúthoz, a Göncölszekérhez és a Vénuszhoz, a negatív oldal pedig a csillagnak tekintett üstököshöz fűződik. Az adatközlők több hiedelemlényt is kapcsolatba hoztak a csillagokkal: így a Bánságban, a

Mezőségen az *ördögöt,* Alcsíkban az *angyalt,* Felcsíkban a *sárkányt.* Csak a *Tündérek útja* csillagképnév utal Moldvában egy másik hiedelemlényünkre, a *tündérre.*[76] Régen a Székelyföldön *szépasszonyról* elnevezett csillagot és vele kapcsolatos mondát szintén számon tartottak.[77]

Időjóslás
Ez a szerep általánosan ismert, példákat inkább csak ízelítőül idézek. A jó idő jelének és olykor a jó termés előjelének is tartják a sűrű csillagos eget Bukovinától a Bánságig.[78] Télen a hideg jele, ha fényesen ragyognak a csillagok; ez nyáron jó időt jelent. Eső előrejelzésének számít, ha *pislognak a csillagok,* és ha *szemesek,* azaz tisztán láthatók, közelinek tűnnek. Időváltozás jele is lehet a sűrű csillagos ég. A marosszéki Havadon úgy tartják, hogy ha az égen sűrű a csillag, vagy nincs: eső lesz.[79]

Termésjóslás, termés befolyásolása
A csillagoknak a *termést befolyásoló* szerepéről udvarhelyszéki, bukovinai[80] adatunk van. Utóbbi valószínűleg csízióból származó, s az Esthajnalcsillaggal kapcsolatos.[81] A 19. század elején többfelé is a karácsony esti csillagos égből jósolták a jó búzatermést, bortermést; máshol Magyarországon a majdani széna-, szilvamennyiségre, csirkék, libák számára következtettek belőle, és arra is, hogy mennyire lesznek tojósak a tyúkok.[82] Egykor Háromszéken voltak, akik úgy gondolták, ha óév éjszakáján 12 órakor a csillagok egyformán ragyognak, akkor termékeny lesz az esztendő.[83]

Az emberi sors befolyásolása, megjóslása
Az egyik legélőbb és legelterjedtebb hiedelem, hogy a lehulló csillag halált okoz, jelez előre; befolyásolja az emberi sorsot, előrejelzi alakulását:

„Ha Hullócsillagot lát valaki, ke gondolni valamire s beteljesül."[84]
„Melyik felére a világnak esik a Bolygó csillag, azon a felin halált jelent."[85]

A 20. század elején még a Partiumban és Erdély-szerte ismeretes volt a *csillagolvasás* (hét vagy kilenc csillag megszámolása) összekapcsolása a jövendőbeli megjósolásával.[86] Hittek például a következőkben: Szatmár megyében, aki lefekvés előtt hét csillagot megolvas, annak álma beteljesedik; Biharban, Nagyszalontán, ha csillagolvasás után a hetedik estét követő reggel kimegy a lány az utcára, vőlegényével találkozik; a Fekete-Körös völgyében kilenc csillagot olvasnak visszafelé, Háromszéken, ha valaki minden este kilenc csillagot olvas meg, a kilencedik napon reggel, amelyik leánnyal kezet fog, az lesz a felesége.[87]

Gyógyítás
A Bánságban mondják, hogy a szemölcs eltűnését elősegíthetjük, ha megolvassuk a csillagokat. Betegség oka is lehet a csillag, ha megszegnek bizonyos tiltásokat.[88] Így például a Mezőségen és Háromszéken tilos megszámolni a csillagokat, ellenkező

esetben *szeplős, sümölcsös* lesz a vétkező. A Barcaságban, Hunyad megyében, a Fekete-Körös völgyében, Csíkban,[89] Bukovinában és a Sóvidéken ugyanezt tartják, illetve inkább tartották.[90]

Időjelzés

Időmutató csillagaink ma már kevéssé töltik be régen oly sokat számító szerepüket; különféle időmérő, óramutató eszközeink még név szerinti számontartásukat is háttérbe szorították. (Egyébként a múltban is többnyire a munkákhoz szabott hozzávetőleges megjelölésekre szorítkoztak az emberek, annyira sem volt fontos az idő egészen pontos meghatározása, mint ma.)[91]

A csillagszimbolika

Egyetemes emberi vonás, hogy a csillag mindenekelőtt fényszimbólum; a *világos–sötét, fent–lent, szent–profán* bináris oppozíciósor első eleméhez kapcsolódik, égi jellegű, s ebből következően pozitív értékelésű. Így természetes például, hogy az ókori Egyiptomban a csillag hieroglifa jelentése 'isten', s a mezopotámiai csillag alakú jel jelentései szintén 'ég', 'végtelen', 'isten'.[92] Gyűjtőmunkám során többször hallhattam, hogy a csillagok Isten akaratát jelzik, amely – lévén, hogy nem mindig kedvező az esendő emberekre nézve – feltűnhet negatívumként is. Ekképp a *Sátánnal* szintén kapcsolatba hozzák,[93] nemcsak az *angyalokkal.*[94] Arra is történt utalás a Sóvidéken, hogy a csillagok neveit igazán csak a Fennvaló tudja, s az inkább rá tartozik, az ember azt ne sokat firtassa.[95] A Szilágyságban volt, aki egyenesen Jézus Krisztustól eredeztette több csillag, csillagkép nevét, illetve az ezek által jelképezett isteni üzenetet. A csillag mint a Messiás (Krisztus) jelképe közismert Romániában is, és nemcsak a magyar ajkúaknál; néhol ez a csillag nevében is kifejezésre jut.[96] (Vö.: a betlehemi csillag Jézus születését jelezte, de csillag jelezte például Buddha születését is.)[97] A mennyország irányába mutatnak a közhit szerint a csillagok, ahol az igazak örök életüket élik. Összefügghet a csillagok szakrális jelentésével útmutató, eligazító jelként való gyakori értelmezésük is.

A csillagos ég a vigaszt, reményt kereső számára – már csak szakrális jellegéből kifolyólag is – alkalmas arra, hogy bizonyosfajta jóvátétel, vagy büntetés jelének tekintsék, mint a *Szegények csillaga, Nagygazdák csillaga* esetében. Hogy az (ötágú) csillag a tökéletesség jelképe is, nem fogalmazódik meg a hiedelmekben,[98] a gyakorlatban viszont él ez a szimbólum még a városi kultúrában is, amikor például a szállodák, vendéglők minősítését csillagokkal jelzik.

Általános (az asztrológia hatására is), hogy a csillagokat sorsjelképnek, haláljelképnek tekintik: jelzik a földiek életének alakulását, esetleg meg is jövendölik azt. Elég gyakran élnek Erdély-szerte (is) olyan szólásokkal, mint: *„feljött a csillaga", „leáldozott a csillaga", „rossz csillagzat alatt született".*

Lappangó, implicit módon érvényesülő jelentése a csillagoknak, hogy átkot, áldást, kívánságot foganatosítanak, amikor a csillagokra esküsznek, vagy kívánják, hogy verjen meg a csillag.[99]

A csillag előbbi jelentéseivel függhet össze, hogy a „csillagom" megszólítás oly gyakori a magyar népköltészeti alkotásokban, 'szentem', 'kedvesem', 'drágám' jelentésben.

A SZIVÁRVÁNY

A magyar néphagyományban – gyűjtőutamon magam is tapasztalhattam – égitestnek számít ez a természeti jelenség. Csak kivételesen fordult elő, hogy valaki a szivárvány tudományos magyarázatával tisztában legyen.
A szivárvány egyféle *csík* az égen, *híd,*[100] *út,* egy gyergyói mondában *mennyei kapu,* máshol *határ* ég és föld között.[101] A nem is oly régen még élő hiedelmek ezenkívül elsősorban jóslások, termésre, időjárásra, bajra, betegségre, vagy valamilyen pozitívumra.

A szivárvány mint átmenet
Arra, hogy a szivárvány ég és föld, a szent és a profán világa közti átmenet, utalnak a vele összefüggésbe hozott hiedelemlények is: *sárkány* (ott a *hazája*), *tündér,*[102] pakulár (ezen megy a Holdba), madarak (a szivárvány két végénél). Sőt, *Isten szeme fényeként* is emlegetik a szivárványt.[103] Az átmeneti szféra megtestesítője, és inkább az ég, mint a föld tartozéka, tisztelet illeti, mint a vízözön után Istennel kötött szövetség jelét. Bibliaismerő adatközlőim részletesen beszéltek erről.

A tisztelet megnyilvánulásai a tiltások is. Ismert tilalom, hogy nem szabad ujjal mutatni a szivárványra, és hogy ne menjünk a közelébe, mert felszív.[104] Nem közismert, amit Moldvában mondtak, hogy nem szabad megszámolni, hány színe van, mert akkor felszív.[105] Egy, csak Háromszéken feljegyzett tiltás a hajadon lányoknak szól: ne bújjanak át a szivárvány alatt, mert akkor nem mennek férjhez. Ugyancsak a tisztelet jele a nemzeti színek szivárványba vetítése a hazafias érzület megnyilvánulásaként, ami a magyar nyelvterület különböző részein – de a románoknál szintén – megtalálható.[106]

A szivárvány „égi" voltával függ össze, hogy varázserőt, rendkívüli képességeket tulajdonítanak neki. Mint említettem, fel tudja szívni az alatta átmenőt – állatot, embert –, de mindenekelőtt azt tartják róla, hogy vizet szív fel.[107] Általában úgy képzelik, hogy vízben van az egyik vagy mindkét vége. A közelmúltban, úgy látszik, sokfelé hittek még ebben: gyakran beszéltek arról, hogy a szivárvány vége egy ismert, közeli vízben van, vagyis saját környezetükre alkalmazták a hiedelmet. Csak Bukovinából van adatunk arra, hogy a szivárvány vége az örökös rabokra mutat.[108] Közismert hiedelemnek számít viszont, hogy a szivárvány bűvös hatására ellenkező neművé válik az, aki átmegy alatta.[109] Kivételesen – Marosszéken – mondták azt is, hogy ha valaki átmegy alatta, meghal.

Jóslás
A szivárványból, főleg színeiből[110] következtettek régebben a várható termésre is. Bukovinában a sok szín áldásos termést ígér. A Mokányságban a sárgát nevezték meg

mint a jó termés jelét. Régi aranyosszéki adat szerint, ha sem a fehér, sem a zöld színe nem erős, bő lesz a termés.[111] (Több, máshol közismert termésjóslás nem került elő a kutatott vidékeken.)[112]

Ami az időjárást illeti, a leggyakoribb az a tapasztalat alapján megfogalmazott előrejelzés, mely szerint a szivárvány az esőzés végét, a jó időt jelenti. Csak Kalotaszegen fordult elő, hogy abból jósoljanak, a szivárvány keleten vagy nyugaton jelenik-e meg.[113] Régebben általánosabb hiedelem volt, hogy színéből megjósolható a várható időjárás: megfigyelték, melyik színből van a legvastagabb sáv benne. Viszonylag új adataink erre vonatkozóan: a piros szárazságot,[114] a sárga jó időt,[115] a piros szelet, a zöld meleget jelent.[116] Igen elterjedt, hogy a szivárványt – megjelenésétől elvonatkoztatva is – a jó jelének, a szövetség, Isten és az emberek megbékülése jelképének tekintik,[117] nincs azonban magyar vonatkozásban egyetlen adatunk sem arra, hogy – mint sokfelé a világban[118] – a szivárvány szerencsét hozó jel lenne.

Több tájegység adatai utalnak a baj, a betegség előrejelzésére. Szatmárban a hatszínű szivárvány a világvége jele,[119] Csíkban a piros szín azt jelzi, hogy „sok vér ömlött", udvarhelyszéki adat szerint pedig háborút jelent, ha két szivárvány van az égen. A Mezőségen a piros rosszat, betegséget, nyomorúságot jelent, szemben a zölddel, a remény színével. A piros nem jó, a zöld jó, mondták a Mokányságban.[120] Ez utóbbi emlékeztet a katolikus vallás színtársítására a szentségekkel: az oltáriszentség, a szentáldozás és a remény, a megifjodás színe a zöld.[121]

A szivárványról tudott dolgok többségében már nem élő hiedelmek; sokszor csak érdekességként idézték adatközlőim. Kivételt képeznek azok a hiedelmek (többnyire csak idősebb, mélyen hívő emberek esetében), amelyek fokozottabban kapcsolódnak a vallásossághoz. Ilyen például a szivárvány mint a vízözönre és az eljövendő világvégére utaló égi jel. A „szivárványos" hiedelemanyag egy része megváltozott funkcióval, szórakoztató, nevelő célzattal örökítődik még ma is tovább.
Ismertek a vizsgált keleti területeken is a legelterjedtebb magyar szivárványhiedelmek,[122] felbukkant azonban néhány eddig ismeretlen adat is. Ilyen például az alábbi, mezőségi eredetmagyarázó monda:[123]

> Egy szegényfiú ment, vegye e a királylányt. Ement a tündérhez, hogy hozzan egy tincs hajat, me csak ahhoz akart férjhez menni a leány, aki azt ehozza neki. A tündér aludt. Levágta a tincs hajat. Amikó evitte, a végitő húzta maga után. Felébredt a tündér. A fiú húzta a tincset az egyik végin, a tündér a másikan. Így maradt az egen a szivárvány, me jó hosszú vót a tincs.[124]

A FÖLD

A *Föld* szón nem az égitestet, hanem általában a földfelszínt, a talajt értik. Idősebb és részben középkorú adatközlőim esetében jellemző az, amit a Mezőségen jegyeztem le: „csak hallottuk, hogy afféle bolygó". „A Föld mindenhol más alakú", mondták elég gyakran, amikor alakjáról kérdezősködtem. Ez is jelzi, hogy a Föld égitestként

alig érdekli őket. Ismereteik vele kapcsolatban nagyon hézagosak, s lényegében abból állnak, hogy egyrészt – az iskola, a tömegkommunikáció hatására egyre többen – azt állítják a Földről, hogy gömbölyű, de mondják kereknek, s ritkábban négyszögletesnek is.[125] Másrészt valamivel kevesebben elhiszik, elfogadják a Föld forgásának tényét.

Összefoglalás

Az emberi képzelet egységes mechanizmusáról árulkodó, egyetemes jellegű oppozíciók megnyilvánulnak a kozmogónia esetében is.[126] A *fent–lent, ég–föld, isteni–emberi, világosság–sötétség, férfi–nő, jobb–bal, Nap–Hold* szembenállások az egyes égitestekre lebonthatóan is jelen vannak, a tér és idő strukturálását is meghatározzák. A tér esetében *alsó–felső, sötét–világos, profán–szent* bináris oppozíciók által meghatározott felosztás tapasztalható. Az archaikus térrendszer egy érdekes adaléka: a mezőségi Magyarszováton beszélnek egy horizontálisan elhelyezkedő világvégéről: „a Tyúpnál", „Csúpnál". (A túlvilág és alvilág kettőssége több nép kozmogóniájában ismeretes, archaikus vonásnak számít.)[127]

Sok adatunk vall arra, hogy a mikrovilág szolgál mintául az ismeretlen makrovilág berendezéséhez: a mindennapi élet – a földművelés, az állattartás, a pásztorkodás – dolgai, képei lelhetők fel a Föld, a Nap, a Hold, és a csillagok vonatkozásában. Természetesen annak a nyoma ugyancsak megvan, hogy a mikrovilág, a profán világ számára a nagy szent világ, a kozmosz szolgál bizonyos mértékig mintául. A csillagos ég „kereszténytesítésére" többször is történt kísérlet, részben sikerrel.[128] Erről árulkodik a fent leírt magyar népi kozmogónia, amely lényegében keresztény, valamint néhány csillagképnevünk, például a *Hajnalcsillag* neveiként az *Úr Jézus csillaga, Mária csillaga* elnevezések.[129]

A kozmogónia meghatározó az idő megítélése szempontjából. A bibliai teremtés óta volt egy világvége (az özönvíz által) – tartják –, és attól kezdve tart az ember ideje az újabb világvégéig. Az utolsó ítélet, a megváltást követően, egy újabb időszámítást hoz majd magával. A jelenlegi szent idő többnyire egybeesik a keresztény ünnepekkel. A rendkívül jelentős karácsony és vízkereszt idejének fontos eleme a Krisztus születését megjövendölő csillag megidézése a hiedelmekben, rítusokban. A böjt kezdetét is csillag jelzi: a *Vácsoracsillag*.

Különös fontossága van a néphitben a kezdeteknek.[130] Bizonyos égitestek megjelenésükkel – mondhatni – vonzzák maguk köré a hiedelmeket. A jóslások is – az időjárással, a gazdálkodással, a gyógyítással kapcsolatosan – általában a Hold, a Nap és a csillagok kitüntetett időpontjaihoz kapcsolódnak. Az egyetemes bináris oppozíciók *(sötét–világos, lent–fent, rossz–jó)* az idő megítélését is befolyásolják: veszélyes időpontnak számít az éjfél, a tilalmak, rossz előjelek többnyire a naplementéhez, nap- és holdfogyatkozáshoz, csillaghulláshoz kapcsolódnak.

Ha gyors a változás a hiedelemrendszerben, éppen annak fő funkciói: a biztonságadás, a tájékozódás megkönnyítése válik bizonytalanná. Erre vall adatközlőim idő-

szemléletének az a sajátossága, hogy a megszépített múltba vetítik bele azt, ami számukra többé-kevésbé titkolt érték; másként számítják a múlt és másként a jelen meg a jövő idejét.[131]

A népi világképben lényegében azonos célt szolgáltak ismeretek és hiedelmek. Együtt adták értelmezését és értelmesítését a mikrokozmosszal szembeállított és megfeleltetett makrokozmosznak. Másrészt együtt jelentették a cselekvések modelljét, az alkalmazkodás, a boldogulás útjának irányát. Az ismeretek és hiedelmek egy része magára az emberre, a társadalomra vonatkozik, más része a természetre, de a kettő – a reális és irreális tudás – nem választható el mereven egymástól. Egy adott közösség gyakran minősíti a másik közösség vélekedéseit irreálisnak, hamisnak, a sajátját egyedül igaznak.[132] Így például a Mezőségen megütközve fogadták, irreálisnak minősítették azt, amit a Bánságban tartanak a holdfoltokról, saját magyarázatukat tartva egyedül helyesnek, valósnak.

A kozmogónia, az égitestek magyarázása századunkban egyre közvetettebb módon, egyre ritkábban játszik szerepet a falvak népének mindennapi életében. Az égitestek magyarázásának nem annyira fontossága szorult háttérbe a vallás vagy a tudomány ellenében, hanem közvetlen haszna, gyakorlati eligazító szerepe. Az is számított e folyamatban, hogy csökkent a természet iránti érdeklődés, a történelem és társadalom kérdéseit illetően pedig növekedett.[133] A tájékozódás és időbeosztás modern eszközei, noha végső soron az égitestek mozgásán alapulnak, többnyire fölöslegessé tették a régi hagyományaikat őrző falusi közösségekben azt, hogy közvetlenül hozzájuk forduljanak. Az égitestekre vonatkozó tapasztalati tudás és hiedelmek a mindennapi életnek főleg azokon a területein maradtak fenn, ahol napjaink tudása nem képes megnyugtató választ adni: időjárás- és termésjóslás, rendkívüli természeti jelenségek, gyógyítás, betegségek, az ember és a világ sorsának előrejelzése. Napjainkban újra népszerűek lettek az asztrológiai ismereteket terjesztő kiadványok, majdnem annyira, mint voltak egykor a csíziók, kalendáriumok.[134] E téren a népi égitest-magyarázás régi képzetekkel való új gazdagodása várható, és ez részben már meg is figyelhető. Másfelől az egyetemes emberi és a vallási, szakrális jelleg a hagyományos világkép e vonatkozásának viszonylagos állandóságot kölcsönzött. Az égitesteknek szimbólumok és szimbolikus cselekvések által kifejezett értékei szilárd részei a mai népi kultúrának is, a népi kozmogónia, égitest-értelmezés szimbolikus rendszere nyomaiban jelenleg is megkísérli a kozmosz értelmesítését, keretet, nyelvezetet ad hozzá.[135]

Jegyzetek

1 Előadásom elhangzása óta megjelent az égitestek hagyományait összefoglaló könyvem: Zsigmond (1999). Az itt vázlatosan ismertetett anyag teljességét, minden gyűjtött adatot közlő Adattárat, a csillagok, csillagképek és nevük, magyarázataik tájegységenkénti és összefoglaló mutatóival lásd e könyvben.

2 Vö. például Bosnyák (1980: 21–22). Itt és a továbbiakban saját gyűjtésű adataim forrásait nem jelölöm, csak a mások gyűjtéséből, publikációiból származókét.

3 Balassa (1989: 156–157).
4 Vö. Ivanov (1988: 241). Ipolyi úgy utalt a kettős Napra, mint amely a bekövetkező nyomor, ínség, háborúság előhírnöke népünknél: Ipolyi (1854: 277).
5 Magyarszovát, Mezőség.
6 Homoródszentpál.
7 Bosnyák (1980: 23).
8 Lásd még Barna (1989: 600).
9 Vö. Amades (1994: 182).
10 Szilágynagyfalu; Csíkborzsova.
11 A moldvai, bukovinai, gyimesi adatok Bosnyák gyűjtéséből származnak: Bosnyák (1977); Bosnyák (1980); Bosnyák (1982).
12 Várfalva, Aranyosszék; Homoródszentpál; Magyarszovát, Mezőség; Telekfalva, Udvarhelyszék. Bosnyák (1980: 23).
13 Telekfalva, Udvarhelyszék.
14 Bosnyák (1977: 30); Homoródszentpál.
15 Bosnyák (1977: 30); Homoródszentpál.
16 Bosnyák (1977: 28); Bosnyák (1980: 21); Bosnyák (1982: 72); Várfalva, Aranyosszék; Kézdialbis, Háromszék; Várfalva, Aranyosszék; Kézdialbis, Háromszék; Homoródszentpál; Magyarvalkó, Kalotaszeg; Magyarszovát, Mezőség.
17 Vö. Bosnyák (1977); Bosnyák (1980); Bosnyák (1982); Gub (1964).
18 Bödök (1992: 57).
19 Ellenkező előjelű jóslás ismeretes a Palócföldön. Vö. Pócs (1964).
20 Regiomontanus (1986: 44).
21 Vámbéry (1879: 9).
22 Bosnyák (1992); lásd Daczó (1980: 236).
23 Lásd az *ekecsi nap* nevet Csallóközben: Bödök (1992: 82).
24 Oláh (1986: 56); vö. Gub (1994: 178).
25 Parajd.
26 Vö. *Isten kácsika* a Hold Borsod megyében; Bosnyák (1994), lásd még ÚMT.
27 Ivanov (1988).
28 Birket-Smith (1969: 343–366).
29 Bosnyák (1980: 23).
30 Ugyanott.
31 Alsó-Fehér megye.
32 Aranyosszék.
33 Barcaság.
34 Csík.
35 Háromszék.
36 Kalotaszeg.
37 Szatmár.
38 Udvarhelyszék.
39 Csík; Csíkszentmárton.
40 Kalotaszeg; Udvarhelyszék; Magyarvalkó, Kalotaszeg; Gub (1994: 178).
41 Enyedi (1992: 115).
42 Bukovina: Bosnyák (1977); Moldva: Bosnyák (1980).
43 Balázs (1942: 109).
44 Vasas (1994: 126).

45 Bosnyák (1980: 23).
46 Pócs (1979).
47 Tánczos (1995: 55).
48 Bosnyák (1977: 31).
49 Bosnyák (1982: 72–73).
50 Bukovina: Bosnyák (1977).
51 Nagy I. (1979).
52 Magyarszovát, Mezőség.
53 Keszeg (1994).
54 Diószegi (1967).
55 Kászonújfalu; Nyárádszentimre; Siménfalva, Udvarhelyszék.
56 Daczó (1980: 235–238).
57 Diószegi (1977: 640).
58 Jankó (1892: 187).
59 Magyarszovát, Mezőség.
60 Jankó (1892: 187); Jankó (1893: 232).
61 Lázár (1896: 101).
62 Vö. Róheim (1925: 128–134).
63 Lázár (1896: 101).
64 Bosnyák (1980: 27).
65 Bosnyák (1980: 22).
66 Homoródszentpál.
67 Keszeg Vilmos szóbeli közlése.
68 Bosnyák (1977: 33).
69 Ótelek.
70 Balázs (1942: 123).
71 Csíkszentmárton; Homoródszentpál; Magyarvalkó, Kalotaszeg; Enyedi (1992: 115).
72 Ivanov (1988: 92–94).
73 Vö. Pócs (1979).
74 Nagyobb tájegységeink közül Erdélyben a legváltozatosabb a holdfoltok térképe.
75 Ipolyi (1854: 260).
76 Bosnyák (1980: 28).
77 Kandra (1971: 413).
78 Bosnyák (1977).
79 Nagy O. (1989: 68).
80 Bosnyák (1977). Palócföldi adat is ismert: akkor ajánlatos elvetni a kukoricát, amikor sok a csillag: Fejős (1985: 122).
81 Regiomontanus (1986: 47).
82 Szendrey Á.–Szendrey Zs. (1922: 322).
83 Szendrey Á.–Szendrey Zs. (1922: 322).
84 Négyfalu, Barcaság.
85 Sepsikőröspatak, Háromszék.
86 Szendrey Á.–Szendrey Zs. (1922: 319).
87 Szendrey Á.–Szendrey Zs. (1922: 319).
88 A csillagra mutatás egyenesen halált jelent, jegyezte le Nógrádban Fejős Zoltán (1985: 124).
89 Szendrey Á.–Szendrey Zs. (1922: 319).

90 Bosnyák (1977); Gub (1994).
91 Vö. Erdődi (1977: 6).
92 Hoppál–Jankovics–Nagy–Szemadám (1990: 47).
93 Vö. Toporov (1988: 536).
94 Lásd még Chevalier–Gheerbrant (1990: 417).
95 Vö. Ézsaiás 40:26.
96 Vö. Chevalier–Gheerbrant (1990: 417).
97 Chevalier–Gheerbrant (1990: 420).
98 Chevalier–Gheerbrant (1990: 416).
99 Bosnyák (1980: 29).
100 Bár ma már nem tekintik tündérek hídjának. Vö. Ipolyi (1854: 276).
101 Hídként, útként való felfogása több más népnél is megvan: Eliade (1988: 118).
102 Vö. Ipolyi (1854: 276).
103 Arra is van adat, hogy angyalok járnak a szivárvány képezte hídon. Pócs (1990: 543).
104 Vö. Pócs (1990: 543).
105 Bosnyák (1980: 35).
106 Lásd még Bosnyák (1994).
107 Esetleg ebből ad Isten aztán esőt. Vö. Pócs (1990: 543).
108 Bosnyák (1977).
109 Vö. Bosnyák (1977).
110 A színekből való jóslást közismertnek tartják Európa nagy részén: Pócs (1990: 543). Román adatunk kevés van rá (vö. Brill 1994; Gorovei 1995: 71), azonban az egybevág a Magyarság Néprajzában közölttel (Pócs i. h.).
111 Jankó (1893: 236).
112 Vö. Pócs (1990: 543); Barna (1989: 604).
113 Vö. Regiomontanus (1986: 140).
114 Kalotaszeg.
115 Mezőség.
116 Bosnyák (1977).
117 Lásd még Bosnyák (1977); Bosnyák (1980), Bosnyák (1982); Pócs (1992: 54–55).
118 Valamennyire idevágó közlés az, amelyet ukrán nemzetiségű adatközlőtől jegyeztem le. Eszerint, ha sikerül a szivárvány vizet felszívó végéhez térden csúszva eljutni, akkor pénz, gazdagság vár ott arra, aki állja a nehéz próbát. Vö. Hoppál–Jankovics–Nagy–Szemadám (1990: 208).
119 Bosnyák (1994).
120 Az említetteket csak néhány – sajnos pontos helymegjelölés nélküli – adat egészíti ki az eddigi szakirodalomból. Vö. Pócs (1990: 543); Pócs (1992: 54–55).
121 Glasenapp (1981: 306). Adatközlőim kis része ismeri e megfeleléseket.
122 Ezek közül némelyik Közép-Ázsiától Magyarországig ismert a *Jelképtár* szerint, vagy például az ujjal mutatási tilalom Eurázsia nagy területein ismert. Lásd Pócs (1990: 543).
123 A szivárvány eredetének csak bibliai magyarázatát ismeri a szakirodalom. Vö. Pócs (1990: 543); Pócs (1992: 54–55). A románoknál ismert egyetlen ilyen jellegű monda szerint egy teheneit őrző gazdag leányból lett a szivárvány. Brill (1994: 182–183).
124 Magyarszovát.
125 Nemegyszer a „kerek" szót 'gömbölyű' jelentésben használják. A gömbölyűségéről lásd még Bosnyák (1977); Bosnyák (1980); Bosnyák (1982); négyszögletességéről: Bosnyák (1977); Bosnyák (1980).

126 Durand (1977).
127 Pócs (1990: 528).
128 Bartha (1980).
129 Vö. Jelenések könyve 22:16.
130 Ortutay (1989: 433).
131 Íme néhány mezőségi (Magyarszovát) adat az előbbiekről: *1. Lehet valamikor úgy vót. 2 Legalábbis régebb használt. 3. Régebb úgy is volt. 4. Régebb több csillag volt, és gyakrabban hulltak.*
132 Szabó (1992: 280–283); Jahoda (1975).
133 Vö. Békés (1980).
134 Szelestei Nagy (1988); Dukkon (1988).
135 Lásd még Coman (1995).

Bibliográfia

AMADES, Joan 1994: *Des étoiles aux plantes. Petite cosmogonie catalane.* [Reprint] Carcassone: Garae/Hesiode.
BALASSA Iván 1989: *A határainkon túli magyarok néprajza.* Budapest.
BARNA Gábor 1989: Fejezetek a palóc néphitből. In Bakó Ferenc (szerk.): *Palócok* IV. Eger, 595–677.
BARTHA Lajos, ifj. 1980: Tájékozódás az égen. In Kulin György–Róka Gedeon (szerk.): *A távcső világa.* Budapest, 759–789.
BÉKÉS Ferenc 1980: Természettudományos ismeretelemek a mindennapi tudatban. In Frank Tibor–Hoppál Mihály (szerk.): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat* I. Budapest, 159–168.
BIRKET-SMITH, Kaj 1969: *A kultúra ösvényei.* Budapest: Gondolat Kiadó.
BOSNYÁK Sándor 1977: *A bukovinai magyarok hitvilága.* (Folklór Archívum 6.) Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.
– 1980: *A moldvai magyarok hitvilága.* (Folklór Archívum 12.) Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.
– 1982: *A gyimesvölgyi magyarok hitvilága.* (Folklór Archívum 14.) Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport, 68–157.
– 1992: Babba Mária. *Örökség* 1: 1. Budapest.
– 1994: Világteremtéssel meg égitestekkel kapcsolatos gyűjtés. (Kézirat)
BÖDÖK Zsigmond 1992: *Harmatlegelő (A csillagos ég a néphagyományban).* Dunaszerdahely.
BRILL, Tony 1994: *Legendele cosmosului. Colecţia „Mioriţa".* Bucureşti: Ed. Grai şi suflet–Cultura naţională.
CHEVALIER, J.–GHEERBRANT, A. 1991: *Dictionnaire des symboles.* Paris.
COMAN, Mihai 1995: La cosmogonie folklorique et les mondes a l'envers. *Ethnologie française* 3: 429–435.
DACZÓ Á. L. P. 1980: A gyimesi Babba Mária. *Népismereti Dolgozatok,* Bukarest, 231–239.
DIÓSZEGI Vilmos 1967: *A pogány magyarok hitvilága.* Budapest.
– 1977: Égitestek fogyatkozása. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 1. Budapest: Akadémiai Kiadó, 640.
DÖMÖTÖR Tekla 1981: *A magyar nép hiedelemvilága.* Budapest.
DUKKON Ágnes 1988: A kalendáriumok művelődéstörténeti jelentőségéről a XVII–XVIII. század fordulójáig. In Hopp Lajos–Küllős Imola–Voigt Vilmos (szerk.): *A megváltozott hagyomány.* Budapest, 295–312.

DURAND, Gilbert 1977: *Structurile antropologice ale imaginarului.* Bucureşti.
ELIADE, Mircea 1988: *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase.* [2. kiadás] Paris: Payot.
ENYEDI Emese 1992: A természetfölötti világ a gyergyói hiedelmekben. *Néprajzi Látóhatár* I/1–2: 113–124.
ERDŐDI József 1977: *Időszámításunk.* (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai 151.) Budapest.
FEJŐS Zoltán 1985: Hiedelemrendszer, szöveg, közösség. (Esettanulmány Karancskeszi példáján) 1–2. *Néprajzi Közlemények* XXVII.
FERENCZI Imre 1977: Ráolvasások, archaikus népi gyógymódok a Maros mentéről. *Néprajz és Nyelvtudomány* XXI: 313–353. Szeged.
GLASENAPP, Helmuth von 1981: *Az öt világvallás.* Budapest: Gondolat Kiadó.
GOROVEI, Artur 1995: *Credinţi şi superstiţii ale poporului român.* Bucureşti: Ed. Grai şi suflet–Cultura nationalã.
GUB Jenő 1994: Sóvidéki népi világkép. (Kézirat)
HONKO, Lauri 1980: Finn mitológia. In Hoppál Mihály (szerk.): *A Tejút fiai.* Tanulmányok a finnugor népek hitvilágáról. Budapest: Európa Kiadó, 188–213.
HOPPÁL Mihály–JANKOVICS Marcell–NAGY András–SZEMADÁM György 1990: *Jelképtár.* Budapest: Helikon.
IPOLYI Arnold 1854: *Magyar Mythologia.* Pest.
IVANOV, Vszelovod V. 1988: Asztrális mítoszok. Holdmítoszok. Szoláris mítoszok. In Tokarev, Sz. A. (főszerk.): *Mitológiai enciklopédia.* Budapest.
JAHODA, Gustav 1975: *A babona lélektana.* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
JANKÓ János 1892: *Kalotaszeg magyar népe.* Budapest.
– 1893: *Torda, Aranyosszék, Torockó magyar (székely) népe.* Budapest.
KANDRA Kabos 1971: Az ősmagyar csillagos ég. In Diószegi Vilmos (szerk.): *Az ősi magyar hitvilág.* Budapest, 398–420.
LÁZÁR István 1896: *Alsófehér vármegye magyar népe.* Nagyenyed.
NAGY Ilona 1979: Holdfoltok. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 2. Budapest: Akadémiai Kiadó, 568–569.
NAGY Olga 1989: Ember és természet a népi világképben. In *Korunk évkönyv.* 62–74.
OLÁH Andor 1986: *„Az idő a gazda mindenütt..." Népi természetismeret, időjósló megfigyelések és hiedelmek.* Budapest: Mezőgazdasági Kiadó.
ORTUTAY Gyula (szerk.) 1989: *A magyar folklór.* Budapest: Tankönyvkiadó.
PÓCS Éva 1964: Zagyvarékas néphite. *Néprajzi Közlemények* IX/3–4. szám.
– 1979: Hold 2. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 2. Budapest: Akadémiai Kiadó, 568.
– 1980: A hiedelmek funkciója a mai falun. In Frank Tibor–Hoppál Mihály (szerk.): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat* I. Budapest, 300–314.
– 1989: Tér és idő a néphitben. *Ethnographia* XCIV: 177–206.
– 1990: Néphit. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar néprajz VII. Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 527–692.
– 1992: Szivárvány. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar néprajzi lexikon* 5. Budapest: Akadémiai Kiadó, 54–55.
REGIOMONTANUS 1986: *Csízió vagyis a csillagászati tudománynak rövid és értelmes leírása.* [Első kiadás 1471-ben.] Budapest: Mezőgazdasági Kiadó.

RÓHEIM Géza 1925: *Magyar néphit és népszokások.* Budapest.
SZABÓ László 1992: Hiedelem és valóság. In Novák László (szerk.): *Hiedelmek, szokások az Alföldön* I. Nagykőrös, 275–288.
SZELESTEI Nagy László 1988: Kalendáriumok a XVIII. századi Magyarországon. In Hopp Lajos–Küllős Imola–Voigt Vilmos (szerk.): *A megváltozott hagyomány.* Budapest, 313–361.
SZENDREY Ákos–SZENDREY Zsigmond 1922–1963: Magyar néphit és népszokás lexikon. (Kézirat, Ethnológiai Adattár 6186/319, 320, 322, 667)
TÁNCZOS Vilmos: *Gyöngyökkel gyökereztél. Gyimesi és moldvai archaikus népi imádságok.* Csíkszereda.
TOPOROV, V. Ny. 1988: Kozmogonikus mítoszok. In Tokarev, Sz. A. (főszerk.): *Mitológiai enciklopédia.* Budapest.
ÚMT 1979: *Új Magyar Tájszótár.* Budapest.
VÁMBÉRY Ármin 1879: *A török-tatár nép primitiv culturájában az égitestek.* Budapest.
VARGYAS Lajos (főszerk.) 1988: *Magyar néprajz V. Népköltészet.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
VASAS Samu 1994: *Népi jelvilág Kalotaszegen.* Budapest.
ZSIGMOND Győző 1999: *Égitest és néphagyomány. Égitestmagyarázás a romániai magyaroknál.* Csíkszereda: Pallas-Akadémia Könyvkiadó.

Orosz György

A *Mélységek könyve* című orosz egyházi népénekekről

A keleti szlávoknál az egyik legsajátságosabb népköltészeti műfaj az *egyházi népének (duchovnyj stich),* amely formájában és zenei előadásában az epikus dalok éneklésének közös szláv hagyományát és a szláv mitológia szüzséit folytatja.[1] Az egyházi népénekek léte nem köthető csak a szlávsághoz: európai hagyomány, kereszténységhez tapadó általános folklórjelenség.

Magyarországon az orosz egyházi népénekhagyomány tudományos feldolgozására a russzisztikai irodalomban eddig csak szerény kísérletek történtek.[2] Ebben a témakörben megjelent,[3] és az elkövetkező időkben napvilágot látó tanulmányaink ennélfogva a szakmai közélet érdeklődésére tarthatnak számot.

Orosz egyházi népénekek magyar fordításban első ízben Rab Zsuzsa tollából jelentek meg.[4] Az ő ékes-míves műfordításaival nem szándékozunk és nem is tudunk vetekedni. A *Mélységek könyve* itt közzétett szövegváltozatának[5] magyar nyelvre való átültetésekor a fő hangsúlyt a minél nagyobb szöveghűségre helyeztük. Mindamellett az orosz eredeti szöveg érzelmi-hangulati hatását is megpróbáltuk közvetíteni a hazai olvasóknak.

Népénekfordításaink és idevágó tanulmányaink olyan anyagot tárnak fel, amely a magyarországi folklorisztikában eddig jóformán teljesen ismeretlen volt. Az énekesrendek és a vallásos műfajok kutatása terén a hazai folklórtudományokban is megfigyelhetők hasonló törekvések (lásd Erdélyi Zsuzsanna és Kríza Ildikó munkáit).[6]

A Kijevi Ruszban a törzsi régmúltról és a fejedelmek dicső tetteiről szóló bilinaeposz mellett létezett a népi epikus költészetben egy olyan énekműfaj is, amely mitológiai témákat dolgozott fel. A keleti szlávok mítoszai olyan módon írták le a világot, ahogyan ezt a finnek eposza, a *Kalevala*[7] teszi, vagy például a skandináv mitológia *Verses Eddája*.[8] A szinkretista tudatformában gyökerező orosz egyházi népénekek közül a *Mélységek könyve* elnevezésű alkotások ábrázolják a világot – a három kozmoszt, a mikro-, a mezo- és a makrokozmoszt – a legkomplexebb módon. A *Mélységek könyve,* amely egykoron igen elterjedt volt Oroszországban, talán az egyik legősibb egyházi népének. Kialakulására jelentős hatást gyakorolt az apokrif irodalom. Az ének mélystruktúrája kimondottan pogány. Ebből a talajból nőtt ki az a sajátos kozmológia, amely a kereszténységben újraszakralizált mikro-, mezo- és makrokoz-

mosz leképezésével és értelmezésével foglalkozik.[9] A *Mélységek könyvé*hez tipológiailag igen közel áll a legrégebbinek tartott eddikus vers: a *Völva jóslata (Völuspâ)*.[10] A mitológiai világlátás szemüvegén keresztül mindkét ének – a *Völva jóslata* teljesebben – modellezi a világot, ámbár igen tömörített formában.

Az orosz egyházi népénekek egy bonyolult és sokirányú vallástörténeti korszak szellemi termékei. A kereszténység felvételét (988) követően a Kijevi Ruszban a pogány mitológia alsó, de különösen felső szintje szétzilálódott. Szükségszerűen létre kellett jönnie egy új rendszernek (ez a pogány-keresztény szinkretikus világlátás), amelyben kifejezésre juthattak a nép kozmogonikus, teogonikus, antropogonikus elképzelései és eszkatologikus nézetei. Nyilvánvalóan nem tagadható az újkeletű népi nézetek szoros kapcsolata az apokrif irodalom azon műveivel – mutat rá Jančuk –, amelyek a világ kezdetéről és végéről, az utolsó ítéletről, a vétkezők megbüntetésének módjairól elmélkednek.[11]

Az összekuszálódott és már elhomályosult mitológiai világkép összekeveredett az emberek tudatában a keresztény vallásról alkotott zavaros elképzelésekkel, és főleg az apokrif irodalom által közvetített gnosztikus–manicheus–bogumil nézetekkel.[12] Kezdett tehát kialakulni egy keresztény elemekkel egyre nagyobb mértékben bővülő újabb világkép, amely a néptömegek esetében – Ščapov meglátása szerint – a 13–14. században még mindig mitologikus volt.[13]

Aničkov elgondolása szerint az egyházi népénekek a keresztény Rusz létrehozóinak, azaz az „új emberek" klasszikus (pogány, világmagyarázó – O. Gy.) költészetének maradványai, ezen költészet legutolsó fejlődési szakaszának termékei.[14] Fejlődésük végső fázisában az egykori mitologikus költészet énekei, miután összeolvadtak bennük a pogány és a keresztény elvek, már új formában jelentkeztek, s ettől az időtől kezdve a *duchovnye stichi (egyházi népénekek)* néven ismeretesek.[15] Fedotov azon a véleményen van, hogy az énekek a 15–16. században nyerték el mai, vagy az ahhoz igen közel álló megformáltságukat.[16]

Az orosz egyházi népénekek szerzői-előadói a következő forrásokból kaptak tartalmi ihletést: a Szentírás, szentek legendái, egyházi énekek, apokrif elbeszélések.[17] Fedotov idevonatkozólag megjegyzi, hogy igen ritkák az ószövetségi témákat feldolgozó egyházi népénekek, illetve a Megváltó földi életének eseményei közül egy sem került be az Újszövetségből a népénekekbe. Ő ezt azzal magyarázza, hogy a Biblia az orosz embereknek nem volt mindennapi olvasmánya. Annál inkább szerették a szentek legendáit, a templomban hallott épületes történeteket, s igen népszerűek voltak az apokrif elbeszélések. Mindezek mellett az ikonfestészet is megtermékenyítően hatott az orosz egyházi népénekek születési folyamatában.[18]

S hogy a Biblia miért is nem lehetett mindennapi olvasmánya a középkori orosz embereknek, ennek egyrészt az általános könyvhiány volt az oka, másrészt az óorosz idők társadalmának nagyfokú analfabetizmusa. A teljes bibliafordítás – mutat rá Iglói Endre –, csak 1499-ben készült el, Novgorodban.[19]

Močul'skij véleménye szerint az orosz földön teljes terjedelmében sokáig nem létező kánoni Bibliát a nép körében jól kiegészítette, illetve helyettesítette egy úgynevezett „apokrif Biblia": a *Három szentatya beszélgetése (Beseda trëch svjatitelej)*. Ez a

számtalan szövegváltozatban ismert apokrif elbeszélés a *Mélységek könyve* címet viselő egyházi népénekek egyik forrásaként jön számításba.[20]

A népének eredeti orosz elnevezése: *Golubinaja kniga*. A népi etimológia ezt a kifejezést nem a „Mélységek könyve"-ként, hanem „Galamb-könyv"-ként értelmezi (*galamb* oroszul: *golub', golubina*), a Szentlélekről alkotott elképzelés hatására, aki galamb képében szállt alá a földre:[21] „És Jézus megkeresztelkedvén, azonnal kijöve a vízből; és ímé az egek megnyilatkozának néki, és ő látá az Istennek Lelkét alájőni mint egy galambot és ő reá szállani." (Mt 3,16)

A *Mélységek könyve (Golubinaja kniga < Kniga glubiny)* mélyértelmű bölcsességek könyve; mint ahogyan Vasmer írja: „égi üzenet verses formában, minden létező eredetéről szóló népének".[22] Az egykori Novgorodi kormányzóságban a parasztok által használt kéziratos gyógyászati könyvek tanúbizonysága szerint ezen kozmologikus egyházi népének kezdősorait a 18. században ráolvasásként használták: iszákosság leküzdése céljából.[23] A *Mélységek könyvé*nek azonban a ráolvasásokhoz, formai szempontból, semmi köze nincs.

Az újkeresztény oroszok pogány-keresztény szinkretikus világképét igen sajátságosan tükröző, nevezett népének tartalmi elemzésére – a téma mérhetetlen gazdagsága miatt – most nem óhajtunk kitérni. Rámutatunk viszont azokra az apokrif és kánoni művekre, amelyek minden bizonnyal hozzájárultak a *Mélységek könyve* pogány nézeteinek keresztény elemekkel való gazdagításához. Az e témával foglalkozó kutatók ezt az egyházi népéneket az alábbi forrásokra vezetik vissza:

Veselovskij és Varencov a *Három szentatya beszélgetése* című apokrif írást jelölik meg lehetséges forrásként,[24] amely a maga részéről *apokrif zsoltárok*ból és a *salamoni Bölcsesség könyvé*ből kölcsönzött ismereteket minden földi dolog eredetéről.[25]

A bogumilok egyik „szent" könyve a *Liber S. Joannis* avagy *Interrogationes S. Joannis et responsiones Christi domini*. Ennek a könyvnek vannak latin és szláv szövegváltozatai is. Az előbbiekben meghatározó az eretnek-bogumil dualisztikus világszemlélet, az utóbbiakban erős közeledés figyelhető meg a keresztény monoteizmus felé.[26]

A *Mélységek könyve* János Apokalipszisével, azaz a *Jelenések könyvé*vel is kapcsolatba hozható – mutat rá Veselovskij.[27] Ezen a véleményen van Szémán István is, aki szerint a titokzatos könyvben ráismerhetünk az Apokalipszis 5. fejezetében leírt hétpecsétes könyvre.[28]

> És senki, sem mennyen, sem földön, sem föld alatt, nem tudta a könyvet felnyitni, sem ránézni. Én azért igen sírok vala, hogy senki nem találtaték méltónak a könyv felnyitására és elolvasására, a ránézésre sem: És egy a Vének közül mondta nékem: Ne sírj: ímé győzött a Júda nemzetségéből való oroszlán, Dávid gyökere, hogy felnyissa a könyvet és felbontsa annak hét pecsétét. (Jel 5,3–5)

A *Mélységek könyvé*nek a morális szféra kérdéseivel foglalkozó része, amely az Igazság (Pravda) és a Hamisság (Krivda) versengését mutatja be, Jančuk meglátása szerint párhuzamba állítható egy ótestamentumi apokrif irattal, mégpedig *Hénoch apokalipszisé*vel, valamint a bibliai *Példabeszédek könyvé*vel.[29] Bessonov úgy véli, hogy az

Igazság és Hamisság párviadalának története az ószövetségi *Énekek éneke* mintájára jött létre.[30] Bár az „égi Igazság és a földi Hamisság" témának a *Mélységek könyve*-beli végső változatára hatással volt a kereszténység, kétségtelen, hogy forrásai másrészről a szláv dualisztikus mitológia messzi múltjáig követhetők vissza.[31]

A *Mélységek könyve* fantasztikus állatainak leírása a középkori bestiáriumokra emlékeztet.[32] Az ezek alapjául szolgáló bizánci természetrajzi-vallásos mű, a *Fiziológus* (oroszul: *Fiziolog*), amely az első keresztény századok terméke, igen korán eljutott az oroszokhoz. Szláv fordítása már a Kijevi Ruszban is ismert volt.[33] Ez a népi alkotás a kor ismereteit foglalja össze a növény- és állatvilágról. Az itt leírt állatok, szárnyasok és halak egy része képzeletbeli élőlény, tulajdonságaik a régi népi vélekedések mitikus elemeit és a keleti vallások reliktumait őrzik.[34] A *Fiziológus* bizonyos fejezetei bekerültek a *Hat nap (Šestodnev)* című természetismereti és naiv történeti munkába. A Ioan Ekzarh-féle óbolgár fordításon kívül ennek a műnek Ruszban más változatai is használatosak voltak.[35]

A *Mélységek könyve* olyan szabályok és alapismeretek gyűjteménye, amelyek az ősi nézetek által felvetett kérdésekre kínálnak megoldást. Ezeket az egyházi népénekeket a katekizáló művek közé sorolhatjuk, mivel úgy záporoznak bennük a kérdések és feleletek, akárcsak a kátéban. A keresztény hitre áttért Ruszba – az intelmeken és prédikációkon kívül – Bizáncból és Bolgárországból átkerülhettek katekizáló művek is, amelyek igen népszerűek voltak. Ezek végső forrásai Lichačëv szerint az úgynevezett szókratészi párbeszédekben keresendők.[36] A középkori „katekizmus" azonban nem a tanító által a hívekhez intézett kérdések gyűjteménye volt, hanem a tanár beszélgetését jelölte tanítványával, amely során az utóbbi kérdezte az előzőt.[37] Ilyen formában jelenik meg előttünk a *Három szentatya beszélgetése* című apokrif írás, amelynek a legfőbb törekvése: mindenre magyarázatot adni, minden fogalmat rendszerbe foglalni, mindennek megtalálni a helyét a keresztény értelemben vett szakrális térben és időben.

Ilyen nyomvonalon haladnak kérdés-feleleteikkel a *Mélységek könyve* egyházi népénekek is, amelyek minden keresztény vallásosságuk mellett nem tükrözik az egyház hivatalos álláspontját: eretnek nézetek találhatók bennük. És most lássuk egy viszonylag teljes szövegváltozat magyar fordítását:

A MÉLYSÉGEK KÖNYVE

Kerekedett egy nagy viharfelhő,
Aláhullott belőle a Mélységek könyve,
Nem kicsi az, se nem nagy:
Negyven százseny a könyv hossza,
Széltében meg húsz százseny.
Ahhoz az isteni könyvhöz
Egybegyűltek, összesereglettek:
Negyven cár a cárevicsekkel,

Negyven fejedelem fejedelemfiastul,
Negyven pópa, negyven diakónus,
Számos népség, kisemberek,
Pravoszláv keresztények.
A könyvnek közelébe senki oda nem lép,
Ahhoz, mi Istené, senki sem közelít.
Eljövén a könyvhöz a bölcs király,
A bölcs király, David Jesszejevics:
Istennek könyvéhez ő közel lépdel;
Őelőtte a könyv felnyitul,
A teljes isteni írás néki feltárul.
Eljövén a könyvhöz Vologyimir fejedelem is,
A fejedelem, Vologyimir Vologyimirovics.
Vologyimir fejedelem így szólott,
A fejedelem, Vologyimir Vologyimirovics:
– Hej te, hej, bölcs királyunk,
– Bölcs királyunk, David Jesszejevics!
– Olvasd el, fenség, Istennek könyvét,
– Szóljál, fenség, Isten cselekedeteiről,
– A mi életünkről Szent Oroszhonban,
– A mi életünkről széles e világban:
– Miből termett nékünk a széles nagyvilág?
– Miből lőn nékünk a ragyogó nap?
– Miből lőn nékünk a fénylő újhold?
– Miből levének nékünk a sűrű csillagok?
– Miből levének nékünk a sötét éjszakák?
– Miből levének nékünk a pirkadó hajnalok?
– Miből levének nékünk a viharos szelek?
– Miből lőn nékünk a szemerkélő eső?
– Miből lőn nékünk az ész és értelem?
– Miből levének gondolataink?
– Miből lőn nékünk a világnak népe?
– Miből levének nékünk kemény csontjaink?
– Miből lőn a testünk?
– Miből lőn a veres vérünk?
Mondja erre a bölcs király,
A bölcs király, David Jesszejevics:
– Hej te, hej, Vologyimir fejedelem,
– Te fejedelem, Vologyimir Vologyimirovics!
– Istennek a könyvét el nem olvashatom,
– Azt, mi Istené, olvasnám, de elolvasni nem tudom:
– Nem kicsinyke könyv ez,
– Óriás nagy könyv ez;

– Karodban ha tartanád, megtartani nem bírod;
– Isten analogionjára ha tennéd, el nem fér azon.
– Visszaemlékezvén régenvolt dolgokra,
– Elmesélem néktek, ahogy írva vagyon:
– Termett nékünk a széles nagyvilág Isten végezésére;
– A ragyogó nap Isten orcájából,
– A mennybéli Krisztus Királyéból,
– A fényes újhold az ő kebeléből,
– A sűrű csillagok Isten ruháiból;
– A sötét éjszakák az Úr gondolataiból;
– A pirkadó hajnalok az Úr szemeiből;
– A háborgó szelek a Szent Lélekből;
– Eszünk és értelmünk magától Krisztustól,
– Magától Krisztustól, a mennyei Királytól;
– Gondolataink az égi felhőkből;
– Világunknak népe Ádámtól;
– A kemény csontok a kőből;
– Testünk a nedves földből;
– Veres vérünk a Fekete-tengerből. –
Mondja erre Vologyimir fejedelem,
A fejedelem, Vologyimir Vologyimirovics:
– Te bölcs király, David Jesszejevics!
– Tudasd vélünk, prédikáljad:
– Cároknak cárja melyik cár légyen?
– Városoknak atyja melyik város légyen?
– Minden templom anyja mék templom légyen?
– Minden folyók anyja mék folyó légyen?
– Minden hegyek anyja mék hegy légyen?
– Minden fáknak anyja mék fa légyen?
– Minden füvek anyja mék fű légyen?
– Minden tenger anyja melyik tenger légyen?
– Minden halak anyja mék hal légyen?
– Minden madár anyja mék madár légyen?
– Minden vadak atyja melyik vadállat légyen? –
Mondja erre a bölcs király,
A bölcs király, David Jesszejevics:
– Cároknak cárja nálunk a Fehér cár.
– Mért épp a Fehér cár a cároknak cárja?
– Mert ő a keresztény hitet megtartja,
– A jámbor, keresztény hitet;
– Oltalma ő a keresztény hitnek,
– A legszentebb Istenszülő egyháza népének.
– Minden hordák őelőtte meghajoltak,

– Minden népek néki meghódoltak:
– Cároknak cárja ezért a Fehér cár.
– Városoknak atyja Jeruzsálem városa.
– Miért az a város városoknak atyja?
– Városoknak atyja ezért Jeruzsálem:
– Jeruzsálemben, abban a városban,
– Vagyon a köldöke a mi földünknek.
– Az egyház-templom minden templom anyja.
– Mért az egyház-templom templomoknak anyja?
– Jeruzsálem városának közepén áll az egyház-templom;
– Abban az egyház-templomban
– Isten oltárasztala áll;
– Azon az isteni oltárasztalon
– Fehér kőkoporsó vagyon;
– Abban a fehér kőkoporsóban
– Magának Krisztusnak a ruhái nyugosznak,
– Magának Krisztusnak, a mennyei Királynak:
– Templomoknak anyja ezért az egyház-templom.
– A Jordán folyó minden folyók anyja,
– Miért a Jordán minden folyók anyja?
– Benne kereszteltetett meg maga Jézus Krisztus,
– Az égi sereggel,
– Az őrzőangyalokkal,
– A drága Keresztelő Jánossal;
– Ezért a Jordán minden folyók anyja.
– A Tábor-hegy minden hegyek anyja.
– Miért a Tábor-hegy minden hegyek anyja?
– Átváltozott rajta maga Jézus Krisztus,
– A mennyei Király, a drága Jézus Krisztus.
– Péterrel, Jánossal, Jakabbal,
– A tizenkét apostollal,
– Megmutatta dicsőségét az ő tanítványainak:
– Hegyeknek anyja ezért a Tábor-hegy.
– A ciprusfa minden fáknak anyja.
– Miért az a fa minden fáknak anyja?
– Azon a ciprusfán
– Az életadó kereszt nékünk megmutatkozott,
– Azon az életadó kereszten
– Megfeszíttetett maga Jézus Krisztus,
– A mennyei Király, a drága Jézus Krisztus:
– Minden fáknak anyja ezért a ciprusfa.
– A sírófű minden füvek anyja.
– Miért a sírófű minden füvek anyja?

– Mikoron Krisztust a zsidók megfeszítették,
– A szent vérét néki kiontották,
– A Legtisztább Istenszülő Anya
– Jézus Krisztus miatt keservesen síra,
– Az ő drágalátos fia miatt;
– Hullajtotta legtisztább könnyeit
– A nedves földanyácskára;
– Azokból a legtisztább könnyekből
– Születék a sírófű.
– Füveknek anyja ezért a sírófű.
– Az óceán-tenger minden tenger anyja.
– Miért az óceán minden tenger anyja?
– Az óceán-tengernek a közepiben
– Kinőtt egy egyház-templom,
– Egy székes imaház,
– Szent Klimenté, a római papé:
– A templomon márványkupolák,
– A kupolákon aranyos keresztek,
– Abból az egyház-templomból,
– A székes imaházból,
– Előjöve a mennyei Királyné;
– Az óceán-tengerben ő megmosakodott,
– Az egyház-templomért Istenhez imádkozott:
– Minden tenger anyja ezért az óceán.
– A cethal minden halak anyja.
– Miért épp a cethal minden halak anyja?
– Földnek alapzata három halon vagyon.
– Amikor a cethal megmozdul,
– Az egész Föld meginog:
– Minden halak anyja ezért a cethal.
– Földnek alapzata a Szent Lélektől vagyon,
– A megtartása meg Isten Igéjétől vagyon.
– A Sztratyim madár minden madár anyja.
– Miért ő az anyja minden madaraknak?
– A Sztratyim madár az óceán-tengeren él,
– Az óceán-tengeren költi ki kicsinyeit is.
– Mindenben Isten parancsolatjára,
– A Sztratyim madár ha megrázza tollait,
– Az óceán-tenger hullámokat vet,
– A kalmár hajókat elsüllyeszti,
– Minden drága portékástul:
– Minden madár anyja ezért a Sztratyim madár.
– Nálunk az Indrik állat minden vadak atyja.

– Mért az Indrik állat minden vadak atyja?
– A föld alatti üregeket járja,
– Átereszti a folyókat, a hidegvizű forrásokat.
– A szent hegyben él,
– A szent hegyben eszik és iszik.
– Kedve támad, bárhová eljut ő az üregeken át,
– Akár a napocska, fenn a magas égben:
– Minden vadak atyja nálunk hát ezért az Indrik állat. –
Mondá erre Vologyimir fejedelem,
A fejedelem, Vologyimir Vologyimirovics:
– Hej te, hej, bölcs király,
– Te bölcs király, David Jesszejevics!
– Én az éjjel, fenség, keveset aludtam,
– Én álmomban nagy látományt láttam:
– Mintha abból a keleti országból,
– Meg egy másik, délvidéki országból,
– Mintha két vadállat találkozott volna,
– Mintha két fenevad összefutott volna,
– Egymással ők megküzdöttek, meg is verekedtek,
– A vadállatok egymást legyűrni akarják. –
Mondá erre a bölcs király,
A bölcs király, David Jesszejevics:
– Nem két vadállat találkozott ottan,
– Nem két fenevad futott össze ottan,
– Hamisság és Igazság jöttek össze ottan,
– Egymással ők megküzdöttek, meg is verekedtek;
– Hamisság az Igazságot legyűrni akarja,
– Igazság a Hamisságot a vitában legyőzte.
– Az Igazság felment a mennyekbe,
– Magához Krisztushoz, a mennyei Királyhoz;
– A Hamisság meg nálunk az egész földön elterjedt,
– Az egész Szent Oroszföldön,
– A keresztény nép között mindenütt.
– A Hamisságtól a föld meginogott,
– Attól a nép mindenütt háborog,
– A Hamisságtól a nép igaztalanná lett,
– Igaztalanná, megátalkodottá:
– Egyik a másikat becsapni akarja,
– Egyik a másikat felfalni akarja.
– Kinek életét az Igazság vezeti,
– Az az Úrban meg nem csalatkozik,
– Az a lélek meg is kapja örökül
– A mennyeknek országát. –

Ezt a vének meghallgassák,
Az ifjak meg jól eszükbe vessék.
David Jesszejevics magasztaltassék,
Örökkön-örökké dicsőíttessék.

P. V. Kirejevszkij gyűjtése
(19. század első fele)

Jegyzetek

1 Tokarev (1988: 590).
2 Szémán (1926: 11–13); Erdélyi (1976: 57–59); Kríza (1982: 53–56).
3 Orosz (1990: 123–136); Orosz (1991: 555–562); Orosz (1992: 82–93); Orosz (1992: 165–186); Orosz (1993: 235–255); Orosz (1993: 97); Orosz (1996: 88); Orosz (1997: 83).
4 Rab (1965: 7–13); Rab (1967: 115–163).
5 Bessonov (1861–1864: 299–305). További énekszövegeket lásd: Bessonov (1861–1864: 269–299, 306–378, No 76–81, 83–92). Varencov (1860: 11–39, 229–235, No 1–5, 88); Grigor'jev, A. D. (1904: 275–276, 582–583, 599–602, 605–610, No 88, 199, 207, 210); Kámán, E. (1981: 326–327, 1 ének; 343–348, 1 ének).
6 Erdélyi (1976), Erdélyi (1991), Kríza (1982).
7 Kalevala (1975).
8 Die Edda (1987).
9 Fedotov (1935: 5, 8), Varencov (1860: 15–16); Tokarev (1988: I. 126, II. 586–587, 590, 595).
10 Die Edda (1987: 7–15, 274–275).
11 Jančuk (1907: 127).
12 Ščapov (1906: 100).
13 Ščapov (1906: 42).
14 Aničkov (1914: 218).
15 Varencov (1860: 3–5).
16 Fedotov (1935: 6).
17 Varencov (1860: 6–7).
18 Fedotov (1935: 14–17).
19 Iglói (1988: 21).
20 Močul'skij (1887/a: 132–133, 163, 179–180).
21 Vasmer (1986: 432).
22 Vasmer (1986: 432).
23 Mansikka (1909: 127).
24 Varencov (1860: 7).
25 Vasmer (1986: 432).
26 Močul'skij (1887/a: 113, 118–119, 124–126, 163); Močul'skij (1887/b: 41).
27 Vasmer (1986: 432).
28 Szémán (1926: 13).

29 Jančuk (1907: 130–131). Vö. Henoch apokalypsise. (1989).
30 Bessonov (1861–1864: I/2. 377).
31 Tokarev (1988: I. k. 126; II. k. 586–587, 595).
32 Szémán (1926: 13).
33 Lichačëv (1985: 50–51); Gudzij (1945: 58).
34 Gudzij (1952: 135–136); Hadisz (1974: 583–589).
35 Lichačëv (1985: 48–49); Gudzij (1945: 57–58); Iglói (1988: 25).
36 Grekov–Artamonov (1948: 169).
37 Gurevics (1987: 389).

Bibliográfia

ANIČKOV, Je. V. 1914: *Jazyčestvo i Drevnjaja Rus'*. Sanktpeterburg.
BESSONOV, P. 1861–1864: Kaleki perechožie. *Sbornik stichov i issledovanie* I–II. Moskva.
Die Edda 1987: *Nach der Heldenschrift des Brynjolfur Sveinsson in der Übertragung von Karl Simrock*. Berlin.
ERDÉLYI Zsuzsanna 1976: *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok*. Budapest.
– 1991: Az archaikus népi imádságzáradékok történeti kérdései. In Erdélyi Zsuzsanna (szerk.): *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest, 51–142.
FEDOTOV, G. 1935: *Stichi duchovnye*. Paris: YMCA-Press.
GREKOV, B. D.–ARTAMONOV, M. I. (szerk.) 1948: *Istorija kultury drevnej Rusi. Domongol'skij period. II. Obščestvennyj stroj i duchovnaja kul'tura*. Moskva–Leningrad.
GRIGOR'JEV, A. D. 1904: *Archangel'skie byliny i istoričeskie pesni*. Tom I. Čast' II. Moskva.
GUDZIJ, N. K. 1945: *Istorija drevnej russkoj literatury*. Moskva.
GUREVICS A. J. 1987: *A középkori ember világképe*. Budapest.
Henoch apokalypsise 1989: (Hamvas Béla ford.) Budapest.
IGLÓI Endre 1988: *Az orosz irodalmi múlt*. Budapest.
JANČUK, N. K. 1907: *K voprosu ob otraženii apokrifov v narodnom tvorčestve*. Sanktpeterburg.
Kalevala 1975: (Nagy Kálmán ford.) Budapest.
KÁMÁN, E. 1981: *Ustnoe poetičeskoe tvorčestvo russkogo naroda*. Budapest.
KRÍZA Ildikó 1982: *A legendaballada. Epikai-lírai alkotások az irodalom és a folklór határán*. Budapest.
LICHAČËV, D. S. (szerk.) 1985: *Istorija russkoj literatury XI–XVII. vekov*. Moskva.
MANSIKKA, V. J. 1909: *Über russische Zauberformen*. Helsinki.
MOČUL'SKIJ, V. 1887a: Istoriko-literaturnyj analiz sticha o Golubinoj knige. *Russkij Filologičeskij Vestnik* XVII: 132–133, 163, 179–180. Varšava.
– 1887b: Istoriko-literaturnyj analiz sticha o Golubinoj knige. *Russkij Filologičeskij Vestnik* XVIII: 41. Varšava.
OROSZ György 1990: Apokrifák és vallások népénekek kölcsönhatása (Pogány és eretnek nézetek továbbélése a Kijevi Rusz keresztény hitre térését követő időkben). *Acta Academiae Paedagogicae Nyíregyháziensis* 12/E: 123–136.
– 1991: A keleti szlávok egyházi népénekeiről és ezen folklóralkotások egykori hordozó rétegéről. In *Első Magyar Alkalmazott Nyelvészeti Konferencia II. Nyíregyháza*, 555–562.
– 1992: A *Tizenkét péntekről* című nagyorosz egyházi népénekekről. *Studia Slavica Savariensia* I: 82–93.

– 1992: Nagyorosz egyházi népénekek a mágikus praktikákban *(A Legszentebb Istenszülő álma). Acta Academiae Paedagogicae Nyíregyháziensis* 13/E: 165–186.
– 1993: „Add nekik a te szent nevedet" zarándok énekesek és énekes vándorkoldusok a Kijevi Ruszban. *A miskolci Herman Ottó Múzeum Évkönyve* XXX–XXXI: 235–255.
– 1993: A pogány-keresztény vallási szinkretizmus kérdései a nagyorosz egyházi népénekek tükrében. In *Studia Academiae Nyíregyháziensis.* Tomus II: 97. Nyíregyháza.
– 1996: *Nézzetek rám szemetekkel, hallgassatok fületekkel.* 88. Nyíregyháza.
– 1997: *Égi levelek. Isten és a pápák üzenete.* 83. Nyíregyháza.
RAB Zsuzsa 1965: *Sárkányölő. Az orosz líra századaiból.* Budapest.
– 1967: *Varázslók, szentek, vitézek. Ó-orosz népi énekek.* Magyar Helikon: 115–163.
ŠČAPOV, A. P. 1906: *Sočinenija v 3-ch tomach* I. Sanktpeterburg.
SZÉMÁN István 1926: *Az újabb orosz irodalom.* Budapest.
TOKAREV Sz. A. (főszerk.) 1988: *Mitológiai enciklopédia* I–II. Budapest.
VARENCOV, V. 1860: *Sbornik russkich duchovnych stichov.* Sanktpeterburg.
VASMER, M. 1986: *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka v 4-ch tomach.* Moskva.

PUSKÁS BERNADETT

„Isten dicsőségének lakóhelye"

A bizánci templom mikrokozmosza a Kárpát-vidéken a 17–18. században

A keleti tradíció a Kárpát-vidéken

Az Északkelet-Kárpátok régiójában, részben a bizánci hittérítés nyomán, részben a betelepedés történetével, illetve a geopolitikai változásokkal összefüggésben, a 13. századtól bizánci rítusú helyi egyház szerveződött. A történelmi Magyarország területén ilyen egyház jött létre a munkácsi Szent Bazil-rendi monostor körül, amely a 15. század táján saját jogú püspökséggé alakult.[1]

A Kelet és Nyugat határvidékén működő helyi egyház sajátos liturgikus és kulturális hagyományrendszert hozott létre. Mely források, milyen tradíció játszott szerepet e sajátosságok kialakulásában? Milyen súllyal volt jelen e metabizánci egyház művészetében a klasszikusnak nevezhető bizánci hagyomány? Mennyiben valósult meg a régió egyházára jellemző fatemplomok és belső díszítésük koncepciójában az a bizánci tradíció, amelynek értelmében a templom művészeti rendszere – beleértve az összes művészeti műfajt – Krisztus, illetve a megtestesülés és megváltás által megújult Ember és Világmindenség képmása?

Egyházi és gazdasági szerveződésének kezdetén, a régió művészetének kialakulásában az ősi örökség, a tradíciók érvényesülése volt meghatározó. A zárt, homogén, pásztorkodó-paraszti társadalom és vezetői, a soltészek, kenézek számára a Kárpátok vidékén a helyi hagyománnyá vált középkori metabizánci kultúra jelentette azt a keretet, amelyen belül közösségi és szellemi életüket élték.

A középkori művészet vonatkozásában e társadalom különböző rétegeinek képviselői más-más területen fejtették ki tevékenységüket megrendelőként, és ez elsősorban a különböző művészeti ágak emlékeinek kvalitásbeli különbségeiben jelenik meg. Azonban mindegyik rétegnél és mindegyik szférában a (helyi sajátosságok által is formált) bizánci kánonok elsődlegessége figyelhető meg.

Ez jellemzi többek közt a Kárpátok vidékének korai építészetét is. A templom elsősorban a szakrális tér foglalataként épül, bár külső formáiban természetesen a helyi építészeti hagyományok esztétikai mintáihoz való igazodást is tükrözi. A falusi közösség megbízásából, falusi ácsmesterek által emelt boronafalazású, háromosztatú templomépületek építészeti terének alakulásában is – a helyi és környező általános faépítészeti gyakorlat és hagyományok mellett – a bizánci liturgikus szempont a

meghatározó (1. kép). A templombelső a térfűzés *(szentély–hajó–női szakasz,* vagy *előcsarnok),* a nyílásokkal áttört osztófalak révén a hierarchikusan felépített legfontosabb közösségi térré, a liturgia helyszínévé válik, ahol a figyelem elsődlegesen az *ikonosztázion*ra és a mögötte, a szentélyben zajló eseményekre irányul. A liturgia keretében vált lehetővé a keleti egyházatyák örökségének megismerése és megélése a teológiai tanítást hordozó szövegek és a templomi téralakítást értelmező koreográfia révén. A tradíció személyes és közösségi elsajátítását a transzcendens szférát vizuálisan érzékelhetővé tevő képi rendszer is segítette.

Ebben az időszakban kevésbé számolhatunk írott forrásokkal. Művészeti emlékek, elsősorban ikonok, kéziratos könyvek, továbbá néhány átépített, csupán alapjaiban fennmaradt középkori templomépület téralakítása, képi programja, ikonográfiai megoldásai engednek következtetni a bizánci templomfelfogáshoz való kapcsolódásra.[2]

A bizánci templom mikrokozmosza

A Kárpát-vidéki emlékek áttekintése előtt e gondolatrendszer néhány meghatározó pontjára kell utalnunk. Maximosz Hitvalló (580 k.–662) szerint a templom a látható és láthatatlan lényekből álló világ képmása. Szent Germanosz konstantinápolyi pátriárka (6–7. század) a templomot földi égként írja le, ahol az Isten lakozik, s amely a Keresztrefeszítés és a Feltámadás emlékeztetője. „Isten háza, ahol a titokteljes életadó áldozathozatal történik meg." A templom értelmezései közt különösen fontos az a gondolat, amely szerint ez a mikrokozmosz összeköti az égi és a földi szférát. Ez a filozófiai koncepció határozta meg az architektonika és az ikonográfia egységét a keresztény templom művészeti együttesében.[3]



1. Ladomérvágása, Szent Mihály-templom (18. század közepe)

Röviden összefoglalva, a fővárosi – konstantinápolyi – séma szerint a főkupolában, amely égboltszerűen borul a központi négyzetre, a *Pantokrátor,* Krisztus a Mindenség uralkodójaként ábrázolódik a *mennyei erők,* kerubok, arkangyalok, angyalok társaságában, akik a csillagok járását és a természet erőit

vezérlik. A kupoladobon az isteni hatalom látható képviselőiként a *próféták* szerepelnek, az alsó sávban pedig az *apostolok*. A keresztény tanítás alappillérei az evangéliumok, ezt jelzik a kupola csegelyein az *evangélisták* ábrázolásai.

Ahogy a kupola az égi egyház képmása, a szentély a földi egyházé. A szentélyfal félkupolájában a Trónoló, vagy a felemelt kezű, Oráns *Istenszülő* alakja jelenik meg. Alatta, a középső regiszterben az *Eucharisztia* ábrázolása az Apostolok áldozása jelenetben, lent, egy vagy két sávban hagyományosan az egyházatyák alakjai sorakoztak. A szentély diadalívének pillérein az Örömhírt hozó Gábor arkangyal, illetve az őt fogadó Istenszülő ábrázolása az evangéliumi, *újszövetségi történetek* témáinak ciklusait nyitotta meg, melyeket a templom oldalfalain és -boltozatain helyeztek el. Ezek közt – a 11–12. századra kialakult rendszerben – fontos szerepet kapott a keleti egyház tizenkét főünnepének ábrázolása. A mellékterekben, galériákon és karzatokon *ószövetségi témák* és szereplőik, illetve *keresztény szentek* és vértanúk ábrázolása jelent meg; ilyen módon kapcsolódott össze a Megváltástörténet és az emberi történelem.[4]

Ez az – összességében az örök Egyház ideáját szimbolizáló – ábrázolási rendszer feltárta azt a szférát, mikrokozmoszt, amelyben – ahogy az egyházon keresztül – lehetővé válik az anyagi világ találkozása a transzcendenssel, utat nyitva a megigazulás felé. Az ezt kifejező ábrázolások összetett, ugyanakkor világos és áttekinthető hierarchia szerint helyezkedtek el. A képeknek, szimbolikus jellegük mellett, didaktikus szerepük is volt, így például a nyugati falon a szemlélő számára az „Utolsó ítélet" elbeszélő tablója tárult fel. Természetesen a falképek tematikus összeállítása eltérhetett az általános sémától, a templomépület titulusával, illetőleg méreteivel összefüggésben. Egyes ábrázolások a szentélyt és a hajót elválasztó-összekötő ikonosztázion kifejlődésével, annak képi rendjébe kerültek át; így a két műfajban készült ábrázolások egy együttessé kovácsolódtak.[5] Az ikonográfiai program sohasem jelentett merev sémát, hanem állandóan alakult, visszatükrözve a kortársak konkrét igényeit.

A tradicionális keleti ábrázolási rendszer a munkácsi egyházmegye falképein a 17. században

A Kárpátok menti fatemplomok, amelyeknek boronafalai az orosz gyakorlattal ellentétben nem kerek, hanem négyszög keresztmetszetű gerendákból épültek, a kezdetektől fogva alkalmasak voltak képi díszítésre. Az ebbe a körbe tartozó fatemplomokban falképek meglétével a kutatás mégis csak a 16. század második felétől számol.[6] A történelmi munkácsi egyházmegyében a legkorábbi emlékek a 17. századból, Máramaros megyéből maradtak fenn, töredékes állapotban.

Egyes vélemények szerint az ebből az időszakból fennmaradt Kárpát-vidéki fatemplomok falképei előre átgondolt program nélkül készültek.[7] A pontos tervezés valóban hiányzott, a falképek tematikája azonban már meglévő, kiérlelt képi tradícióhoz igazodott. Eszerint a szentélyben és a hajó keleti falán a transzcendentális szférát megjelenítő ábrázolásokat helyeztek el, amelyek az ikonosztázion ikonográ-

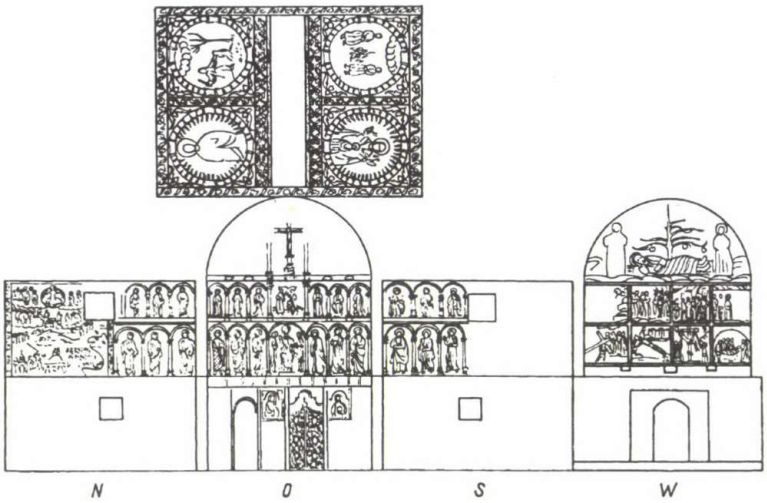
fiai rendszeréhez kapcsolódtak. A hajóban viszont történeti, elbeszélő jellegű jeleneteket – az Utolsó ítéletet, szentek ábrázolásait, majd Krisztus szenvedéseinek jeleneteit – festettek meg. A képelhelyezés, amely sokszor figyelmen kívül hagyja a templom belső térelosztását, a falnyílások elhelyezését, komponálási esetlegességnek tűnhet, ez azonban a 17. századi Kárpát-vidéki falképfestészet általánosan jellemző jegye, amely a formai dekorativitás, a felületek szőnyegszerű „betöltése" iránti igény hangsúlyosabbá válásával függött össze.

A falképek első megjelenése a Kárpát-vidéken is szorosan kapcsolódik a liturgikus térnek addig a korszakig egyetlen meghatározó képzőművészeti egységéhez, a szentélyt megjelölő és hangsúlyozó ikonosztázionhoz.[8] Az egyházmegye déli részén fennmaradt együttesekben a falképek egy képsorból álló, szerény ikonosztázion ikonográfiai kiegészítőjeként készültek. Ez egy egészen a 18. század második feléig tovább élő gyakorlatot alapozott meg. Ezt a gyakorlatot példázzák az Apostolok mellképeit ábrázoló dél-máramarosi, brébi töredékek, amelyek az 1810-es és 1812-es templomi leltár említéséből ítélve 1626-ból valók, és helyi keleti hagyományokra támaszkodó ismeretlen népi festő munkái lehetnek. A képek eredetileg a szentélyfalra készültek, majd mintegy ötven-hetven évvel később, a templom átalakításakor kikerültek a külső homlokzatra. A *chiton*ba és *himation*ba öltözött, áldó és könyvet tartó kézzel ábrázolt, jobbra forduló figurák valószínűleg egy *Deészisz*-kompozíció részét alkothatták.[9]

Gyulafalván a templomhajóban maradtak fenn a 17. század második felére datálható falképek, a hagyományok szerint a Megváltástörténet, valamint az Egyház tanúságtételének témájából. Az északi falon láthatók Krisztus szenvedéseinek jelenetei, így a „Júdás árulása", az „Alászállás a poklokra", a „Krisztus siratása" és a „Levétel a keresztről"; a déli falon pedig szent vértanúnők ábrázolásai. Feltehető, hogy e helyi festészeti hagyományokat követő kompozíciókat máramarosi népi festő készítette.

A templombelső képi rendszerének kialakításánál az egykori késő középkori gyakorlatra enged következtetni az a festményciklus, amely a máramarosi Sósújfalu Istenszülő elszenderedése templomában maradt fenn.[10] A boronafalazású, ún. Tisza menti típusú fatemplom négyzetes alaprajzú szentélyből és annál szélesebb, hosszanti hajóból áll, amelyet osztófal tagol, a korabeli liturgikus gyakorlatnak megfelelően egy közel négyzetes hajóra és a nők részére fenntartott előtérre. A középkori gyakorlat szerint a szentély és a hajó szakaszai közös, zárt fallal kapcsolódtak egymáshoz, amely az ikontartó polcgerendájával és a két liturgikus ajtóval ikonosztázionként funkcionált.

A sósújfalui templomnak csak a hajója festett (2. kép). Ezek az egyházi unió megkötésének időszakában készült falképek tematikusan és értelmezésükben is a bizánci hagyományból merítenek. A templom egyik gerendáján olvasható egyházi szláv felirat szerint „ezt az eget és Krisztus szenvedéseit Perei (?) festette", a szöveg töredékes dátummal fejeződik be, amely az 1673. évszámként értelmezhető. Máshol hagyományosan a szentély számára előírt, a földi Egyházra utaló témák ebben a templomban az „ég", azaz a szimbolikus értelmezésű mennyezet ábrázolásaiként je-



2. Sósújfalu, Istenszülő elszenderedése templom falképeinek sémája (17. század második fele)

lennek meg: az izajási jövendölésen alapuló „Istenszülő a Jellel" és a keresztény ikonográfiában az Eucharisztia-ábrázolások előképeiként ismert „Ószövetségi áldozathozatalok". A déli falon Krisztus szenvedéseinek – napjainkra töredékes – jelenetei szerepelnek, amelyek nyolc mezőben folytatódnak a nyugati falon. Felettük ezen az oldalon az egyetemes történelmet Krisztus személyén keresztül összefűző „Jessze fája"-ábrázolás látható, az északi falon pedig az „Utolsó ítélet" (V. tábla, 3. kép). Érdekes, hogy a korabeli polgári központokban készült ikonokon fellehető megfogalmazásbeli újítások ezeken a helyi, képzetlen mesterek által festett falképeken is megfigyelhetők (például a „mennyei Jeruzsálem"-et jelképező kupolás, késő reneszánsz palota, korabeli viseletek). Ekkor egészül ki új sorral az ikonosztázion is, a hajófalra festett *Deészisz-sor*ral,[11] a templom címünnepét magában foglaló ún. *Alapképsor* ikonjai fölé. Ebben a sorban, félkörívvel záródó, festett keretben, az „Istenszülő és Keresztelő Szent János közt trónoló Pantokrátor" ábrázolása látható, valamint hasonló festett keretekben álló apostolalakok. Ezek közt a keleti falon Péter és Pál és a négy evangélista szerepel, a további három-három apostol-, és felettük három-három prófétaalak ábrázolása pedig az északi, illetve a déli falon sorakozik.[12]

A 17. század közepén, a munkácsi egyházmegyében az ikonosztázion archaikus, kétsoros formája változni kezd. Ahogy a korabeli ikonok, ikonosztázion-töredékek is jelzik, ikonográfiai programja bővül, kiteljesedik.[13] Az ikonosztázion új ábrázolásai a bizánci interieur ikonográfiai kánonjai értelmében eredetileg monumentális műfajokban készültek.[14] A címünnepet, illetve a helyi szentet tartalmazó *Alapképsor* és a lényegi *Deészisz-sor* immár a Krisztus-tanítványok ikonjait sorakoztatja fel, s így az *Apostol-sor* elnevezést kapja, fölé pedig a *Próféta-sor* kerül, amelynek központi ábrá-

zolása az ugyancsak a monumentális műfajból, a szentély ikonográfiájából átkerült *Panagia-Istenszülő* lesz. Ezek a témák a Kárpát-vidéken eredetileg párhuzamosan mindkét műfajban – ikonon és falképen egyaránt – előfordultak. Egy-egy együttesen belül értelemszerűen vagy az egyik vagy a másik formában jelentek meg, egymást kiegészítve.

A 17. század közepe, második fele a helyi metabizánci egyház történetében meghatározó fontosságú időszak. Ekkor – különböző belső és külső okok következtében – a helyi ortodoxia egységre lép a római katolikus egyházzal, s megszületik a görög katolikus egyház.[15] Azonban, ha azt vizsgáljuk, érintette-e ez a lényegi esemény a művészetet, az ismert emlékekből arra lehet következtetni, hogy a 17. század második felében és a 18. század első harmadában a bizánci templom mint mikrokozmosz koncepciója, illetve a templom képi programja segítségével könnyen értelmezhető szimbolikus jelentése a helyi művészetben változatlanul érvényben van. A művészeti-liturgikus tradícióban, annak értelmezésében, továbbvitelében az unió lényegi változást nem hozott.

Új tematika megjelenése a kőtemplomok interieurjében

A Kárpát-vidéken az 1770-es évekig a monumentális kőépítészet – a falképfestés fő színhelye – alig volt jelen. Azok a változások, amelyek a Kárpát-vidék északi területein, Galíciában a 17. század közepén következtek be, a munkácsi egyházmegyében a 18. század közepén, az első barokk kőtemplomok belső díszítéséhez kapcsolódóan jelentek meg.[16] Ebben az időszakban olyan új falképrendszerek jöttek létre, amelyek tartalmilag, ikonográfiailag, de kompozicionálisan és koloritjukban is eltértek a középkori tradíciótól. Kialakulásuk azzal a korszerű teológiai képzettséggel függött össze, amelyet a Kárpát-vidék keleti, északkeleti területein a Mogila Péter-féle Kijevi akadémia képviselt.[17] A munkácsi egyházmegye számára ezt a jezsuita kollégiumok jelentették, ahol a 18. századi munkácsi főpapok többsége is képzésben részesült. A Kijevben oktatott teológia is részben nyugati teológiai írásokból merített, ami a Kárpát-vidék barokk kori falképfestészetében általánossá tette a középkori keleti hagyománytól eltérő tematikai-tartalmi hangsúlyok megjelenését, az ebben az időszakban aktuális dogmatikai-morális és egyháztörténelmi témák képi feldolgozását.

A munkácsi egyházmegyében nagyon kevés a barokk kőtemplomokban elkészült falképek száma. A 18. század közepére datálható máriapócsi falképek többszörös átfestést szenvedtek el, azonban a fő szakaszok ábrázolási rendszere a későbbi átalakítások mellett fennmaradt elemekből kikövetkeztethető. Így a szentély és a hajó mennyezetén látható illuzionista architektúra, a kupolák minden bizonnyal a barokk kori interieur-dekorációhoz tartoztak (3. kép). Az álkupolák megfestetésével Olsavszky Mánuel püspök azt a kora barokk ábrázolási rendszert valósította meg Máriapócson, amellyel fiatalkorában találkozhatott tanulmányai színhelyén, Nagyszombatban.[18] A templom mikrokozmoszát feltáró hagyományos bizánci képi rendszer reminiszcenciájaként itt csupán a hajóboltozat négy sarkában megfestett ülő



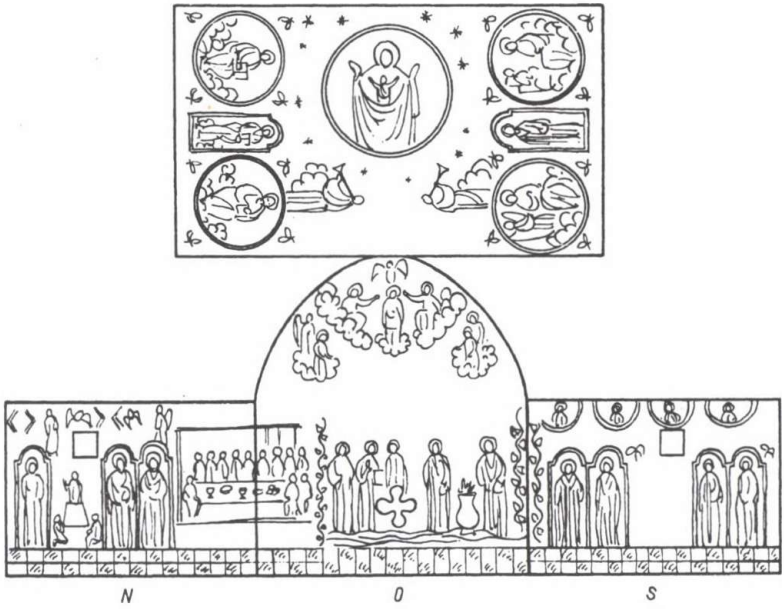
3. Máriapócs, Szent Mihály-templom, a szentély boltozatának falképei (18. század második fele). Részlet

evangélista figurák szerepeltek.[19]

A hajdúdorogi hajóboltozatot még a templom romantikus stílusú átépítése előtt, 1780-ban – a közép-európai barokk ikonográfiának megfelelően – eredetileg egyes feltételezések szerint egyetlen, az egész mennyezetre kiterjedő, monumentális freskóval díszítették, amely a Szentháromságot ábrázolta, nyitott égbolton, angyalok és puttók közepette. A 18. század végén készültek a szentély zsánerszerűen megfogalmazott késő barokk falképei, amelyek a Krisztus kereszthalálára és az Eucharisztiára utaló ószövetségi előképeket ábrázolják, és témájukban a helyi metabizánci hagyományt folytatják: az északi oldalon az „Ígéret földje" (Szőlőfürtvivők), jobbra az „Érckígyó", középen „Az áldozati bárány". Írott feljegyzések híján csak kérdésként merülhet fel, befolyásolta-e a barokk ikonográfia a templomi mikrokozmosz értelmezését? Megjelenése csak a régi felfogás átértelmezését, újrafogalmazását, vagy netán teljes elfeledésének kezdetét jelentette? A választ a korabeli fatemplomok belső díszítésének vizsgálata adhatja meg.

A bizánci falképrendszer 18. századi megfogalmazása

A 18. századi vizitációk, ellenőrzések szerint, a csekély számú festett kőtemplom mellett a fatemplomok is egyre gyakrabban kapnak falképdíszítést.[20] A Kárpát-vidéken, és ezen belül a munkácsi egyházmegyében, az elsősorban fatemplomokban fennmaradt falképek tartalmukban és kompozíciójukban eltérnek a kelet-ukrajnai emlékektől. A témák közt a hagyományos ábrázolások élveznek elsőbbséget, bár a klasszikus bizánci interieur kozmikus rendszere nem valósulhatott meg maradéktalanul. A falképek egy-egy helyi megrendelő megbízásából készültek, akinek nem állhatott módjában az egész templombelső kifestetése. A falképek egy-egy épületrészben, szakaszosan készültek, ezért – a 17. századi emlékekhez hasonlóan – a templomok többségében nincs teljesen befejezett és egységes képrendszer. A falképek elsősorban a templom hajójában és szentélyében maradtak fenn. A pontos megtervezettség hiányán túl a falképek tartalma is elsősorban a megrendelő kívánságától függött, ami arra utal, hogy az egyházi vezetés részéről sem történt ellenőrzés, illetve



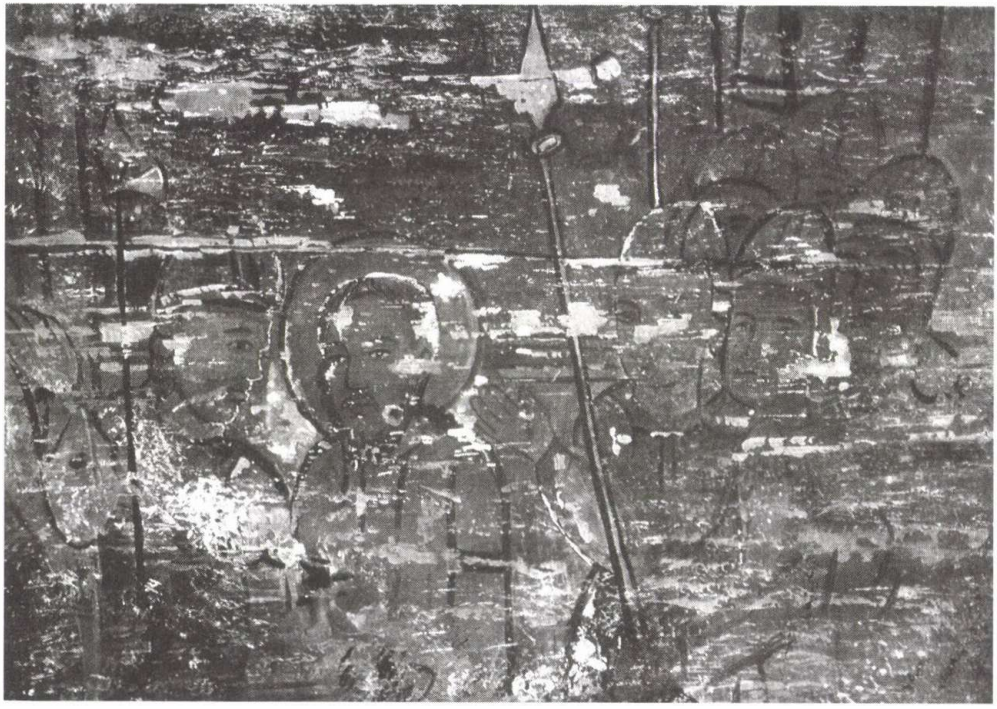
4. Darva, Szent Miklós-templom, a szentély falképeinek sémája (18. század eleje)

irányítás ebben a kérdésben. Rendszerüket, programjukat – a hagyományos jelenetek kiválasztásán túl – viszonylag kötetlenül alakították ki. A régi tradíciók elsősorban a szentély kifestésében mutatkoztak.[21]

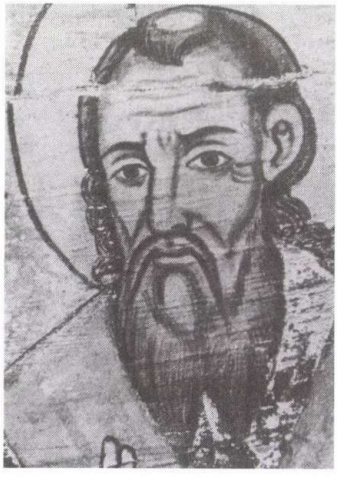
Az előző század hagyományaihoz kapcsolódó, a 18. század elejére datálható falképek Máramaros megyében maradtak fenn.

Darván helyi mesterek a szentélyt festették ki ebben az időszakban (4. kép). A szentély négyszögű mennyezetén középen – a hagyomány által előírt módon – az „Istenszülő a Jellel" ábrázolása helyezkedik el. Az Istenszülő melletti két harsonázó angyal már a keleti szentélyfal felső részén megfestett, az „Istenszülő megkoronázása"-jelenethez tartozik. A szentélymennyezet oldalfalakhoz kapcsolódó részén, körökbe komponáltan, az ülő evangélisták alakjai szerepelnek, akik között keretekben egy-egy álló férfi szent látható. A keleti falon a Trónoló Krisztus, négy szent között; kék háttéren az északi oldalon a három főpap, Nagy Szent Bazil, Nazianzi Szent Gergely, Aranyszájú Szent János egyházatyák és liturgiaszerzők alakjai; a délin Barlanglakó Szent Antal és Teodóz és két további, nem attribuálható szent. A szentély északkeleti sarkában, ahol az előkészítő oltár lehetett, mindkét falra átnyúlik az „Utolsó vacsora" jelenete. Az álló szentek alakjai közé komponálva, a szentélyablakok alatt, a déli fal közepén a „Keresztvitel"-jelenet, az északin a „Feltámadás" szerepel.[22]

A középapsai fatemplom falképei ugyancsak a 18. század elejére datálhatók. A szentélyben csak töredékesen maradtak fenn falképek: a mennyezeten az új-

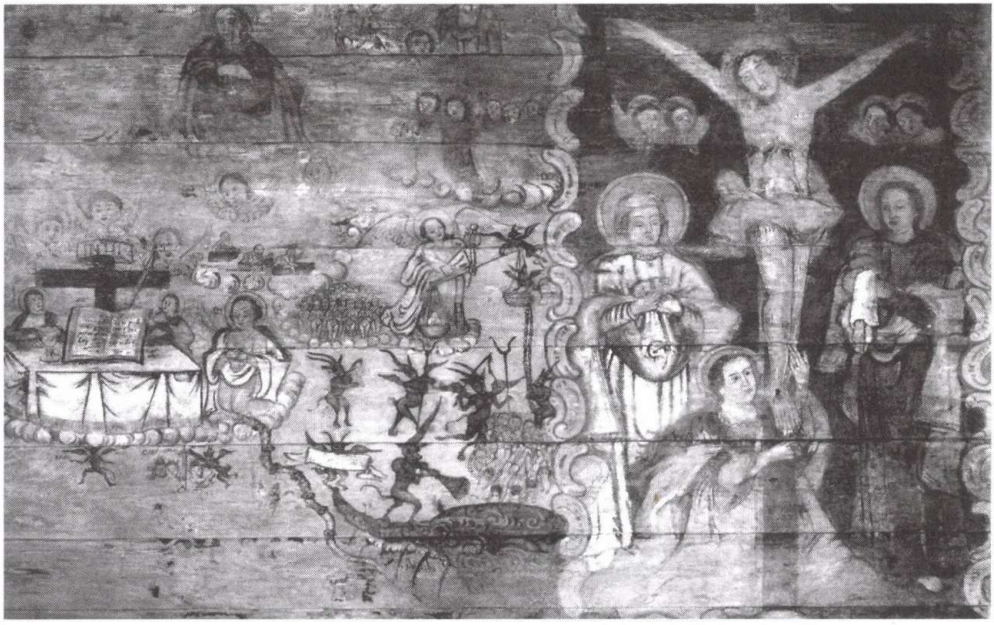


5. Középapsa, Krisztus elfogatása, falkép (18. század eleje)



6. Középapsa, Püspök szent, falkép részlete (18. század eleje)

szövetségi „Szentháromság", a nyugati falon az „El nem égő csipkebokor", az északin az „Utolsó vacsora". A templomhajó mennyezetén, középen a világmindenséget és Urát jelképező zodiákus jegyek közt a „Mindent látó isteni szem", keletről az „Újszövetségi Szentháromság", nyugatról egy angyalalak jelenik meg. Mint egykor a bizánci képrendszerben, a kupolához kapcsolódó csegelyeken, ebben a templomban is az északi és déli mennyezeti szakaszon körmezőkben evangélisták alakjai láthatók. A hajó északi és déli oldalán Krisztus szenvedéseinek jelenetei szerepelnek, két sorban (5. kép). A többnyire az ikonosztázionok *Királyi kapu*ja faragványaként szereplő alvó *Jessze* alakját és az oldalából kinövő fát itt a nyugati falon festették meg. A minden templomban szinte előírásszerűen ikonon vagy falképen jelen lévő „Utolsó ítélet" itt az előcsarnok keleti falára került. Az előcsarnok mennyezetén az „Istenszülő



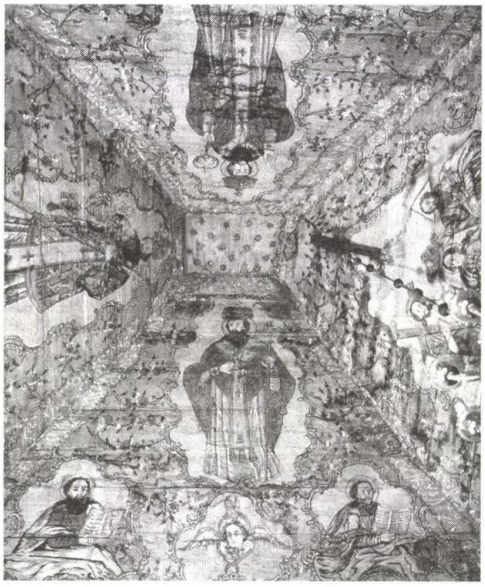
7. Kozsány, Jézus találkozása Simeonnal templom. Egyházatyák mennyezetkép (18. század vége)

a Jellel", „Ádám és Éva kiűzetése a Paradicsomból" és a „Kenethozó asszonyok" ábrázolása jelenik meg. Ugyancsak az előcsarnok nyugati falán, fent kapott helyet a „Szent Onofer a pusztában" jelenet, a többi falán férfi és női szentek alakjai szerepelnek (6. kép). Ezek sorának lezárására helyezte a festő *Nikola pap* – egyes feltételezések szerint a megrendelő – portréját.[23] Ez a legkevésbé ikonszerű, inkább realisztikusan megfestett ábrázolás.

A kialakult régi tradíción alapuló ikonográfiai rendszert követték a felvidéki falképeken is (7. kép). A 18. század második felében is a hajóban, az északi falon, hagyományosan az „Utolsó ítélet" kapott helyet (Potoka),[24] mellette néhol a „Keresztrefeszítés" jelenetét is ábrázolták (Bodruzsál, 18. század második fele; lásd 8. kép és V. tábla 1. kép).[25]

Kiterjedt falképciklus készült egykor az 1961-ben elenyészett mérgeskai fatemplomban. Az 1766-ban épült templomban a 18. század második felében az egész belső teret falképekkel díszítették.[26] Ezeken olyan, a régi képrendszerben újnak számító kompozíciók vagy motívumok is megjelennek, amelyek jelzik az ezekben az évtizedekben bekövetkező, elsősorban stiláris változások irányát.

A szentély északi és déli falán, ornamentális keretekben, párosával, keleti szentek, főpapok a természetes nagyságot megközelítő alakjai kaptak helyet. A szentélykupolában semleges geometrizáló-növényi háttéren ugyancsak szentek mellképei és puttók jelentek meg. A hajót és szentélyt elválasztó fal felső szakaszára, az ikonosz-

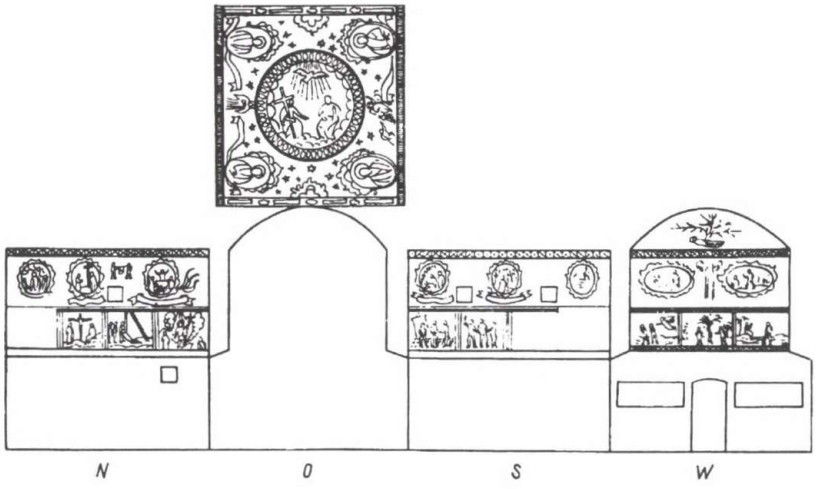


8. Bodruzsál, Szent Miklós-templom, Utolsó ítélet és Keresztrefeszítés falképek (18. század második fele)

tázion fölé angyalok által tartott baldachinszerű drapériát festettek – sajátosan hangsúlyozva a mögötte rejlő oltárteret. Az északi, tagolatlan falon, különös műgonddal megkomponált keretbe kerültek az ábrázolások: a falszakaszt fent lezáró faragott gerendázathoz kétoldalt festett, reneszánsz sgraffitóval díszített lábazati sávon álló, csavart oszlop csatlakozott illuzionista tartóoszlop-párként. Az így keretezett mezőben a „Keresztrefeszítés" jelenete került a középpontba, amelyet tizenkét újszövetségi jelenet vesz körül, árkádívvel lezárt oszloppárral keretezetten. Ugyanezen a falon kapott helyet „Jessze fájá"-nak ábrázolása is. Hasonló módon volt díszített a nyugati fal. A déli falon csak két jelenetet festettek meg: kelet felé az „Úrszínevál-tozás", nyugat felé az „Utolsó ítélet" látható. A boronasátor boltozatában füzéres keretekben szerepeltek az egyes ábrázolások: „Éva teremtése", a „Bűnbeesés", az *evangélisták,* és – ebben a körben egy egyedülálló kompozíció – a *halálra* és a *mulandóságra* utaló hármas csoport, két főúri ruhás alak közt egy csontváz. A „kupola" középnégyzetében, gazdag ornamentika közepette *angyalalakok* voltak láthatók. Ebben a templomban a női szakasz is gazdagon díszített volt. A mennyezetet márványutánzatúra festették, az oldalfalakat viszonylag nagy méretű figurális ábrázolások díszítették: *Mihály arkangyal,* a mennyei erők fővezéreként kivont karddal, és az „Istenszülő oltalma". Az ábrázolások közti üres falfelületekre kagylódíszes és növényi motívumokból álló stilizált ornamentika került.[27]

Új tartalmi hangsúlyok a fatemplomok falképciklusain

Új kompozíciók a templomhajóban tűnnek fel, elsősorban a 18. század második felében készült falképeken belül. Ezek megjelenésére, különösen a felső-magyarországi templomok belső festésének alakulására a lengyel katolikus fatemplomok példája is hatott.[28] Így például a mennyezeten, az újkori barokk ikonográfiának megfelelően, a római katolikus gyakorlathoz hasonlóan, az angyalok és puttók közepette megjelenő *Szentháromság*ot, vagy a „Feltámadt Krisztus" alakját festették meg (Rovnó).[29] Sajátos módon, az új ikonográfiai megfogalmazások nem vetették szét a



9. Darva, Szent Miklós-templom, a hajó falképeinek sémája (18. század második fele)

Kárpát-vidéken is hagyományossá vált metabizánci, összességében és részleteiben szimbolikus képi rendszert, hanem beépültek és új mondanivalóval, új hangsúlyokkal gazdagították.

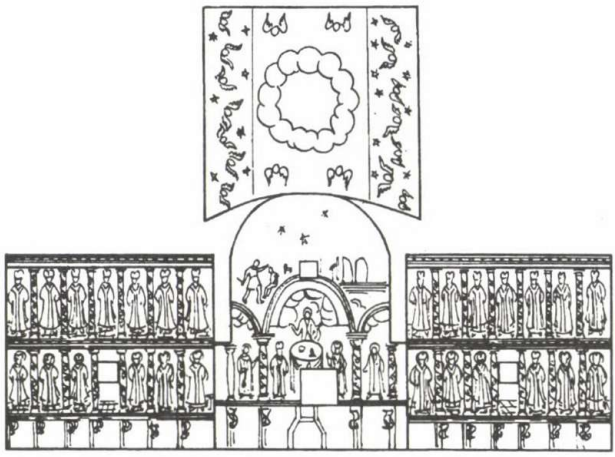
A 18. század második feléből több, teljesen elkészült falképrendszer is ismert. Így Körmösön 1785-ben készültek az egész templombelsőben késő barokk falképek, immáron erősebben hangsúlyozott dogmatikai-morális és üdvösségtörténeti tanítással.

A szentélyben, központi ábrázolásként a keleti oldalon, a *Feltámadás*ra utaló üres koporsó felett angyal jelenik meg. Kétoldalt, az északi és a déli falon az egyházatyák alakjai láthatók, növényi ornamentális keretekkel elválasztva. A hajóban, az északi oldalon, gazdag növényi ornamentikával keretezett jeleneteket festettek („Ádám és Éva a paradicsomkertben", „Utolsó ítélet"). A déli falon, az ablak mellett, a „Vízkereszt" és a „Feltámadás" jelenetei láthatók, individuálisan megfogalmazott tájban.

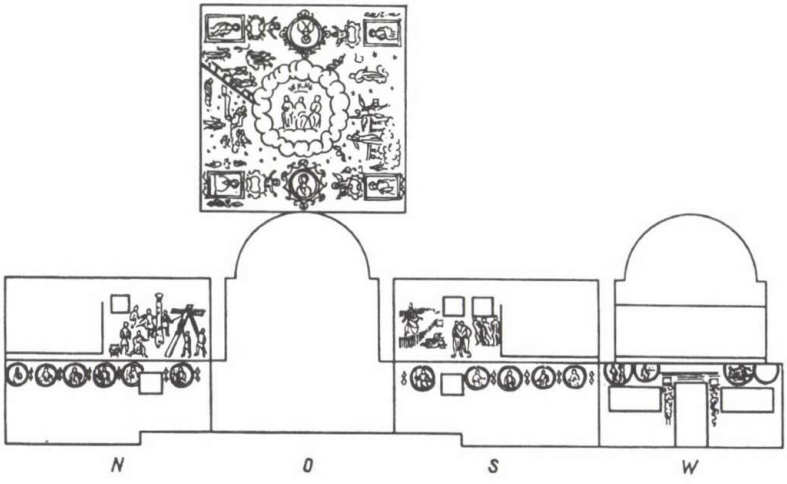
A hajó boronafalas kupolájának középnégyzetében a „Szentháromság", körülötte a növényi ornamentika közt angyalok, puttók, az álcsegelyekben hagyományosan a négy evangélista, az ikonosztázion feletti szakaszban pedig a „Keresztrefeszítés"-csoport került megfestésre.

A női szakaszt stilizált növényi ornamentika díszíti.[30] A középkori hagyomány és az újkori ikonográfia sajátos ötvözete a körmösi falképekben jól példázza azt az útkeresést, amelyet a modernizálódásra törekvő és a tradícióváltást megélő helyi metabizánci egyház járt.

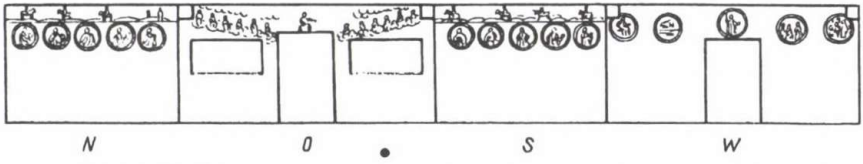
A változatosan komponált barokk falképrendszerek sorában a névtelen művek mellett egyre több szignált falkép jelent meg. A 18. század elején kifestett szentélyű darvai templom hajóját a mennyezeten levő felirat alapján „Pinxit Antoni Val".[31] A 18. század második felére tehető falképek a templom északi, déli és a nyugati fala



10. Sándorfalva, szentély



11. Sándorfalva, Szent Paraszkéva-templom, a hajó falképeinek (18. század utolsó negyede) sémája



12. Sándorfalva, Szent Paraszkéva-templom, az előcsarnok falképeinek (18. század utolsó negyede) sémája

felső részén helyezkednek el, két sorban (9. kép). Ezek könnyed, barokk és rokokó jegyeket mutató, kissé naiv megfogalmazású festmények. Rendszerük a középapsai templomhajó falképeit idézi (18. század eleje).

A hajó oldalfalaira elbeszélő, didaktikus jelleggel ó- és újszövetségi történeti jeleneteket festettek. Az alsó sávban, a déli és az északi falon hat „Krisztus szenvedései" jelenet szerepel, a nyugati fal három hasonló mezejébe „Ádám teremtése", „A bűnbeesés" és a „Kiűzetés a Paradicsomból" jelenetei kerültek. A felső sorban, különálló kagylókeretekben az „Apostolok vértanúságá"-nak jelenetei és „Keresztelő Szent János fejevétele" látható, az északi és a déli falon. Ugyanitt, az északi falon, az ablak fölé a *Kánaánt felderítő zsidók* ábrázolását helyezte el a festő, a nyugati fal felső falképsávja fölé pedig az *alvó Jesszét,* az oldalából kinövő fával.

A bedeszkázott, négyszögű mennyezeten középen – egykor a *Pantokrátor* ábrázolásának fenntartott helyen –, az újkori barokk ikonográfiának megfelelően az újszövetségi *Szentháromság,* a sarkokban a régi tradíció szerint a *négy evangélista* mellképe szerepel, díszkeretekben. Két-két evangélista közé északról és délről egy *őrangyal* és az *Istenszülő* alakja került.

A fennmaradt 18. századi falképek között a legkiterjedtebb a sándorfalvai ciklus, az előcsarnok ajtaja feletti felirat szerint Sztefán Terebelszkij 1779-ben készült munkája[32] (10–12. kép). A kárpátaljai falképek közül a sándorfalvaiak kompozicionális rendszere kapcsolódik a legszorosabban a szűk templom architektonikus rendszeréhez. A jelenetek – szögletes és kerek díszkeretek ritmusa révén – összefüggő frízt alkotnak, a mennyezeten körök és ívek szervezik egységessé a felületet. A hajóban és az előcsarnokban kettős képsávba sorakoznak az ábrázolások.

A korábbi időszakban sokszor esetlegesen összeválogatott jelenetek itt már tartalmilag is egységesebb képet mutatnak. A szentély keleti falán az Eucharisztia témája szerepel: középen látható Krisztus, előtte kerek asztalon a kenyér és a kehely, oldalán István és Lőrinc diakónusok. Folytatólagosan, az északi és a déli szentélyfalon két sorban huszonhat, elsősorban keleti szent alakja sorakozik, többek közt *Aranyszájú Szent János, Nagy Szent Bazil, Nazianzi Szent Gergely, Barlanglakó Szent Antal és Teodóz, Szucsavai Szent János,* sőt egy római pápa alakja, *Szent Márton* felirattal (a vértanúként tisztelt I. Márton, élt 649–653). A szentély keleti falának felső részére „Ábrahám áldozatá"-nak jelenete került.

Az északi és a déli hajófalakon, a felső sorban a hagyományos krisztológiai ciklus Krisztus szenvedéseinek jeleneteit, alattuk a földi egyház tanúságtevőit hat-hat kör alakú mezőben, a déli falon női szentek mellképeit (*Paraszkeva, Katalin, Egyiptomi Mária* és mások), az északin pedig férfiszentek mellképeit (például *Oszlopos Szent Simeon*) festették meg. A hajó nyugati falán és a karzaton, ugyancsak körökbe komponáltan, az őstörténet morális tartalmú ábrázolásai, az „Ádám és Éva a Paradicsomban", a „Bűnbeesés", és a „Káin és Ábel" jelenetek kaptak helyet.

A mennyezeten az *evangélisták* alakjain kívül ószövetségi és apokaliptikus jelenetek szerepelnek („Jákob álma", *Krisztus,* szájában a kétélű karddal). Ekkoriban vált népszerűvé ebben a régióban az *Apokalipszis* ábrázolása. A téma elterjedését a 17. század húszas éveiben kiadott kijevi könyvnyomtatványok és metszeteik segítették

elő. A szöveget bevezető magyarázatok közül a Kárpát-vidéken elsősorban azok érvényesültek, amelyek a keletről jövő pogány támadással azonosítják az Antikrisztus eljövetelét: „pogány népek, tatár török hadak őt [az Antikrisztust], mint istenüket fogják befogadni..."[33]

Az „Utolsó ítélet" a sándorfalvai előcsarnok keleti falára került ki, ugyanott az északi falon, fent, a gyermekségtörténetből a „Menekülés Egyiptomba" és a „Heródes katonái keresik a gyermek Jézust" frízszerű kompozíciók, a déli falon fent ismét a Jelenések könyvéből kiemelt alakok, a *négy apokaliptikus lovas,* illetve lejjebb öt, kör alakú mezőben egy-egy *balga szűz* mellképe szerepel (V. tábla 2. kép). Az előcsarnok nyugati falán további öt, kör alakú mezőben két „Krisztus szenvedései" jelenet, „Keresztelő Szent János fejevétele" és a „Bűn", valamint „A Halál győzelme" allegorikus kompozíciók kerültek megfestésre.

Ezek a falképciklusok is jelzik, hogy a 18. század végén, bár az eredeti bizánci mikrokozmosz-koncepció – több más lényegi gondolattal együtt – már meglehetősen távol került a korabeli köztudattól, a templombelső ikonográfiai rendszerének kialakításában még fontos szerepet játszik a hagyományos tematika, és ennek tradicionális elhelyezése a belső térben. Még létezik egy olyan, hagyományos fogalmi háló, amely a kánoni ábrázolások közé magába tudja fogadni az új témákat is, a régieket pedig új köntösben, a korabeli felfogásnak megfelelően átfogalmazza, és újraépíti a liturgikus tér értelmezését. Az egykori teológiai-filozófiai megalapozottságú, logikus rendszer helyett funkcionálisan továbbra is a liturgia által szervezett, a transzcendenst és a földi szférát összekapcsoló mikrokozmosz működik itt. Azonban az ábrázolások már nem immanens részei, építőkövei, hanem – festői, részletgazdag epikus tablóként – inkább didaktikus kísérői e világnak.

Falképek a külső homlokzaton

A munkácsi egyházmegye területén néhány olyan példa is fennmaradt, amelyek alapján feltételezhető, hogy a templombelső falképrendszerének kialakulásával egy időben a külső homlokzat hangsúlyos részeinek figurális festéssel való kiemelésére is igény támadt. A fatemplom-építészet körében külső homlokzati falképek maradtak fenn például Iszkán, ahol falfülkéket jelző, kék hátterű mezőkben, a nyugati bejárat két oldalán *Nagy Szent Bazil* és *Aranyszájú Szent János* alakjai láthatók, az 1730-ban Lvovban kiadott *Liturgikon* címoldalát idéző beállításban.[34] Kissé ellentmondásosan, hasonló festett fülkében ábrázolja *Szent Miklós* álló alakját maga a kaputábla. Az egyenes záródású kapu felett egy fekvő, ovális mezőben az *Istenszülő a gyermekkel* mellképes ábrázolása szerepel. Borókáson, a nyugati bejárat két oldalán *Péter és Pál* alakjait festették meg.[35]

A sátoraljaújhelyi barokk kőtemplom homlokzati fülkéjébe *Szent Miklós,* a templom titulus szentjének mellképe került (13. kép). Stiláris jegyek alapján megállapítható, hogy a képet az ottani ikonosztázion mestereinek egyike, Spalinszky Tádé vagy



13. Sátoraljaújhely, Istenszülő elhunyta templom, Szent Miklós-falkép a külső homlokzati fülkében (18. század utolsó negyede)

Mihály festette a 18. század hetvenes éveiben.

A szórványos példák nem teszik lehetővé, hogy e díszítési gyakorlat előképeire következtetni lehessen. A régió középkori művészete számára fontos építészeti, festészeti, ikonográfiai és stiláris mintákat adó Moldva 16. századi kolostortemplomainak külső homlokzatának képciklusai is adhattak példát e gyakorlatra. A Galíciát Moldvával összekötő politikai, gazdasági és művészeti szálak tükrében viszont akár mindkét irányból érhette ilyen impulzus a munkácsi egyházmegyét. Mindazonáltal talán valószínűbb, hogy a régió jelentősebb polgári központjaiból, a Kárpátok túloldalán fekvő városokból, az onnan a vándorfestők és liturgikus könyvek metszetei nyomán közvetített ízlés és a figurális homlokzatdíszítés ottani helyi tradíciói hatottak közvetve a munkácsi egyházmegyében is (lásd a 17. század negyvenes éveitől készülő templomhomlokzati falképeket a kijevi Lavrában, vagy a lvovi Paraszkéva-templom nyugati szakaszának falképeit).[36]

*

A hagyományos és a korszerű, a szakralitás és a művészet iránti igény rajzolja meg annak a tradícióváltozásnak az ívét, amelyet a kárpáti régió egyháza a 18. század végéig bejárt. A követett előképek, minták, az orientáció a különböző kultúrkörök felé is jelzésértékű a vidék festészetében, a korabeli szemléletmódról és annak változásairól tudósít.

A Kárpát-vidéken és a munkácsi egyházmegyében a bizánci minták az évszázadok során a művészetek minden ágában közép-európai értelmezést vagy átfogalmazást nyernek, sajátos kulturális egységgé kapcsolva az itt létrejött emlékeket. A falképek rendszerében a didaktikus-morális jelleg előtérbe kerülése jelzi, hogy a 18. század végére, bár nem merült feledésbe az a gyakorlat, hogy a templom elsősorban a szakrális tér foglalataként épül, képi rendszerének szimbolikus tartalma fokozatosan háttérbe szorul, ahogy maga az ikonteológia mindinkább feledésbe megy.

A 17–18. századi falképek programjának alakulása is jelzi, a régió metabizánci művészetének története a természetszerű stiláris átformálódás mellett elsősorban szemléletbeli változások folyamata, amelyek mögött a művek szerepének és értelmezésének dinamikája áll.

Helynév-konkordancia

Bodruzsál (Rózsadomb), Sáros vm. – Bodružal
Jedlinka (Borókás), Sáros vm. – Jedlinka
Bréb, Máramaros vm. – Breb
Darva, Máramaros vm. – Колодне
Gyulafalva (Máragyulafalva), Máramaros vm. – Giulesti-Manastirea
Iszka, Máramaros vm. – Изки
Körmös, Sáros vm. – Kožuchovce
Középapsa, Máramaros vm. – Середнє Водяне
Mérgeska (Mérgesvágása), Szepes vm. – Nová Polianka
Potoka (Pataki), Sáros vm. – Potoky
Rovnó (Róna), Sáros vm. – Rovné
Sándorfalva (Ósándorfalva), Máramaros vm. – Олександривка
Scsávnik (Sósfüred), Sáros vm. – Šarišské Štiavník
Sósújfalu (1748-ig Csarnatőújfalu), Máramaros vm. – Новоселица
Ungvár – Ужгород
Ladomérvágása (Ladomér), Sáros vm. – Ladomírová
Kozány, Sáros vm. – Kožany
Nagyszombat – Velika Trnava
Lvov (Lemberg) – Lvov (Ukrajna) Київ
Bártfa – Bardejov

Jegyzetek

1 Hodinka (1909); Pirigyi (1990).
2 Puskás (1997: 115–126).
3 Az építészet vonatkozásában lásd Tompos (1987: 43–49).
4 Vö. többek közt Onasch (1981: 59–61); Bobrov (1995: 33–45).
5 Giemza (1996: 3).
6 Miljaeva (1983: 60–66).
7 Az ukrán kutatás a festészeti ciklusok ikonográfiájának általános kialakulatlanságával magyarázza a festmények hiányát például a sósújfalui templom szentélyében és előcsarnokában. Lásd Miljaeva (1988: 62); Žoltovskij (1988).
8 Szanter (1987: 67–70).
9 Pop-Bratu (1981: 89–93).
10 Druzjuk–Skop (1990: 205).
11 Druzjuk–Skop (1990: 208).
12 Ebben az archaikus ikonosztázionban, eredetileg a két liturgikus kapu fölött, a keleti hajófalon vízszintesen végigfutó egyetlen ikontartó gerendát – a Deészisz-falkép elkészítése után – újra a falhoz erősítették, most egy szinttel feljebb, és valószínűleg újra ikonok elhelyezésére szolgált: Druzjuk–Skop (1990: 211–213).
13 Például a Scsávnikról származó ikonok (Bártfa, Šarišské Múzeum), lásd Grešlík (1994): Kat. 13–19. – Krisztus alapkép; Deészisz, felette Istenszülő a Jel; Péter apostol, felette Mózes, Márk és Dávid, Máté és Dániel, András és Mikeás – tehát apostol- és prófétasor egy táblán, egymás fölé komponáltan.
14 Giemza (1996: 13).
15 Pirigyi (1990: 95–96).
16 Žoltovskij (1988: 15).
17 Žoltovskij (1988: 16).
18 Az ungvári székesegyház falképeit is többször átfestették, a barokk kori részletek pontos kiválasztását restaurálás és a további kutatások teszik majd lehetővé, ezek közé sorolható a Szentháromságot ábrázoló freskó a szentélyben.
19 Ma azonos ikonográfiájú, de teljesen új kompozíciók fedik a barokk freskókat, amelyek egy részletéről fényképfelvétel készült az átfestés előkészítése során (Bazilika Levéltár, Máriapócs).
20 A máramarosi monostorok 1756. évi ellenőrzése szerint a bedői kolostortemplom is festett volt, lásd Kinach (1926–1930: 105–122, 439).
21 Žoltovskij (1988: 75).
22 Slipčenko (1983: 179–182).
23 Žoltovskij (1988: 108).
24 Kovačovičova-Puškar'ova–Puškar (1971: 353).
25 Kovačovičova-Puškar'ova–Puškar (1971: 38).
26 Kovačovičova-Puškar'ova–Puškar (1971: 323).
27 Kovačovičova-Puškar'ova–Puškar (1971: 323–331).
28 Istorija (1967–1968: III. 39); Szymanski (1970).
29 Kovačovičova-Puškar'ova–Puškar (1971: 366).
30 Kovačovičova-Puškar'ova–Puškar (1971: 188).
31 Žoltovskij (1983: 118).

32 Žoltovskij (1983: 164), Stefan terebovljai festő 1770; Žoltovskij (1983: 139); Gadžega (1922: 140–226): Stefan Korsinskij, terebljai festő Kárpátaljáról.
33 Trankivillion–Stavroveckij: „Nagyértékű drágakő" Černigov, 1646, idézi: Žoltovskij (1988: 85).
34 Magocsy–Zapletal (1982), 111. kép.
35 Kovačovičova-Puškar'ova–Puškar (1971: 450).
36 Žoltovskij (1988: 450).

Bibliográfia

BOBROV, Ju. 1995: *Osnovy ikonografii drevnerusskoj živopisi.* Sankt-Peterburg.

DRUZJUK, G.–SKOP, L. 1990: *Istorija sozdanija altarnoj pregrady i cerkvi Uspenija v s. Novoselice na Zakarpat'e.* Pamjatniki kultury. Ježegodnik 1989.

GADŽEGA, V. 1922: Dodatki k istorii Rusinov i rus'kich cerk'vej v Maramoroše. *Naukovnij Zbirnik T-va Prosvita* I: 140–226. Užhorod.

GIEMZA, J. 1996: *Ikonostas w cerkwi p. w. Świętego Mikołaja w Lubaczowie. Ukraińska sztuka cerkiewna XVII wieku wobec tradycyjnych wartości ideowo-estetycznych.* Teka konserwatorska. Polska południowo-wschodnia 3.

GREŠLÍK, V. 1994: *Ikony Šarišského Múzea v Bardejove.* Bratislava.

Hodinka, A. 1909: *A munkácsi görög-katholikus püspökség története.* Budapest.

Istorija ukrajins'kogo mistectva v 6 tomach. 1967–1968: Kijiv.

KINACH, G. 1926–1930: Posiščenija Maramoros'kich monastiriv 1749 r. Zapiski ČSVV, Žovkva I–II.

KOVAČOVIČOVA-PUŠKAR'OVA, Blanka–PUŠKAR, Imrich 1971: *Derev'jani cerkvi schidnogo obrjadu na Slovaččini. Naukovij Zbirnik Muzeju ukralins'koi kul'turi v Svidniku* 5. Annales Musei Culturae Ukrainiensis 353. Svidník.

MAGOCSY, P.–ZAPLETAL, F. 1982: *Wooden churches in the Carpathians.* Wien.

MILJAEVA, L. 1983: Do pitannja pro genezis stinopisu v kul'tovomu derev'janomu zodčestvi slov'jan. Ukrajins'ke mistectvo y mižnarodnich zv'jazkach. Afanas'ev, V.) Kijiv.

ONASCH, K. 1981: *Kunst und Liturgie der Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche.* Wien–Köln–Graz.

PIRIGYI I. 1990: *A magyarországi görög katolikusok története.* I–II. Nyíregyháza.

POP-BRATU, A. 1981: Precizări în legătură cu activitatea unor zugravi de tradiţie postbizantin în Maramureşul istoric. In *Pagini de veche artă românească* IV. Bucureşti.

PUSKÁS Bernadett 1997: *Ikonosztázionjaink hagyományai I. A középkori ikonosztázion a Kárpátok vidékén (XV–XVI. század).* Athanasiana 5. Nyíregyháza: Szent Atanáz Gör. Kat. Hittudományi Főiskola.

SLIPČENKO, N. 1983: Rospisi zakarpatskich derevjannych chramov – vv. i jich restavracija. *Chudožestvennoje nasledije.* Moskva.

SZYMAŃSKI, S. 1970: *Wystroje malarskie kocioów drewnianych.* Warszawa.

SZANTER, Z. 1987: Wystrój wnętrza cerkwi w Beskidzie Niskim i Sądeckim. In *Łemkowie. Kultura – sztuka – język.* Warszawa–Kraków.

TOMPOS E. 1987: A Hagia Szophia eszmei tartalmának építészeti megformálása. In Kádár Z.–Németh Gy.–Tompos E.: *A Hagia Szophia.* Budapest.

ŽOLTOVSKIJ, P. 1988: Monumental'nij živopis na Ukrajini XVII–XVIII – st. Kijiv.

– 1983: Chudožne žittja na Ukrajini v – st. Kijiv.

Barna Gábor

Krisztus ostorozása oszlopának hossza
A szent hosszmértékekről

A Kármelhegyi Boldogasszony tiszteletére szentelt tápéi temetőkápolna a helyi katolikus népi vallásgyakorlás tárgyainak valóságos lerakata, „szent raktár". Sajátos épületegyüttes is együttal, hiszen a kápolna mellett, azzal egybeépítve, egy fedél alatt található a remetelak, a szegényház és a temetőcsősz lakása. A remete mint alternatív életformát képviselő ember,[1] a koldus mint Krisztus megjelenítője, gondolatilag szorosan összefügg a Kármelhegyi Boldogasszony tiszteletének az üdvözülésre vonatkozó részével, a bulla Sabbathi[2] hagyományával, s mindez a tápéiak halottkultuszával. A nagy tiszai árvíz (1879) után épült vályogfalú kápolna a helyi vallásgyakorlásnak fontos helyszíne volt. A nyári időszakban máig szentmisék és rózsafüzér-ájtatosságok színhelye. Az építése óta eltelt közel százhúsz év alatt fogadalmi ajándékok: képek, szobrok, rózsafüzérek, keresztek, apróbb tárgyak, érmek egész sora került a berendezés tárgyai közé.[3] Többségüket a helybeliek buzgólkodása, a szent tárgyak szent helyen való megőrzésének óhaja hozta a kápolnába, kisebb részük pedig messzi vidékekről, távoli búcsújáró helyekről származó búcsúfia, ereklye vagy szuvenír. Ez utóbbiak között különleges helyet foglalnak el a tápai Miklós István (1835–1895) által 1865-ben a Szentföldről, 1888-ban pedig Rómából hozott ereklyék, emléktárgyak.[4] Miklós István a 19. század végének tápéi szentembere volt. Ragadványnevén Tápai Pista, gyerekkori gondviselőjének neve után Jakó Pista, vagy Fütyű Pista. Hívták Temetői Embörnek is, mert a maga által épített temetői kápolna mellett élt. A róla szóló emlékek máig élnek a tápéiak között.[5] Tudják, hogy Máriaradnán temettette el magát. Ravatalának fényképe a kápolna falán függ. Sírját a radnai temetőben még az elmúlt években is próbálták megkeresni.

Ezeknek az ereklyéknek egy része egy 101×85 cm nagyságú üveges vitrinben van elhelyezve, összetartozásukat is jelezve. A vitrint valószínűleg maga Miklós István készítette bizonyára nem sokkal római zarándokútja után, még az 1880-as évek legvégén, mint ahogy valószínűleg ő maga látta el feliratokkal a vitrinbe helyezett tárgyakat is, összesen ötvenhárom darabot.[6] A vitrin elkészítése és a kápolnában való elhelyezése jelzi, hogy Miklós István személyes élményét közösségivé akarta tenni az ereklyék értelmező aláírásokkal való ellátásával és közszemlére tételével (1. kép).

Az ereklyegyűjtemény részletes bemutatására most nincs terünk,[7] csak megemlítjük, hogy nagyobbrészt római templomokból származó kövecskéket tartalmaz. A kü-

lönböző tárgyakat tartalmazó, esztétikusan és arányosan megszerkesztett vitrin tetején egy sajátos ereklyét találunk. Egy 67 cm hosszú vászoncsíkot, amelyen nagybetűs, olasz nyelvű szöveg olvasható: MISURA DELLA COLONNA D. CRISTO NRO SIGNORE ALLA QUALE FU FLAGELLATO.

E szöveg után sokkal apróbb, de szintén nagybetűs írás, amely utal az ereklye őrzési helyére: SI VENERA PRESSO LI NM ET VALLOMBRO SAN DIS PRESSEDE DIN ROMA.

A szöveg két oldalán oszlop rajza, amely körül növényi minta látható. A vászonszalag alján egy papírcsík, rajta szöveg: *Ezen vászon azon oszlophoz vala érintve a melylyen Krisztus urunk Meg ostoroztatott.* A felirat bizonyára Miklós Istvántól származik (2. kép).

Miklós István felirata nem a vászonszalag szövegének pontos fordítása. Az ostorozás oszlopához érintés tényét emeli ki, de nem utal az olasz szövegben olvasható *mértékre,* azaz az ostorozás oszlopának hosszára mint *szent mértékre, szent hosszra.* Rövid írásom ennek az egy ereklyetípusnak, a *szent mértékeknek* rövid leírását kívánja adni e Tápén őrzött, 19. század végi ereklye kapcsán. A Miklós István által Rómából hozott ereklyékről azonban a mai tápéiaknak már nincs pontos ismeretük. Csak annyit mondanak, hogy „római kövecskék" láthatók a vitrinben. Az ostorozás oszlopának hosszáról, valószínűleg a számukra érthetetlen olasz nyelvű felirata miatt, semmit sem tudnak.

Jézus megostorozásának oszlopa, vagy annak egy darabja Rómában a Szent Praxedis (S. Prassede) templom Szent Zénó kápolnájából nyíló kis helyiségben található. A helyiség közepén egy alacsony, körülbelül 70 cm magas, vörös jáspisból készült oszlop áll. Az oszlopot Giovanni Colonna bíboros, az V. keresztes hadjárat (1219) pápai seregének vezére hozta magával a Szentföldről, és 1223-ban állította föl tituláris templomában. A történeti források tudnak egy ilyen oszlopról, amelyet a jeruzsálemi Sion hegyén még a 8. században is tiszteltek. A megostorozás kőoszlopára utal P. Kiss István is, 1766–1768-as szentföldi útjáról szóló útleírásában.[8] A jeruzsálemi Szent Sír templomában ma is mutatnak egy vörösmárvány oszlopot, amelyről már a középkorban több leírás beszámol.[9]

A *szent mértékek*[10] az ereklyéknek sajátos csoportját jelentik. Úgynevezett másodlagos ereklyék, azaz nem szentek testereklyéi, hanem a szentekkel kapcsolatba hozott tárgyaknak, használati tárgyaiknak, esetleg szobraiknak[11] méretét tükrözik, mutatják. Ilyen típusú ereklyék – amelyek nemcsak a kereszténységben találhatók föl[12] – elsősorban Jézus és Mária személyével kapcsolatosak, hiszen nekik testereklyéik nem lehetnek, lévén, hogy mindketten testi valójukban a mennybe emelkedtek. Jézusnak ezért elsősorban szenvedése eszközeit, ruháit őrzik és tisztelik. Máriának szintén csak használati tárgyai jelentik a kultusztárgyakat. Mind olyan tárgyak tehát, amelyek valamilyen kapcsolatba kerültek a „Szenttel". Közéjük tartoznak a testrészek: lábak, kezek ábrázolásai. Birtoklásuk védelmet jelent, gyógyulást hoz, amulettnek tekintették őket. Mérethű vázlataiknak ugyanezt a hatalmat tulajdonították.[13] Rajzaik gyakran favagy rézmetszetek, amelyek Európa katolikus országaiban eléggé elterjedtek. A nyomatokon a képek és mértékek mellett imádságok szövegeit, a használat módját és a használattal együtt járó búcsúkiváltságokat közölték.[14] Az egyház ezeknek az erek-

lyéknek a használatát már a középkor századaiban is tiltotta.[15] E tárgyak átmenetet képeznek a szentelmények és a devotionáliák között.[16]

Jézussal kapcsolatos ereklyék és devotionáliák között leggyakoribb testének, illetőleg sírjának a hossza.[17] Főleg azokat a hosszmértékeket említhetjük még, amelyek a szenvedés tárgyaival állnak kapcsolatban: az ostorozás oszlopa, maga a kereszt, a szögek, Krisztus oldalsebe, Krisztus holttestének, lábnyomának hossza.[18] Krisztus szenvedésének eszközeit (arma Christi) gyakran ábrázolták kis szent képeken is mind a barokk korban, mind pedig a 19–20. században.[19] Tours-i Szent Gergely elbeszéli, hogy zarándokok gyakran hoztak olyan szalagokat, amelyeket az oszlophoz érintettek, az oszlop köré helyeztek.[20] Sajátos ereklyét figyelhettem meg a hollandiai Maastrichtben, ahol a Szent Márton plébániatemplomban máig árusítják az ún. Fekete Krisztus egykori kereszt-korpusz hosszát papírnyomaton és keskeny vászonszalagon.[21] A papírszalagon holland nyelvű imádságszöveg található. Kegyszobrok hasonló méreteit mutató zsinórokat árultak Montserrat, Einsiedeln és Loreto kegyszobrairól.[22] E szalagokat elsősorban szülő nők fájdalmainak enyhítésére használták.[23]

A szent mértékek magyarországi előfordulásait még nem ismerjük. A tápéi kápolnának az ostorozás oszlopával kapcsolatos ereklyéje az első megismert előfordulásuk, s első szakirodalmi említésük. Tudjuk, hogy Szilárdfy Zoltán gyűjteményében őriz egy több darabból összeragasztott, tenyérnyi széles papírcsíkot a 18. századból, Krisztus testhosszát, rajta gót betűs folyó kézírással német nyelvű imádságok olvashatók és különböző, értelmezésre váró mágikus jelek láthatók.[24] A szent mértékek, szent hosszak hazai kultuszában legismertebb Szent Anna kezének tisztelete. A 18–19. században számos imalap jelent meg Szent Anna kezével.[25] Szilárdfy Zoltán gyűjteményében található egy kis szentkép Krisztus oldalsebének képével, eredeti méretben való ábrázolásával.[26] A római Szent Péter-bazilikában őrzött nagy ereklyék egyike a Jézus oldalát átdöfő római katona, Longinus lándzsája, amelyet búcsú alkalmával a többi ereklyével együtt bemutatnak. A szent lándzsát a 18. századi metszetek legtöbbször a Veronika-kendővel ábrázolták.[27] Gyűjteményemben van egy selyemre nyomott Veronika-kendő Longinus lándzsájával, amely az 1775-ös szentévi zarándoklat idején került Magyarországra, Gyöngyösre. A lándzsa mérete e metszeteken megegyezik az eredeti tárgy méretével.[28]

Magyarországi gyűjteményekben található szent hosszak és mértékek maguk ugyan ismeretlenek, de a témakör nem teljesen ismeretlen a magyar nyelvű irodalomban. Szimonidesz Lajos ereklyékkel foglalkozó könyvében – ha vázlatosan is – történetileg és típusonként is áttekinti a fontosabb szent mértékeket az európai keresztény hagyományban.[29] Röviden utalnak rájuk a Rómával és a Szentfölddel foglalkozó útikönyvek is.[30] A tápéi ereklyét bemutató rövid írásom elsősorban figyelemfelkeltő kíván lenni: vegyük számba a templomainkban és gyűjteményeinkben lappangó, sajátos szent hossz ereklyéket, s rögzítsük a hozzájuk fűződő kultuszformákat, a róluk szóló hagyományokat!

A képek, a tárgyak, esetünkben az ereklyék természetesen egy-egy zarándokút emlékezetének rögzítői is, jelenlétükkel elmúlt idők és távoli terek fonódnak össze a tér és idő mindenkori, jelen idejű s egyéni valóságával. De rögzítői e tárgyak a val-

lási tudásnak is: esetünkben a Jézus megostorozásáról szóló szentírási történetnek (Mt 27:26; M 15:15). Az egyén vallásgyakorlását így kötik egy nagyobb közösség vallásosságához, az egyéni életet pedig generációk életéhez, a vallási közösség történelmi idejéhez.



1. Miklós István Rómából hozott ereklyéit őrző vitrin, 1888



2. Az ostorozás oszlopának kerületét jelölő szalag a római S. Prassede templomból, 1888 (Szeghy Andor felvételei)

Jegyzetek

1 Barna (1999: 467).
2 Bulla Sabbathi – szombati búcsúkiváltság, a hagyomány szerint Szűz Mária ígérete a skapulárét viselőknek, hogy a haláluk utáni első szombaton a mennyei boldogságba segíti őket.
3 Lele (1998).
4 Bálint (1971: 635); Lele (1998: 68–69). E helyütt Lele József vitatja, hogy Miklós István valóban a Szentföldön és Rómában járt volna.
5 Lele (1998: 68–69). Barna Gábor saját gyűjtése.
6 1999 nyarán a IV. Seminarium Ethnologicum Szegediense (SemEthnoSz – Szegedi Nemzetközi Néprajzi Diákszeminárium) résztvevőinek segítségével a temetőkápolna berendezését inventarizáltuk, valamint interjúk segítségével megpróbáltuk megtudni és bemutatni a kápolnának, s berendezési tárgyainak a helyi vallási életben játszott szerepét. A magyar–angol kétnyelvű tanulmánykötet jelenleg (2001) előkészítés alatt áll. Az inventarizálás során A/8 jelölőszámot kapott vitrint Felföldi Edit és Jaksa Helga írták le.
7 A római és a szentföldről származó ereklyék és emléktárgyak bemutatását egy külön írásban tervezem.
8 P. Kiss (1958: 164).
9 Tóth (1988: 393); a jeruzsálemi szent helyről lásd: Zadravecz (1931: 203).
10 A szent mértékek általában hosszmértékek, de lehetnek – ritkábban – súlymértékek is. Írásom a szent hosszmértékekkel foglalkozik.
11 Spamer (1934: 9).
12 Kriss–Kriss-Heinrich (1960: 153). E helyütt a szerzők a mohamedánoknak Mózes sírja köré kihúzott zsinegjeit említik, amely a sír kerületét adja meg. Lásd még: Höfer–Rahner (1965: VI. 785).
13 Kriss-Rettenbeck (1963: 40).
14 Kriss-Rettenbeck (1963: 40).
15 Schreiber (1934: 85).
16 Devotionáliáknak Nina Gockerell azokat a tárgyakat tartja, amelyek a vallásos áhítatot mozdítják elő, mint a szentképek vagy a búcsúfiák. Nemcsak azáltal, hogy megszentelik őket – ezen az alapon a szentelmények közé is sorolhatnánk őket –, hanem főleg azért, mert a használatban vesznek föl szentelményi vonásokat. Gockerell (1995: 40).
17 Hoffmann-Krayer–Bächtold-Stäubli (1929–1930: II. kötet 63–64). A német babonaszótár *Christi Länge* szócikkét ugyanaz a Jacoby írta, aki a témakör első német nyelvű összefoglalóját adta közre 1929-ben. Vö. Jacoby (1929). Adatainak gyarapodása miatt a babonaszótár V. kötetében kiegészítette szócikkét, most már *Länge Christi* címszó alatt. Jacoby kizárólag Krisztus sírjának és testének hossz-ereklyéit emlegeti, de utal Mária és más szentek „szent méreteire" is.
18 Gockerell (1995: 41).
19 Szilárdfy (1995: 158) kép és leírása; Szilárdfy (1997: 79, 89) kép és leírása.
20 Beissel (1991: 137).
21 Barna Gábor saját gyűjtése, a szalagok saját gyűjteményében.
22 Kriss-Rettenbeck (1963: 41).
23 Hovorka–Kronfeld (1908: 94–96).
24 Szilárdfy Zoltán szíves közlése.
25 Füzetek a szerző aprónyomtatvány-gyűjteményében.
26 Az oldalseb és méretének tiszteletéhez lásd: Jacoby (1929: 44–46), Hoffmann-

Krayer–Bächtold-Stäubli (1929–1930: 63); Hoffmann-Krayer–Bächtold-Stäubli (1933: 901); Kriss–Rettenbeck (1963: 75); Höfer–Rahner (1965: 785).
27 Szilárdfy Zoltán szíves közlése.
28 Szilárdfy Zoltán megállapítása.
29 Szimonidesz (1933: 213, 323–324).
30 Vö. 8. és 9. jegyzet.

Bibliográfia

BÁLINT Sándor 1942: *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* Budapest.
– 1971: Népi hitvilág. In Juhász Antal–Ilia Mihály (szerk.): *Tápé története és néprajza.* Szeged, 629–642.
– 1981: *A szögedi nemzet. A szegedi nagytáj népélete.* Harmadik rész. Szeged, 357–359.
BARNA Gábor 1999: Remeték a XVIII. századi egri egyházmegyében. In Benedek Katalin–Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára.* Budapest, 467–476.
BEISSEL, Stefan 1991: *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland im Mittelalter.* Darmstadt.
GOCKERELL, Nina 1995: *Bilder und Zeichen der Frömmigkeit.* Sammlung Rudolf Kriss. Museum im Herzogschloss Straubing. München.
HOFFMANN-KRAYER, Ernst–BÄCHTOLD-STÄUBLI, Hanns 1929–1930: Christi Länge. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* II. Berlin, 63–64.
– 1933: Länge Christi. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* V. Berlin, 899–902.
HOVORKA, O. von–KRONFELD, U. 1908: *Vergleichende Volksmedizin.* I–II. Stuttgart.
HÖFER, Josef–RAHNER, Karl 1965: *Lexikon für Theologie und Kirche.* VI., VII. Freiburg.
JACOBY, Adolf 1929: *Heilige Längenmasse. Eine Untersuchung zur Geschichte der Amulette.* Basel.
P. KISS István 1958: *Jeruzsálemi Utazás.* (A bevezetést és a jegyzeteket írta Pásztor Lajos.) Róma.
KRISS, Rudolf–KRISS-HEINRICH, Hubert 1960: *Volksglaube im Bereich des Islams.* Band I. Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung. Wiesbaden.
KRISS-RETTENBECK, Lenz 1963: *Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens.* München.
LELE József, ifj. 1998: *A tápaiak hite.* Tápé.
SCHREIBER, Georg (szerk.) 1934: *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben.* Düsseldorf.
SPAMER, Rudolf 1934: *Die deutsche Volkskunde.* Berlin.
SZILÁRDFY Zoltán 1995: *A magánáhítat szentképei a szerző gyűjteményéből I. 17–18. század.* Devotio Hungarorum 2. Fontes Religionis Popularis Hungaricae. Szeged.
– 1997: *A magánáhítat szentképei a szerző gyűjteményéből II. 19–20. század.* Devotio Hungarorum 4. Fontes Religionis Popularis Hungaricae. Szeged.
SZIMONIDESZ Lajos 1933: *Jézus és Mária ereklyéi.* Budapest.
TÓTH K. János 1988: *Római virágszedés.* Bécs.
ZADRAVECZ István 1931: A szentföldi kegyhelyek. In Zadravecz István (szerk.): *Szentföld.* Budapest, 193–251.

Természet és kultúra, test és szellem

NANCY CACIOLA

Lélegzet, szív, bélrendszer: a test és a szellemek a középkorban

Az 1230-as években Auvergne-i Vilmos, Párizs püspöke indíttatást érzett, hogy kommentálja kevésbé művelt kortársai különböző, nem-kánoni hiedelmeit és rítusait. Ezek között írta le Domina Abundantia[1] kultuszát, akinek repülő női szellemekből álló kíséretét „éjszakai hölgyekként" ismerték. Mint Vilmos leszögezi, ezek a hiedelmek mélyen gyökereznek az öregasszonyokban, akik folyamatosan terjesztik babonáikat saját nemük tagjai között: „Az éjszakai hölgyekkel kapcsolatban főleg ők [az öregasszonyok] győzködik a [többi] nőt, hogy ezek jóindulatú hölgyek, és nagy jótéteményekkel halmozzák el a házakat, ahová betérnek."[2] Vilmos, aki távolról sem értett egyet szóbeli forrásaival abban, hogy Domina Abundantia és kísérői jóindulatúak lennének, éppen azért tekintette ezeket a szellemeket démonoknak, mert női alakban jelentek meg. Érvelése sokatmondó:

> A női nemet a férfiból teremtették a szaporodás és a gyermekáldás céljából. De egy elvont szellemi lény számára lehetetlen a szaporodás... Ennélfogva ez a nemi különbség [a szellemek között], vagy legalábbis annak látszata világos jel: a jó angyalok csak férfialakban jelennek meg, és sosem nőként, mint a gonosz szellemek.[3]

Vilmos itt az egymásba illeszkedő ellentétpárok ismerős készletét sorakoztatja fel: a férfi a magasabb rendű intellektushoz és az angyalokhoz kötődik, a nő a testhez (különösen annak szexuális funkcióihoz) és a démonokhoz. Vilmos egy másik megjegyzése a nemi különbségek kapcsán a női fiziológia és a nők szellemekhez fűződő viszonya közti szoros kapcsolatot hangsúlyozza. Amikor azt taglalja, hogy miért éppen a nőket vonzza Domina Abundantia kultusza, Vilmos megmagyarázza, hogy ez egyaránt köszönhető a női vérmérsékletnek és a női léleknek:

> Sok ilyen látomás és fantasztikus jelenés a melankolikus kedélyű emberekben jön létre, de főleg az asszonyokban, ahogy a valódi látomások és jelenések esetében is láthatjuk. Ennek pedig a legfőbb oka, ahogy a doktorok mondják, a női lelkek természete, különösen mert őbennük még messziről is könnyebben lehet hatást kelteni, mint a férfiakban.[4]

Vilmos hármas felfogását a női jellemről, amely alapvetően testi és szexuális, a démoni jelölője, ugyanakkor különlegesen fogékony mind a rossz-, mind a jóindulatú szellemi benyomások iránt, Lévi-Strauss szavával élve „érdemes továbbgondolni". Az, ahogy a püspök szembeállítja az éjszakai hölgyeket, a tisztátalan szellemeket és a hiteles női vizionálókat, alkalmas kiindulópontul szolgál a jelen tanulmányhoz, amely a démonok, a szellemek és a megszállottság kérdéseit vizsgálja. Vilmos a női testet egymással szemben álló impulzusok – természeti és természetfölötti; szexuális és látomásos; „fantasztikus" és „valódi" – versengésének helyszíneként mutatja be. Ily módon három, egymással összefüggő kérdést érint, amelyeket vizsgálni szeretnék. Gondolataimat ezekkel a kérdésekkel kapcsolatban nem szorosra fűzött érvrendszerként adom elő; az alábbi tanulmány inkább vizsgálódások sorozata, amelyek a női testről és a különböző fajtájú szellemekkel való kapcsolatáról alkotott középkori konstrukció belső logikáját veszik szemügyre. A tanulmány elején azokat az elképzeléseket vizsgálom, amelyek a női test felszínét egyfajta közvetítő terepnek tekintik a külső és belső környezet között, később pedig azokat, amelyek a test belső térségeit a szellemek potenciális lakhelyének tekintik. Így először kimutatom, hogy Vilmos nem volt egyedül, amikor valamiféle alapvető „nyitottságot" tulajdonított a női testnek, amelynek révén az sokkal sebezhetőbb a szellemi benyomásokkal szemben, és fogékonyabb a látomások és jelenések iránt. A 13–15. század közötti időszakból nagy számban vannak olyan adataink, amelyek a nők természetes affinitását taglalják a lelki diszlokáció *(eksztázis)* technikái iránt, valamint nagyfokú sebezhetőségüket a szellemi támadásokkal *(megszállottság)* szemben. E töredékes adatok szerint a nők testének felszíne rendkívül sérülékeny, az emberi és a természetfölötti szellemek egyaránt könnyen átszakíthatják. Ezután – mintegy bevezetésül – azt vizsgálom, milyen következményekkel járt ez a helyzet a női identitás középkori felfogása szempontjából. Ha a nők jól láthatóan sikeresebbek mind saját szellemük kiárasztásában, mind idegen szellemek befogadásában, ez különösen ingataggá teszi a női identitásról alkotott társadalmi konstrukciót. Azt próbálom tehát bizonyítani, hogy az a nagymértékben a nemi hovatartozás alapján szerveződött identitásprobléma, amelyet a *szellemek megkülönböztetéseként* ismernek – vagyis az a törekvés, hogy szétválasszák egymástól a démoni megszállottságot és az isteni inspirációt – a női test Vilmoséhoz hasonló konstrukcióihoz illeszkedik. A dolgozat végén azokat a kísérleteket veszem szemügyre, amelyekkel a középkori értelmiségiek megpróbálták felvázolni a szellemek megkülönböztetésének fiziológiai mechanizmusát. E kísérletek, amelyek természeti okokat próbálnak felhozni a szétválogatás folyamatának magyarázatára, új módon tágítják a Vilmos által leírt alapvető kapcsolatrendszert, amennyiben konkrét különbségeket tesznek abban, ahogyan az isteni – illetve a démoni – szellem behatol a testbe és kölcsönhatásba lép a belső emberi lélekkel.

A nyílt test

Vizsgáljuk meg először azt a felfogást, amely szerint a női test különösen „nyitott" a szellem eksztatikus kiáramlására éppúgy, mint akár az isteni, akár a démoni szellemek behatolásának fogadására. Mindkét felfogás a test külső és belső környezetének dialektikus viszonyára épül. Ahogy később Johannes Nider írta a *Formicarius*ban: „Néha láttam nőket, és gyakran hallottam is olyanokról... akik külső érzékeikből a belsőkbe ragadtatódnak... ugyanúgy, ahogy néha áhítatukban eksztázisba esnek."[5] A személyes identitás megőrzéséhez többé-kevésbé tudatos erőfeszítésre van szükség, hogy az objektivizált „ént" vagy szellemet benn tarthassák, és más, esetlegesen hatalmasabb vagy önkényeskedőbb szellemeket kirekeszthessenek: a test felszíne határvonallá válik, amelyet őrizni kell, ha nem akarják, hogy áthatoljanak rajta. Mégis, a középkori szövegek következetesen úgy írják le a női test felszínét, mint amelyből hiányzik a megfelelő mértékű „határ-ellenőrzés, ami elválasztja a belsőt a külsőtől",[6] és így különlegesen sebezhető a szellemek be- és kiáramlásával szemben.

Ennek alátámasztására a legerősebb bizonyítékunk közvetett: nevezetesen az a tény, hogy a megszállottság és az eksztázis technikáinak akaratlagos és „akaratlan" specialistái között mekkora túlsúlyban voltak a nők. Az itt következő gondolatmenet rövidített és vázlatos, de arra alkalmas lehet, hogy felhívja a figyelmet néhány fontosabb párhuzamra, amelyek eddig többnyire elkerülték a tudósok figyelmét. A megszállottság akaratlagos esetei közé számíthatjuk az *éjszakai hölgyek*, vagy ahogy néha emlegették őket, a *jóságosak* szellemrepüléseit, amelyek kifejezetten a kontrollált test–szellem áthatolásra épülő női kultuszra szolgálnak például. A tágabb hiedelemstruktúra megértését behatárolja számunkra a dokumentumok nézőpontja, amelyek – ahogy Auvergne-i Vilmos írása is – inkább a klerikusok helytelenítésének adnak hangot e „babonákkal" szemben, mintsem a kultusz követőinek felfogásáról tudósítanak. Ám az a motívum, amely engem ez esetben érdekel, vagyis a nők mint az eksztázis és a szellemi diszlokáció technikáinak tipikus specialistái, nyilvánvalóan központi helyet foglal el az éjszakai hölgyekhez fűződő hiedelmekben. Mi több, az egyik forrás, amely a csoporton belüli női szolidaritást hangsúlyozza, egyúttal a férfinem nyílt ellenségeiként mutatja be őket. Étienne de Bourbon írja le, hogy „egy öregasszony, aki hízelegni akart papjának, így szólt hozzá a Templomban: »Uram, köszönetet kéne mondanod nekem: megmentettelek a haláltól. Mert amikor éjfélkor a jóságosakkal jártam, bementünk a házadba lámpákkal és megláttalak álomba merülve, mezítelenül, gyorsan betakartalak, nehogy Asszonyunk meglásson csupaszságodban. Ha észrevett volna, agyonvert volna téged.«"[7] A szöveg azt sugallja, hogy a *jóságosak* eksztatikus állapotban kóborló női szellemeit mélyen sértené a fedetlen férfitest látványa.

Azonban nemcsak a falusi öregasszonyok lelke hatolt ki testükből ilyen kvázisamanisztikus utazásokra. Az elfogadott, kanonizált kereszténységen belül szintén a nőket tartották a legjelesebb specialistáknak a testtől elszakadó lélek misztikus technikáiban. Vilmos maga is elismerte ezt a sajátosságot, amikor arról írt, hogy melankolikus természetük és befolyásolhatóbb lelkük révén „még a valódi látomások és je-

lenések esetében is" a nők uralják a terepet. A püspök itt egy korántsem jelentéktelen korabeli tendenciára reagál. A 12. századtól kezdve egyre több női misztikus számolt be olyan élményekről, amelyeket leginkább isteni megszállottságként lehetne értelmezni. Louvaini Ida, a 13. századi begina esete jó példával szolgál erre. Közvetlenül egy látomása után, amelyben a kolduskénti megjelenő Krisztus felnyitotta a mellkasát és betelepedett a szívébe, hogy ott élvezhesse a begina „vendégszeretetét", Idát olyan mély vágy fogta el a szegénység iránt, hogy környezete azt hitte, megőrült. Szokásos öltözéke helyett rongyokat vett magára, tetejükbe köpeny gyanánt egy piszkos lábtörlőt terített, és a legzsúfoltabb tereken és vásárokon igyekezett közszemlére tenni újonnan támadt ínségszeretetét. A koldus-Krisztus befogadása tökéletesen átalakította külső magatartását, amellyel most már az őt bensőleg birtokló új személyiséget igyekezett kifejezni. Más női misztikusok az eksztatikus megszállottság egy ellenkező modelljét képviselték: egy átható erejű, egyidejűleg kiáramló és elnyelő folyamatot. Ezek a nők azt állították, hogy lelkük Krisztust keresve elhagyta testüket, miközben azt érezték, hogy Krisztus isteni szelleme beléjük hatolt. Egyfajta rekurzív, egymásba ágyazódó módon a misztikus egyszerre van Krisztusban és Krisztus őbenne. Így amikor a 14. században Sienai Szent Katalin leírta, látomásában hogyan cserélt szívet Jézussal, a leírásban az irány, ahogyan Jézus szíve a szent testébe jutott, megfordul: [a szent saját szíve] kifelé tartott, majd úgy tűnt, „behatolt a Megváltó oldalán és eggyé vált Krisztus szívével".[8] A tanulmány egy későbbi részében még visszatérek e példák jelentőségére, különösen ami a *szív* mint az isteni megszállottság színhelyének kiemelt szerepét illeti.

Végül itt vannak az akaratlan megszállottság esetei. A női miszticizmus terjedésével egy időben egyre több ördögtől megszállt embert is észleltek. A helyzet megint az, hogy – noha alkalmanként férfiakat is megszálltak a démonok – a csodaelbeszélésekben és a démontól megszállottak ikonográfiai ábrázolásain döntő többségében női áldozatok szerepelnek. Mi több, a női test és a démoni megszállottság állapota között olyan szoros volt a kapcsolat, hogy nem ritkák az olyan ördögűző kézikönyvek, amelyek a rítus tárgyának leírásakor – látszólag véletlenül – a nőnemű névmás kizárólagos használatára váltanak át.[9] Akárcsak a *jóságosak* szellemutazásait és a misztikusok eksztázisának vagy isteni megszállottságának eseteit, a démoni megszállottság fogalmát is szorosan a „gyengébb nemmel" asszociálták.

A samanisztikus öreg hölgyek, női misztikusok és az ördögtől megszállott asszonyok e reprezentációi együttesen különösen nyitottnak mutatják a női test felszínét a szellemek ki- és behatolásával szemben. A nyitott női test felfogása egyfajta kulturális közmegegyezés eredménye,[10] általában természetesnek vették, néha közvetlenül is kifejezésre juttatták. Hildegard von Bingen középkori misztikus és írónő szerint például a női fiziológiát átlyuggatják a „nyílások, ablakok és szellőzőjáratok".[11] Heloïse úgyszintén megjegyzi, hogy a női testet több lyuk járja át, és általában véve lyukacsosabb, mint a férfitest.[12] Néhány megszállottság-elbeszélés pedig kereken megfogalmazza, hogy a nők teste könnyebben hozzáférhető, mivel több nyílással rendelkezik, mint a férfiaké. A nemek különbsége a konkrét, fizikai sebezhetőség terén – a megszállottsággal és a szellemi erőszaktétellel szemben – közvetlenül is

megfogalmazódik egy *exemplum*ban, amelyet a 13. századi dominikánus prédikátor, Jean de Mailly beszél el. Az ördögűzés-történetben de Mailly szent életű hőse, egy férfi, felszólítja a démont, aki egy lány testét szállta meg, hogy hagyja el, és költözzön inkább az ő férfiúi testébe. A démon beleegyezik, de nem tud átszállni a hősbe. Ehelyett így panaszkodik: „Nem tudok ebbe az edénybe behatolni, mert minden részében le van pecsételve és zárva."[13] Úgy tűnik, a lány teste nem volt ilyen sebezhetetlen, és lehetővé tette a tisztátalan szellem behatolását. A női testből tehát hiányzik az a külső „pecsét", amely a férfit elkülöníti a többi teremtménytől, és amely teljes mértékű integritást tesz számára lehetővé.

A test nyitottsága mindezeken túl nemcsak a nemek közti „természetes" különbségekről alkotott felfogástól függ. A nyitottság kapcsolódik egy olyan folyamathoz is, amelynek során a morális vagy immorális tettek állandóan újraformázzák a testet. Mind a *szellemi* és a *testi* értelmezésének hangsúlya a középkori gondolkodásban, mind a látszat és a valóság egybeesésének elmélete kapcsolatba hozható ezzel a felfogással, amely szerint a test az egyén erkölcsi jellemzőinek anyagi halmaza. Így például Jean de Mailly példázatában az ördögűző teste nemcsak azért van lepecsételve, mert férfi, hanem azért is, mert szent ember. Ugyanígy a lány teste sem azért alapvetően nyitott, mert nő, hanem bizonyára azért is, mert pogány. A nyitottságra való „természetes" hajlamot, vagy annak hiányát átfedi egy sor morális ekvivalencia, amelyek többnyire megint csak a nemi megkülönböztetést erősítik. Mi több, úgy tűnik, bizonyos típusú morális vagy immorális magatartásokat a női test relatív nyitottsági fokának manipulálására alkalmas technikákként értelmeztek. Ahogy Caroline Bynum kimutatta, a nők láthatóan egy olyan folyamat révén kerülhettek szent hírébe, amelynek lényege a test lepecsételése volt a szűzies életmódhoz és a böjtöléshez hasonló gyakorlatok által.[14] Hogy saját testét zárttá, tehát szentté tegye, a szentségre törekvő nőnek minden fizikai – táplálék, anyagcsere és szexuális kapcsolatok formájában jelentkező – érintkezést meg kellett szakítania környezetével. Azáltal, hogy elzárta magát a fizikai világ kísértéseitől, a női szent csakis az isteni spirituális befolyásokkal szemben maradt nyitott. A másik oldalról viszont, ha valaki testi mértéktelenség vagy bűnök formájában rosszra használta tagjait, azzal a korabeli értelmezés szerint még tovább nyitotta a testét, szinte hívogatta a démoni behatolást, és közben elzárta magát az isteni beáramlástól. Így például amikor a 15. század végén Osanna Andreasia azért imádkozott Krisztushoz, hogy segítsen egy bűnös barátja megjavulásában és eressze annak szívébe a szellemét, Jézus válasza ismét a nyitott és zárt közötti ellentétet hangsúlyozza: „Nem találok rést, amelyen át beférkőzhetnék egy ily kemény szívbe."[15] Az isteni szellem behatolását a női testbe itt a bűn akadályozza meg, amely lepecsételi a szívet.

A szellemek és testek megkülönböztetése

Idáig azt igyekeztem bizonyítani, hogy a középkorban különösen hajlamosak voltak a női nemet a szellemi eksztázis és behatolás különböző fajtáival kapcsolatba hozni, ezt a tényt pedig összekötöttem a női testre vonatkozó mentális előfeltevések hosszú sorával. A „nyitott" és „zárt" anatómia szembeállítására összpontosító vizsgálódás a női testet úgy tünteti fel, mint amelynek külső határát különösen könnyen átszakíthatják a különböző, egyénből kiáramló vagy beléje tartó szellemek. Ez a tény viszont meglehetősen fontos következményekkel jár a női identitás és integritás felfogására nézve. Hiszen a „szellem" szót minden bizonnyal a személyes identitás egyfajta kódolásaként is értelmezhetjük. Ha – ahogy Judith Butler feminista filozófus állítja – az identitás „belső lényegként konstruálódik, [akkor] maga ez a belső jelleg is a fantázia kifejezetten nyilvános szabályozásának hatása a test felszín-politikájának, vagyis a nemi határ-ellenőrzésnek a révén, amely megkülönbözteti egymástól a belsőt és a külsőt, és így létrehozza az alany »integritását«".[16] Butler nyelvezete meghökkentően releváns a szellemek általi megszállottság és az identitás kérdéseinek vizsgálatában. A nyitott test „határ-ellenőrzése" mindenképpen kulcsfontosságú az identitás fenntartásában, amely valóban „belső lényegként": szellemként konstruálódik. Akiket idegen szellemek tartanak megszállva, felveszik megszállóik jellemzőit, akár jó-, akár rosszindulatúak azok; akiknek pedig szelleme az eksztázisban elhagyja testét, transzba esnek, mert hiányzik az identitásuk. Ezért aztán aligha meglepő, hogy a nőknek a szellemek ki- és beáramlásával szemben feltételezett sebezhetősége kifejezetten az identitásra vonatkozó vitákat generált. Hogyan konstruálhatja meg magának a megfigyelő egy olyan nő identitását, aki láthatóan valamilyen szellemi elidegenedés állapotában van? A szellemek megkülönböztetéséről folytatott, igencsak a nemi hovatartozás mentén szerveződött vita voltaképpen egyenes következménye volt annak a megfigyelésnek, hogy a 12. századtól kezdve egyre több nő esett eksztatikus transzba vagy jutott a megszállottság állapotába.

A szellemek megkülönböztetésének igényét nem a meddő elmegyakorlat vágya szülte. A kérdés társadalmi és üdvtani következményekkel is járt: az Istentől inspirált szent iránt az embernek meg kell adnia a kötelező tiszteletet, míg a démonok által megszállottat ki kell taszítani a közösségből. Csakhogy, mivel a nők nemcsak a misztikus eksztázisnak voltak jeles alanyai, de a démoni megszállottság iránt is különösen érzékenynek tartották őket, nem volt ritka a két állapot összezavarása. Ráadásul úgy gondolták, hogy mindkét állapot hasonló fizikai és intellektuális tüneteket okoz. Az ördögtől megszállottakról és a misztikusokról egyaránt azt beszélték, hogy felemelkedve lebegnek, felfúvódnak, jóslatokat mondanak, nyelveken szólnak, mozdulatlan transzállapotba esnek, szokatlan testi jegyekre tesznek szert, csodákat hajtanak végre és így tovább. A szellemek általi megszállottság két fajtája tehát külsőleg megkülönböztethetetlen volt egymástól. Ez a szembeállítás a középkori ember számára mind helyi, mind intézményes szinten ismeretelméleti fejtörőhöz vezetett. Ha szembekerültek egy nővel, akinek természetfeletti hatalmat tulajdonítottak, a megfigyelőknek el kellett dönteniük, mielőtt hódolatban részesíthették volna, hogy

vajon isteni ihlet kerítette-e hatalmába, vagy démonok szállták meg. Máshol már írtam róla, mennyi zűrzavart okozott a misztikusok és az ördögtől megszállottak megkülönböztetése a 12. és 15. század között.[17] A jelen kontextusban elegendő annyi, hogy a modern tudósok körében ismertebb női misztikusok szinte mindegyikét – például az eddig idézettek közül Louvaini Idát, Sienai Szent Katalint és Osanna Andreasiát – megvádolták kortársaik azzal, hogy az ördög szállta meg őket.[18]

A tanulmány hátralevő részében azzal foglalkozom, hogyan próbálták a középkoriak elméletbe foglalni a szellemek megkülönböztetését a kérdés felmerülésének első időszakában, a 12–13. században. Az értelmiség tagjai e korszakban természeti okokkal kísérelték meg alátámasztani a szellemek szétválogatását, mégpedig egy olyan fiziológiai modell kidolgozásával, amellyel leírhatták az isteni és démoni megszállottság konkrét belső mechanizmusát. E modell szerint a szellemek megkülönböztetése a testek megkülönböztetése révén volt lehetséges. Ezért a továbbiakban – a testfelszínnek mint a szellemi érintkezések közvetítőjének vizsgálata után – áttérek arra a kérdésre, hogy mire képes a szellem, amíg a testben van. Meg kell jegyezni, hogy a következőkben ismertetett elképzelések mintegy bevezetést alkottak Henrik von Freimar, Pierre d'Ailly, Henrik von Langenstein és Jean Gerson későbbi, 14–15. századi elméleteihez a szellemek megítéléséről. Bár ebben a kontextusban ezeket a műveket nem fogom vizsgálni, a dolgozat végén utalok rá, hogy véleményem szerint ez a későbbi diskurzus hogyan viszonyul az alábbiakban bemutatandó elképzelésekhez.

Ha a női testet a szellemi behatások iránt meglepően nyitottnak tekintették, a különböző fajtájú – isteni, démoni és emberi – szellemeket is konkrétabbnak, anyagibbnak képzelték, mint ma hinnénk. Az eddigiekből kitűnik, hogy a középkor uralkodó nézete szerint az akár tisztátalan, akár szent szellem általi megszállottság azt jelentette, hogy a szellem szó szerint behatolt a testbe. Noha akadnak olyan kultúrák is, amelyekben – bár létezik a szellemek általi megszállottságba vetett hit – nem törődnek túlságosan azzal, hogy megmagyarázzák, hogyan hatolhat be egy szellem az emberi testbe, a középkori európaiakat meglehetősen érdekelte ez a probléma. A 12. században, az orvosi értekezések számának gyors növekedésével, amelyet részben az arab műveltséggel való találkozás idézett elő (ez viszont a maga részéről a klasszikus szövegekre támaszkodott),[19] a szellemek általi megszállottság fiziológiai modellje kiváló eszköznek látszott a misztikusokban és az ördög által megszállottakban végbement szomatikus és érzékelési változások megmagyarázására, és emellett kézzelfogható alapot kínált szétválasztásukhoz.

Hogy megértsük, hogyan fejlődött ki a megszállottságnak és a szellemek megkülönböztetésének fiziológiai modellje, először tisztába kell jönnünk azzal, hogyan vélekedett a középkori orvostudomány az emberi szellemről és annak működéséről. Az ember lelkét távolról sem tekintették elvont, pusztán spirituális entitásnak; valójában úgy vélték, konkrét anyagi létező az emberi testen belül. A középkori orvostudomány felfogása szerint egészséges állapotában az emberi testet áthatotta saját szelleme, *spiritus*a, egy finom, folyékony anyag, amelyet a belélegzett levegő hoz létre a szív bal kamrájában.[20] Bár a szellemi rendszer központja a szív volt, a szellem

az artériákon át mozogva áthatotta az egész testet. Az orvosi teoretikusok ezen belül a funkció és a testen belüli elhelyezkedés szerint az ember szellemének három különböző kategóriáját különböztették meg: az *éltető szellem* a szívből szabályozza az életfenntartó szerveket, és a szívverésről, a pulzusról és a lélegzésről gondoskodik. Az éltető szellem voltaképpen magának az életnek az alapja, a szív pedig az élet fiziológiai központja, lévén a méhmagzatban az elsőként kifejlődő és majdan az elsőként feltámadó szerv. Miután elhagyta a szívet, az éltető szellem *természeti szellem*mé változhat, amely a májban lakozik, és különböző önkéntelen tevékenységeket, köztük az emésztést és a szexuális reakciókat irányítja, vagy pedig *animális szellem*mé válva megtisztul, miközben az agy aljánál levő finom szűrőféleségen, a *retus mirabilis*en át felszáll a fejbe. A lélekről, az *anima*ról elnevezett *animális szellem* az agyban lakozik, és az idegrendszert, valamint az érzékekből származó ingerek intellektuális reakcióit szabályozza.

Orvosi szempontból a *szellem*et anyagi természete különböztette meg a *lélek*től; voltaképpen valamiféle finom közvetítőként funkcionált az otromba *test* és az anyagtalan *lélek* között. Lényegében az emberi szellem mint az emberi test nyílásain át ki- és bemozgó valóságos entitás elképzelése szolgáltatta az élettani alapot a misztikus vagy samanisztikus, testen túli élményekhez. Minthogy azonban sokak szerint a lélek is a szívben lakozott, a szellemet és a lelket gyakran összekeverték egymással.[21] Ez különösen sűrűn fordult elő a teológiai értekezésekben, amelyek a 12. század után egyre inkább elmosták a különbséget szellem és lélek között. Így az *anima, spiritus* és metaforikus értelemben a *cor* latin kifejezései leginkább multivalens, egymást átfedő szavakként értelmezhetők.[22] Ahogy egy tudós megjegyezte: „a latin szerzők olyan nyelvet szerettek volna teremteni, amely egyetlen fogalmi kereten belül fogja át az élet jelenségét és az üdvözülés élményét."[23] Az ember halálakor a szellem vagy lélek az utolsó lélegzettel távozott – a középkori ikonográfiában ez a hagyomány jelent meg a holttest szájából kiszálló apró figura képében. Az anyagi formában létező és a szájon át távozó szellem képzete a boszorkányperek visszatérő motívumából is ismerős: a szellemutazásból, amelyben az egyes ember szelleme apró állat vagy rovar – lepke, egér vagy gyík – alakjában a szájon keresztül hagyja el a testet.

Hogyan hatott tehát egymásra a megszálló és a megszállott testben lakozó emberi szellem? Úgy tűnik, a démoni megszállottság középkori értelmezéséhez az egyik kulcsot az ördögűzés ábrázolásai adhatják. Miután a szent vagy a pap elvégzi az ördögűzés szertartását, a tisztátalan szellem, amely gyakran apró fekete ördögöcske alakját veszi magára, itt is az áldozat száján ugrik ki. Ugyanígy az ördögűzés szöveges leírásaiban is gyakran csak akkor tekintik sikeresnek a rítust, ha az áldozat a száján át kiokád valamit: a különböző csodaleírások egyebek között varangyot, szénrögöt és szőrös férget szoktak említeni.[24] A szájon keresztül távozás kétféle párhuzamos előfordulása alapján megfogalmazhatnánk azt a feltevést, mely szerint a démoni megszállottságot úgy fogták fel, hogy ilyenkor az emberi szellem helyét átveszi a behatoló tisztátalan szellem, amely ettől kezdve irányítja az egyén viselkedését és személyiségét. Csakhogy sajnos tévednénk. Egy ideig magam is ehhez a hibás értelmezéshez ragaszkodtam, mígnem rájöttem, hogy a látható ikonográfiai elízió valójában

a különbségtevés bonyolult rendszerét fedi el. Mert a száj természetesen *két* eltérő élettani rendszer bejárata volt: a szellemi rendszeré, amelynek központja a szív, és az emésztőrendszeré a maga otromba szennyezettségével. Bár az ikonográfia hasonló ábrázolásai a tanulatlanok szemében talán alapvető párhuzamosságot fejeztek ki, az írástudók konszenzusa szerint a Szentlélek és a tisztátalan szellem általi megszállottság a testnek nagyon is különböző részeit érinti. A démoni szellemek a zsigerekbe hatoltak be, viszont a szívbe, az emberi szellem és lélek lakhelyébe csakis a Szentlélek juthatott be. Ennélfogva az, amikor Louvaini Ida befogadja szívébe a koldus-Krisztust, Sienai Szent Katalin szívet cserél Jézussal és Osanna Andreasia hiába imádkozik, hogy Krisztus hatoljon be egy bűnös megkeményedett szívébe, korántsem puszta metafora, hanem meglehetősen kifinomult utalás az isteni megszállottságra.

Az isteni és démoni megszállottság közti különbséget a legvilágosabban a 15. századi enciklopédista, Beauvais-i Vince fogalmazta meg a *Speculum Naturalé*ban. Gondolatmenetét érdemes hosszabban idézni:

> Úgy mondják, a lélekben Isten, angyalok és az ördög laknak, de más-más módokon. Isten az élet [alapja]ként van benne, azaz életre kelti a lelket; az angyal olyan, mint egy társ, aki serkenti a lelket. Az angyal tehát... nem hozza be a jó dolgokat [a lelken] belülre, csak sugalmazza őket. Isten azonban benne van, mert össze van forrva [a lélekkel] és belé van öntve. Vagyis Isten belül van, az angyal pedig kívül. Ám úgy tartják, [egy angyal] is benne van [a lélekben], mert bizonyos tevékenységeket hajt végre benne, úgy mint tanácsot ad neki, okítja, figyelmezteti és így tovább. Az ördögre ugyanez vonatkozik. Az ördög anyagi értelemben nincs a lélekben, de azt mondhatjuk, hogy a benne végzett tevékenységek következtében beléhatol, s képek és sugallatok által csábítja.[25]

A passzus lenyűgözően gazdag. Bár állítólag mindhárom fajta szellem a lélekben van, Vince némi szabatos teológiai szőrszálhasogatás segítségével megpróbálja tisztázni a terminológiát. Fejtegetése szerint az angyalok és az ördög esetében a „lélek belsejében" kifejezés nem szorosan vett értelemben használatos. Valójában ezek a szellemek mindig szigorúan kívül maradnak a lelken, de mivel tanácsaik és sugallataik révén hatásuk belülre juthat, ezért szokás úgy emlegetni őket, mint amelyek benne vannak. Ténylegesen csak Isten tudja teljesen beárasztani magát a lélekbe és egyesülni vele. Mi több, ezzel Isten fel is váltja az emberi életelemet, a szellemet. Az isteni megszállottság révén maga Isten lesz a lélek, és tágabb értelemben a test éltető eleme. Az emberi szellem természetfeletti szellemmel való helyettesítésének előjoga kizárólag Istent illeti meg.

A szimbolikus összekapcsolásoknak és fiziológiai különválasztásoknak ez a sorozata rengeteg más szövegben, elsősorban a prédikátorok exemplumaiban is megjelent. Az ilyen didaktikus anekdotákból egy további részlet is kiderül, nevezetesen hogy mivel a démonok nem juthatnak be a lélekbe, lakhelyükként gyakran az emésztőszerveket választják. A középkori források esetenként a *cacus* (ürülék) szóból származtatott *caco-* előtagot illesztik a démon szó elé, hogy ezzel is hangsúlyozzák

annak kapcsolatait az emésztéssel és a test tisztátalan régióival. Bájos megjelenése ennek egy névtelen szerző tollából származó prédikációs kézikönyv egyik példája, amely egy teológiai kísérlet eredményéről beszámolva nyomatékosan kiemeli a megszálló démonok és az emésztés kapcsolatát:

> Amikor egy bizonyos asszony, akiben egy démon lakozott, áldozáskor lenyelte az ostyát, és megkérdezték a démont, hol van és hogy vajon Krisztussal van-e, így felelt: „Nem, az Úr az asszony lelkében van, én pedig a beleiben lakom."[26]

Ez a népszerű történet több prédikációgyűjteménybe is bekerült. Fontos a két szellem lakhelyének megkülönböztetése. Az elbeszélés egyrészt hangsúlyozza a lélek sérthetetlenségét a démonok pusztító hatásával szemben: még akkor is ép marad, ha a test meg van szállva. Másrészről a történet egy ugyanilyen fontos elvet is hangsúlyoz az oltáriszentséggel és Krisztus testének befogadásával kapcsolatban. A szent ostya nem megy keresztül a normális emésztési folyamaton annak minden tisztátalanságával, hanem csodálatos módon a szívbe, a lélek és a szellem lakhelyébe kerül. Az áldozásnak ez az – egyfajta megszállottságként való – értelmezése, amelyben Krisztus szelleme behatol az emberi szívbe és egyesül az emberi szellemmel, mélységet kölcsönöz a széles körben megfigyelt jelenségnek: a vallásos nők eucharisztikus áhítatának.[27] Az aktus jelentősége túlmutat a hatásos fizikai bevételen és elnyelésen: önkéntes szellemi megszállottságot is jelent, hiszen Krisztus ezáltal bejut a szívbe.

Az elképzelés egy másik, igencsak világos példája található meg egy antiszemita exemplumban: itt egy csapat zsidó kötekedik egy egyházi személlyel, aki nem sokkal azelőtt áldozott, és arra céloznak, hogy Krisztus teste éppen eljutott a beleibe. „Nem úgy – feleli a pap –, az Úr a lelkembe került." Amikor megkérdik, pontosan merre van a lelke, a pap elmagyarázza, hogy a lelke a szívében lakozik. A zsidók erre megölik a papot és felnyitják a szívét, hogy belenézzenek. Nagy meghökkenésükre a szívben egy miniatűr kisded Jézust találnak, aki szép nyugodtan prédikációt tart nekik az oltáriszentségről, majd „hazatér" a szívbe, hogy feltámassza a főhőst.[28]

Az isteni szellem és a démon emberi testen belüli lakhelyének alapvető ellentétében más szerzők is egyetértettek. Caesarius von Heisterbach például *Párbeszéd a csodákról* című művében tárgyalja ezt a kérdést. A novícius így veti fel: „Egyesek azt állítják, hogy a démonok nem az emberben élnek, hanem rajta kívül, ahogy az erődítményt is kívülről ostromolják." A szerzetes válasza: „Amikor azt mondják, hogy egy emberbe belebújt az Ördög, ezt nem a lélekre kell érteni, hanem a testre, mert [az ördög] [a test] nyitott térségeiben és a belekben képes lakozni, ahol a tisztátlan dolgok felgyülemlenek."[29] A démonok tehát a testbe behatolnak, de a lélekbe nem. Szabadon közlekednek ide-oda, ahol belül éppen helyet találnak. Mintha ez visszhangozna egy másik exemplumhagyományban, amely a démont látható daganatként vagy dudorként írja le a bőr felszíne alatt. Ha a kereszt jelét vetik felé, a démon a test egy másik részére siklik tovább. Az egyik ilyen történetben a küzdelem egyfajta szomatikus fogócskába csap át a megszállott lány bőrének felszínén, míg végül a

démont a szájhoz terelik, ahol azután elkapják.[30] Bár székhelyük láthatólag a bélrendszer, „ahol a tisztátlan dolgok felgyülemlenek", a démonok képesek a test „nyitott térségein" át is közlekedni. A 12. századi teológus, Rupert von Deutz hasonló elméletet terjeszt elő, megjegyezve, hogy a démonok csak belülről tudják megszállni „a test üregeit", míg „a Szentlélek szubsztanciálisan be tud jutni a lélek szubsztanciájába".[31] Rupert érzékletes képe a test belső tájait idézi a szem elé, melyeket démonoktól benépesített hús-barlangok és homorulatok tarkítanak, míg a lélek sértetlen marad. Vagyis a megszállott áldozat belső fiziológiáját, akárcsak testének felszínét, a nyitott térségek és lyukak jellemezték. A démoni megszállottságot tehát konkrét aktusként és a testen belül lokalizálhatóként fogták fel. Ezzel szemben a Szentlélekről úgy tartották, hogy sokkal „szórtabb" módon lakozik az egyénben, mivel a szellem vagy a lélek ritkás vidékére hatol be.

Végezetül mindezeket a szálakat – hogy csak a Szentlélek hatolhat be a lélekbe; hogy a démonok csak a testet szállhatják meg és az érzékszerveket ellenőrizhetik, így zavarva vagy kísértve meg az egyént – rendkívül világosan fogja össze Aquinói Szent Tamás:

> Ami a lelket illeti, az ördög nem lakozhat az emberi lényben szubsztanciálisan... A Szentlélek cselekedhet belülről, de az ördög kívülről sugall... [De] ami a testet illeti, az ördög lakozhat az emberi lényben szubsztanciálisan, ahogy például a megszállott emberekben teszi.[32]

Tehát a 12–15. századi teológiában és természetfilozófiában nyomon követhető egy tágabb konszenzus megléte, amely a kor fontosabb prédikációgyűjteményeibe is kisugárzott. Eszerint az isteni megszállottság akkor következik be, amikor a Szentlélek bejut a szívbe, és az emberi szellem helyébe lép vagy egyesül vele, a démoni megszállottság viszont azzal jár, hogy a démon magába a fizikai testbe hatol be – és ebből az előnyös pozícióból bizonyos úton-módon a szellemi rendszerben is kárt tehet. Az előbbi folyamat diffúz, és csak „áttetszően" anyagi, míg az utóbbi koncentrált és vaskosan fizikai. Ráadásul a szellemi megszállottságnak ez az élettani modellje – legalábbis elméletben – használható alapul szolgálhatott a szellemek megkülönböztetéséhez. Ha a szellem a szívben lakozott, isteni volt; ha a fizikai test „barlangjaiban" és „nyitott térségeiben", akkor démoni.[33]

Mégis, bármily vonzóan frappáns ez az elmélet, csak részben sikerült megmagyaráznia a misztikusok és a démontól megszállottak közti hasonlóságokat, és pragmatikus módszereket kínálnia megkülönböztetésükhöz. Ez a megközelítés a konkrét esetekben végső soron kevés gyakorlati segítséget adott. Akinek véleményt kellett nyilvánítania egy nő állítólagos isteni inspirációjáról vagy természetfölötti képességeiről, nem ment sokra a megszállottság fiziológiájának ismeretével. Hogyan lehetett meggyőződni a megszálló szellem testben elfoglalt helyzetéről, ha döntését az ember csakis külsődleges viselkedési jegyekre alapozhatta, ráadásul olyan viselkedési formákra, amelyek egyaránt jellemzők voltak a misztikusokra és a démoni megszállottakra is? A boncolástól eltekintve, amely szerencsés esetben (Montefalcói

Kláránál) egy feszületet tárt fel a szívben, a megszállottság elkülönítő fiziológiájának kidolgozása kevés hasznot hajtott a konkrét esetekben. Bár a szétválogatás élettani modellje sikeres eszköz volt a különböző szellemi identitások testen belüli viselkedésének magyarázatára, a gyakorlatban nem lehetett alkalmazni. Nem alakult ki egy világos rendszer, amely megegyezéseket állapított volna meg az isteni és démoni megszállottság eltérő belső mechanizmusa és tényleges külső jegyei között. A misztikusok és a démon által megszállottak a felszínen ugyanúgy néztek ki, még ha bensőjük nagyon különbözött is egymástól.

Talán kissé kiábrándító, hogy elemzésem egy megválaszolatlan kérdésfeltevéssel zárul. Ez a diskurzus azonban önmagában is jelentős volt, még ha nem vezetett is végleges megoldáshoz. Sőt, a megszállottság élettanával kapcsolatos kutatásnak egy fontos epilógusa is van, amelyre itt már csak futólag utalhatok. Egy későbbi szerzőgeneráció – köztük olyan tudósokkal, mint Henrik von Freimar, Henrik von Langenstein, Pierre d'Ailly és Jean Gerson – megpróbálta áthidalni a belső és a külső közötti szakadékot, amelyet a „megkülönböztetés" fiziológiai modellje hagyott. Ezek a szerzők bonyolult szétválasztási irányelveket dolgoztak ki, amelyek főleg a testi viselkedésformákra helyezték a hangsúlyt. Mivel a Szentlélek általi megszállottság diffúz módon, a lélekben zajlott le, a démonok általi megszállottság pedig szigorúan fizikai határok között ment végbe, a 15. században a test fegyelmezettsége, gesztusai és megjelenése váltak a szellemek megkülönböztetésének legfontosabb kritériumaivá.[34] A szentek eszerint nyugodtan és fegyelmezetten viselkedtek, míg a démonok által megszállottak fizikai zaklatottság vagy disszociatív viselkedés jeleit mutatták. Tanulmányom legvégén Henrik von Freimart idézem, aki az egyik első, e felfogás szerinti értekezést írta a szellemek megkülönböztetéséről:

> Amint láthatjuk, hogy a rózsa a lágy harmat és a meleg nap jelenlétében természetes módon kinyílik... ugyanígy az emberi szív is kitárul a nyugalom és derű édességétől, és képesebbé válik az isteni beáradás befogadására... A nyugalom megnyitja a szívet... és úgy rendezi a dolgokat, hogy Isten szabadon hozzáférhessen a lélekhez.[35]
>
> *(Oláh Dávid fordítása)*

Jegyzetek

1 'A Bőség Úrnője'. *(A szerk.)*
2 Guillaume de Paris (1674: I. 1066).
3 Guillaume de Paris (1674: 1068).
4 Guillaume de Paris (1674: 1066).
5 Nider (1602: 185).
6 Butler (1990: 136).
7 Lecoy de la Marche (1877: 324).
8 Raymond da Capua (1865–: 907).

9 Münchenben a Bayerische Staatsbibliothek Clm. 10085 elején hím- és nőnemű végződések is találhatók, ami önmagában is szokatlan példája a grammatikai nemek jelenlétének egy középkori szövegben, amely aztán a 15R fóliótól kezdve kizárólag nőnemű névmásokra vált át. A Clm. 23325-ben a 12V fóliónál következik be a váltás. A Vatikánban a Biblioteca Vaticana Pal. Lat. 794 az előszó után következetesen nőnemű névmásokat használ, a Vat. Lat. 10812 viszont hímneműeket. Párizsban a Bibliotheque Nationale, ms. Lat. 3501 hím- és nőnemű névmásokkal kezdődik, a 131V-n hímnemű végződéseket használ, majd a 132V-n nőnemű végződésekre vált.

10 A Clifford Geertz által használt értelemben, lásd Geertz (1975: 5–26).

11 Idézi Pouchelle (1990: 148).

12 Radice (1974: 166).

13 de Mailly (1947: 316).

14 Bynum (1987: passim).

15 Silvestris (1865–: 624).

16 Butler (1990: 136).

17 Caciola (2000). Jelenleg egy monográfián dolgozom a szellemek szétválasztásáról, amelynek munkacíme: „A szellemek és a testek szétválasztása: Isteni és démoni megszállottság a középkorban".

18 Ezen és további példák mélyebb elemzését lásd Caciola (2000).

19 A középkori orvostudománnyal gazdag irodalom foglalkozik: Allen (1997); Siraisi (1981); Siraisi (1990); Cadden (1993); Pouchelle (1990); Agrimi–Crisciani (1994); Jacquart–Thomasset (1988); Hewson (1975).

20 Az előző lábjegyzetben említett művek mellett lásd Bono (1984); Chenu (1957); Verbeke (1987); Onians (1951); Harvey (1975). A következő eszmefuttatás részben a Caciola által (2000-ben) kifejtett gondolatmenetet ismétli.

21 Bono (1984: 98–99).

22 E. Cohen hasonló állítást fogalmaz meg egy újabb cikkében: Cohen (2000: 50).

23 Bono (1984: 98–99).

24 Varangy: Miracula B. Idesbaldi Abbatis, 587. Szén: Vita S. Bernardini Senensis, 106. Vörös szikla és levél: Vita B. Placidi Eremitae, 110. Szőrös féreg: Thomas von Cantimpré (1597: II. xxxvi; iiii).

25 Vincent de Beauvais (1965: col. 1881).

26 Little (1907: 9). Egy még korábbi változat található meg: Gerald of Wales (1862: 54).

27 Lásd Bynum (1990: 119–150), Vauchez (1987: 259–264), Rubin (1991: 120–121, 316–319).

28 Idézi Welter (1926: no 102).

29 Caesarius von Heisterbach (1851: I. 293).

30 Ez az a történet, ahol a démon szőrös féregként jelenik meg: Thomas von Cantimpré (1597: II. xxxvi; iiii).

31 Rupert von Deutz (1844–1864: 1597–1598).

32 Thomas Aquinas (q. II, art. 8.)

33 Ez a megszállottság fiziológiájára vonatkozó konszenzus az ördögűző kézikönyvekben is tükröződik. Bár ezek a kézikönyvek valamivel későbbi korszakból származnak (szinte mind a 15. században íródott), hasonló érdeklődést árulnak el a démon fizikai lakhelye iránt a testen belül. Egyes ördögűző módszereknél hosszú listák találhatók a különböző testrészekről, ahonnan az ördög kiűzetik: ezeken a listákon a rítus során ismételten végigmennek. Egy egyszerűbb formula szerint ezt kell kiáltani a démonnak: „A háromszázhet-

ven eret már épp elég régóta töltöd be! A kétszáznegyven csontot úgyszintén!" (München: Bayerische Staatsbibliothek, ms. Clm. 10085, 2V). A legkésőbbi példákban minden fontosabb testrészhez tartozik egy külön hosszabb formula. E rítusok célja, hogy visszanyerjék a test fizikai „területét", majd lezárják, illetve lepecsételjék a testet a további démoni behatolással szemben.

34 A testbeszéd növekvő fegyelmezettségéhez lásd: Schmitt (1990; 1989).

35 Warnock–Zumkeller (1977: 158). A szöveg a 14. század első negyedéből származik.

Bibliográfia

AGRIMI, J.–CRISCIANI, C. 1994: *Les Consilia Médicaux.* Louvain.

ALLEN, P. 1997: *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution, 750 B. C.–A. D. 1250.* Grand Rapids.

BONO, J. 1984: Medical Spirits and the Medieval Language of Life. *Traditio* 11: 91–130.

BUTLER, J. 1990: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* New York.

BYNUM, Caroline W. 1987: *Holy Feast, Holy Fast.* Berkeley–Los Angeles.

– 1990: *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in the Middle Ages.* New York.

CACIOLA, Nancy 2000: *Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Possession in Medieval Europe. Comparative Studies in Society and History.*

CADDEN, J. 1993: *Meanings of Sex Differences in the Middle Ages.* Cambridge.

CHENU, M. D. 1957: Spiritus: vocabulaire de l'âme au XIIe siècle. *Revue des sciences philosophiques et theologiques 41:* 209–232.

COHEN, E. 2000: The Animated Pain of the Body. *American Historical Review* 105/1, February: 50.

GEERTZ, Clifford 1975: Common Sense as a Cultural System. *The Antioch Review* 33: 5–26.

HARVEY, R. 1975: *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and in the Renaissance.* London.

HEWSON, M. A. 1975: *Giles of Rome and the Medieval Theory of Conception.* London.

JACQUART, D.–THOMASSET, C. 1988: *Sexuality and Medicine in the Middle Ages.* (Anderson, M. ford.) Princeton.

ONIANS, R. B. 1951: *The Origins of European Thought.* Cambridge.

POUCHELLE, M.-C. 1990: *The Body and Surgery in the Middle Ages.* (Morris, R. ford.) New Brunswick, NJ.

RUBIN, M. 1991: *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture.* Cambridge.

SCHMITT, Jean-Claude 1989: The Ethic of Gesture. In Feher, M. (szerk.): *Fragments for a History of the Human Body, 2.* New York.

– 1990: *La Raison des Gestes.* Paris.

SIRAISI, N. 1981: *Taddeo Alderotti and his Pupils: Two Generations of Italian Medical Learning.* Princeton.

– 1990: *Medieval and Renaissance Medicine: An Introduction to Theory and Practice.* Chicago.

VAUCHEZ, André 1987: *Les laïcs au Moyen Age.* Paris.

VERBEKE, G. 1987: *L'Évolution de la doctrine du pneuma du Stoicisme à S. Augustin.* New York.

Kéziratos források, forráskiadványok

CAESARIUS von HEISTERBACH 1851: *Dialogus Miraculorum.* (Strange, J. szerk.) Köln.
GERALD of WALES' 1862: Gemma Ecclesiastica. In Brewer, J. S. (szerk.): *Giraldi Cambrensis Opera.* London.
GUILLAUME de PARIS 1674: De Universo. In *Opera Omnia.* Paris.
LECOY de la MARCHE, A. (szerk.) 1877: *Anecdotes historiques, légendes et apologues [...] d'Étienne de Bourbon.* Paris.
de MAILLY, Jean 1947: *Abrégé des gestes et miracles des saints.* (Dondaine, A. ford.) Paris.
MIRACULA B. ISEBALDI ABBATIS 1867–: in *Acta Sanctorum.* Paris–Roma, vol. 11 (ápr. 18.).
NIDER, Johannes 1602: *Formicarius.* Douai.
SILVESTRIS, Francesco 1865–: Vita B. Osannae. *Acta Sanctorum.* Paris–Roma, vol. 24 (jún. 18.).
RAYMOND da CAPUA 1865–: Vita Maior Catharinae Senensis. In *Acta Sanctorum.* Paris–Roma, vol. 12 (ápr. 13.).
RADICE, B. (ford.) 1974: *The Letters of Abelard and Heloise.* London.
RUPERT von DEUTZ 1844–1864: De Sancto Spiritu. (Migne, J. P. szerk.) *Patrologia Latina.* Paris, vol. 167.
THOMAS von CANTIMPRÉ 1597: *Bonum Universale de Apibus.* Douai.
THOMAS AQUINAS: *Quodlibeta.*
VINCENT de BEAUVAIS 1965: *Speculum Naturale.* Graz, Austria: Akademische Druck und Verlagsanstalt.
VITA S. BERNARDINI SENENSIS, 1865–: in *Acta Sanctorum.* Paris–Roma, vol. 18 (máj. 20.).
VITA B. PLACIDI EREMITAE, 1865–: in *Acta Sanctorum.* Paris–Roma, vol. 23 (jún. 12.).
WARNOCK, R.–ZUMKELLER, A. (szerk.) 1977: *Der Traktat Heinrichs von Freimar über die Unterscheidung der Geister.* Würzburg.
WELTER, T. 1926: *Tabula Exemplorun Secundem Ordinem Alphabeti.* Paris.

FARKAS ATTILA MÁRTON

Az emberi test jelentése és szimbolikája az európai alkímiában

A középkori és reneszánsz kori Európában művelt alkímia elsősorban egy olyan sajátos mágikus rendszerként (és egyben gyakorlati szisztémaként) értelmezhető, amelynek legfőbb célja az ember testi tökéletességének, sőt személyes halhatatlanságának elnyerése volt. A személyes halhatatlanság azonban csak arra a másfajta valóságra alapulva valósulhatott meg, amely valóságot az alkímia, illetőleg annak művelője megteremtett és megszilárdított saját maga számára. Ennek lényege, hogy az alkímia világában álom és ébrenlét, szellem és anyag, külső és belső, szétválaszthatatlanul egyek. Nem létezik külön kémiai munka és külön szellemi átélés. Ahogyan nincs „reális", úgy nincsen „irreális" sem ebben a világban. Így amikor a „Királyi Művészet" művelője fémeket ötvözött, ásványokat keresett, szerves és szervetlen anyagokat kotyvasztott össze, akkor egyben szellemi műveleteket is végrehajtott, misztikus tudásra tett szert, sőt filozófiai problémákat is megoldott. Ami azonban ebből a sokrétűségből talán a legfontosabb elem: a tégelyben fortyogó anyaggal együtt ő maga is megváltozott, saját átalakulásaival párhuzamosan viszont az anyag is átalakult. Merthogy a fémi transzmutációval az ember testi regenerációja (mágikus) analógiában állt.

Az alkimista adeptus alakja némileg metaforikus értelemben tehát egyfajta sámánként, illetve varázslóként is felfogható: alászáll a poklokba, feljut a mennyekbe, behatol a legmélyebb titkokba, meghal és feltámad. Nem véletlen, hogy az alkimista legendák egyik kedvelt és vissza-visszatérő toposza a testileg-lelkileg regenerálódott, megfiatalodott és halhatatlanná lett alkimista sikertörténete. Az (európai) alkímia történetileg Egyiptomból származik, s mind felfogásában, mind pedig szimbolikájában is igen sok mindent megőrzött az egyiptomi gondolkodásból. Sőt, feltételezhető, hogy az alkímia alapkoncepciója – az emberi test maradandóvá tétele – az egykori mumifikálási eljárások, illetve az ehhez kötődő komplex gondolatkör (főként az Ozirisz istenhez kapcsolódó teológiai-bölcseleti rendszer) egyenes ági örököse. Egyiptomban az idők folyamán a test bebalzsamozási technikáinak kialakulása és folyamatos tökéletesítése az orvosi ismeretek fejlődése mellett a vegyi ismeretek fejlődését is óhatatlanul magával hozta, ennek számos emléke maradt fenn.[1] Ezen ismeretek fejlődése pedig ugyanabból indult ki, s melléktermékei

ellenére is mindvégig ugyanahhoz az egyszerre konkrét és eszmei tárgyhoz kötődött, mint a későbbi alkímiáé: az emberi testhez, illetve annak épségéhez, maradandóságához, öröklétéhez. Ez volt mindenkor az alkímia lényege. Egy reneszánsz kori alkimista mű, a *Hydrolithus Sophicus seu Aquarium Sapientum* szerzője egy olyan gondolattal vezeti be művét, amelyről szinte lehetetlen nem az egyiptomiaknak a test megőrzésére irányuló tudományára gondolni:

> A világ kezdete óta mindig voltak Istentől megvilágosult emberek, tapasztalt filozófusok, és bölcs nemzetségek, kik szorgalmasan tanulmányozták a Természetet, illetve az alsó világ teremtésének sajátságait. (Ezek az emberek) buzgó igyekezettel és heves vágyakozással törekedtek megtudni, hogy vajon a Természet tartalmaz-e bármit is, amely megóvja a mi földi testünket a bomlástól és haláltól, és megtartja azt örökké tartó egészségben és erőben. Mert a Természet fénye és az isteni kinyilatkoztatás révén megérezték, hogy a Mindenható, az emberek iránti szeretetétől hajtván, bizonyára elrejtett a világban néhány csodálatos arkánumot, melyek által is az egész világ minden tökéletlen, beteg és hiányos dolga megújítható, és visszahozható azok valamikori életereje.[2]

Némileg summázva, az emberi test regenerálásának, s vele tulajdonképpen magának az alkímiának nagyjából kétféle megközelítését, illetve értelmezését adhatjuk:

1. Az alkímia mint archaikus tudományos kísérlet a testi halhatalanság megvalósítására. Sajátos vegyészet, amely kémiai szerek, vagyis „elixírek" kikísérletezésével próbálta elérni ezt a célt. Az alkímia e megközelítésben főként az akkori alkimista alapú mágikus gyógyászattal állt szoros kapcsolatban.
2. Az alkímia mint szimbólumok kezelésére épülő mágikus elmélet és gyakorlat, amely révén elérhető a halhatatlanság. Ez esetben az alkímia egy másfajta, a mi „hétköznapi valóságunktól" eltérő valóságban működő szisztéma.

Az elsőt nevezhetnénk akár gyakorlati, avagy racionális megközelítésnek, a másodikat pedig misztikusnak.[3] A következőkben főként ez utóbbiról lesz szó.

A test mint az alkímiai munka tárgya

Az alkímiában tehát a test központi jelentőségre tett szert. E centrális pozíció azonban sokféle módon és sokféle szinten jelent meg az alkimista felfogásban, illetve e felfogás révén létrejött, igen cizellált szimbólumnyelvben. Ennek elsődleges és legfontosabb megfogalmazása az volt, hogy a különféle fémek és egyéb anyagok az alkímiai szimbolikában általában a megújítandó, regenerálandó emberi testet (is) jelképezték. Ez volt az alkímiai *Corpus*, avagy gyakori nevén „A Mi Testünk", amelyet leggyakrabban öregemberként, elagott uralkodóként, esetleg betegként jelenítettek meg az alkimista ikonográfiában. Konkrét formájában ez volt az anyagdarab,

amely a kísérletek, a kémiai, illetve metallurgiai eljárások középpontjában állt, s amelynek „aranyá" kellett válnia az átalakítások (halmazállapot-változások, ötvözések, tisztítások stb.) során. A test elsősorban a személyiség, az elme, a lélek lakhelye, másrészt a személyes halhatatlanság első számú hordozója. Az „arany" tehát e nyelvben tágabb értelemben a megújult személyiséggel, szűkebb értelemben viszont a regenerálódott testtel azonos. Ez volt az úgynevezett „Filozófiai Arany", avagy a „Mi Aranyunk", amelyet a mesterek és beavatottak mindenkor határozottan megkülönböztettek a közönséges aranytól. „Lefordítva" nevezhetjük ezt halhatatlanná tett, szellemivé transzformált, mondhatni: „szellem által átitatott" emberi testnek is.[4]

A folyamat viszont, amely ezt a végeredményt hozza, a *putrefactió*val, azaz a rothasztással, a mesterségesen véghezvitt szétbomlással kezdődik, amelyet gyakran ábrázolnak brutális kivégzési jelenetekkel, illetve a samanizmusból is jól ismert szétdarabolással és megfőzéssel.[5] Ezen ábrázolási mód korántsem véletlen, hiszen az alkímiai műveletek középpontjában az átalakítandó – tehát kínszenvedésre ítélt – emberi test, illetve személyiség áll. Zoszimosznál, a korai görög-egyiptomi alkimistánál az átalakulásnak ez a folyamata az egymást követő, és igen hasonló víziókban felbukkanó fém*antroparionok* sorozatában testesül meg: ólomemberke, rézemberke, s a műveletsor végén először ezüst-, majd aranyemberke követik egymást az egyiptomi alkimista álmaiban. És mindegyik átalakulás, mindegyik fémemberke átváltozása a következővé, kínhalállal, eleven megfőzéssel és a test szétdarabolásával jár együtt e víziókban.[6] Nyilvánvaló, hogy Zoszimosz munkájában az egyre nemesebb anyagokban testet öltő antroparionok az emberi test fokozatos alkímiai megtisztulását, illetve tökéletesedését jelenítik meg, természetesen szoros összhangban a tényleges fémek megtisztításával és ötvözésével, hiszen a kémiai munka, avagy a fémmegmunkálás ugyanúgy egyfajta szimbólumnyelvi megfogalmazása az emberi tökéletesedésnek, miként a képi szimbólumok. A lombikban vagy a tégelyben végbement folyamat az emberi testben (és lélekben) végbement folyamat szimbolikus kifejeződése. E folyamat legutolsó fázisa az aranyantroparion megjelenése, aki a végső megtisztulásnak (merthogy az arany=fény), illetve a halhatatlanságnak (fény=romlatlanság) a kifejezője.

A tudatosan, pontosabban *művi úton* véghezvitt halál és újjászületés processzusa a lényege az alkímia „Királyi Művészetének". Így e Művészet végső soron nem más, mint az ember – maga az alkimista – önmaga általi, mesterséges újjáteremtése. Az alkímiai embrió az újjászülető alkimista maga, s a halhatatlan test is a saját teste. Az alkimista a misztikából is jól ismert Új Ember. A halhatatlanságot a bűnökkel és tudatlansággal terhelt régi ember nem érheti el. Ez a tulajdonképpeni romlandó, természetes ember az alkimista szimbolikában az Etióp, a szerecsen figurája, a „Fekete Ember", akinek el kell pusztulnia a putrefactio során. A putrefactio, avagy a „feketeség ideje" (Nigredo, melanószisz) ennek a régi embernek a halála, de ugyanakkor megtisztulása, purgatóriuma is. Az ezt követő kifehéredés, az Albedo, a már megtisztult anyag megjelenése. A harmadik nagy fázisa a processzusnak a Rubedo, a vörösödés. Ez a Bölcsek Kövének, a Filozófiai Arany alapanyagának a létrejötte, a Mű beteljesülése.

Mint arra már utaltam, az alkímiának e misztikus aspektusa rokonságban áll a keresztény misztikával, amely utóbbi gyakorta használ olyan képeket, metaforákat, illetőleg allegóriákat, amelyek az akkori alkímiára utalnak. Így például Keresztes Szent János is az arany megtisztításának a képét használja a lélek megtisztulására és az Istennel való egyesülés folytán történő újjászületésre, persze a Bibliát idézvén: „E pőrölycsapások alatt a lélek úgy megtisztul, mint az arany az olvasztó-tégelyben, amint azt a bölcs kifejezi mondván: »Mint aranyat a kemencében, megpróbálta őket.« (Bölcs. 3.6.)"[7] De az arany analógia, illetve metafora fel-felbukkan Eckhart mesternél és másoknál is. Ebben a gondolatkörben az alkimisták putrefactiója, a Nigredo, avagy melanószisz nagyjából ugyanazt a jelentéstartalmat hordozza, mint a keresztény misztikában a lélek sötét éjszakája, a kereszthalál, a lelki és szellemi szárazság. Ugyanígy a kifehéredés, az Albedo, a lélek megtisztulásával, s egyben annak a misztikus halálból való feltámadásával analóg, azzal a fázissal, amikor a „lélek sötét éjszakájának koromfeketeségében megjelenik a hajnal fénye".[8]

Nos, ezt az eszmét nevezhetjük az alkímia misztériumának, melyet maguk az alkimisták két alapvető aspektusból közelítettek meg: az alkímiai folyamatot vagy mint halált és abból történő feltámadást (újjászületést) értelmezték, vagy mint megfoganást és születést. E két folyamat az alkímiai processzus analógiáivá, vagy még inkább: metaforáivá vált az évszázadok folyamán. E metaforákra azután egész szimbolikus rendszerek épültek, aminek révén ezek az eszmék is összeolvadtak, illetve egymás oda-vissza forgatható metaforáiként értelmeződtek.

Az alkímiai processzus mint halál és feltámadás

Az alkímiai munkafázisok gyakori elnevezései a rothadás, a szétbomlás, a halál, a feltámadás. A lombik gyakori neve: sír, kripta. A megtisztított, és tulajdonságaiban megjavult anyagot gyakorta ábrázolták a sírjából kilépő, az ítélet harsonáira feltámadó halott alakjával. Ezen eszmekör kapcsán az alkímia halál–újjászületés eszmeköre majd minden ősi képzetet, hiedelmet, mitologémát újra felhasznál kémiai allegóriaként. Gyakori jelképe a regenerációnak az Öreg Király halála és másnap reggeli feltámadása – immáron megfiatalodott uralkodóként. Például Trismosin Salamon híres *Splendor Solis* című művében, vagy Maier fő művében, az *Atalanta Fugiens*ben az Öreg Király, azaz az elaggott, megtisztulandó anyag megszemélyesítője vízbe fullad, ám ezáltal regenerálódik, újjáéled.[9] Ugyanezt a királyt Maier művének egy másik fejezetében egy farkas falja fel, ám a farkast hajnalban elégetik, s annak bendőjéből a király újjáéledve és megfiatalodva mászik elő[10] (1. kép).

Nem véletlen, hogy ebben az értelmezésben oly előszeretettel vonták analógiába az Opus Magnumot, azaz az alkímiai processzust Krisztus kereszthalálával és feltámadásával. (Csakúgy, mint a keresztény misztikusok a maguk lelki-szellemi megújulását.) Erre a jelképrendszerre épül a híres *Rosarium Philosophorum* is, s a már idézett reneszánsz alkimista irat, a *Hydrolithus Sophicus seu Aquarium Sapientum* is



1. A király halála és újjászületése. A test regenerációjának és az anyag megtisztulásának allegóriája Maiernél (17. század)

Krisztust mint „szegletkőt" azonosítja a Bölcsek Kövével, melyet „Szent Kőnek" is nevez.[11]

A halál–feltámadás gondolatkör, illetve értelmezés e kétféle szimbolikája persze gyakorta összeolvad. Gondolati magva az, hogy a növény csupán a földben „meghaló", megrothadó magból tud kikelni. (E gondolatnak a mag megrothadásának evangéliumi példázata is jó alapot adott.) A kései keresztény alkímiában ennek igen szemléletes példáját találjuk Basilius Valentinus *Practica* című művének nyolcadik fejezetében, ahol egy kiásott sír mellett fekvő, félig rothadó holttest látható. A holttest egyik oldalán egy szántövető magot szór el, a másik oldalon pedig egy angyal fújja a feltámadás harsonáját. Mindemellett a szöveg arról beszél, hogy nem létezhet növekedés és szaporodás pusztulás és szétbomlás nélkül[12] (2. kép). Ez tehát az elvetett és megrothadó mag ősi misztériuma, a magé, amelyből az új élet kikel. Ez a megrothadó mag az emberi hulla is. Ennek egyik fő jelképe a „fekete ember", az Etióp, az alkímiai szerecsen, a bűnökkel terhelt, halálra ítélt ember, aki viszont megtisztulhat és feltámadhat.[13] A fémek között ez az ólom, a legnehezebb, ám mégis legpuhább anyag, a Szaturnusznak, a melankólia bolygójának a féme. Ez a nehézkes, lágy föld, a sár, a mocsár, a rothadás szimbolikus anyaga. Morenius, az utolsó antik alkimista mondja Khalid királynak: „A bölcsek úgy utalnak az ólomra, mint tisztátalan testre."[14] Ezzel analóg az emberi ürülék is, amely az alkimisták kedvelt anyaga. Számos adeptus szerint az ürülék, mint a bomló anyag netovábbja, rejti magában a kezdeti anyagot, a teremtés ősanyagát, a Materia Primát. (Sőt egyesek szerint *ez maga* a Materia Prima.)[15]



2. A testi regeneráció a végítélet és a feltámadás allegóriájával Basilius Valentinusnál

Mint látjuk, ugyanez az értelmezés, jelesül a halál–feltámadás metafora, hozta létre az alkímiai processzus és a vegetáció ciklikus regenerációjának analógiáját is, illetve az erre épített szimbolikát. Az alkímiai munka ismert allegóriája, hogy a szántövető (aki természetesen az alkimista maga) magot szór el a mezőn, a frissen felszántott

földbe, amely azután kikel.[16] A növényzet őszi elrothadása, téli halála és tavaszi kizsendülése a megrothasztott, felolvasztott, majd megtisztított és tökéletessé tett anyag megfelelője. Számos irat értekezik arról, hogyan lesz a Bölcsek Köve (a Vörös Kő: Lapide Rubro) a Zöld Kőből, amely a munka kiindulópontja. Ezt azonosítják a Zöld Természettel, vagyis a vegetációval, melynek állatalakú megjelenése a Zöld Oroszlán, antropomorf megszemélyesülése pedig a Zöld Király – mind a megrothasztandó, felbomlasztandó anyag, illetve a meghaló test, és vele a halálba zuhanó lélek jelképei. Mert az ember, pontosabban a testi ember ugyanolyan, mint a növény: elveti magvát, amelyből kikel az utód. A nagy orvos-alkimista, Paracelsus is előszeretettel hasonlítja az embert növényhez, különösen a nemzés és a szaporodás szempontjából.

Eme szimbolizmusnak a mentális-spirituális jelentése röviden a következőkben határozható meg: Természet és Művészet, ez a középkorban oly gyakorta emlegetett fogalompár a művi, azaz a *tudatos tevékenység*, valamint a természeti, vagyis a *tudattalan* (ösztönös, tudatosság nélküli) folyamatok kettősségét jelöli. A Művészet, vagy Királyi Művészet, ahogyan az alkímia magát oly gyakorta nevezte, ugyanazt viszi véghez, amit a Természet is véghezvisz időtlen idők óta. Ahogyan elhal, megrothad, majd újjáéled a növényzet, ugyanúgy utódot nemz, elöregszik, meghal, de utódjában újjáéled az állat és az animális ember is. A halhatatlanságra vágyó ezzel nem elégszik meg, ő a személyes létét akarja örökkévalóvá tenni, ezért művileg viszi véghez a Természet művét, s ezáltal megismeri és egyben uralja is azt. Alkímiai alapelv, hogy a Zöld Természetet mesterségesen kell megrothasztani, mielőtt a munkát maga a Természet végezné el önmagán, hiszen ez utóbbi a természetes halál, amelynek legyőzésére az egész Királyi Művészet létrejött. Az alkímia gnosztikus-mágikus alapgondolata, hogy amit az ember tudatosan véghezvisz, művileg megalkot, az tökéletesebb, mint a tudattalan Természet műve.[17] Így az alkímiai munka ebből a szemszögből a természeti folyamatok utánzása: mesterséges meghalasztás, elrothasztás, majd újranemzés, kifejlődés és megszületés. S ez utóbbival elérkeztünk a második alapmetaforához.[18]

Az alkímiai munka mint nemzés és születés

Az embrió megfogan, a magzat fejlődik, majd megszületik. Az alkímiai újszülött, az „Új Ember" a halhatatlanság örököse. Erre az eszmére épül az alkímia embriológiai szimbólumrendszere: az olyan műveletek mellett, mint a *calcinatio, corruptio, putrefactio, solutio* stb. igen gyakorta találkozunk olyan, szintén alkímiai műveletekre vonatkoztatott elnevezésekkel is, mint *coitus, conceptio, praegnatio.* A lombik neve ebben a szimbolikában: *uterus,* azaz anyaméh, a Bölcsek Kövéé pedig: „filozófiai embrió". A későbbi időkben talán Paracelsus élt a legnyíltabban és leggyakrabban ezzel a szimbolikával. Híres *Természetrajzá*ban például a fémi transzmutációt az ember újjászületéséhez hasonlítja, az újjászületést magát pedig a földbe mint anyaméhbe történő visszatérésnek nevezi. Nála tehát ugyancsak összeolvadnak, illetve

egymás metaforáivá válnak a halálnak, a születésnek, valamint a fémek átalakulásának az ideái.[19]

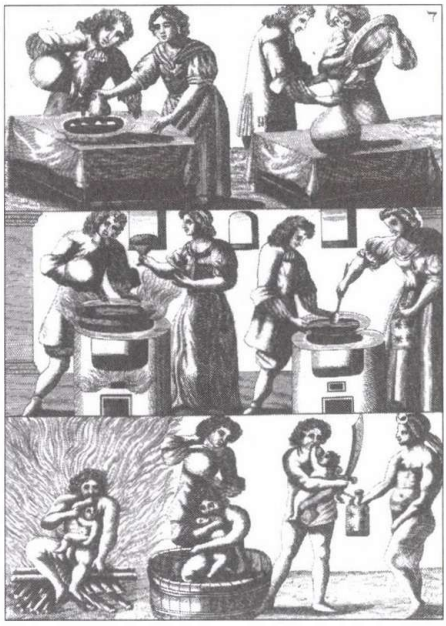
Ehhez kötődik a férfi és nő szexuális aktusának mint a „filozófiai embrió" nemzésének szimbolikája is. Gyakorta láthatjuk a különféle vegyületek létrehozását, az „alkímiai konjukciót", lombikban (vagy koporsóban!) ölelkező párként ábrázolva. Az „alkímiai embrió" a női és a férfi princípium összeolvadásából fogan, amely a Filozófiai Mercurius és a Filozófiai Sulphur. E két elem a Bölcsek Kövének, illetve ezen keresztül a „filozófiai" aranynak az alapanyagai. „Minden fém e két elemből születik" – hangsúlyozza a legenda szerint a halhatatlanságra szert tett titokzatos alkimista, Nicolas Flamel az egyik írásában.[20] Ebben a kontextusban a higany a szimbolikus sperma, a kén a szimbolikus menstrum, a fehér és vörös esszenciák, amelyből a „filozófiai embrió", azaz a Bölcsek Köve létrejön. Az ismeretlen német mester által írt *Alze Könyvé*ben a szerző szintén az embrió kifejlődéséhez hasonlítja a Bölcsek Kövének elkészítését, vagyis magát az alkímiai processzust:

> Miután a női és a férfi elv negyven éjen át egyesült állapotban voltak, kibocsátanak egy nedves és forró magot, melynek Isten bőkezűen vért adott, hogy melegedjen. E mag embrióvá fejlődik, melyet is egy kevés tejjel kell táplálni mérsékelt tűzön, s így napról napra erősebb lesz. Növekedését hevítéssel kell elősegíteni, ámde a tűz heve mértéktartó legyen, miként a Napé.[23]

A barokk korban a nemi aktus eufemisztikus, allegorikus ábrázolása is megjelenik az alkímiai irodalomban. Az egyik metszeten az alkimista és annak felesége (vagy kedvese) közösen munkálkodnak a kémiai laboratóriumban, vagyis együtt hajtják végre az alkímiai processzust. A Bölcsek Köve létrehozását, azaz az alkímiai embrió nemzését a barokk kifinomultságnak megfelelően már nem a megszokott naturalista módon ábrázolja a szerző, hanem szimbolikus mozdulatok allegorikus kifejeződéseként. Miként a balett ábrázolja a reális cselekvést. Már nem a meztelen pár megszokott ölelkezését látjuk, hanem egy úriembert és annak párját, amint lombikokkal munkálkodnak, mely munkálkodásnak egy csecsemő születése a végeredménye[22] (3. kép). De a mögöttes jelentés mégiscsak ugyanaz maradt, hiszen az alkímiai szimbolika maga nem változott. Így a processzus képnyelvi leírása itt egy sajátos, kettős szimbólumréteggel bír, egy kettős szimbólumkód jelenik meg benne. Egyrészt a szemantikai háttér ugyanaz: a Bölcsek Köve létrehozásának embriológiai szimbolikája, amelynek fő eleme a nemzés, a párosodás. Ám e szimbolika maga is egy további szimbolikába, a barokk eufemizmus adta allegorikus ábrázolásba öltöztetve jelenik meg, amely viszont a tényleges kémiai műveletet jeleníti meg, igaz, a férfi és a nő közös munkájaként. Vagyis: kémiai művelet = nemzés = kémai művelet. Így – s ez nagyon jellemző az alkímiára – a valóság és a képzelet végleg összeolvad, a reális szimbólumként, a szimbólum realitásként jelenik meg.

Az embriológia hozta létre az alkímiában a mesterséges ember eszméjét is, amelyet kétféle módon lehet értelmezni. Az egyik az eszme szó szerint vétele, vagyis: különféle eljárásokkal mesterséges úton embert létrehozni. A másik az eszme

szimbolikus olvasata, vagyis a mesterséges embert allegóriaként is értelmezhetjük, mégpedig az alkímiai önátalakítás allegóriájaként. Mint említettem, a *mesterségesen létrehozott* mint olyan, az Új Embernek, a tudatosan újjászületőnek a szinonimája, illetve szimbolikus megfogalmazása. A természeti, azaz: a romlandó „növény-ember" tudattalanul fogan, születik, él és bomlik el, szemben a romolhatatlan „fém-emberrel", vagyis e folyamatot önmagán reprodukáló és véghezvivő alkimistával. Ennek kapcsán lássuk Paracelsus sokszor idézett híres-hírhedt receptjét a mesterséges ember, a *homunculus* létrehozására:



3. Az alkímiai nemzés és születés barokk allegóriája.
Altus *Mutus libere* (17. század)

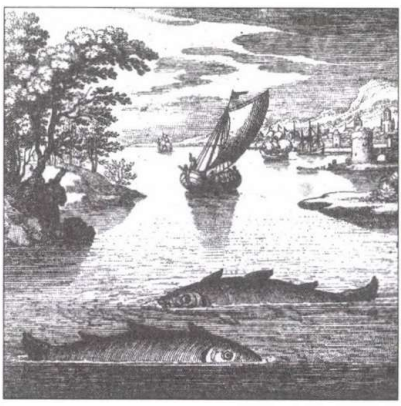
> Egy férfi spermáját lezárt cucurbitaban,[23] avagy a legteljesebb putrefactio végett egy lónak a hasában (ventre equino) kell rothasztani negyven napig, avagy annyi ideig, amíg az meg nem elevenedik és mozogni nem kezd, amit is könnyű észrevenni. Ez időt követően valamelyest emberszerűvé válik, ezt azonnal látni, ámde még áttetsző, test nélküli. Minekutána pedig, hogy igen bölcsen az emberi vér arkánumával tápláltatott naponta, amely táplálkozás negyven hétig tart, és a ló hasának folyamatos állandó melegében tartatott, egy igazi, eleven emberi gyermek lesz abból, minden taggal ellátott, éppúgy, mint bármely más gyermek, aki nőtől született, csak sokkal kisebb annál. Ezt nevezzük mi homunculusnak, és ezután őt éppúgy, miként bármely más gyermeket, nagy gonddal és törődéssel kell felnevelni, mígnem elérkeznek az ő értelme nyiladozásának napjai. Ez egyike azoknak a mindenekfelettvaló és legnagyobb titkoknak, melyet Isten a halandó és bűnös emberiségnek a tudomására engedett hozni. Mert ez egy csoda és isteni nagyság, és egy minden titkok fölött álló titok. És méltányos is, hogy titok maradjon a legvégső időkig, mikor is majd nem marad rejtve többé, hanem mindez megnyilatkozik.[24]

Az utolsó mondatban megjelenő gondolat mintha a mi korunk eljövetelének, a génmanipuláció, a mesterséges megtermékenyítés, a szervátültetés korának egyfajta előérzete lenne. Paracelsus egyébként annak igazolására közli receptjét, hogy minden kétséget eloszlasson a homunculus létezése felől. Emellett leírásának hitelességét azzal is megerősíti – klasszikus toposza az okkultizmusnak –, hogy mindezt a régi bölcsek is ismerték, csupán titokban tartották. Számunkra a szövegben foglal-

tak groteszk, sőt morbid értelmetlenségeknek tűnhetnek. Viszont máris érthetővé válik az eljárás, ha azt egy alkímiai processzusként, s ennélfogva szimbolikus műveletként értelmezzük. Az egész műveletsor rothasztással kezdődik (Nigredo), majd feléled a fehér, áttetsző sperma (Albedo), azután pedig a vörös vér hozzáadása révén valódi ember lesz belőle (Rubedo). A férfimag és a menstrum szerepeltetése minden bizonnyal a higany és a kén embriológiai szimbolikájának, illetve metaforájának a visszafordítása: azaz míg az alkímiai szövegek többségében ez utóbbiak jelentik a spermát és a vért (is), addig Paracelsus fenti szövegében vélhetőleg a tényleges sperma és vér képviselik a Filozófusok Mercuriusát és Sulphurját. Úgy látszik, ő egyes alkímiai operációiban – komolyan véve (vagy egyszerűen csak kipróbálva) az embriológiát – valódi emberi anyaggal helyettesítette a fémeket, illetve vegyi anyagokat. Ezek használata a psziché számára jóval érzékletesebb, felkavaróbb, vagyis *hatásosabb* volt, mint a fémi transzmutáció, illetőleg a szokványos vegyészkedés. Így tehát ezen anyagokat Paracelsusnál is inkább jelképekként, szimbólumnyelvi megfogalmazásokként értelmezhetjük, még ha e jelképek használatát az abszurditásig viszi is el.

A test mint a processzus színhelye

Az emberi test egy egészen más szempontból is jelentős helyet foglal el az alkímiában. A test nem csupán a munka tárgya, s tökéletesítése a folyamat végcélja, hanem e munka helyszíne is. Lezárt tér, amelyben az Opus Magnum végbemegy, ahol a szellem és a lélek átalakulnak, és a test újjászületik. E felfogás bizonyos szempontból rokonná teszi az alkímiát a jógával, hiszen ez utóbbinál is az emberi testen belül történik meg az átalakulás, sőt a test, illetve annak funkciói játsszák a legnagyobb szerepet a halhatatlanság elérésében. E rokonság a keleti – főként a kínai – alkímiában nyilvánvaló. Itt olyan praktikákkal találkozunk, amelyek egyértelműen a jógagyakorlatokkal hozhatók párhuzamba, mi több: egyenesen annak tekinthetők. Ezt nevezték a kínaiak „belső alkímiának" – szemben a vegyészkedő „külső alkímiával".



4. Két hal a tengerben. A Sulphur és a Mercurius az anyagban, azaz a lélek és a szellem a testben. *Lambspring Könyve* (17. század)

Talán a legszebb példája ennek a felfogásnak Lambspring híres alkímiai parabolasorozata.[25] Itt először egy tengert látunk, amely a kísérő szöveg szerint a test, az alkímiai Corpus. A tengerben a szellem és a lélek két halként úszkál, amelyeket jól össze kell főzni, hogy a test, a lélek és a szellem, ez a három szubsztancia, eggyé váljék (4. kép). Az ezt követő

parabolákban a test erdő, amelyben a szellem és a lélek különféle vadállatok formájában küzdenek, és falják fel egymást, ugyancsak az egyesülés szimbólumaként. A lélek és a szellem a Sulphur és a Mercurius, amelyek „szellemként", illetve „lélekként" nem konkrét anyagokat, hanem szubsztanciáknak tartott tulajdonságokat (minőségeket) jelölnek. A Sulphur mint „lélek", a vegyészkedésben az anyag éghetőségét, valamint állóképességét, tartósságát, a Mercurius mint „szellem" pedig az anyag feloldhatóságát: cseppfolyósíthatóságát és légneműsíthetőségét, valamint az anyag színét jelenti.[26] Így amikor a szellemmel, illetőleg a lélekkel történő alkimista operációkról esik szó, akkor ezen a konkrét kemizálás vagy fémmegmunkálás síkján e *szubsztanciáknak tartott minőségekkel* történő operációkat érthetjük.

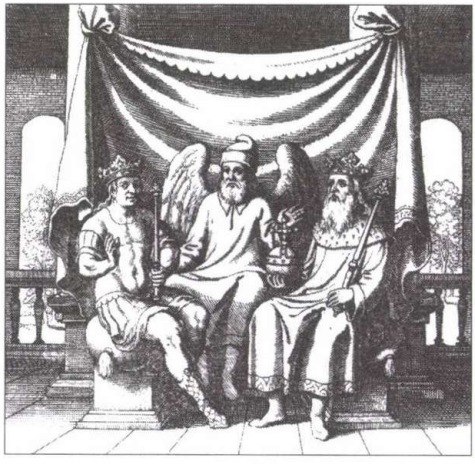
Az antik világ és a középkor pszichológiai értelmezésében a szellem (pneuma, spiritus) az életerőt és az öntudatot, illetve az értelmet, a lélek (pszükhé, anima) pedig a személyes én érzetét, az emóciókat, az önmegélést jelenti. Bizonyos megszorításokkal ezt a két ősi fogalmat a mi kultúránk *tudatos–tudattalan* (tudat–altudat) fogalompárjával is analógiába lehetne vonni, különösen a két nagy égitesttel való kapcsolatuk alapján: a Hold mint az éjszaka ura a tudattalan jelképe, a Nap mint a nappal ura pedig a tudatosságé. A pneuma a fémek közül az arannyal, a pszükhé pedig az ezüsttel párosul már a korai alkimista szimbolikában is, de nem csupán ott.[27] A test a triász harmadik tagja, a szellem és a lélek lakóhelye, *ahogyan a megmunkálandó anyag is az említett tulajdonságoké.* Ám amíg a szellem és a lélek természetüktől fogva a halhatatlanság hordozói, addig a test a halandóságé. Hármójuk összeölelkezése a test feléledését és önmagára eszmélését jelenti, azaz mivel a szellem és a lélek azonosulnak a testtel, úgy ez utóbbi eleven. Ezen elv alapján érthetjük meg a testi halhatatlanság eszméjét is: tudniillik *a szellem és a lélek halhatatlanok, s így a test is halhatatlan lesz, amennyiben e másik kettő örökre benne marad, egyesülvén vele.* Ekképpen a világ, a létezés nem a romlandó test világa többé, hanem a halhatatlan szellemé és léleké. Lambspring a harmadik parabolában ezt a következőképpen fogalmazza meg:

A Bölcsek a valóságnak megfelelően mondják,
Hogy ezen erdőben két vad lakozik:
Az egyik egy dicső, gyönyörű és fürge,
Hatalmas és erős szarvas,
A másik egy egyszarvú. [...]
Mi az erdőt Testnek nevezzük,
Amely helyesen és igazul mondatik annak.
Az egyszarvú lesz a Szellem mindenkor.
A szarvas pedig nem vágyik más névre,
Mint arra, hogy Lélek, mely nevet senki emberfia
el nem vitatja tőle.
Az, ki tudja módját, hogy miként szelídítheti meg őket
a művészet révén,

Miként egyesítheti őket,
És miként vezetheti őket ki az erdőből, majd oda vissza,
Azt jogosan nevezik Mesternek.
És mi jogosan állapíthatjuk meg,
Hogy ő *elnyerte az aranyból való testet*,
És győzedelmeskedhet bárhol,
Sőt, még a nagy Augustusnál is nagyobb méltóságot viselhet.[28]

Ugyanezen gondolatot fejti ki Lambspring művének második részében is, ahol a test, a lélek és a szellem immár antropomorf alakban jelennek meg: a test az Öreg Király képében, a lélek az ő fiaként, mint Királyfi, és a szellem egy kortalan szárnyas Bölcsként, aki szellemi vezetője a Királyfinak. Ez utóbbi elhagyja atyját, és a szárnyas Bölcs (a szellem: spiritus, pneuma) felviszi egy nagy hegy csúcsára, megmutatván neki az egész világot. Az Öreg Király ebbe belebetegszik – hiszen a test nem bírja ki a lélek távollétét – fia ezért visszatér hozzá. Az utolsó jelenetben az Öreg Király, fia és a kortalan, földöntúli szellemi vezető ölelik át egymást, vagyis „ők hárman újra eggyé lesznek, mindörökké" – ahogy a szöveg fogalmaz[29] (5. kép). Hármójuk együttléte a Bölcsek Kövének, illetve a Filozófiai Aranynak létrejötte is egyben. Ez a feltámadás, s vele az abszolút halhatatlanság elnyerésének, a személyes öröklétnek a képe: a szellem, vagyis az öntudat, az értelem, a lélek, vagyis az ember személyes, érző belső lénye, és a test *teljes* eggyé válása.

Lambspring – akárcsak bármely más alkimista – mindvégig azt hangsúlyozza, hogy a testet, a lelket és a szellemet először külön kell választani egymástól, majd pedig újraegyesíteni. A test, lélek és szellem egymástól való különválása a középkorban magának a pusztulásnak a definíciója volt. Paracelsus is így határozza meg a halál fogalmát: különválik a test, a lélek és a szellem. Az alkimista e hármat mesterségesen választotta külön, hogy a maga ügyessége révén egyesítse őket újból. Megint az alkímia alapelvéhez jutottunk: meghalni és újjászületni, de tudatosan, művi úton. Így nyerhető el a halhatatlanság, az „aranytest".



5. Az öreg Király, a Szellem és a Királyfi hármassága mint a test–lélek–szellem egységének alkímiai allegóriája Lambspringnél

E felfogásnak köszönhetően az alkimisták tűzhelye ugyancsak gyakorta állt analógiában az emberi testtel. Az Athanor, vagyis az alkimista kemence, az egész alkímiai munka színtere, egy zárt, kis világ. Itt alakult át a szellem és a lélek, amelyet ebben a kontextusban úgyszintén különféle anyagok képviseltek.

A St. Germain grófnak tulajdonított mű, a *Legszentebb Trinozófia* egyik látomásában a történetet elbeszélő alkimista az Athanort látja oltár formájában, mellette egy napként világító fáklyával, amely felett egy fekete lábú és szárnyú, ezüst testű, vörös fejű, arany nyakú madár lebegett. A szöveg írója szerint e három minden dolgok szimbóluma. A látomást nagyjából úgy értelmezhetjük, mint a testtől elválaszthatatlan szellem és lélek vízióját.[30]

Az alkimista kemencét általában nem ábrázolták emberi alakban, ugyanakkor mégis felfedezhető benne egyfajta „rejtett antropomorfizmus". Így például a fújtató a tüdővel, az olvadó, átalakítandó anyagok az étellel, a tűz az emésztéssel, maga a fújtatás pedig a lélegzéssel állt analógiában.[31] Vagyis az egész alkímiai processzus *a testen belül* megy végbe.

A mikrokozmosz

E felfogás mintha azt is sugallná, hogy voltaképpen minden a testen belül létezik, vagyis a test mintha egy világot körülzáró abszolút határt is jelentene. Olyan abszolút teret, amelyen kívül nincs semmi. Így ennél a pontnál kissé korrigálnom kell, amit Lambspring műve kapcsán elmondtam, hogy tudniillik a testnek, a léleknek és a szellemnek az alkímiai procedúra végeredményeként egyesülnie kell. Ez igaz, ámde ez az alkimista test–lélek–szellem felfogásának csupán első – s egyben felszínesebb – megközelítése. A mű – némely más munkákkal együtt – ugyanis azt sugallja, hogy e három létező, eredendő természetük szerint is, teljes egységet alkot, s ennélfogva különválasztásuk csupán művi aktus, mondhatni: olyan praxisként megjelenő implicit teória, amely inkább a valóság (azaz a test–lélek–szellem egysége) megismerését szolgálja. Ez a megismerő gyakorlat pedig maga az alkímiai munka. Lambspring már műve előszavában hangsúlyozza, hogy csupán egyetlen szubsztancia létezik, amelyben minden egyéb el van rejtve.[32] Ne feledjük el azt sem, hogy Lambspring művének első részében a test tenger és erdő, vagyis a végtelenség, pontosabban: a *határtalanság szimbólumai,* s a szellem–lélek páros *ezen belül* játssza végig játékát, amelynek vége a teljes egység elérése. Ugyanígy Lambspring művének második részében a testet jelképező Öreg Király az *atyja* a Királyfi alakjában allegorizált léleknek, vagyis ez utóbbi az előbbitől származik, s a mű végén az atya elnyeli fiát. (Tekinthetjük ezt ugyancsak egy felismerési folyamat allegóriájaként.)

A testnek ez a fajta megközelítése persze némileg eretnekgyanús. Ugyanakkor az alkímia intellektuális ravaszsága folytán ez nem lepleződik le, legfeljebb csak egynémely olyan rendkívül művelt éles elme számára, amilyen például Athanasius Kircher, aki maga is a hermetikus világfelfogás rabja. Ő ezek miatt a vonásai miatt élesen támadja az alkímiát, ám figyelmeztetéseit senki nem veszi figyelembe, vélhetőleg azért, mert szinte senki nem érti őket.[33] (És talán azért sem, mert az alkimisták – a valódi eretnekekkel ellentétben – nem bomlasztották a társadalmat.) Ráadásul az alkímiai mondanivalót némileg ellensúlyozta a keresztény szimbolika

máza, illetve e mondanivalónak az arisztotelészi–Szent Tamás-i eszmerendszerbe történő beillesztése. Ez utóbbi ugyanis lehetőséget ad az alkímia művelésére, mondhatni: legitimálja ama felfogásával, mely szerint a szellem képes alakítani a testet, illetve hogy az ember testtől elválaszthatatlan biológiai lénye, a vitális vagy „állati" lélek, a szellem része, vagy legalábbis egységet alkot azzal. De hogy ez a testközpontúság némileg veszélyes gondolat lehetett, azt mi sem árulja el jobban, mint az alkimisták folytonos figyelmeztetése, hogy aki erre az igazságra rájön, az tartsa a száját. Ahogyan Lambspring fogalmaz a test tengerében halként úszkáló lélek és szellem látszólagos dualitása kapcsán:

> Ama két hal [tudniillik a szellem és a lélek] csupán egyetlenegy, és nem kettő.
> Ők ugyan kettő, mindazonáltal mégis egyek.
> Test, Lélek és Szellem.
> Főzd e hármat össze,
> s abból egy hatalmas nagy tenger lehet. [...]
> Rejtsd el ezt a tudást üdvöd érdekében, és megmenekülsz a nyomorúságtól.
> Felfedezésed maradjon elzárt titok.[34]

És ez utóbbi gondolattal elérkeztünk a testnek mint kis világegyetemnek a jól ismert eszméjéhez: az ember, mint a világegyetem kicsiny mása, bele van ágyazva a nagy világegyetembe, s mindkettő tükröződik a másikban. E tükröződés hozza létre a mágikus analógiák egész sorát az ember külső és belső testrészei és a világegyetem alkotóelemei között. Az erre a felfogásra épült szisztéma – egyfajta sajátos jelképrendszerként – az egész akkori fizikai világegyetemet magában foglalta, s az alkímia is előszeretettel használta ezen analógiákat. Az átalakítandó fémek ebben a szisztémában egyaránt képviselték a bolygókat és a különféle fontosabb testi szerveket. Így például a Nap analógiában állt a szívvel és az arannyal, s így e kettő is egymással.[35] A témáról Paracelsus és mások is előszeretettel értekeztek. Az egyik XVII. századi alkímiai traktátus az emberi testet a földgömbbel vonja párhuzamba, mi több, annak bizonyos részeit a glóbusz különféle területeivel azonosítja:

> ...te magad vagy az Isten képmása, valamint kicsiny képe a nagy világnak. Mert a mennyboltozat, ami a tiéd, a négy elem kvintesszenciája, mely a mag káoszából vonzódik a formázó anyaölhöz, és a bőröd által határolt; véred a tűz, amelyben lelked, kis világegyetemed királya él és cselekszik az élet szellemének közvetítése révén; szíved a föld, ahol is a Központi Tűz munkálkodik egyfolytában; szád a te Északi Pólusod, és gyomrod a te Déli Pólusod, s összes tagjaid megfelelnek a nagyobb világ bizonyos részeinek...[36]

E gondolat egészen meglepő párhuzamát találjuk meg Indiában. A jóga különféle irányzataiban ugyanis hasonlóképpen jelenik meg az emberi test „kis világegyeteme". Példa erre a Hindu Halottaskönyvként is ismert *Garudapurána* néhány passzusa, amelyekben a jóginak úgy kell elképzelnie saját testét – amely a szöveg

megfogalmazása szerint a valódi teste, szemben a téves módon valósnak hitt „rendes" fizikai testével –, hogy a test különböző részei különféle földrészekkel, valós vagy legendabeli vidékekkel, országokkal, kozmikus szférákkal azonosak:

> A valóságos testben az összes világ, a hegyek, kontinensek, tengerek, a nap, valamint a csillagok megtalálhatók. A valós testben foglal helyet a hat csakra, és mindama minőségek, melyek az (egész) Brahma-világtojás részei. Amelyekre tehát a jógi a gondolatait összpontosítja, a következők, amint azt (nemsokára) ismertetem veled. [...] A talpon található Tala, jól jegyezd meg. A lábak felső részén Vitala, a térdeken Sutala, s tudd meg, hogy a combokon Mahátala. [...] Bhúrloka [ti. az egész földi világ] a köldökben van, s Bhuvarloka [a köztes légtér] efölött található. [...] A szív háromszögében emelkedik a Meru-hegy, ennek alsó sarkán Mandara, jobb sarkán Kailásza, a balban pedig Himacsala. [...] A csontokban található Dzsambudvípa, a velőben Sákadvípa, a húsban Kusadvípa [...] Ksaroda tengere a vizeletben, Ksiroda [a mitikus Tejtenger] a tejben, Surodadhi tengere a nyálban, Ghritaszágara pedig a velőben van.[37]

Mit lehet mondani? Talán e két, egymástól térben és időben távoli emlék hasonlósága is az alkímia és a jóga sokak által hangoztatott gondolati rokonságának egyik adaléka lehet.[38]

Zárszó

Mit köszönhetünk az alkimisták corpus-szemléletének? Nos, sokkal többet, mintsem azt elsőre gondolnánk. Az alkímia – pontosabban az alkímiai szemlélet, illetve annak látásmódja, metaforái – rendkívül sok ponton termékenynek bizonyult a jelenkori civilizációnkat létrehozó tudományos forradalmakban. Sőt, vélhetőleg még az a szellemi áramlat is, amelyet mi korai mechanikus materializmusnak nevezünk, a régi hermetikus tradíció örököse. Igaz, már ízig-vérig profán örököse a hajdani szakrális-ezoterikus eszmerendszernek. A 18. századi materializmusban megjelenő „embernövény" és „embergép" eszméje ugyanis annak az ősi mágikus felfogásnak a profanizált maradványa, amelyet régi formájában kontinensünkön utoljára az alkimisták képviseltek. Lamettrie vagy Holbach báró „felvilágosult" gondolatainak valódi gyökerei sokkal inkább az alkímiából és az azzal rokon kombinatorikus mágiából eredeztethetők, mintsem valamiféle általunk, mai emberek által modernnek értelmezett gondolatiságból. Az embert mint növényt, vagyis mint kicsírázó, növekedő és elhaló organizmust szemlélni: nos, ez nem más, mint az ősi „növény-ember" metaforájának a visszafordítása volt, azé a metaforáé, amely a különféle szerves anyagokból létrehozandó és növényként táplálandó, kinemesített homunculus eszméjét is inspirálta. Ugyanígy az „embergép", vagyis az ember mint bonyolult mechanizmus, mint „lágy gépezet" is a régi alkímiai fémember leszármazottja. Növényi ember = emberi növény, gépi ember = emberi gép. Ez a

„metaforavisszafordítás" azután létrehozta az újkori tudományokat, pontosabban azt a szemléletmódot, amelyből azután bizonyos alapvető tudományos paradigmák és tudományos eljárások eredtek.[39]

A 20. században azután e metaforák ismét tettek egy fordulatot, azaz visszafordultak eredeti pozíciójukba is: ha az ember növény és gép, akkor a „növényből" (értsd ezen az öntudatlanul burjánzó organizmus képzetét) és a gépből ember lehet. Felbukkan újra az alkimisták régi víziója, a homunculus: Az ember „növényként", vagyis burjánzó organizmusként való szemlélete ugyanis utat nyitott a modern orvoslás és a genetika felé, és egyben felvetette a lehetőségét egy ilyen organizmus mesterséges úton történő előállításának. Ugyanígy az ember gépként, azaz működő szerkezetként, „lélektelen" mechanizmusként való szemlélete pedig utat nyitott a kibernetikának, a mesterséges intelligencia kutatásának, illetve a robot mítoszának. Rejtettebb módon ugyan, de az alkímia legalább akkora mértékben hatott ezekre a tudományokra (sőt, áttételesen a filozófiára is), mint a vegyészetre, amelyet ennélfogva csupán a „Királyi Művészet" egyik utódjának lehet tartani. Nyugodtan mondhatjuk: a spermából és vérből készült homunculus és az alkímiai fémember eszméje áttételesen ugyan, de nagyban hozzájárult a test manipulálható, mesterségesen szabályozható organizmusának a kutatásához, s ez utóbbi újból felvetette a mesterségesen létrehozható vagy tökéletesíthető ember lehetőségét. Sőt, a mesterséges intelligencia ötletét (vagy ha úgy tetszik: képzetét, hiedelmét stb.) is nyugodtan visszavezethetjük a különféle mágikus kombinatorikus rendszerekig. Így például viszszamehetünk az alkimista és misztikus teológus Rajmundus Lullus „filozófiai gépéig", aki ennek révén jóval Hume és az asszociacianisták előtt megalkotta az önmagát beszélő nyelv, illetve az önmagát gondoló gondolat eszméjét, vagy éppen Lőw rabbi híres Gólemjéig, amelynek megalkotásában – legalábbis a legenda szerint – a Kabbala szám–betű kombinatorikája nem kis szerepet játszott. Főként ha ez utóbbit inkább parabolának tekintjük, mintsem tényleges történésnek.

Vagy vegyük a kognitív tudományok művelőinek a descartes-i (karteziánus) test–lélek dualizmusra alapuló szemléletmóddal leszámoló – bár még csak alakulófélben lévő – új paradigmáját. Eszerint nem beszélhetünk külön elméről (e beszédmódban az elme nagyjából az egykori lélek fogalom jelenkori megfelelője) és külön testről. Testünk és elménk egységes egész, mivel az elme egyfajta testként (testi sémák alapján) működik, a test pedig egyfajta kiterjesztett elmeként értelmezhető. Testünk mint elme „gondolkodik", mivel azoknak a gondolkodó struktúráknak a jó része, amelyeket eddig a hagyományosan tartályként bezárt elmébe képzeltünk, valójában kihelyeződik a test különféle részeibe, például az alsóbbrendű idegi központokba, szenzomotoros hálózatokba stb. Számos ösztönös reakciónk, testi viselkedéseink a „test elmeműködése". Ugyanígy a szorosabb értelemben vett elmeműködés, a tapasztalás és gondolkodás testi alapú, mivel azok a fogalmi metaforák, amelyekből a nyelv és a gondolkodás építkezik, a testhez, annak működéséhez, főként mozgásához köthetők, gondolkodásunk alapsémái ezekből alakultak ki az evolúció során.[40] Ennek a szemléletnek a metaforája tehát: az elme=test. És persze ez visszafordítva is igaz, merthogy minden metafora oda-

vissza forgatható, s ezt a tulajdonságát általában a gondolkodás mindenkor ki is használja: a test=elme. *Lényegében* – vagyis az eszme szemantikai magvát képező metafora, illetve e metaforára épülő szemlélet szintjén – ezek a kutatók ugyanazt mondják, mint Lambspring és más alkimisták: hogy tudniillik a test, a lélek és a szellem – azaz a test és az elme – elválaszthatatlanul egyek, azok szétválasztása csupán művi dolog, majdhogynem teoretikus, a praxis (azaz a megismerés) végett. Némi túlzással még azt is mondhatjuk, hogy e felfogásban rejtetten még az alkimisták által is favorizált mikrokozmosz-elv (azaz a test=világ metafora) is megjelenik, amikor is egyes gondolkodók arról beszélnek, hogy az elme jóval kiterjed a testen túlra – miközben ez utóbbival egységet képez –, mivel annak elválaszthatatlan része a környezet, a társak stb. (Például könyveink, kedves tárgyaink, emberi relációink stb. elménk „kihelyezett" elemei.) Így az elménk – és vele a testnek – nincs tényleges határa. Ha e gondolat alkímiai párhuzamát akarnánk fellelni, úgy megint csak Lambspring paraboláit juthatnak eszünkbe, ahol is a képi szimbolikában a test tengerként és erdőként jelenik meg. A tenger és az erdő pedig (már a görög mitológiában rokon területek!) a határtalanság, határnélküliség legtalálóbb kifejezői.

Némi iróniával tehát úgy summázhatnánk a fenti mondanivalót, hogy az alkímiai gondolatok feltámadtak haló poraikból, és komplex eszmékké terebélyesedtek, elsősorban a modern tudományban. (Hogy stílszerűek legyünk: regenerálódtak, miként az emberi test az alkímiai opus során.) Így mára az alkímiai fémemberből robotember, a paracelsusi mesterséges hús-vér emberből lombikbébi, vagy éppen klónozási eljárással készített másodpéldány lett, ahogyan Lambspring és mások metaforái is újból kísértenek a kognitivisták karteziánus szemléletmódtól elforduló új beszédmódjában. Persze mindennemű szakrális szimbolizmust levetve.

Jegyzetek

1 Minderről részletesen: Farkas (2001).

2 In *Museum Hermeticum*. Waite I. (1893: 71).

3 A kínai alkímia e két megközelítést explicite módon is megfogalmazza, amikor is „külső" és „belső" alkímiáról beszél. Az első a különféle egészségmegőrző szerek (az ún. „megfiatalítópirulák", vagy „halhatatlanságpirulák" stb.) kikísérletezését, a második viszont a jógához hasonló eljárásokat, illetve rendszereket fedte.

4 Lásd erről részletesen Farkas (2001: 95–122).

5 Sőt, nemcsak a rothasztást, de több más alkímiai műveletet is kivégzési jelenetekkel ábrázoltak egyes középkori iratokban. Így például a caltinatio, a destillatio, a coagulatio és a solutio műveleteit: Holmyard (1990). Úgy tűnik, az anyag átalakítása a kínszenvedéssel, illetőleg a szenvedésteli halállal állt analógiában. Ez is csak azt erősíti, hogy az alkímiai munka – és ezt Jung jól érezte meg – aktív imagináció is volt egyben. Ennélfogva az alkimista egy személyben maga volt az átalakító és az átalakított.

6 Zoszimosz III, i, 1–3. Berthelot (1888: 107–112); Lindsay (1970: 344–345). A látomással Jung is foglalkozott (1968: 57–108).

7 Keresztes Szent János (1995: 79).
8 A Rubedo pedig a végső fázissal, amely az Istennel történő egyesülés. Az *Aurora Consurgens* című és Aquinói Szent Tamásnak tulajdonított, több változatban is fennmaradt alkimista irat egészen nyíltan használja a keresztény misztika nyelvezetét, kifejezéseit, mintegy fordítottjaként az alkímiai elemek használatának a misztikusok képeiben. Jung (1990).
9 Maier XXXI-ik parabolájának ez a fő témája. Jong (1969: 221–225), valamint Trismosin említett művének harmadik „értekezésében", a harmadik példázat fő témája: Trismosin (1991: 34–35).
10 Maier XXIV-ik parabolája. Jong (1969: 186–190) fig. 24.
11 Az irat szerzője mindvégig Krisztussal azonosítja a Bölcsek Kövét, s értekezése a szokványos alkimista irodalom és a teológiai traktátus furcsa keveréke. Waite I. (1893: 71–120).
12 In *Museum Hermeticum*. Waite I. (1893: 339–343).
13 Oziriszt mint a fekete (múmia) istenséget az alkímiai irodalom is analógiába vonta a Nigredo állapotát jelölő Etióp figurájával. Jung (1994: 99–103).
14 Stavenhagen (1974: 44–45).
15 Ennek az alkimista eszmének (vagy éppen képzetnek) szimbolikájáról és mélylélektani összefüggéseiről: (Székács 1991a; 1991b).
16 Michael Maier 17. századi adeptusnak az alkímiát összegző, átfogó művében például egy képet láthatunk, amint egy paraszt mag helyett pénzt vet a földbe. A képet, amely az alkímiai munka egyik példázata, egy epigramma magyarázza: „A szántóvető a zsíros földre bízza az ő magját, miután levelesre törte azt ekéjével. A bölcsek azt tanítják, hogy az aranyat fehér mezőkön kell szerteszórni, olyanokon, melyek úgy hatnak, mint a könnyű levél. Mikor erre vállalkozol, fordíts rá figyelmet, mert tudod, a búzából, amint azt mint egy tükröt látod, arany csírázik elő." Maier VI. ep. Jong (1969: 81–87).
17 E gondolat létrejöttében minden bizonnyal szerepet játszott a művi formák szabályossága és a természeti formák szabálytalansága közötti különbség ősi felismerése, illetve e felismerés filozófiai megfogalmazásai.
18 Az irat szerzője mindvégig Krisztussal azonosítja a Bölcsek Kövét, s értekezése a szokványos alkimista irodalom, és a teológiai traktátus furcsa keveréke. Waite I. (1893: 71–120).
19 A földben rejlő ércekre, illetve az alkímiai munkára vonatkozó embriológiai analógiák főként Paracelsus *De natura rerum* című munkájában találhatók: Paracelsus (1976). Az alkímiai processzus embriológiai olvasatáról, illetve szimbolikájáról bővebben: Fabricius (1976).
20 Szó szerint: „Minden fém sulphurból és mercuriusból alakul ki, melyek minden fémek magvai, s az egyik képviseli a hímet, a másik pedig a női princípiumot." Waite (1893: 141).
21 *Museum Hermeticum* IX. Waite I. (1893: 266–267). Az alkímia „embriológiai" szimbolikája nem csupán a nyugati alkímiában jelenik meg. Egy 18. századi kínai alkímiai munkában, *Az aranyvirág titka* című iratban, ahol a műveletek valójában misztikus tartalmú jógagyakorlatok, a törekvő embrióként hordja ki önmaga felsőrendű szellemiségét, amelyet a szöveg – buddhista hatásra – a buddhasággal, a megvilágosodás-tudattal azonosít. Jung (1968: 9–56). A kínai alkímia embriológiájáról lásd még Chang Po-tuan (1986).
22 Altus: *Multus liber* című 1677-es művében. De Rola (1988: 273) fig. 474.
23 Kukurbitában, vagyis tökben, amely elnevezés azonban egy speciális lombikfajtát jelöl.
24 Paracelsus: *De natura rerum* I. (Paracelsus 1976: 62).
25 Ez a *Lambspring Könyve* című, sokat idézett, híres alkímiai képeskönyv. Waite I. (1893: 271–305).

26 Már az antik korban kialakult ez az elmélet. A Kr. e. 2. század nagy varázslója és alkimistája, a Pszeudo-Démokritoszként ismert mendészi Bólosz szerint ugyanis a dolgok színe azok lényegét hordozza. Az ő nyomán úgy tartották, hogy a szín a dolgokban rejlő pneuma, azaz a szellem megnyilvánulásaként értelmezhető, s ez a tan mindvégig tartotta magát a hermetikus hagyományban. Ezért a szín megváltoztatása a szellem átalakulásával egyenlő, vagyis a színnel a dolog lényege változik meg. Ez a fémek színezésének, a tingálásnak a lényege. Ezért a sokat emlegetett Tinktúra nem más, mint az az „arany", amelynek lényegét (szellemét) átváltoztatták. Sok évszázaddal később, Basilius Valentinusnál ugyanez a tan jelenik meg, annak *Practica* című művében. Waite I. (1893: 318–320).

27 A pneumának a Nappal és az arannyal való szimbolikus kapcsolatairól a későantik szinkretizmusban: Lindsay (1970: 178–189).

28 Lambspring III., *Museum Hermeticum* X. Waite (1893: 280). Kiemelés tőlem. Megemlítendő, hogy a szarvas a keresztény misztikában a „szent forrás", vagyis az Isten után vágyódó lélek jelképe, az egyszarvú pedig a szűziességé.

29 Waite I. (1893: 304–05.)

30 Hall (1983: 42).

31 Eme analógia, illetve értelmezés általában csak implicite módon nyilvánul meg a különféle alkimista szövegekben. Jó példa erre Basilius Valentinus *Practicája*, amelyben a fújtatót egy ki-be lélegző, lángoló fejű ember jelképezi. Waite (1898: 333).

32 Lambspring: Preface. *Museum Hermeticum* X. Waite (1893: 274.)

33 A témáról többek között lásd Priesner (1990).

34 Lambspring I. *Museum Hermeticum* X. Waite (1893: 276.) A „főzés" tulajdonképpen a hosszú időn át történő analitikus megismerésnek *is* a metaforája.

35 Az alkimista orvoslás használta ezeket az analógiákat, amikor a szimpatheia-elv alapján a különféle bolygók anyagait használta az adott bolygóval analógiás kapcsolatban álló szerv betegségére. Paracelsus ennek egész külön rendszerét dolgozta ki.

36 *New Chemical Light* II. – Concerning Sulphur, Waite II. (1893: 138–139).

37 *Garudapurana* XV. adhjája, 55–64. Vidyasagara (1890).

38 Jung mellett főként Eliade nézete ez, aki a keleti alkímiának a jógával való ismert és nyilvánvaló kapcsolatát, illetve azok közös szellemi alapját az európai alkímia értelmezésére is átviszi. Lásd Eliade (1996: 326–347).

39 E folytonosság még a tudománytörténet egyes nagy alakjainak személyében is képviselve volt: Giordano Bruno hermetikus filozófus volt és mágus, Newton és Leibnitz pedig rózsakeresztesek. Dobbs (1975). Ez utóbbiak tudományos eredményei is javarészt a misztikus titok lázas keresésének: a két tudós alkímiai kutatásainak, illetve pánszofista-teozófus kontemplációinak köszönhetők. A rózsakereszteseket kutató Descartes pedig – csakúgy mint a régi alkimisták – filozófiai inspirációit egy olyan többrészes álomból nyerte, melyeket még huszonhárom évesen, vándorlásai közben, zsoldoskatonaként álmodott. A nagy tudós álma (vagy álmai) misztikus megismerésként, valóságos inkubációs álomként is értelmezhető. Arról nem is szólva, hogy ezek az álmok konkrétan az alkímiából ismert szimbólumokkal voltak átszőve, s ez az esemény indított el egy világraszóló tudományos felfedezést. Stevens (1996). Ennek alkímiai szimbólumairól, és e szimbólumok pszichológiai értelmezéséről: Székács (1991a; 1991b). Nos, mi a lényegi különbség a tudománytörténet e máig mitizált alakjai és koruk többi misztikusa között? Mitől inkább varázsló és alkimista, s csak másodsorban tudós például a szintén rózsakeresztes Robert Fludd, aki misztikus kutatásai

mellett több találmánynak is az atyja, s aki – korának kiváló orvosaként – az emberi vérkeringést éppen a nappályával vonta analógiába, ez utóbbi mikrokozmikus megfelelőjének tartván azt? Debus (1987: XI.).

40 A kérdés irodalma meglehetősen nagy, itt csupán néhány alapmunkát idéznék: A testközpontú, „antikarteziánus" elmefelfogásról lásd Varela–Rosch–Thompson (1991). A „megtestesült elme" fogalmi metaforáiról: Lakoff–Johnson (1980) és (1999). A kérdésről magyarul (többek között): Denett (1996) és Kampis (2001).

Bibliográfia

BERTHELOT, M. P. E. 1885: *Les Origines de l'Alchimie*. Paris: Georges Steinheil.

– 1888: *Collection des anciens alchimistes grecs*. Paris: Georges Steinheil.

CHANG PO-TUAN 1986: *The Inner Teachings of Taoism*. Boston–London: Shambala.

DEBUS, A. G. 1987: *Chemistry, Alchemy and the New Philosophy 1550–1700*. London: Variorum Press.

DENETT, D. 1996: *Micsoda elmék. A tudatosság megértése felé*. (Orosz István ford.) Budapest: Kulturtrade.

DOBBS, B. J. T. 1975: *The Foundations of Newton's Alchemy or „The Hunting of the Green Lyon"*. Cambridge: Cambridge University Press.

ELIADE, Mircea 1976: Spirit, Light and Seed. In *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*. Essays in Comparative Religions. Chicago–London: The University of Chicago Press.

– 1978: *The Forge and the Crucible. The Origins and Structures of Alchemy*. Chicago–London: The University of Chicago Press.

– 1996: *A jóga*. Budapest: Európa Kiadó.

FABRICIUS, Johann 1976: *Alchemy. The Medieval Alchemists and their Royal Art*. Copenhagen: Rosenkilde und Bagger.

FARKAS Attila Márton 2001: *Az alkímia eredete és misztériuma*. Budapest: Balassi Kiadó.

HALL, M. P. (szerk. és ford.) 1983: *The Most Holy Trinosophia of the Comte de St.Germain*. Los Angeles: The Philosophical Research Society.

HALLEUX, R. 1981: *Les alchimistes grecs. I. Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm, fragments de recettes*. Paris: Société d'Édition „Le Belles Lettres".

HOLMYARD, E. J. 1990: *Alchemy*. New York: Dover Publications.

JONG, H. M. E. 1969: *Michael Maier's Atalanta Fugiens. Sources of an Alchemical Book of Emblems*. Leiden: E. J. Brill.

JUNG, Carl Gustav 1968: *Alchemical Studies*. London–Henley: Routledge and Kegan Paul.

– 1994: *Az alkímiai konjunkció*. (Pikó Gábor Mózes ford.) Nyíregyháza: Kötet Kiadó.

KAMPIS György 2001: Test és tudat egysége és távolsága. *Magyar Tudomány* 10: 1219–1222.

KERESZTES SZENT JÁNOS 1995: *A lélek sötét éjszakája*. (Szent Teréziáról nevezett Ernő atya ford.) Győri Kármelita Rendház.

LAKOFF, G.–JOHNSON, M. 1980: *Metafors We Live By*. Chicago: Chicago University Press.

– 1999: *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.

LINDSAY, Jack 1970: *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*. London: Barnes & Noble.

MCINTOSH, Christian 1990: The Alchemy of the Gold- und Rosenkreuz. In von Mertels, Z. R. W. M. (szerk.): *Alchemy Revisited.* Proceeedings of the International Conference on the History of Alchemy at the University of Groningen. 17–19 April 1989. Leiden–New York–Kobenhavn–Köln: E. J. Brill 239–244.

OBRIST, B. 1986: Die Alchemie in der mittelalterlichen Gesellschaft. In Meinel, Christoph (szerk.): *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

PARACELSUS, Theophrastus 1976: De natura rerum. In *Theophrastus Paracelsus Werke V: Pansophische, Magische und Gabalische Schriften.* (Peuckert, Will-Erich gondozásában) Basel–Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag.

PATAI, Raphael 1994: *The Jewish Alchemists.* New Jersey: Princeton University Press.

PRIESNER, C. 1990: Defensor Alchymiae. Gabriel Clauder versus Athanasius Kircher. Defence Strategies of Alchemists in the Seventeenth and Eighteenth Century. In von Mertels, Z. R. W. M. (szerk.): *Alchemy Revisited.* Proceeedings of the International Conference on the History of Alchemy at the University of Groningen. 17–19 April 1989. Leiden–New York–Kobenhavn–Köln: E. J. Brill, 229–238. s

de ROLA, Klossowski S. 1973: *Alchemy. The Secret Art.* London: Thames & Hudson.

– 1988: *The Golden Game: Alchemical Engravings of the Seventeenth Century.* New York: Thames & Hudson.

STAVENHAGEN, L. (szerk. és ford.) 1974: *A Testament of Alchemy, Being a Revelations of Morenius (Romanus), Ancient Adept and Hermit of Jerusalem to Khalid Ibn Yazid Ibn Mu'awiyya, King of the Arabs of the Divine Secrets of the Magisterium and Accomplishment of the Alchemical Art.* Hanover: The University Press of New England.

STEVENS, A. 1996: *Private Myths. Dreams and Dreaming.* Penguin Books.

SZÉKÁCS, István 1991a: Descartes álma: egy természettudományos felfedezés tudattalan hátterére vonatkozó adatok. In *Pszichoanalízis és természettudomány.* (Válogatott esszék.) Budapest: Párbeszéd Kiadó, 69–84.

– 1991b: Átlátszóság, kreativitás és értelmezés. In *Pszichoanalízis és természettudomány.* (Válogatott esszék.) Budapest: Párbeszéd Kiadó, 85–114.

THOMAS AQUINAS 1990: Aurora Consurgens. In *Pszichoanalízis és természettudomány.* (Válogatott esszék.) Erganzungsband. Olten-Freiburg: Walter Verlag.

TRISMOSIN, Salomon 1991: *Splendor Solis.* (Godwin, J. ford., McLean, A. bevezető és kommentárok) Phanes Press.

VARELA, F. J.–ROSCH, E.–THOMPSON, E. 1991: *The Embodied Mind.* Boston: MIT Press.

VICKERS, B. 1990: The Discrepancy between *res* and *verba* in Greek Alchemy. In von Mertels, Z. R. W. M. (szerk.): *Alchemy Revisited.* Proceeedings of the International Conference on the History of Alchemy at the University of Groningen. 17–19 April 1989. Leiden–New York–Kobenhavn–Köln, E. J. Brill, 21–33.

VIDYASAGARA, Jibananda (szerk.) 1890: *Garudapurana.* Calcutta.

WAITE, Arthur Edward (szerk. és ford.) 1893: *The Hermetic Museum* I–II. Restored and Enlarged: Most Faithfully Instructing all Disciples of the of the Sopho–Spagyric Art How that Greatest and Truest Medicine of the Philosopher's Stone. London: Samuel Weiser. (Reprint 1973, York Beach.)

Francisco Vaz da Silva

Különleges gyerekek, farkasemberek és boszorkányok a portugál néphagyományban

Nyugat-Európában jól körülhatárolt szabályok írták elő a keresztszülők kiválasztását, ezek a szabályok azonban nem vonatkoztak minden testvérre. Az egyik klasszikus modell szerint, amely Minot-ban, egy kis francia faluban az első világháborúig érvényben volt, „az első gyereknél az apai nagyapát és az anyai nagyanyát kérték fel, a másodiknál az apa bátyját és az anya nővérét, a többinél pedig a távolabbi rokonok közül választottak *[on s'écartait]*".[1] Egy a Pireneusokból származó beszámoló szerint itt, akárcsak Minot-ban, miután a nagyszülők és a szülők testvérei közül már válogattak, a kisebb gyerekek keresztszüleine k legszívesebben saját idősebb testvéreiket tették meg.[2] A később született gyerekek esetében valójában Minot-ban is ez a „befelé szűkülő" tendencia érvényesült, a távolabbi rokon keresztszülők „kifelé táguló" választása mellett. Érdekes módon úgy tűnik, mindkét esetben a hetedik gyerek érdekelt.[3] Ez különösen jól kivehető Portugáliában, ahol a keresztszülők többnyire a nagyszülők, valamint a nagynénik és nagybácsik közül kerültek ki, a hetedik gyereket azonban testvérei tartották keresztvíz alá. Így az az általános szokás, mely szerint rokonok és társadalmilag egyenrangúak közül választanak, nem vonatkozik a hetedik gyerekre, aki szokatlan keresztszülőket kap: idegeneket vagy testvéreket.

Marc Bloch már régen felhívta a figyelmet „az azonos neműek sorozatában a hetedik fiúnak... – néha a hetedik leánynak is – tulajdonított természetfölötti hatalomra". Bloch szerint ez elsősorban gyógyító és jósló hatalom, de kiterjedhet – amint Portugáliában ki is terjed – az állattá változás képességére is.[4] Portugál hiedelmek szerint a hetedik vagy kilencedik gyerekre az a veszély leselkedik, hogy *werwolffá*,[5] *farkaspásztorrá*,[6] vagy *boszorkánnyá* lesz. Mi több, elsősorban ezt akarták elkerülni, amikor a legidősebb gyereket tették meg a legkisebb testvér keresztszülőjének. Egy másik módszer szerint az ilyen gyerekeknek különleges nevet adtak, amilyen például a Bento – a *bento* szó, árulkodó módon, egyaránt jelent gyógyítót és jóst.[7]

Így tehát a *hetedik gyerek* különleges keresztelője feltételezett gyógyító és jóshatalmával, valamint állattá változásának veszélyével függ össze. Bár ennek okai meglehetősen homályosak és némileg metafizikusak, véleményem szerint a társadalmi gyakorlat, a hiedelmek, valamint a tündérmesék együttes elemzése révén részben ki-

tapogathatók. A következőkben először azt vizsgálom, mitől válik egyáltalán különlegessé a hetedik gyerek, majd szemügyre veszem a portugál boszorkány és werwolf néhány jellemzőjét, és megvizsgálom, hogy ezek mennyiben esnek egybe a hetedik gyerek sajátos jegyeivel. Végül a kapott eredményeket megpróbálom röviden összeurópai perspektívába helyezni, hogy egy összegző nézetrendszert vázolhassak fel.

A különleges gyerekek sajátos keresztelője

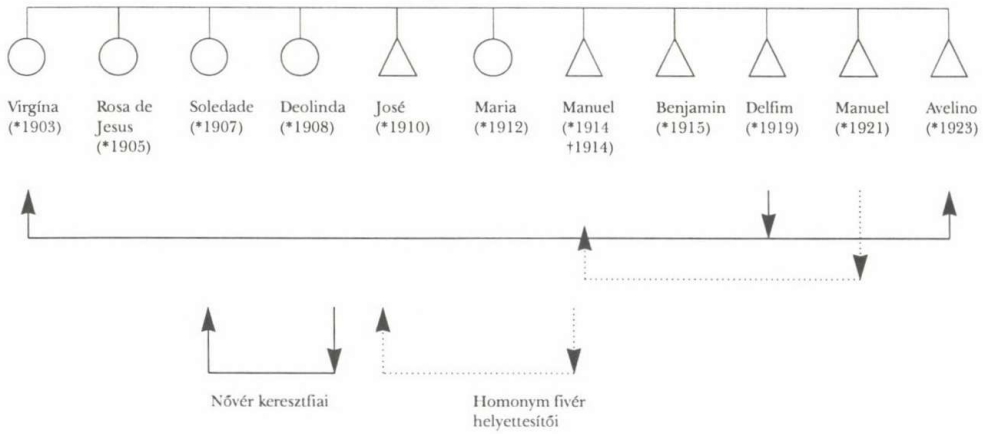
Azt, hogy mitől különös a hetes szám, mindenképpen egy tágabb numerikus sorozaton belül kell megvizsgálnunk. Nézzük a következő kijelentést: „Amikor három fiúgyerek születik egymás után, a harmadikat Adamnak kell nevezni. Ha ez mégis elmarad, akkor, ha hét gyerek született, az elsőszülött kell hogy az utolsónak a keresztszülője legyen."[8] Először a harmadik fiú fontos, azután a hetedik. Mindemellett a nyolcvanas évek elején Észak-Portugáliában végzett terepmunkám során azt is hallottam, hogy a kilencedik a potenciális werwolf.

Ezt az egyenértékűséget a hármas, hetes és kilences számok között a háromság – vagyis a „három az egyben" – felfogás[9] fényében szeretném értelmezni. Az olyan mondások, mint *três é o número que Deus fez* („a hármas számot Isten hozta létre") és *não há duas sem três* („nincs kettő [a rákövetkező] három nélkül") jelzik, hogy a hármas a tökéletesség száma, amely páratlansága ellenére a megújulást is magában rejtheti. Így a tündérmesékben a harmadik gyerek többnyire szemben áll a másik kettővel, és csak ő képes felhasználni a megújulás érdekében előhívott rejtett erőket: 3 = [(1+1)+1]. Emellett, ha a két első egységet a „három az egyben" elképzelés szerint fogjuk fel, a sorozatot összeadva *hetet* kapunk: 7 = [(3+3)+1]. Végül pedig, ha a plusz egységet magát is így értelmezzük, a „többlet"-gyerek a *kilencedik* testvér: 9 = [(3)+(3)+(2+1)]. Az ezen tapasztalati variációk mögött rejlő strukturális elv szerint a „három" a dinamikus egység száma, aminek következtében az utolsó elem egyszerre teszi teljessé és haladja meg a sorozatot.

S ez közvetlenül összefügg azzal, miért fontos, hogy az első gyerek legyen az utolsó keresztapja, illetve keresztanyja. Észak-Portugáliában végzett terepmunkám során három magyarázatot hallottam erre a szokásra: 1) el akarják kerülni, hogy az utolsó szülöttre a werwolffá vagy boszorkánnyá válás kellemetlen sorsa várjon; 2) kényelmetlennek érzik, hogy a szomszédokat megint azzal terheljék, legyenek az új gyereknek is keresztszülei; 3) nem akarnak több gyereket. Az egyazon cselekedetre adott három különböző magyarázat mögött minden bizonnyal egyetlen elv húzódik meg. Az a nézet, mely szerint az ember egy idő után terhére lenne a potenciális keresztszülőknek, ha ilyesmire kéri őket, arra enged következtetni, hogy a szabályos gyereksorozat egy ponton lezárul. Ez egybevág azzal a ténnyel, hogy a legidősebb testvér veszi át az összes további gyerek gondját, mintha ezzel integrálná őket a szabályos sorozatba, és így megóvná őket a werwolffá vagy boszorkánnyá válástól. Mivel ily módon a legidősebb és a legkisebb testvér bizonyos szinten azonosul, a testvérek soro-

zatának köre láthatóan bezárul – ami magyarázatot ad a szokás születésszabályozási konnotációjára is.

Ebből azt a következtetést szűrhetjük le, hogy az egy bizonyos koncepcionális határon túl született gyerekeket egy idősebb testvér útján mintegy vissza kell vonni a sorozatba. Ezt empirikus adatok is alátámasztják. Nézzük meg például az alábbi családtörténetet, amelyet egyházközségi anyakönyvek és szóbeli interjúk alapján rekonstruáltam az észak-portugáliai Rio-Frióban a nyolcvanas évek elején.



Amikor időskorában megismerkedtem Virgínával, a legidősebb nővérrel, elmondta, hogy a testvérek sorozatában a kilencedik helyzete a legbizonytalanabb. Ez összecseng azzal, hogy nyolcadik testvérét Benjaminnak nevezték el (a „legfiatalabb" konnotációjával). Figyelemre méltó továbbá, hogy a szokatlanul hosszú szünet a következő szülésig ezen a ponton szándékos születésszabályozási kísérletre utal. Virgína emellett keresztanyja lett kilencedik és tizenegyedik testvérének, a tizediknek azonban – aki egy korábban csecsemőként meghalt testvére, Manuel nevét kapta – már nem. Ezek a tények egységes magyarázatot igényelnek. Manuelt nem kellett nővérének a sorozatba integrálnia, mert már „átvette" azonos nevű, halott bátyjának hetedik helyét. Más szóval az elméletileg „legfiatalabb" (Benjamin) után született három fiú mindegyikét integrálták a szabályos sorozatba, vagy keresztanyjuk révén, vagy a korábban elhunyt fivér helyzetének folyományaként. Ez arra utal, hogy egy testvérsorozat – Claude Lévi-Strauss találó kifejezésével – korlátozott számú „pozíciók osztályait" alkotja, melyeket „az élő betöltők sikeresen foglalnak el".[10] Hasonlóképpen jegyzi meg Françoise Zonabend is, hogy Minot-ban a korán meghalt gyerekek nevét átörökítették később született testvéreikre, „mintha a csoporton belül mindig be kellene tölteni a pozíciókat".[11]

A társadalmi gyakorlatban a fölös számban született gyerekek természetesen nem hagyhatók ki a szokványos családi pozíciókból és az ezekhez igazodó keresztszülő-

választási szokásokból. A létszám fölötti gyerekeket tehát, akiket hitük szerint a werwolffá vagy boszorkánnyá válás fenyeget, különleges keresztszülők – elsősorban nagyon közeli rokonok – révén kell szociálisan integrálni. A tündérmesék viszont bátran szabadjára engedhetik a fölös számú gyerekeket, és werwolfokkal, boszorkányokkal szembesíthetik őket a képzelet színpadán. Ennélfogva a természetfölötti keresztszülők modellje – valójában a távoli, hús-vér keresztszülők paradigmája – jól kivehető ebben a műfajban, amelyben oly gyakran fordulnak elő fölös számú gyerekek.

Figyeljük meg, hogy Perrault jól ismert meséje, a *Le Petit Poucet* (AT 327)[12] mennyi mindent alátámaszt a hetedik gyerekekre vonatkozó érveimből. *Hét* fivérről szól, akik mindössze *három* év alatt jöttek a világra, és legfiatalabbjuk *hétéves*. Mivel ráadásul párokban születtek, a sorozat egy *három* ikerpár alkotta fő csoportból, valamint a *hetedik* gyerekből áll. Végül pedig e szélsőségesen nagy sorozat utolsó szülöttje különleges figura: nem nagyobb egy hüvelykujjnál, mégis több ravaszsággal és bölcsességgel rendelkezik, mint bátyjai együttesen.[13]

Nem meglepő, hogy a természetfölötti keresztszülő figurája ott rejtőzik a motívum hátterében. Így például az AaTh 327 több francia szóbeli változatában a gyerekek keresztanyjuk tanácsára távoznak az erdőbe.[14] Egy portugál mesében pedig, amely a túl sok gyerek etetésére képtelen házaspár problémáját annak az embernek a vesszőfutásaként jeleníti meg, aki éppen a legkisebb gyerekei számára nem talál keresztszülőket, Szent Antal vállalkozik a feladatra, *azzal a feltétellel,* hogy a „létszám fölötti" fiút és leányt egy megadott hegyre küldik el. A gyerekek itt egy óriásnővel találkoznak, aki megpróbálja megölni és megfőzni őket, de bedobják a megrakott kemencébe, ahol az óriásnő két szeme kutyává változik. A mese folyamán a kutya segítségével a fiú megöl egy hétfejű kígyót s ennek révén megházasodik.[15] Más portugál szóbeli változatokban a legkisebb gyerek – a harmadik fiú vagy az „Ujj" nevű hetedik gyerek – elpusztít egy werwolfot, akinél kincseket talál.[16] Hasonlóképpen a Grimm-féle *Jancsi és Juliská*ban *(Hänsel und Gretel)* az elkergetett gyerekek egy boszorkányt löknek a megrakott kemencébe, így végeznek vele és szereznek kincseket. Egy másik német variáns egy farkasra osztja az „akaratán kívül adományozó" szerepét, és a francia változatokban is farkas vagy werwolf szerepel.[17] A Grimm fivérek a hetedik gyerekkel hozzák kapcsolatba Hänselt,[18] és az ő változatuk azt sugallja, hogy az egész kaland a halottak világában játszódik, ahonnan a gyerekek, akárcsak a francia hagyományban, a „klasszikus" módon: folyón való átkeléssel térnek vissza.[19]

Ennek kapcsán merül fel, hogy az idegen keresztapa kiválasztásának még a társadalmi gyakorlatban is természetfölötti ösztönzői vannak. Észak-Portugáliában szokás volt, hogy azok a nők, akik teherbe szerettek volna esni, vagy akik féltették magzatuk életét, *ad hoc* megkereszteltették hasukat az első emberrel, aki éjfél után feltűnt egy – állítólag az ördög által épített – hídon.[20] Az ismeretlen keresztapa tehát a sötétségből bukkan elő az ördög hídján, hogy védelmébe vegyen egy problematikus helyzetű magzatot. Ugyanígy kényszeríti a tündérmesékben a szent keresztapa az emberevő óriást, hogy gondoskodjék a problémás helyzetű gyerekek szociális beilleszkedéséről. Mindemellett az ismeretlen keresztapa kapcsolata az ördöggel rímel a

szent keresztapa és az emberevő óriás kapcsolatára – és az AaTh 327 egy francia változata boszorkányként ábrázolja a keresztanyát.[21]

Összefoglalva tehát: a tündérmesékben egy távoli keresztszülő a farkasemberek vagy a boszorkányok legyőzésével segíti a bizonytalan helyzetű gyerek szociális beilleszkedését, míg a társadalmi gyakorlatban a létszám fölötti gyerekek szociális integrációját azzal segíti elő egy hozzájuk közel álló keresztszülő, hogy megóvja őket a werwolffá vagy boszorkánnyá válástól. Ebből adódik a következtetés: a szociális gyakorlat azt a szándékot jelzi, hogy legyőzzék a hús-vér hetedik gyerekben rejlő werwolf/boszorkány-természetet. A legidősebb testvérnek gyakran vért kell folyatnia a hetedik gyerek kisujjából.[22] Az egyik módszer ugyanis a werwolf „sorsának megtörésére" *(quebrar o fado)* az, hogy a vérét veszik.[23] Amikor azután a farkasember visszanyeri emberi alakját, a kisujja a hiedelem szerint sebes marad, vagy hiányzik.[24] Ez természetesen egybevág azzal, hogy a tündérmesékben a werwolf apró legyőzőjét „Ujjnak" nevezik. Ha valakiből azzal lehet kiűzni a werwolf-természetet, hogy megvágják, illetve vért vesznek a kisujjából, akkor az „Ujj" nevű aprócska mesehős, aki szociális integrációjára törekedve elpusztít egy werwolfot, valószínűsíthetően maga is – áldozatával megegyezően – werwolf-természetű.

Röviden tehát: ugyanúgy, ahogy a mesékben a létszám fölötti gyerekek gyakran természetfölötti keresztszülőket kapnak, és farkasembereket, boszorkányokat kell elpusztítaniuk, a való életben a létszám fölötti gyerekeket – legalább részben – megszabadítják werwolf/boszorkány-természetüktől azáltal, hogy legidősebb testvérük vérüket veszi, és keresztszülejükül szegődik. Más szóval, a mesékben és a „való életben" egyaránt fellelhető az a felfogás, mely szerint a testvérek sorozatának behatárolt számú pozíciót kell elfoglalnia, és emiatt az ilyen, létszám fölött született gyereknek le kell győznie saját werwolf/boszorkány-természetét, hogy integrálódhasson a társadalomba. De mi is pontosan ez a werwolf- és boszorkánytermészet?

A különleges gyerekek természetfölötti dimenziója

Mielőtt megpróbálnék erre a kérdésre választ adni, hadd hívjam fel a figyelmet az összefüggésre aközött, hogy a mesehősök általában a legkisebb gyerekek, vagy legalábbis „olyan egyesülésből sarjadnak, amely... titokzatos, vagy problematikus",[25] és hogy – amint Marie-Louise Tenèze találóan megjegyzi – velük született jövőbe látó képességgel rendelkeznek.[26] A kicsi ujjak szintén utalhatnak okkult képességekre,[27] és természetesen a hetedik fiú is tevékenykedhet jósként.[28] Mindez valamilyen alapvető kapcsolatra utal a problémás gyerekek és a másvilág között. Már tudjuk, hogy a werwolfok a létszám fölötti gyerekekből és azokból lesznek, akik nem részesültek megfelelő keresztségben. Emellett werwolffá válhatnak a szabálytalan szexuális viszonyból, valamint a keresztség szent előírásainak áthágásából származó emberek is.[29] A werwolf tehát olyan lény, akinek nem lett volna szabad megszületnie, nem tudja elfoglalni a rendelkezésre álló társadalmi pozíciókat, és így érintkezésben marad a túlvilággal, miközben hét évig a két szemben álló tartomány között „ingázik", ahogy a

nap váltakozik az éjszakával. A sorban hetedik leányok egyik analóg sorslehetősége az, hogy *peeiras de lobos*, „farkaspásztorok" lesznek belőlük.[30] Ezt a sorsot *degradó*ként („száműzetés") is hallottam emlegetni – ez a fogalom az ember életének utolsó hét esztendejére is vonatkozik, amikor alteregója elkezd magában kóborolni, és feltűnik a „halottak felvonulásán" is. A „halottak felvonulásán" felbukkannak azok is, akiknek keresztelője nem volt tökéletes,[31] így látják, mi történik a „másik világban",[32] és természetesen azt is kockáztatják, hogy werwolffá változnak.[33] A leggyakrabban említett veszély, amely a hetedik leányokra leselkedik, az, hogy boszorkány lesz belőlük. Ez érthető, ha figyelembe vesszük, hogy a hiedelmek szerint a boszorkánynak is el kell viselnie egy hétéves időszakot, amelynek során éjszakánként állattá változik.[34] Mindemellett az a tény, hogy ugyanaz a terminus *(degrado)* jelölheti a *farkaspásztor* hétéves sorsát és az élet utolsó hétéves időszakát (melynek során a testtől elszakadt alteregó a halottak felvonulásán vesz részt), arra utal, hogy a farkaspásztor sorsa egyfajta „halál az életben", amelyben egy anyagi létezéssel felruházott alteregó csatlakozik a farkasokként megjelenő halottakhoz. Így érthetővé válik, hogy nincs diszkontinuitás a farkaspásztor, valamint a werwolf és boszorkány között (amelyet éjszakai állattá változása a természetfölötti lények sorába helyez).

Ez természetesen azt jelzi, hogy annak a gyereknek, aki nem született bele semmilyen határozott társadalmi pozícióba, az élet és a halál, a keresztény és a pogány létállapot között kell maradnia, olyan lény alakjában, amely egyszerre tartozik e két tartományhoz, melyeket a keresztségnek kellene élesen szétválasztani egymástól, azáltal, hogy a keresztnév kijelölte szociális pozícióba helyezi az embert. Ám itt nem csak arról van szó, hogy valakinek két világ között kell léteznie, mert tarthatatlan helyzetbe született bele. A következőkben egy ontológiailag rendkívül összetett mögöttes képzetet kell szemügyre vennünk, amely összeurópai szinten is világosan észlelhető.

A werwolfok és boszorkányok komplex ontológiája

Közép- és Kelet-Európában a werwolffá válás – Pócs Éva összefoglalását idézve – „a burokban születéshez kötődik, máskor egyéb »többlet-testrészekhez« [...] dupla fogsorhoz, vagy [...] két szívhez".[35] A szerző szerint a burokban születés a főleg nőnemű „morákra" is jellemző, akik transzállapotban el tudják küldeni a lelküket, és akiknek alakja valószínűleg a természetfölötti boszorkány hiedelemalapjául is szolgált.[36]

A burokban születés tehát egy lényegi kettősségről tanúskodik, amely a „második bőrhöz" kapcsolódik.[37] Az ősi skandináv fogalom, a *hamr*, amely Claude Lecouteux szerint „a külső megjelenést és jellemet meghatározó belső forma", hasonlóképpen egy bőr- vagy hártyaréteg elképzelését is magában foglalja.[38] Vagyis az átváltozás, amelynek során a belső formát állatalakban bocsátják ki, voltaképpen a „belső forma" átalakítása „külső megjelenéssé"[39] – amihez persze jól illik a werwolf mint „bőreváltó" széles körben elterjedt képzete.

Ez viszont alapvető azonosságot feltételez az átváltozás kétféle elgondolása között: akár az állat-alteregó testből való távozásának tekintjük (amint Lecouteux szerint

minden esetben történik), akár a bőr kicserélésének (sokszor nyilvánvalóan erről van szó). Valóban, Lecouteux felveti, hogy azokban az esetekben, amikor az átváltozás az öltözet levetése révén következik be, a ruha a letargiában[40] fekvő test behelyettesítője.[41] Ezt azzal pontosítanám, hogy mind a levetett ruha, mind az elrévült test azt a levetett emberi formát képviseli, amelyet a *hamr* képzete a bőrrel azonosít. Más szóval, amikor az eksztázisban lévő személy állatalakot ölt, emberi formáját olyan üres burokként veti le, amelybe később vissza kell térnie, hogy újra emberi alakot vehessen fel. Ez láthatólag megfelel a *versipelli*sként ('bőrváltóként') viselkedő farkasemberekre jellemző időszakos átfordulásoknak, amelyek során a belső bőr külsővé válik (és fordítva). Ezek szerint a kettősbőrű lények mindkét esetben időszakosan cserélgetik önmaguk ellentétes aspektusait.

Claude Gaignebet találóan foglalja össze ezt a képzetet azzal a kijelentésével, hogy mindegyik ilyen lény legmélyén megtalálható „egy alteregó, a lény másik aspektusa, amely készen áll rá, hogy lecserélje az öregedő burkot".[42] Ennek figyelembevételével egyre feltűnőbb lesz a kapcsolat a bőr váltogatása, levétele és a kígyó vedlése között. Roman Jakobson és Marc Szeftel az orosz werwolf-herceg alakja kapcsán mélyrehatóan mutat rá, hogy „a kígyó-apaság teljesen beleillik a burok és a werwolf motívumaiba: a bőrét levedleni képes kígyó olyan fiút hoz a világra, aki születésekor már második bőrrel bír és később rendelkezik a werwolf bőrváltó képességével. Érdemes megjegyezni, hogy szerbül a *košulja* ('bőr') szó egyaránt jelent 'burkot' és 'kígyóbőrt'."[43]

Azaz a werwolfra és a természetfölötti boszorkányra egyaránt jellemző „második bőr" a kígyóbőrre emlékeztet. Ennek fényében nyer jelentőséget, hogy – Nyugat-Európába visszatérve – a portugál hetedik lányból, boszorkány-sorsának egyik variánsa szerint, tengeri kígyó *(hirā)* válik.[44] Lecouteux megjegyzi, hogy a tündérek a vízből jönnek és eredeti elemükbe térnek vissza,[45] és ehhez kapcsolódva Laurence Harf-Lancner is kifejti, hogy a tündérek vonzódása a vízhez kígyótermészetükről árulkodik.[46] Ezt olyan jól ismert történetek teszik nyilvánvalóvá, mint például Meluzináé, aki még azután is kígyóként kísértett a kutakban, amikor már szárnyas sárkány alakjában eltűnt;[47] vagy Arie-é, a lúdlábú tündéré, aki – Raymond Christinger szavával[48] – gyakran „tündér-kígyóvá", azaz sárkánnyá változik.[49]

Portugáliában a tündéreket, amikor nem tündérmesékben fordulnak elő, vagy *boszorkány*ként, vagy *elvarázsolt leány*ként említik.[50] A kutakban és barlangokban lakó, elvarázsolt szőke lányok gyakran tűnnek föl kígyóalakban.[51] Hasonlóképpen a boszorkányok fehérbe öltözve vagy kacsaalakban olyan helyeken bukkannak fel, ahol víz van,[52] és a mesék tündérei ugyanígy madáralakot vesznek fel vízparti helyeken.[53] A werwolfok a vizek környékén szintén kacsaként öltenek testet.[54] Mi több, egyes hiedelmek szerint boszorkányoktól származnak,[55] akiknek viszont, a farkasokhoz hasonlóan, pásztorok irányítására van szükségük. Ezek a pásztorok pedig varázslók vagy werwolfok.[56]

Így tehát a farkasemberek és a boszorkányok a kettősbőrű (és ezért átváltozásra hajlamos) lények egymást kiegészítő aspektusaiként jelennek meg, amelyek ilyen minőségükben kígyó és madár entitásokkal rokoníthatók. Ez természetesen egybevág a

werwolf, a tündér „halál-aspektusa" és a sárkány közötti szoros kapcsolattal, amelyet Kelet-Európa kapcsán Pócs Éva mutat ki,[57] valamint azzal a ténnyel, hogy ugyanezen szerző szerint a werwolf-látókat az „alvilágias »beavatás kígyóval«" jellemzi.[58]

Ez viszont már visszavezet a „második bőr" és a divináció domináns motívuma közti kapcsolathoz. James Frazer egyik megjegyzése, mely szerint „az orosz epikus hős, akinek az apja kígyó volt, megérti a madarak, vadak és halak nyelvét",[59] visszakapcsolja gondolatmenetünket ahhoz a tényhez, hogy a portugál legkisebb gyerekek, akik werwolffá szoktak változni, rendelkeznek a jóslás képességével. A madarak nyelvének megértése, az a képesség, amellyel egy kígyó ruházhat fel, voltaképpen pontosan ezt jelenti.

Kettős bőr és regeneráció

A kígyók híres rejtett bölcsességét – vagyis a jövőbe látó madarak nyelvének ismeretét – Kalipada Mitra indiai tudós azzal próbálta magyarázni, hogy a kígyók a madarak természetes zsákmányai, és „a természetben az áldozatok jól ismerik ellenségeik szokásait, hogy így védekezni tudjanak támadásaikkal szemben".[60] Frazer azt a nézetet vallotta, hogy a madarak a kígyók természetes zsákmányai, és a madarak és madártojások fogyasztása révén tanulják meg a nyelvüket.[61] Természetesen mindkét szerzőnek részben igaza is van, hiszen a végtelen körforgásban egymásból táplálkozó két ellenség voltaképpen azonos egymással. Így Frazer is, Démokritosznak arra a kijelentésére reagálva, hogy a kígyók különböző madarak vérkeveredéséből származnak, elismeri, hogy a kígyók „ereiben madarak vére folyik".[62]

Ezen túlmenően Gaignebet kimutatja, hogy a ragadozó és zsákmánya közti váltakozás a végtelen halál és megújhodás képét alkotja, amelynek részét képezi az egymással küzdő két fél egysége.[63] Ez a két fél a mesékben egyaránt lehet madár és kígyó, két kígyó vagy két sárkány.[64] Azaz a tüzes és a vizes ellenfelek identitása – hogy Pócs Éva terminusait idézzük[65] – megfelel a vedlő kígyó alakjának, amely körülfogja az eget, az alvilágot és a tengert.

A madarak nyelvét általában az értheti meg, aki – leginkább explicit példáinkban – fiatal kígyók életét menti meg, még ha közben részt vesz is egy öregebb kígyó megölésében,[66] vagy megöli a hűtlen nősténykígyót, amely nem hajlandó végigvárni párja vedlését.[67] Akár úgy, hogy ezzel a hős elősegíti a kígyó megújulását, akár – mint Grimm tizenhatodik meséjében – úgy, hogy a kígyó lehetővé teszi számára a feltámadást, a hős valahogyan mindig kapcsolatba kerül az állandóan felbukkanó kígyóval. Ennek fényében roppant érdekes Mitra megfigyelése, aki szerint az élet megújításának ilyen módozatait „a kígyó megölője örökölheti",[68] hiszen, mint láttuk, a hős, aki segítséget nyújt a fiatal kígyónak, egyúttal az öreg kígyó elpusztítója. Az a személy tehát, aki a kígyóktól természetfölötti tudást és/vagy feltámadáshoz hozzásegítő eszközöket szerez, inherensen sárkányölő. Ez magyarázhatja, hogy Kelet-Európában, ahogy Pócs írja, „a Szent György-nap előtti kígyóval és más alvilági, vizes állatokkal kapcsolatos tudás" hiedelmei a „Szent György által legyőzött sárkány kontextusában"

értelmezhetők.[69] Mindez természetesen emlékeztet arra is, ahogy Sigurd az általa leölt sárkány szívének vérét nyalva tanulja meg a madarak nyelvét.[70]

Mindebből az egyik lehetséges következtetés az, hogy az öreg sárkány megölése homológ a kígyó régi bőrének levedlésével. Csakhogy a sárkányölő maga is a fiatal kígyóra hasonlít, amint ezt Vladimir Propp is helyesen érzékelte, amikor így írt: „aki a sárkánytól született, az öli meg a sárkányt".[71] Ez pedig kapcsolódik ahhoz, hogy a werwolfot megölő, „Ujj" nevű mesehős természete hasonlít áldozatáéhoz; ily módon nem meglepő, hogy egy már idézett másik verzióban a létszám fölötti gyerek sárkányölőnek bizonyul. Ugyanígy Jakobson és Ružičić kimutatták, hogy a kígyó által nemzett szláv werwolf voltaképpen „Sárkány és Tüzes Farkas", amely igazi sárkányölőként elindul, hogy végezzen apjával.[72] A werwolf és a sárkány mint kettősbőrű lények közti azonosság tehát összevág azzal a ténnyel, hogy a werwolfokhoz és a boszorkányokhoz hasonult és a mesékben őket megölő létszám fölötti gyerekek inherensen sárkányölők (ezért aztán Delarue legnagyobb meghökkenésére az AT 327 szokásos emberevő óriását, ördögét vagy farkasát hétfejű kígyó is helyettesítheti[73]).

Összefoglalva tehát: eddigi gondolatmenetünkből kibontakozik az idő és a létezés egy ciklikus felfogása, amely a kettősbőrű lényeket a vedlő kígyó mintája alapján a végtelen halállal és megújhodással kapcsolja össze. A burokban születettek ismétlődő társítása a regenerálás képességével[74] leginkább ennek az elterjedt szimbolikus összekapcsolásnak fényében válik érthetővé. Ezenfelül a bőrváltással összefüggésbe hozott ciklikus megújulás kozmikus jelentősége jut kifejezésre olyan konvergens megállapításokban, mint Jakobsoné és Szeftelé, akik szerint „nagyon valószínű a farkaskultusz megléte a kereszténység előtti szláv múltban",[75] Marija Gimbutasé, aki „ó-európai kígyóimádatról" ír,[76] és Arnold van Gennepé, aki „Medve-Istenként"[77] egy újabb kettősbőrű állatot határoz meg.[78] A mesék, népi hiedelmek és társadalmi szokások együttes vizsgálata így egy összetett világkép kulcsfontosságú sajátságait tárhatja fel. Ennek egyik aspektusa a jelen tanulmány témája, a werwolf/boszorkány-természettel felruházott, de jövőbe látó és gyógyító képességekkel bíró hús-vér hetedik gyerek figurájának szimbolikus azonossága a „Sárkányölő" motívumával, amely Propp mélyenszántó megérzése szerint[79] minden tündérmese magvában megtalálható.

(Oláh Dávid fordítása)

Jegyzetek

1 Zonabend (1990b: 229).
2 Fine (1984: 111).
3 Zonabend (1990b: 217, 238–239).
4 Bloch (1983: 293–294).
5 Vagyis farkasemberré, szó szerint 'emberfarkas'-sá, németül, illetve bevett nemzetközi terminussal. *(A szerk.)*
6 Szó szerint 'farkasőr': funkciója, a hiedelmek szerint, nagyjából megfelel a magyar néphit *farkaspásztor* névvel jelölt alakjának: a farkas/werwolf-csapat vezetője, felügyelője, védelmezője. *(A szerk.)*

7 Pedroso (1988: 187, 193); Vasconcelos (1980: 102–103).
8 Coelho (1993: 355).
9 Lásd Dundes (1980: 137); Zimmer (1993: 284).
10 Lévi-Strauss (1962: 261–262).
11 Zonabend (1990a: 254).
12 Vö. magyar *Hüvelyk Matyi. (A szerk.)*
13 Perrault (1977: 101).
14 Delarue (1985: 310–324).
15 Vasconcelos (1986: 301–304).
16 Vasconcelos (1986: 294–296).
17 Delarue (1985: 310, 321).
18 Hunt (1968: 1: 355–356).
19 Delarue (1985: 306–309, 311); Grimm–Grimm (1980: 93).
20 Fontes (1979: 82–83); vö. Castro (é. n.: 115–118).
21 Delarue (1985: 321).
22 Pedroso (1988: 187); Vasconcelos (1980: 393).
23 Coelho (1993: 357); Pedroso (1988: 191); Vasconcelos (1980: 213–214).
24 Pedroso (1988: 191); Vasconcelos (1980: 211, 1986: 290).
25 Tatar (1987: 75).
26 Tenèze (1970: 20–24).
27 Oliveira (1955: 13; 8. jegyzet); Vasconcelos (1938: 480–484, 1985: 66).
28 Vasconcelos (1980: 102–103); vö. Pedroso (1988: 187, 193).
29 Pedroso (1988: 186); Vasconcelos (1986: 292).
30 Pedroso (1988: 197–198); Vasconcelos (1980: 386, 1986: 300).
31 Pedroso (1988: 283).
32 Vö. Coelho (1993: 459).
33 Vasconcelos (1980: 214, 1986: 291).
34 Például macskává vagy lúddá, lásd Vasconcelos (1980: 128–130, 1986: 332; 62. jegyzet)
35 Pócs (1999: 34), a magyar kiadásban: Pócs (1997: 40). (A magyar kiadás hivatkozásai itt és a továbbiakban a szerk. betoldásai.)
36 Pócs (1999: 32–34), a magyar kiadásban: Pócs (1997: 40).
37 Lásd Belmont (1971: 52–60).
38 Lecouteux (1985: 22); vö. Dumézil (1985: 209).
39 Lásd Boyer (1981: 150–151).
40 Önkívületben, transzban. *(A ford.)*
41 Lecouteux (1992: 134).
42 Gaignebet (1985: 104; 48. jegyzet).
43 Jakobson–Szeftel (1949: 64); vö. Belmont (1971: 23, 205; 104. jegyzet).
44 Pedroso (1988: 187); Vasconcelos (1986: 312).
45 Lecouteux (1982: 29, 158).
46 Harf-Lancner (1984: 150).
47 Sébillot (1983b: 133).
48 Christinger (1965: 120).
49 Sébillot (1983a: 280–281, 1983b: 43–44, 135–136).
50 Vö. Coelho (1993: 342).
51 Coelho (1993: 347, 449, 454); Vasconcelos (1986: 110–112, 306–309).
52 Vasconcelos (1986: 115, 118); vö. Coelho (1993: 364).

53 Pedroso (1984: no. 18, 37).
54 Coelho (1993: 357).
55 Coelho (1993: 355, 357).
56 Vasconcelos (1980: 111, 393, 596–597, 1986: 336–337).
57 Pócs (1989: 16, 18, 24).
58 Pócs (1999: 143), a magyar kiadásban: Pócs (1997: 160).
59 Frazer (1888: 163).
60 Mitra (1925–1926: 86).
61 Frazer (1888: 181).
62 Uo. (180–181).
63 Gaignebet–Lajoux (1985: 104).
64 Róheim (1992: 173).
65 Pócs (1999: 130–131); a magyar kiadásban: Pócs (1997: 157–159).
66 Frazer (1888: 166–167).
67 Frazer (1888: 171).
68 Mitra (1925–1926: 87).
69 Pócs (1999: 132); a magyar kiadásban: Pócs (1997: 159).
70 Byock (1990: 65–66); Sturluson (1995: 101–102).
71 Propp (1983: 363; vö. uo. 290–291).
72 Jakobson–Ružičić (1950: 344, 347–350).
73 Delarue (1985: 308).
74 Lásd Ginzburg (1984 és 1991); vö. Jakobson–Szeftel (1949: 60).
75 Jakobson–Szeftel (1949: 68).
76 Gimbutas (1989: 134–137).
77 Gennep (1979: 908–909).
78 Vö. Gaignebet–Lajoux (1985: 79–83).
79 Propp (1996: 89–90, 114).

Bibliográfia

BELMONT, Nicole 1971: *Les signes de la naissance*. Brionne: Gérard Monfort.
BLOCH, Marc 1983: *Les rois thaumaturges*. (3. kiad.) Paris: Gallimard.
BOYER, Régis 1981: *Yggdrasill: La religion des anciens Scandinaves*. Paris: Payot.
BYOCK, Jesse (szerk. és ford.) 1990: *The Saga of the Volsungs*. Berkeley: University of California Press.
CASTRO, Ferreira de (é. n.): *Terra Fria*. (12. kiad.) Lisboa: Guimarães & C.
CHRISTINGER, Raymond 1965: *Mythologie de la Suisse ancienne*, 2. Genève: Librairie de l'Université Georg.
COELHO, Francisco Adolfo 1993: *Obra Etnográfica*, 1. Lisboa: Dom Quixote.
DELARUE, Paul 1985: *Le conte populaire français*, 1. (2. kiad.) Paris: Maisonneuve et Larose.
DUMÉZIL, Georges 1985: *Heur et malheur du guerrier*. (2., revideált kiad.) Paris: Flammarion.
DUNDES, Alan 1980: *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press.
FINE, Agnès 1984: Transmission des prénoms et parenté en Pays de Sault, 1740–1940. In Dupâquier, J.–Bideau, A.–Ducreux, M.-E. (szerk.): *Le prénom: Mode et histoire*. Paris: EHESS, 109–125.

FONTES, António Lourenço 1979: *Etnografia Transmontana,* 1. (2. kiad.) Vilar de Perdizes: Edição do Autor.
FRAZER, James George 1888: The Language of Animals. *The Archæological Review* 1 (2, 3): 81–91, 161–181.
GAIGNEBET, Claude–LAJOUX, Jean-Dominique 1985: *Art profane et religion populaire au Moyen Age.* Paris: PUF.
GENNEP, Arnold van 1979: *Manuel de folklore français contemporain.* 1/3. Paris: Picard.
GIMBUTAS, Marija 1989: *The Language of the Goddess.* London: Thames.
GINZBURG, Carlo 1984: *Les batailles nocturnes.* (Charuty, G. ford.) Paris: Flammarion.
– 1991: *Ecstasies.* (Rosenthal, R. ford.) New York: Pantheon.
GRIMM, Jacob–GRIMM, Wilhelm 1980: *The Complete Grimm's Fairy Tales.* (Hunt, M.–Stern, J. ford.) New York: Pantheon.
HARF-LANCNER, Laurence 1984: *Les fées au Moyen Âge.* Genève: Slatkine.
HUNT, Margaret (szerk. és ford.) 1968: *Grimm's Household Tales, with the Author's Notes,* 2 vols. Detroit: Singing Tree Press.
JAKOBSON, Roman–RUŽIČIĆ, Gojko 1950: The Serbian Zmaj Ogneji Vuk and the Russian Vseslav Epos. *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 10: 343–355.
JAKOBSON, Roman–SZEFTEL, Marc 1949: The Vseslav Epos. In Jakobson, R.–Simmons, E. J. (szerk.): *Russian Epic Studies.* Philadelphia: Memoirs of the AFS, 13–86.
LECOUTEUX, Claude 1982: *Mélusine et le chevalier au cygne.* (2. kiad.) Paris: Imago.
– 1985: Note sur le loup-garou. *Mythologie Française* 136: 20–25.
– 1992: *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen-Age: histoire du double.* Paris: Imago.
LÉVI-STRAUSS, Claude 1962: *La pensée sauvage.* Paris: Plon.
MITRA, Kalipada 1925–1926: The Bird and Serpent Myth. *The Quarterly Journal of the Mythic Society* 16 (2, 3): 79–92, 180–200.
OLIVEIRA, Ernesto Veiga de 1955: Designações dos Dedos da Mão. *Douro Litoral* 6 (9): 1–19.
PEDROSO, Zófimo Consiglieri 1984: *Contos Populares Portugueses.* (2. kiad.) Lisboa: Vega.
– 1988: Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa. (Leal, J. szerk.). Lisboa: Dom Quixote.
PERRAULT, Charles 1977: *Contes de ma mère l'Oye.* Paris: Gallimard.
PÓCS, Éva 1989: *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe.* Folklore Fellows Communications 243. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
– 1997: *Élők és holtak, látók és boszorkányok.* Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban. Budapest: Akadémiai Kiadó.
– 1999: *Between the Living and the Dead.* (Rédey Sz. és Webb, M. ford.) Budapest–Ithaca, NY: Central European University Press.
PROPP, Vladimir 1983: *Les racines historiques du conte merveilleux.* (Gruel-Apert, L. ford.) Paris: Gallimard.
– 1996: *Morphology of the Folktale.* (Scott, L. ford.) (2. kiad.) Austin: University of Texas Press.
RÓHEIM, Géza 1992: The Language of Birds. In Dundes, Alan (szerk.): *Fire in the Dragon and Other Psychoanalytic Essays on Folklore.* Princeton: Princeton University Press, 172–180.
SÉBILLOT, Paul 1983a: *Le folklore de France,* 2. (2. kiad.) Paris: Imago.
– 1983b: *Le folklore de France,* 4. (2. kiad.) Paris: Imago.
STURLUSON, Snorri 1995: *Edda.* (Faulkes, A. ford. és szerk.) London: Everyman.
TATAR, Maria 1987: *The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales.* Princeton: Princeton University Press.

TENÈZE, Marie-Louise 1970: Du conte merveilleux comme genre. *Arts et Traditions populaires* 1–3: 11–65.

VASCONCELOS, José Leite de 1938: *Opúsculos,* 5. Lisboa: Imprensa Nacional.

– 1980: *Etnografia Portuguesa.* (Guerreiro, M. V.–Soromenho, A. S. és P. C. szerk.) 7. Lisboa: Imprensa Nacional.

– 1985: *Etnografia Portuguesa.* (Guerreiro, M. V.–Soromenho, A. S. és P. C. szerk.) 9. Lisboa: Imprensa Nacional.

– 1986: *Tradições Populares de Portugal.* (Guerreiro, M. V. szerk.) (2. kiad.) Lisboa: Imprensa Nacional.

ZIMMER, Heinrich 1993: *The King and the Corpse.* (Campbell, J. szerk.) (2. kiad.) Princeton: Princeton University Press.

ZONABEND, Françoise 1990a: Jeux de noms: les noms de personne à Minot. In Jolas, T.–Pingaud, M. C.–Verdier, Y.–Zonabend, F.: *Une campagne voisine,* Paris: MSH, 241–280.

– 1990b: La parenté baptismale à Minot. In Jolas, T.–Pingaud, M. C.–Verdier, Y.–Zonabend, F.: *Une campagne voisine,* Paris: MSH, 215–237.

PÓCS ÉVA

Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és „emberré avatás"

Tanulmányomban a magyar néphit és az európai népi hiedelemrendszerek némely archaikus jelenségéről lesz szó, mégpedig az *(élő) ember* és a *(halott) ember/démon/állat* kategóriáinak egyaránt megfelelő *kettős lények* vonatkozásában. Mindezek az ember–démon, ember–állat metamorfózis képességével és általában valamely, az emberi és nem emberi világ közti átjárást lehetővé tevő jeggyel (például emberalakjukon állati testrésszel) rendelkeznek; ennek révén közlekednek a két világ közt. Van tehát egy alternatív démoni/állati lényük és egy vad, természeti világuk is, amelyben otthonosak.[1]

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

„...fele farkas fele ember vagyok..."[2]

Fő témám, az *emberré válás és avatás* képzetei és rítusai nem szorítkoznak a werwolf újkorban ismert hiedelemkörére, hanem kiterjednek az ember- és démonvilág egész kapcsolatrendszerére (legjellemzőbb példái azonban – úgy látszik – az emberfarkas mitikus kontextusának a részei). A különböző *emberfarkas (emberkutya, emberkígyó, embermedve, embervadkan)* variánsokat mindenhol körülveszik egyéb werwolf-konnotációjú lények is. A legfontosabb werwolf-sajátság, az állattá változás (állatalakban való



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



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

megjelenés) más hiedelmeknek is része, azonban a werwolfságnak *ez* a lényege: az emberfarkas mint olyan, állatként éli meg a rá jellemző történéseket.

A vizsgált közép- és délkelet-európai térségben (a magyar hiedelmek egy része szerint is)[3] a werwolf lehet élő ember, aki a metamorfózis képességével rendelkezik, és lehet állatalakban megjelenő démon is: az életükben emberfarkasok holtuk után démonikus werwolffá, farkaskísértetté válnak. Mind az *élő,* mind a *holt* werwolfnak fő állatalakjai a farkas, a kutya és a kígyó, emellett ló, vadkan, medve, madár, hal(!), valamint macska és béka is lehet.[4] A farkas mindenütt előfordul Közép-Délkelet-Európában. A kutya úgyszintén, de a kutyaember – román *pricolici,* erdélyi magyar *prikulics* – legjellemzőbb előfordulási területe Románia, az erdélyi magyarságot is beleértve. A szláv terminológia az ószláv 'farkasbunda' jelentésű szóval függ össze: szlovák *vlkodlac,* lengyel *wilkołak,* bolgár *vlkolak, vrkolak,* szerb és horvát *vrkolak, vukodlak,* szlovén *vukodlak,* a szláv eredetű román *vîrcolac,* valamint görög *burkolakasz* (amely az ógörög *lükanthroposzt* váltotta fel) stb. A germán terminusok 'emberfarkas' jelentésűek (például német *Werwolf,* angol *werewolf,* svéd *varulf, manulf;* illetve svéd *hamnbjörn* 'embermedve'), a neolatin nyelvek megnevezései hasonlóképpen (olasz *lupo mannaro,* spanyol *lobombre,* portugál *lobis-homem,* francia *loup-garou* stb.).[5] Más jelentéskört képvisel a latin *versipellis* ('fordított bunda'),[6] valamint a román *pricolici.* Ha elfogadható a Harry Senn közölte szófejtés, utóbbi is a latin 'kifordított farkasbőr' jelentésű szavak összetételéből származik.[7] Ezt úgy kell érteni – a vonatkozó hiedelmekkel egybehangzóan –, hogy emberi alakjában a pricolici bundájával befelé viseli „kifordítható" bőrét. A balkáni terminusok ma már sokszor nem werwolfot, hanem vámpírt jelentenek, amennyiben a werwolf hiedelemalakja sok helyen a vámpírral helyettesítődött, a werwolf felvette emennek a vérszívó tulajdonságait.[8]

A Balkán és Közép-Európa *élő werwolfja* tehát a farkassá vagy más állattá, illetve állatalakú démonná változás képességével rendelkező kettős lény, a *holt werwolf* pedig (werwolfból halála után lett) támadó démon. Az élő werwolf meghatározott időszakokban állattá változik, és az őt elragadó vad csapatokhoz csatlakozik. Ez a periodikus állattá változás az egyik legfontosabb közös európai sajátság; a fő „farkasidő" az újhold, valamint a holdfázisokhoz, illetve a holdnaptár hetes ciklusaihoz kötődő egyéb időpontok: a vasárnap, a Balkánon inkább a szombat mint hetedik nap. Fontos a téli napforduló sötét ideje is (vö. égitestrabló werwolf): mind szláv és balti, mind germán adatok nagy száma vonatkozik a karácsonyi tizenketted[9] idején farkassá változó, megvaduló emberekre; de Kelet- és Észak-Európában Keresztelő Szent János (Szent Iván) napja, tehát a nyári napforduló is farkas-idő volt.[10]

Az adatok egy része arra vall, hogy ilyenkor a testből (transzban) távozó lélek ölt állatalakot: az ember állatlelke/állatalteregója támad magányosan vagy csapatokban az emberekre, az emberi kultúrára,[11] kinyilvánítva nyers húsra, vérre éhes természetét. Sok helyi variánsa van annak, hogy embert-e vagy állatot, és milyen állatot támad meg a werwolf. (Például a Nyugat-Dunántúlon a *csordásfarkas,* vagyis a werwolf-természetű csordás az ellenséges szomszéd vagy a gyűlölt földesúr csordájára támad rá, az alföldi *tudós pásztorok* egymás juhnyájára „küldtek" farkast stb.) Kevéssé vannak jelen az újkori hiedelemmondákban a termésre támadó, gabonát dézsmáló, elhurcoló



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

emberfarkas motívumai, pontosabban ezek sokszor csak werwolf-*rokon* lények: *sárkány, kutyafejű démon,* vagy a *Bilwis, Bilwitz* stb. nevű, északnémet néphitben ismert gabonarabló mitikus lény.[12] Emberekre betegséget hozó – betegségdémonként számon tartott – kettős lények is ismertek, mint például a Balkán karácsonyi werwolf-démonai, a *karakondzuli/kallikancaroi,*[13] de a keleti szláv *vámpír* is terjeszti a járványokat és szárazságot, rossz termést hoz.[14]

Kozmikus vonatkozásai is vannak a werwolfnak; égitestfaló természete az őskáosz sárkányával rokonítja: napfogyatkozást, holdfogyatkozást okoz általános germán és szláv hiedelmek szerint. Magyar adataink is vannak ilyen kutyára vagy farkasra; a román, hucul, orosz werwolf holdfaló farkaskísértet variánsaira már Róheim felhívta a figyelmet.[15]

Ami a magyar néphit werwolf-variációit illeti, ezek nem képeznek koherens rendszert, az újkori magyar hiedelmek idevágó vonásait legalábbis germán, szláv, román és török eredetű mitikus képzetek, illetve hiedelemlények gazdagították. Valószínűleg volt is mit: feltehető, bár nem bizonyítható bizonyos pogány magyar állatember-vonásoknak (farkas? kutya? kígyó?) a honfoglalás utáni keresztény világképbe integrálódása. A legfontosabb magyar típusok: a nyugat-dunántúli tehénpásztor *csordásfarkas,* az északi, északkeleti területek magányosan emberekre támadó *farkasembere, szakállas farkasa,* az erdélyi kutya- és farkas-*prikulics,* az alföldi tudós pásztorok *küldött farkasa, küldött kutyája,* északkeleten *küldött kígyója,* a felföldi démonikus *farkaskoldus.*[16] Lássunk egy magyar példát a küldött farkasra (amely egyszerre maga a werwolf, illetve állatalteregója):

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

– olvassák a fejére a vaszari bírák egy 1758-ban perbe fogott emberfarkasnak.[17]

Ami a *werwolf-rokon* lényeket illeti, térségünkben legfontosabb a *boszorkány*, amely mind Közép-, mind Délkelet-Európában sok werwolf-sajátsággal rendelkezik. Kettős, élő és holt alakjaiban, születési jegyeiben, állatalakjaiban, jó és rossz változataiban a boszorkány legfontosabb mitikus elődjének (a *mora/Mahr/lidérc* mellett) a werwolfot kell tekintenünk.[18] A délkelet-európai *vámpír* több változatát ismerjük, amelyek közül igazi „werwolf-rokonnak" az a lény tekinthető, amelynek élő és holt változatai (tehát élő ember vámpír természettel, vagy vámpirisztikus démon) mindenben hasonlítanak rá, a vérszívást kivéve.[19] A werwolf egy-egy aspektusával másféle démonok, vagy a natura világához szorosan kötődő természeti szellemek is kapcsolatban lehetnek. Ezek több vonásukat kölcsönözték a térségünkben korántsem egységes werwolf-alakoknak; az emberi világgal való szembenállásukban sokszor a werwolftól alig megkülönböztethetők. Ilyenek a *mora/Mahr/lidérc, betegségdémonok, erdei szellemek, tündérek* és a *sárkány*.[20]

A magyar néphit werwolf-rokonai között a boszorkányon kívül legfontosabb a *lidérc* és a *garabonciás*. A lidércnek (és *mora*, *Mahr* stb. nevű rokonainak) van kettős, ember-állat átmeneti lény aspektusa, valamint élő és holt alakváltozatai is (segítőszellem, lidércet tartó ember, lidércfény, „nyomó" démon). Az esővarázsló garabonciás diák hiedelemmondai alakjának különösen a nyelvterület nyugati és északi részén van igen határozott werwolf-karaktere. Kettős fogsorral születik. Kígyó és sárkány, olykor vadkan, kutya és kakas(!) alakváltozatokkal, illetve alteregókkal, őrzőszellemekkel jeleníti meg számos monda. Ismerünk sörtés hátú, szőrös, borzas, marhakörmös, szarvas garabonciásokat is, amelyeknek szintén lehet kígyó-alteregójuk; ide sorolható továbbá egy holdjárás vezérelte „holdkóros" garabonciás alak is.[21] 20. századi hiedelemmondáink tanúsága szerint a *tudós pásztor, veszettorvos*, de egyéb *tudósok, látók, gyógyítók* is lehetnek farkas-, illetve kutya- vagy kígyóemberek, anélkül, hogy ez megnevezésükből kitetszenék; ugyanez áll a *táltos*ra. Ez utóbbi alakokra még a pozitív werwolf kapcsán visszatérünk.

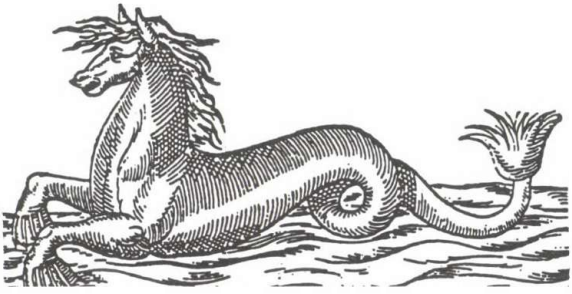


4. Kutya, macska, csiga alakot öltött boszorkányok mennek szomszédaik megrontására. Francesco Maria Guazzo *Compendium maleficarum* című traktátusából (Milánó, 1626)

A werwolf-rokonok teljes hiedelemrendszerét, mitikus kontextusát nincs terem itt részletezni, az alábbiakban egy-egy idevágó sajátságukra tudok majd csak utalni.[22] Mégis, mielőtt a kitűzött werwolf-problematika részletesebb taglalásába kezdenék, néhány, eddig még nem szerepelt kategóriát meg kell említenem, a werwolffal való hiedelemrendszerbeli funkcionális és tipológiai kapcsolataik okán.

Köztes lények, szörnyek

Léteznek a kultúra és natura emberi és démoni kategóriáinak egyikébe sem tartozó *átmeneti, köztes lények,* a kozmogonikus rend két világának határán. Helyzetük bizonytalansága az osztályozatlanság veszélyeit hordozza, magukon viselik a „teremtés előtti" káosz-lét jegyeit is. A két, élesen elváló osztály keveredése hibrideket, monstrumokat eredményez. Ilyenek jöhetnek létre például az ember és állatvilág/démonvilág kereszteződéséből, démon- vagy állatházasságból. (Nem véletlen, hogy a veleszületett anomáliákat, torz emberek születését az ember–démon/ördög nemi kapcsolat, illetve házasság eredményének tartották.[23])



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



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

Ilyesféle lény például a magyar *üszöggyerek:* az elvetélt magzatnak egy kis torz szörnyként elképzelt vagy tapasztalt változata. Egyebek között úgy tartották, hogy ember és ördög, rossz szellem, garabonciás házasságából, vagy az anya egyéb „halotti" érintkezéseiből[24] született (megjelenik béka, patkány, denevér alakjában is). Román párja, a *crâsnic* ördög-apa származéka, nincs lelke. Ezek a korcsok születés után visszamennek az anyaméhbe, megölik az anyát, vagy kemencébe bújnak és ott égnek el: a női termékenység fordított, halál-aspektusa jele-



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

nik meg velük kapcsolatban.[25] A bolgár torzszülöttek a naturából érkező közösségi katasztrófák – éhínség, jégeső, szárazság – előrejelzői.[26] Átmeneti lénnyé válhatnak, ember létükre démoni vagy állati sajátságokat vehetnek fel azok is, akik a démonvilág, a periféria behatolásától betegedtek meg. Jellegzetes példája ennek az *agos, ebagos* gyerek: satnya, szőrös koraszülött, akiről azt tartják, hogy anyja a terhesség alatt valahogyan kutyával került kapcsolatba, például kutyába rúgott.[27] Az ilyen csecsemőnek azután egyéb állati sajátságai is lehetnek. Egy kalotaszegi adat szerint például „Beszélni se tud, csak röfög, mint a mostohája disznaja."[28]

A *váltottgyerek*-hiedelmek mögött is ott van a démontól születés képzete. Erről az ember–szellem átmeneti lényről azt tartották szinte Európa egészén, hogy nem az anya saját szülötte, hanem egy démon cserélte ki gyermekére a születés és keresztelés közti veszélyes időszakban.[29] Vagyis a démonvilágból származó kakukkfióka az ember-gyermekek között (és ugyanúgy a torzszülöttek, születési anomáliák magyarázata lehet, ahogy a felemás, ember–állat/démon házasságból való származás).[30] Egy jellegzetes adat Magyarózdról, a volt Alsó-Fehér vármegyéből:

> Az újszülöttet féltették a „tisztátalanoktól", akik, amíg a hat hetet be nem töltötte, „evátatták", ha őrizetlenül hagyták... tisztátalan gyermeket, szellemcsecsemőt tettek az eredeti helyébe.[31]

Az ókori–középkori Európa hibrid *szörnyei* (például a görög *gorgó, lámia, hárpia, kentaur*) emberi torzságból és különböző állatokból összeolvasztott heterogenitásukkal keverten viselik az emberi és állati világ, vagy eltérő állatfajok jellegzetességeit, és ezért osztályozhatatlanok.[32] E káoszlények prototípusa a *sárkány,* amelynek legyőzésével – az indoeurópai sárkányharc-mítoszok szerint – a káoszból világ, emberi kultúra teremtődött.[33] Az ókori keleti – babiloni, héber – vagy ógörög mitológiákból sok hibrid szörny átment a keresztény, hivatalos és népi ördögképzetekbe, európai betegségdémonok hiedelmeibe, és ezek némileg a werwolf-képzetekkel is keveredtek. Az előbb említett karácsonyi werwolf-démonnak, a görög *kallikancarosz*nak az egyik fő alakváltozata a ló-ember kentaur, de e csapatosan támadó szörnyek között a torzság és kevertség mindenféle egyéb változata is előfordul.[34]

A werwolf fontos funkcionális párhuzamairól, a *kereszteletlen démonokról* kell még e ponton szólnunk.[35] Ők a meg nem keresztelt újszülött visszajáró kísértetei, vagy az ezekből lett démonikus lények: átmeneti állapotú, végleges túlvilági státusukat el nem nyert halottak. A néphit evilág–másvilág közti határmezsgyéken bolyongó kísértetekként, vagy csapatokban vonuló, szálló démonokként jeleníti meg őket Európa minden katolikus népénél. Ezek az időjárásdémon szerepet is betöltő lények[36] megtámadják az emberi közösségeket; ellenük különböző védekező módszerek ismertek. Természetesen meg kell előzni, hogy az újszülött effajta démonná váljék, tehát lehetőleg azonnal meg kell keresztelni.

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

> ...ilyenkor mindig gonoszok foglalkoznak vele...
> ...azér kellett rá vigyázni, mer a sárkányok elviszik, oszt ollyan garabonciás gyijákot hoznak helyette.[37]

A keresztelő – mint az üdvösség feltétele – kivédi azt is, hogy a halottból veszélyes kereszteletlen démon váljék. Ezek a hiedelmek és mint látni fogjuk, bizonyos rítusok némileg rokonok – rokonságba kerültek – az idevágó werwolf-hiedelmekkel is.[38] Ezt a rejtett kereszteletlenség–werwolfság kapcsolatot – éppen a jelen dolgozatban tárgyalt avatási rítusok szintjén – nagyon jól illusztrálja a keresztelőből jövet mondott rituális szöveg, párhuzamos keresztény és nem keresztény elemeivel. E rituális mondóka változatai Kapros Mártának a keresztelői rítusokat is összefoglaló munkája alapján:

> pogánykát/farkast/rosszat vittünk,
> keresztényt/báránykát/jót hoztunk.[39]

„...Hol nem szántanak, nem vetnek, bokor kalácsokat nem kötnek..."[40] *– a „nyers" natura*

A werwolf kettős létezésének alternatívái az emberi világ–természeti világ szembenállását reprezentáló bináris oppozíciórendszerben helyezhetők el, amely az emberi világ sajátságait, helyét az univerzumban a nem emberi perifériával való szembenállásában határozza meg.[41] Ez az univerzális mitikus-kozmogonikus világszemlélet maradványának tekinthető oppozíciórendszer az európai, illetve a magyar kultúrában is, a néphit, folklór bizonyos vonásaiban töredezetten a mai napig tetten érhető, méghozzá elsősorban éppen a fenti kettős lények és démonok hiedelemmondáiban és a róluk szóló egyéb folklórszövegekben, például a „Találkozás a gonosszal" ráolvasás variánsaiban. Ezek a természet halotti világából támadó démonokat jelenítik meg: a ráolvasás elbeszélésének szent szereplője a démont visszaküldi oda, ahonnan jött. Részlet egy *szentantaltüzét* elküldő gyimesi ráolvasásból:

...Menj el kemény kősziklákba,
ahol oroszlány leányok, legények laknak,
...
Menj el fekete tenger közepibe,
ahol kakasszó nem hallatszik,
s a Jóisten igéje sohasem tartatik...[42]

E kettős világban az *ember mint élő, nem halott, és mint ember, nem állat* határozódik meg. A kultúrával jellemzett, centrumban elhelyezkedő lakott tér lakója, szemben a naturával, a lakatlan és civilizálatlan perifériával, amelyet csak vadállatok, démonok, halottak laknak. Jelen kontextusunkban is elsősorban a Lévi-Strauss által alapvetőként leírt *főtt–nyers* oppozíció rendelhető az emberi kultúrán kívül eső természeti világ szembenállását kifejező *natura–kultúra* oppozíció alá. A naturát a háziállatokkal szemben a vadállatok, a termesztett növényekkel szemben azok hiánya jellemzi. Hiányoznak a kultúra folyamatai és termékei: a szántás-vetés, vadállatok domesztikációja és a tűzhely, a kovácsmesterség, a vas, a fonás-szövés, a ruha, valamint a keresztény szentségek. Még számos egyéb „kulturális művelet" hiányát említik konkrétan a vizsgált hiedelemszövegek: például beszéd, számolás, haj befonása.[43] A fent említett werwolf-rokonok – a természeti démonok vagy az éjszakai világ támadó szörnyei – mind elhelyezhetők a werwolf démonikus oldalával egy sorban, és e sorban mindegyikük az emberi világgal való szembenállásával, a kultúra hiányával jellemezhető.

A „jó" werwolf és pártfogói

Az emberfarkas az utóbb említett démonokhoz képest ember, de olyan ember, akinek van egy naturabeli alternatív léte; neki csak *egyik* aspektusa a naturából emberiségre támadó démon. Még egy fontos megkülönböztető jegye van a werwolfnak démonikus rokonaival szemben: a werwolf lehet pozitív, védelmező, patrónus, a

támadó werwolfot legyőző, német megnevezésével *Wolfsbanner*[44] szerepeket betöltő lény is. Varázsló-werwolf is van, aki képes a természetfeletti világgal kapcsolatot tartó mediátor szerepét betölteni, transzban megélt kvázi-samanisztikus lélekcsatákat vívni. A pozitív werwolf legfontosabb sajátsága a látóképesség. Ezt mint „emberfeletti" adottságot általában születési jegyeihez kötik, mint majd még erről bővebben beszélünk. A burokban, foggal, vagy a hetedikként születés mind ugyanannak a naturából származó démonikus erőnek a jegyei, amely az emberfarkast naturabeli létformájára, állattá változásra kényszeríti, a látó esetében pedig ez teszi lehetővé, hogy a tér-idő kötöttségekből kiszabadulva a szellemvilággal kapcsolatot tudjon teremteni. A magyar és a szláv werwolf-terminológia egyik fajtája nem véletlenül a 'tudós' jelentésű szavakkal kapcsolatos (szlovén *vedomec, vedarec,* szerb *vidovito,* ukrán *viscun,* a lengyel *wieszcz* és társai,[45] magyar *tudós pásztor*). Pozitív werwolf a dalmát és albán *'farkas ember'* vagy *'kecskebak'* is.[46] Mindezek olyan „tudósok", akikre a látóképesség mellett a különleges testi erő, felfokozott életvitel is jellemző. Egyfelől előfordul, hogy hét- vagy kilencévi terhességgel vagy szoptatással nyerik különleges erejüket, másfelől a narratívok az ún. *puer senex* motívummal is jellemzik őket. A varázslógyerek rögtön felnőtt lesz, csecsemőkorában megszólal és megkezdi mediátori tevékenységét: a bölcsőből száll ki a sárkánycsatára, mint az albán vagy a macedón sárkányos varázsló; hamar megnő, emberfeletti ereje van, rendkívüli gyalogló, emberfeletti gyorsasággal közlekedik, sőt repül, birkózásban a legerősebb sportolókat legyőzi stb. Alapvetően ugyanannak a lénynek a két oldaláról van szó. A „jó" werwolf esetében a natura ereje nem az emberiség elleni támadásban, hanem felfokozott fizikai létben, sőt, a kultúra támadása helyett akár kultúrát építő munkalázban nyilvánul meg.[47] A werwolf-varázslók egy fajtája a terméssel kapcsolatos mágiának a tudósa, természetfeletti erejével gazdaságát gyarapítja; például a magyar *tudós* ekéje magától szánt, szénaboglyái gyűjtés közben füttyszóra odarepülnek hozzá stb.[48] Esetleg a naturából származó – szintén munkalázban égő – segítőszellemeik is részt vesznek ebben – vö. *lidérccsirke,* amelynek állandóan munkát kell adni.[49] A gazdaság gyarapítása a „szomszéd" rovására is történhet: a más nyájából tejet gyűjtő, más földjéről a termést magának megszerző werwolf-varázsló a térségben mindenütt ismert[50] (már Vergilius is leírja a *VIII. eclogá*ban Moerist, a vetést más tájra „űző" farkas-varázslót);[51] cselekedeteinek maga felé vagy mások ellen irányulása egyazon tőről fakad. A dolgozatban nem tárgyalt harcos werwolf, amelynek alakját a középkori germán, ír, szláv epikából – a balkáni hősepikától az újkorig – ismerjük,[52] werwolf-természetéből fakadó inherens démonikus ereje, „farkastermészete" révén emberfeletti harci tettekre képes. Ez – még ha farkasvérengzés is – a nemzetség védelmében folyó „saját" háborúban pozitív tettnek, „jó werwolfságnak" minősülhet. Ebben az értelemben tehát a werwolfság: a naturára való visszaütés a kultúrában; vagy más oldalról: a natura inspiráló benyomulása a kultúrába.

Magyar vonatkozásban elmondhatjuk, hogy a már említett garabonciásnak is vannak „jó" változatai, de mindenképpen idetartoznak a *táltos* werwolf-rokon típusai, akik állati jegyekkel, farkasfoggal, dupla fogsorral, farokkal, szárnnyal születnek, és

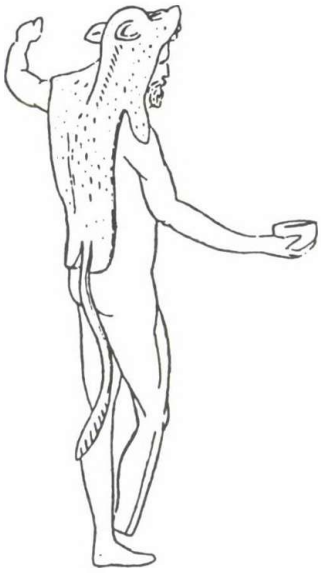
farkas, kígyó, sárkány alteregóik vannak. Állati jegyeik ellenére – amennyire tudjuk – ők mindig csak pozitív szerepet töltöttek be. A *tudós pásztor, veszettorvos* és egyéb *tudósok, látók, gyógyítók* – mint közösségi specialisták – szintén gyakran rendelkeztek emberfarkas-sajátságokkal. Nincs feltétlenül állatalteregójuk, de olyan tulajdonságaik lehetnek, mint a vadállatokkal való közvetlenebb kapcsolat, kölcsönös szolidaritás (nem támadják meg, szót ért velük stb.), az állatok, madarak nyelvén értés (sőt bizonyos őrzőszellem-vonások).[53] Idézzünk egy magyar példát ennek a werwolf-típusnak az érzékeltetésére:

> A kápolnási rítbe vót egy gulyás, azt egyátajjába nem bántották a farkasok. Se űtet, se a gulyát. Ha mán közelrűl vonyítottak, fogta a kisszékjit, kiment elébek. A gulyaállást meg minden este körbehúzta bottal. A fírgek odamentek hozzá, ű meg szípen megmutatta nekik, hova tanyázzanak le. Szípen elbeszílgetett velek...[54]

A fent említett felemás, köztes lények között is megvannak a „jó werwolfnak" megfelelő pozitív változatok. A váltott gyerekből például jó varázsló, látó – a magyar hiedelmek szerint táltos vagy garabonciás – származhat. A felemás házasságból való származás nemcsak torzszülöttet, alvilági szörnyecskét eredményez. A macedónok, bolgárok, szerbek kígyóbőrben és/vagy szárnyakkal születő *zmej/zmaj/zmajevit čovek* nevű sárkányos werwolf-varázslója kígyó, sárkány, sas apától származik, a leskovaci szerbeknél a vámpír-apa gyereke *vampirovići* ('vámpírlátó') lesz,[55] a disznónyájaknak makkot szerző turopoljei *mogut* – szintén „jó werwolf " – apja maga az ördög.[56] A táltos néhány állatapára utaló adata sem feltétlenül „totemisztikus leszármazást" jelent, mint némely kutató véli,[57] hanem inkább olyan, a werwolfság pozitív aspektusába tartozó állatős-őrzőszellemről van szó, amely – mint itt említett balkáni adataink esetében is sokszor – azonos a saját állatalteregóval, „lélekállattal". Erre az ős/őrzőszellem/állatalteregó azonosságra vall a kígyó apától, illetve kígyóbőrben, kígyóként születés motívumának szemantikai azonossága a burokban születéssel, amelyet Roman Jakobson mutatott ki az orosz hősepika burokban született werwolf-hőseinek mitikus kontextusát elemezvén. Nicole Belmont az ír hősepika idevágó motívumaira hívta fel a figyelmet:[58] mindkét esetben a „kettős bőr" 'kettős identitás' jelentéséről van szó. Erre az azonosságra vall az is, hogy a démonikus halott werwolfnak is van egy jó halott/őrzőszellem aspektusa. Ennek fő funkciója a saját világ védelme a peri-



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



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

féria támadásaitól, és a közösséget védő „élő" varázslók patronálása.[59] A magyar néphit werwolf-szerű alakjai közül különösen a garabonciásnak van egy kígyó- vagy sárkányalakban megjelenő jó őrzőszellem változata (amelynek tejáldozat jár, ennek fejében védi a vetéseket, szőlőt a jégverést hozó alvilági sárkánytól). Ilyen werwolf-őrzőszellem a horvát és szerb *vučji pastir*, a hasonló szlovén alakok, a német *Wolfsführer, Wolfshirt*, a magyar *farkaspásztor*. Ez a fajta, farkasokat őrző, a vad werwolf-csapatot vezető mitikus lény – mint neve is mutatja – „jó" farkasős és „állatok ura" vonásokkal egyaránt rendelkezik. Más változataiban a nyájakat védi a támadó farkasoktól. Ilyen, pásztorok segítőiként, nyájak őrzőiként fellépő őrzőszellemek például a magyar tudós pásztor mondák (és mesék) őrzőkutyáiként is megjelennek.[60] Az újabb őrzőszellemek közt kell említenünk a keresztény naptárak nyájvédő szentjeit is, Szent Balázs, Szent András, Szent Miklós, Szent György, az ortodox „téli" Szent Péter, Szent Száva, Szent Demeter sokszor „állatok ura" vonásokat is viselő alakjait.[61]

Létszám felett, időn túl – werwolfnak születni

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

Az első ciklust a születéskor megszabott sors határozza meg. Olyan lény születik, aki számára az ember- és démon/állat-lét útja egyaránt nyitva áll. A werwolf-sorsot az egyik híres korai európai adat, Burchard von Worms 1025-ös feljegyzése egyenesen a sorsasszonyok – *párkák* – döntéséhez köti.[62] A sorsasszonyok – vagy a sors szavát közvetítő bábák – e szerepének még 20. századi visszhangjai is vannak Kelet-Európából.[63] Román adatok szerint például a burokban született gyermek fejéről levett „főkötőből" olvassa ki a bába az alternatív lehetőségeket;[64] ő az „anyaméhben elrendelt" sors kinyilvánítója. Egy jellegzetes, Keszeg Vilmos közölte mezőségi magyar adat, ahol bába jelenléte nélkül is világos a sors általi determináltság:

Egy-egy ember születésekor úgy volt elosztva, hogy prikolics legyen. Attól kezdve, hogy a hetedik évét betöltötte, minden három hónapban egyszer átalakul kutyának...[65]

A sorsszerűséget jelzik a werwolf-lények azon adatai, amelyek szerint – meghatározott időpontokban – „menniük kell". A magyar foggal született gyerek például többnyire hétéves korában megy el.[66] Egy burokban született tornai táltos: „Hétesztendős korában elmegy az országban s többet nem tudnak róla. Akkor is elmegy otthonról, ha láncra kötik."[67] Szláv és germán területek mondáiban egyaránt hangsúlyozódik a farkassá változás *kényszere,* az emberek és állatok, valamint a hozzájuk tartozó dolgok széttépésének, lerombolásának ellenállhatatlan késztetése.[68] Megfogalmazódnak azonban alternatív lehetőségek is, és itt gondoljunk a jó werwolfról az előbb mondottakra. Figyeljük meg például, hogyan szólnak egyes román hiedelmek a werwolf-sorsra elrendelt gyermek életútjairól:

...van, aki farkasra születik, van aki tyúkokra, tojásra, van, aki dologra.
Van, aki lopásra, van aki mesterségre...[69]

Vagy más megfogalmazásban: a burokban született gyerek látó, kapás, tejes, seprűs, vagy tejlopó *strigoi* lesz.[70] „Akire azt mondja a bábaasszony, hogy »munkára« legyen, az sokat dolgozik, éjjel is dolgozik mindig"[71] (sőt, akinek művészi tehetsége van, az „zenére", vagy „táncra" strigoi).[72] A felfokozott élettevékenység tehát a kultúrateremtő munka hajszolásaként is megnyilvánulhat. Ez azután lehet pozitív vagy negatív irányulású: aki például strigoi a „pénzre" vagy „tejre", az pénzt gyűjt, tejet gyűjt, maga vagy mások hasznára.

A sorsot kiszabó párkaszerű lényeken kívül – ilyenek az újkorban tudomásom szerint már csak Kelet-Európában és a Balkánon ismertek – a születés egyéb fontos meghatározó körülményei, jegyei is predesztinálják a farkasembert (és „kettős lény" rokonait: mora/lidérc-lényeket, a boszorkányt, vámpírt) erre a sorsra. Európa-szerte ismert születési jel a *burokban születés,* amely nemcsak werwolf-sorsot, hanem általában látóképességet („transzképességet") jelent, illetőleg biztosít, és nem csak a werwolf-lények számára. Azonban ez utóbbiak ember–állat metamorfózisa is – germán és szláv népeknél, románoknál egyaránt, szórványosan magyar hiedelmek szerint is – kötődhet a burokban születéshez (a burok mint az alteregó, az „állatlélek" székhelye, szimbóluma, tulajdonképpen maga az alteregó, a másik én jelenik meg e képzetekben).[73] Különösen fontos a burok ilyen szerepe a varázslók mediátori tevékenységében, ez teszi lehetővé a kvázi-samanisztikus lélekutazásokat, alteregóik démonokkal folytatott csatáit.[74] Egy magyar példa, amely a táltoshoz köti a burokban születést: „Fejketőbe születnek az ilyenek, s már kis korban nagyon okosak és szerencsések."[75] A pozitív szerep csak úgy érvényesül, ha a megszárított burkot elteszik és amulettként (ing alatt, vagy hónaljban, rongyba kötve, sőt, bőr alá varrva) használják, esetleg meg kell keresztelni (elvinni egy aktuális keresztelőre).[76] Mindenképpen megfigyelhető egy „második bőr"-, illetve ruha-szimbolika: nem véletlen, hogy több európai nyelven *ingként, ingecskeként,* illetve *csuhaként,* vagy *főkötőként* nevezik meg

(például német *Glückshemd, Glückshaube,* angol *caul* stb.). Az igazi inghez képest viszont – melynek „kultúrába avató" szerepéről még alább lesz szó – annak mintegy *naturális* változata, a varázsló testén amulettként viselve a varázsló naturában gyökerező démonikus erejének őrzője, biztosítéka.

Mind a támadó, mind a „pozitív" werwolf születhet valamely *többlet-testrésszel,* amely egyben állati természetére utaló jegy. A fog, dupla fogsor, farok, szárny, szőr, sörte, kígyóbőr a werwolfra és kettős-lény rokonaira egyaránt jellemző, különböző helyi kulturális variációkban (a dalmát, albán *farkas ember*nek, a román, ukrán, orosz boszorkánynak és werwolfnak farka lehet, a bolgár/szerb/macedón *zmej* varázsló kis szárnyakkal a hóna alatt vagy kígyóbőrben születik).[77] Ismertek a különböző balkáni werwolf-lényeknek – és a magyar táltosnak, garabonciásnak is – szőrösen, sörtésen, illetve vadállati testtel, testrészekkel született változatai.[78]

A keleti és nyugati szláv werwolf és vámpír, mora és egyéb „kétlelkűek" egyaránt születhetnek *foggal, két fogsorral.*[79] Egy szlovén adat szerint például, ha a gyermek foggal (vagy lábbal előre) születik (és nem fordítják meg), foga és szőre nő és *volkodlak*ká lesz.[80] A magyar foggal született lények werwolf-kapcsolatai egyértelműek a putnoki emberfarkas[81] és az erdélyi prikulics szórványadatai[82] esetében, ezenkívül a tudóspásztor-, veszettorvos-hiedelmekben, sok esetben a (sárkányos, kígyós, kutyás, farkasos) táltos és a dupla fogsorral született garabonciás esetében is.[83] Egy karancskeszi adat, amely világosan jelzi ezt a kapcsolatot:

> [a garabonciások]: ...ezek oszt mellátha tták azt a kígyót – csak ollyan ember kezelhette, amely fogval született... ennek megmutatta magát.[84]

Mindezek a jegyek olykor túl is terjednek a werwolf-hiedelmek hatókörén, de a werwolf-születésnek is természetes velejárói.[85] Ugyanilyen általános születési jegye az európai – különösen a közép- és kelet-európai – werwolf-lényeknek a fordítva: *lábbal előre születés,* szemléletes szimbólumaként a natura/periféria „fordítottságának".[86]

A kettős lények születésének számos további hiedelemtípusát az osztályozatlanság, csoporton-kívüliség, időn-kívüliség, létszámfelettiség káosz/halál-szimbolikája veszi körül. A werwolf, illetve a látók, varázslók születésével kapcsolatos hármas, hetes, kilences számok az *osztályozatlanság = csoportba nem tartozás* anomáliáit rejtik, mint ezt Francisco Vaz da Silva jelen kötetben közölt elemzése igen meggyőzően kimutatta. A harmadik (hetedik, kilencedik) gyerek – mint Vaz da Silva írja – a hármas és hetes szám 'teljesség' jelentésének megfelelően bizonyos tekintetben létszámfölötti, aki már kilóg a sorból. Köztes lény aspektusa is van, aminthogy „csoportvégi" sorszámként egy új csoportnak a kezdetét is indukálja (illetve akit a csoportba „be kell keresztelni" egy csoportbelinek, hogy osztályozott identitását biztosítsa). A hetedik/kilencedik gyerek werwolf-konnotációja Vaz da Silva szerint nyilvánvaló a neolatin nyelveket beszélők hiedelemrendszereiben, tegyük hozzá, ír, angol, német adataink is vannak erre (és e számok többszöröseire is).[87] Werwolf (strigoi, vámpír) lesz – román hiedelmekben – a hét lány vagy hét fiú sorozat utolsójaként születettből; így van kijelölve a sorsa.[88] Hasonló hiedelmek a hatodik, kilencedik, tizenkettedik azonos

nemű gyerekkel kapcsolatban is léteznek, például Szlovéniában a kilenc lány közül az utolsónak a fia kígyógyerek lesz,[89] ugyanott a *kresnik* tizenkettedik egy egynemű fiúsorozatban.[90]

A magyar *hetedik gyerek* határozott werwolf-kapcsolatáról csak némely tudóspásztor- és garabonciás-hiedelem esetében tudunk, az ilyetén születés mindenesetre jós, kincslátó képességeket, tehát natura-kapcsolatokat jelent. Egy hiedelemtípus van az utóbbiak között, amely konkrétan werwolfságra (a később említendő „kígyós beavatásra") utal, mégpedig az, hogy ha a hetedik gyerek gyíkot, kígyót simogat, tapogat, hasznos lesz a keze gyógyításhoz. Vagy: a kincslátásban úgy lesz sikeres a hetedikként született, hogy körmét gyíkolajjal keni.[91]

Szó volt már fentebb a werwolf farkassá változásának ciklusairól: a lunáris és szoláris naptár sötét farkasóráiról, valamint e kontextusban is a hetes szám, hetedik nap szerepéről. Ugyane dátumok jelennek meg a kettős lények születési dátumaiként. Európa nagy részén igen egyöntetűen naturához tartozást, sokszor kimondottan werwolf-sorsot jelent e halotti/démoni időkben fogantatni, születni. Gyakori nézet, hogy a werwolf-lények újholdkor születnek,[92] a holddal kezdenek növekedni, a sötét–világos ciklusokat leképező ciklikus állat–ember, halál–élet létre (felteszem, hogy az előbbi hetes születési sorozatoknak is van valami köze a holdciklusokhoz). A karácsony ünnepi idején is emberfarkas születik; különösen a Balkánon a húsvét is ide kapcsolódik. A szent ünnepeken fogantatás következtében is torzszülött vagy werwolf jön létre (ez egyben az ünnepi szexuális tabu megsértésének a szankciója is): általános balkáni hiedelmek szerint az ünnepen fogantakból werwolf vagy vámpír, Romániában strigoi válik. A karácsony és vízkereszt közt fogantakból vagy születőkből (utóbbiak Mária fogantatásának ünnepén, március 25-én fogantak) pedig *karakondzuli/kallikancaroi* nevű vad, démonikus werwolfok, illetőleg werwolf-boszorkányok: *striglák* lesznek. Itáliában is werwolffá válnak az ilyen emberek.[93]

Nemcsak vad werwolf születésével fémjelzettek e napok, hanem erős pozitív konnotációjuk is van, ami a werwolf-lények lehetséges pozitív életsorsaira (a fent említett „jó werwolfra") utal. Több európai varázsló- és látótípus születik a téli napforduló idején; a magyar néphitből is ismert, hogy a karácsonyi gyerek, vagy aki Luca-napon született, táltos lesz.[94] Ahogy a hetedikként születésnek, úgy a szombatnak és vasárnapnak mint hetedik napnak a szerepe is kettős: a vasárnapi gyerek egész Európában szerencsésnek, illetve látó-sorsra rendeltnek számít,[95] a Balkánon a szombaton születettek válnak vámpírlátókká.[96]

A fentebb említett hármas werwolf-csoport a születés azonos dátuma révén is létrejöhet: szlovén hiedelmek arról szólnak, hogy az év azonos napján született három ember mindegyike *vedomec* lesz (akiknek majd oroszlán, medve, illetve szarvas alakjában kell rohangálniuk éjszakánként).[97] Hasonló elv alapján: az azonos hónapban született testvérekből strigoi lesz, ha az egyik meghal, a holt strigoi az élőt is magával viszi.[98] Az ikertestvér, a vele azonos napon született, a vele egy helyben született, a vele azonos nevű, más év azonos napján született testvére a werwolf-sors másik alternatíváját képviselheti: ő lesz a legyőző ellenfél, a vámpírlátó, strigoilátó.[99] Lehet „önmaga alternatívája", vagyis saját démoni alakja is: a lengyel *strzyga* (vám-

pirisztikus werwolf) amellett, hogy két sor foggal születik, a születéskor életben maradt ikergyerekből lesz, meghalt testvére lesz az alteregója.[100]

Azt, hogy a csoportba *nem* tartozás werwolf-sorsot jelenthet, három hiedelemtípus illusztrálja: először is a werwolf (vámpír, boszorkány) törvénytelen – tehát társadalmi csoporton kívüli – születése. Törvénytelen gyerekre és törvénytelen gyerek törvénytelen sarjára, vérfertőző viszonyból (például szülő–gyermek kapcsolatból, unokatestvérházasságból), vagy bűnös (például gyilkos) szülőktől[101] származó gyermekre egyaránt az emberfarkas sorsa vár. E szimbolikus rendszerekbe jól beleillik a werwolf-sorsra jutás mintegy művi létrehozása is, átok, kiátkozás, száműzetés révén. Ezek a mágikus és jogi manőverek a szimbolikus halál állapotába juttatják az egyént azáltal, hogy a kirekesztéssel elveszti csoportidentitását. Elterjedt nézet volt, hogy a megátkozás, de különösen az anyai átok (=családból kiközösítés) következtében werwolffá (vámpírrá) válhat az ember, hasonlóképpen a keresztények közösségéből kiközösített – egyházi átokkal sújtott – egyén.[102]

Hasonló szerepet játszik a kereszteletlenül meghaltak, temetetlen holtak, vízbefúltak, a temetés szentségében nem részesült öngyilkosok státusnélkülisége: vámpírok, rosszindulatú werwolf-démonok, továbbá a fent említett par excellence kereszteletlen démonok alakot öltésében;[103] a kereszteletlen gyerekből holt strigoi, werwolf-démon, *vîrcolac* lesz (vö. a hold- és napfaló lények, illetőleg a werwolf kereszteletlenekkel való kapcsolatát).[104] Beleillik e sorba az a román hiedelem is, mely szerint a hitetlenek gyermekéből strigoi lesz.[105]

A száműzöttek werwolffal azonosítása Európa ókorában és középkorában, sőt az újkor balkáni (görög, román, bolgár) hiedelmeiben is jelen van. Mint római és germán törvényekből, törvényszéki feljegyzésekből tudható, a rokongyilkosságért, vérfertőzésért – a vérségi kötelékek lazításának vétkeiért – száműzött, a közösség szemében halott személynek a városfalon kívüli natura szimbolikus másvilágán kellett farkasbőrrel a nyakában – hitük szerint ténylegesen farkassá válva – tengetnie elvadult életét.[106]

„Egy hónapig ember vagyok, egy hónapig strigoi."[107] *Ciklusok, átváltozások, beavatás*

Ami a farkassá (kutyává, medvévé stb.) változást illeti, ennek bizonyos mágikus-rituális technikáit is leírják a hiedelmek és a gazdag európai mondakincs. Az egyik fajta, úgy látszik, egész Európában honos módszer a farkasbőr (medvebőr), illetőleg a belőle készült ing, *farkasing* felöltése volt. Európa középső és nyugati területein a *bőröv* kap hasonló szerepet,[108] annak az archaikus nézetnek megfelelően, mely szerint a maszkot viselő ember nemcsak viselkedésében hasonul öltözetéhez, hanem testileg-lelkileg átlényegül a maszk szimbolizálta lénnyé. Mint Hertz a farkasingről adott európai körképében (az örményektől a szigeti keltákig) hangsúlyozza: az átváltozás ereje az ingben van.[109] Ugyanez az övre is érvényes; idézzünk ennek illusztrálására egy magyar werwolf-perből. Így vall 1754-ben egy nógrádi *szakállas farkas:*

...Igenis fele farkas fele ember vagyok, és vagyon Pencen Holdos Ferencnél olly szijjam, melyet ha reám kötök azonnal elváltozok, és azt a szijjat adta nékem Podrecsányban levő Pál nevü ember, aki ott pásztorkodott.[110]

A magyarságnál egy inkább kelet-európai jellegzetesség: a *(fa)abroncson* való átbújtatás fordult elő, mondai motívumként (lengyel adatok hársfaháncsra utalnak).[111] Például Gönczi feljegyezte göcseji adatok szerint a bába által nyírfa abroncson háromszor átbújtatott újszülött *csordásfarkassá* lesz. Vagy egy Csongrád megyei példa egy veszettorvosról, aki úgymond azért változott támadó kutyává, hogy páciensei számát növelje:

Az is olyan rontó vót. Az is egy abrincsot vitt. Azon körösztűbújt, má kutya lött belülle. Akkor mögmarta a csordát, osztán evitték hozzá gyógyítani. ...oszt akkor, amikor visszabújt az abrincson, megint csak a kis Nágai doktor lött.[112]

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

Mindeme módszerek a születés/újjászületés (az alternatív létre születés), illetve átváltozás szimbolikáját viselik (a bukfenc mint szimbolikus megfordítás: vö. a román werwolf terminus 'kifordított bőr' jelentése), a farkasing pedig „második bőr" – mint a burok/kígyóbőr (vö. mindkettő *ing* megnevezése). Ami a visszaváltozást illeti, elterjedt nézet volt, hogy a werwolf újra emberalakot ölt, mihelyt véresre sebesítik, „vérét veszik"; román, francia, német, spanyol werwolfra egyaránt vannak ilyen adatok.[113]

A werwolf átváltozása általában időszakosan, a holdjárással, illetve hetes (hármas) ciklusokkal kapcsolatos „farkasidőkben" következik be. A magyar néphitből és szomszédaink hiedelmeiből egyaránt sok ezzel kapcsolatos példát idézhetnénk: a horvát *strigon*t, *kudlak*ot 7, 18, 21 éves korában hívják társai maguk közé,[114] illetve ebben az életkorban örökre eltűnik, meghal.[115] A húsvétkor született román gyerekek 12 éves korukban eltűnnek az erdőbe, ahol hét évig farkasokként élnek.[116] A magyar váltott gyerek, foggal született gyerek 7, 9, 12, esetleg 18 éves koráig él csak,[117] illetve, ami ugyanezt jelenti: a werwolf-démonok elragadják a természetbe: egy két fogsorral született gyermek hétévesen egyszer csak felemelkedett a levegőbe és eltűnt örökre;[118] egy másik, foggal született gyermek újholdkor fel-



10. Werwolf-ábrázolás: farkassá változás övvel, etruszk urnán; P. Bartoli *Gli antichi sepolcri...* című, 1768-ban Rómában megjelent művének ábráján

ment a tetőre[119] (vö. „holdkóros" garabonciás-werwolf). Egy négy fogsorral született gyereket hétévesen elvitt a sárkánykígyó.[120] Egy Válluson, Zala megyében gyűjtött adat:

> ...9 éves koráig otthun nevelkedett. De akkor is má kijárt az erdőbe, uhhogy má csatlakozott a nagy kígyókhó. Uhhogy hozta nekik ki a tejet... 9 éves korába otthagyja a szülői házat. Akkor má annyira megismerkedik ezekke a kígyókka, annyira összeizél velek...[121]

Általános hiedelem, különösen a magyar nyelvterület középső, déli és nyugati részén, hogy a foggal születettre vigyázni kell, hogy ne haljon meg hamar, vagy: nehogy elvigyék a táltosok vagy a sárkány.[122] Például Zagyvarékason zivatar idején ládába zárták az ilyen gyermeket, a láda tetejére védelmül élével felfelé állított kést helyeztek.[123]

Az „elvitel": állattá változás, a naturabeli létforma kezdete, az emberi közösség szemében halál. E kontextusban egész Európában szinonimák az *elviszik, meghal, farkassá (más állattá) változik.* Szemléletesen fejezi ki ezt egy román adat, mely szerint egy gyerek, aki a sorsasszonyok döntése értelmében priculicinak született, kilenc hónapos korában farkasszőrt növesztett, büdös lett, mint egy állat, majd meghalt.[124] A ciklikusság a kettős lények holt alakjainak változásaira is kiterjedhet, például az élő werwolfból lett farkas-kísértetek is – egy horvát adat szerint – a „sírban hét év alatt kegyetlen farkassá nőnek és mindenféle állatalakot vehetnek magukra..."[125]

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



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

gyító, valamint a köztes lényeket „csoportba avató" rítusok kontextusában is megjelenik.

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

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

Kétszer születettek: életbe avatás

A werwolf-sors kivédésének legismertebb módszere a születési jegyek eltüntetése: a fogat kihúzni, a farkat, szárnyacskákat, marhakörmöket és egyéb állati jegyeket levágni, a burkot levenni az újszülöttről, elpusztítani, elásni és így tovább: ne legyen vedomec, táltos, strigoi, kallikancarosz stb.[126] Ezzel párhuzamosan a kettős lét másik alternatíváját biztosító fog és a burok gondos megőrzésének hiedelmei és gyakorlata is ismertek;[127] ez nem ellentmondás, hanem a werwolf-sors ambivalenciáinak következménye. A burokban született szlovén csecsemő burkát vagy elpusztítják, hogy ne változzék volkodlakká, vagy pedig hóna alá varrva amulettként viseli a gyerek, hogy látóvá, jó varázslóvá lehessen.[128] A fogat egyrészt kihúzza a bába, hogy ne legyen werwolf, másrészt tudják, hogy meg kell hagyni az újszülött esetleges fogát, máskülönben nem lehet táltos.[129]

Grynaeus Tamás idézi Engi Tüdő Vincét, a valamikori híres szeged-alsótanyai szentembert és gyógyítót, aki ezt mondotta volt egy satnya, beteg csecsemő anyjának: „...rosszúl szülted. Újra mög kő szülnöd."[130] A gyereket az anya gyásza[131] idején szülte, aki, talán a halállal való ilyetén érintkezése miatt, „élhetetlen" lett. A szülők azután kettéhasított meggyfán bújtatták át a csecsemőt, mégpedig a következő újhold szombatján: a fa kivirágzott, a gyerek is jobban lett.[132] Hasonló, átbújtatással szimbolikusan „újraszülő" módszerek tanúi lehetünk az avatás más kontextusában is. Goriciai szlovén adat szerint például a burokban született újszülöttet ki kell bújtatni az ablakon, így megmenekül attól, hogy vedomec legyen.[133]

Hasonló jelentése van a kerek perecen *átbújtató* rítusoknak: többféle magyar adatunk közül Csíkban például a fent említett *ebagos, agos,* illetőleg a *váltott gyerek* gyó-

gyítása folyik így.[134] Említsük meg egy Telkibányán feljegyzett eljárás egy mozzanatát, amely gyakori része az effajta rítusoknak. Itt az üszöggyereket próbálják életre varázsolni úgy, hogy kilenc házból hozott kilenc marék liszttel sütik a perecet (ami a köztes lények emberré avatásában fontos csoportba fogadó aktus, vö. werwolf-lények kilences csoportja). Emlékezzünk itt a farkassá változtató nyírfa abroncsra is: ez mintha annak lenne kultúrabeli tükörképe.

Balázs Lajos ad részletes leírást és elemzést[135] az agos gyerek gyógyításáról Csíkszentdomokoson: itt szintén „likas vakarun" – kenyérsütéskor készült kerek perecen – bújtatják át a satnya, rendellenességekkel született csecsemőt (miután először a kemencében is megsütik szimbolikusan). A leírt betegség és gyógymód szép illusztrációja a werwolf-lét holdciklusokkal való kapcsolatának. Itt az agos gyereknek, kutya-jegyein kívül, még egy werwolf-sajátsága van: „holdfogytára" születik és ezért beteg; nem élet-, hanem halálkilátásai vannak. A gyógyítást kísérő rítusszöveg a növekvő holddal állítja párhuzamba szimbolikus újjászületését:

> Úgy teljen meg ez a lejánka,
> mint ez a vakaru s a hold!
> Legyen olyan kövér, mint a hódtőte![136]

Noha általában a natura–kultúra jegyeinek párhuzamos jelenléte – a kultúra „ráduplázása" a naturára – figyelhető meg az emberré avató rítusokban, önmagában a natura életadó ereje is „elégséges" eszköz lehet, mint az előbbi élőfán átbújtatásra vonatkozó példák, vagy a vesszőzés és vízbe merülés itt következő esetei jelzik. A szlovén *dahovinát*, vagyis kígyóként született gyereket három egyéves mogyoróvesszővel változtatják emberré, miután a szoba közepére állított edény vízbe kergetik, háromháromszor megsuhintva a fejét, hasát és a farkát.[137] Hogy a rítus valóban „kultúrába avatás" legyen, verés közben megkérdezik tőle, hogy milyen szakmát szeretne választani: akar-e cipész, szabó, kovács, asztalos, gépész, borbély, bíró, lelkész stb. lenni, míg óhajtott szakmája hallatán gyermekké nem változik.[138] (Vö. a fent említett, különböző mesterségekre „lett" strigoijal.) Vagy említsük meg azt a szintén szlovén adatot, mely szerint a vedomecet szarvas-, medve-, vagy oroszlánalakban vívott csatája közben előre felkért segítőjének egyéves mogyorófa vesszővel kell ütnie, hogy örökre megszabaduljon a vedomec-sorstól.[139]

A vesszőzés mint emberré varázsoló rítus werwolf-motivikájú mesékben is megjelenik;[140] számos, werwolf-kontextusunkon kívüli rítusból, is közismert. A vízbe dobásról, vízbe merülésről ugyancsak elmondhatjuk ezt (egész Közép-Délkelet-Európa népi kultúrái ismertek ünnepi vízbe dobó termékenységvarázsló/újjászülő rítusokat),[141] de van egy keresztény vízbe merítő emberré avató rítus is, mégpedig a *keresztelő*. Ami ennek – a víz újjászülő erején kívül – fontos motívuma jelen kontextusunkban, az a *névadás* mint a csoportidentitás megszerzésének kulturális jegye.[142] Említsük meg ezzel kapcsolatban azokat a német mondákat, amelyek szerint a keresztnéven szólítás a farkaslétből emberré változtatja a werwolfot;[143] vagy a váltott gyerek újrakeresztelésére vonatkozó magyar adatot.[144] Érdekes a burok megkeresztelésének szokása is: elviszik

(hét) keresztelőre a pólyába dugva a látó-képességek biztosítására szolgáló burkot;[146] ennek kapcsán megint a natura-elemek kulturális „megerősítéséről" beszélhetünk. Az újraszülés egy werwolf-lényekkel kapcsolatban rendkívül elterjedt módozata a lábbal előre született csecsemő *megfordítása* (gyakran tűzhely, tűz fölött): ne legyen volkodlak, vedomec, benandante (vagy *malandante:* a „jó" benandante „rossz werwolf" változata):[146] tehát újraszülik „normálisan", emberként. A magyar váltott gyerek rítusai közt is előfordul ez az eljárás, például kilenc fejfadarabból rakott tűzön, kilencféle fű forrázatának gőze fölött rostában rázták, füstölték a kicsit, majd lábánál fogva megfordították.[147] Velencei szlovének – az anyaméhet mintegy a kemencével azonosítva – a vedomecként született újszülöttet kemencébe dugva fordították meg.[148] Ez az azonosítás a fent említett üszöggyerek-hiedelmekben is megjelenik: e lény egy román változata nem az anyaméhbe megy vissza (és öli meg ezzel anyját), mint az üszöggyerekek általában, hanem a kemencébe bújik születése után. Egy magyar hiedelemmondából fejthetjük meg, hogy miért. Eszerint az üszöggyerekből garabonciás válhat, ha visszamegy az anyaméhbe és még egyszer megszületik a következő újholdkor; amikor is két sor foggal jön a világra.[149] Itt a két sor fog születési jegyének, valamint a kétszer születésnek világos kapcsolata van a kettős werwolf-identitással.

„Csak süssed, süssed, hogy éfiaggyék"

A tűz és kemence körül zajló, életre szülő rítusok a *natura* és *kultúra nyers–főtt* oppozíciójának legszemléletesebb megjelenítői, az avatás mindhárom előbb említett kontextusában. Itt a szimbolikus sütésnek mint a kultúrába avatás és az anyaméhből/anyaföldből való szimbolikus újjászületés együttesének vagyunk tanúi.[150] Az egész magyar nyelvterületen ismert a váltott gyerek kemencébe tételének imitálása.[151] Egy magyar boszorkányperből vett példa:

> ...Sarlo Ilonának gyermeke nyomorékon születvén, mondotta ez az vádlott személly ez Asszonynak hajnalban fütcsék be az kemenczét tegyük egy lapátra az gyermeket, és dugjuk be az kemenczébe, meglátod hogy a te gyermeked röpül ki a kemenyen és más gyermeked jő helyébe.[152]

Hasonló ehhez a szerb *podmeće* (váltott gyerek) „visszacserélése",[153] valamint a Ryan közölte orosz és ukrán (*perepekanije:* 'újrasütés') rítusok. Egy ukrán variáns szerint friss forrásvízzel kell dagasztani a gyerek betétele előtt sütött kenyeret:[154] itt megint csak a natura párhuzamos termékenyítő szerepét figyelhetjük meg. Egy kalotaszegi magyar adat szerint – de ez más erdélyi adatokból is ismert – hét szomszédtól összeszedett házieszközökkel (hét orsó, hét fakanál) raknak tüzet:[155] szimbolikus közösségbe fogadás a kultúra tárgyaival. A fejezetcím idézete egy bukovinai székelyeknél szokásban volt rítus kísérő párbeszédének része, amely világosan kifejezi annak „újjászületés" tartalmát.[156] Hogy ez „halálosan" komoly ügy volt, csecsemők véletlen megégetésével kapcsolatos peres esetek bizonyítják;[157] Vasas Samu még a

közelmúltban is gyakorolt rítusként írja le Kalotaszegről.[158] Ez a fajta beavatás is igazodhat a werwolf-idők ciklikus rendjéhez; például újholdkor végezték a rítust, vagy a gyerek hét hónapos koráig vártak vele.[159] Végül említsünk meg egy olyan kemencébensütés-adatot, ahol világos, hogy a werwolf-sors elhárításáról van szó: a foggal született gyermeket dugják kemencébe, hogy ne vigyék el a garabonciások, ne szedjék ki a fogát.[160]

Természetes következménye az előbbieknek, hogy a sütés eszközei is kaphattak démonoktól védő szerepet: a zivatarsárkány ellen – ha jégverés fenyegetett – közkeletű volt országosan a sütőlapát, szénvonó, piszkafa udvarra dobása (szentelt gyertya gyújtásával egyidejűleg).[161]

„Aggot főzök, éfiat várok"

Lawson Görögországból ír le egy rítust a karácsonyi tizenkettedben született gyerekek kallikancarosz-sorsának kivédésére. Fazékba teszik tűz fölé a kicsit és „főzik", miközben elhangzik a kérdés: „Kenyér vagy hús?" Egy másik szereplő felel a gyermek nevében; ha „húst" mond, vad werwolffá (vámpírrá) lesz az újszülött, aki saját testvéreire támad, ha azonban azt mondja, „kenyér", elkerüli sorsát.[162] Értelemszerűen *nyers* hús és *sült* kenyér szembenállásáról van szó, de a natura-alternatíva kivédését maga a tűzhely és a főzés kulturális művelete is biztosítja. A *hús–kenyér* oppozícióra még alább visszatérünk; most nézzük még a „csecsemőfőzés" további adatait:

A keletmagyar nyelvterületen *agosság*, *ebagos* (illetve *váltott*) gyerek gyógyítására, visszacserélésére, a déli magyarságnál (Somogy, Tolna, Szlavónia), valamint szórványosan északon, északkeleten is ugyanez a módszer *váltott* gyerek visszaváltására volt érvényes. (A Balkánon is ismert az agos gyerek fogalma – neve ott is 'kutyá'-val kapcsolatos – és a rítus is hasonló.)[163] A „főzés" többnyire kilenc (három) azonos nevű asszony, valamint az anya és a keresztanya részvételével ment végbe. Miután a csoportba fogadást szimbolizálandó, kilenc háztól begyűjtötték a kellékeket (például kilenc háztól kért szalonnát helyeztek a főzővízbe),[164] a gőz fölé tartotta a keresztanya a gyereket, a többi asszony pedig „kerülte": többször körbejárta a tűzhelyet, miközben párbeszéd folyt az anya és a főzést végző keresztanya közt. A Baranya megyei Hidasra települt bukovinai székelyeknél például ez volt az újjászülő célzatot világosan kifejező szöveg:

– Mit főz, komámasszony?
– Aggot főzök, s vén húst.
– Ollyan kövér legyen, mint a háj s a máj.[165]

Ismert olyan változat, ahol a gyereket csak megfürdetik a vízben, amelybe belefőzték a naturabeli személyiségére utaló tartozékokat. Ezeket azután a rítus során elpusztítják: moldvai adatok szerint kutyakölykök fejét tették a gyerekkel közös fürdővízbe, majd a kutyafejeket az aktus végeztével eltemették.[166] Abaújban méretlen,

szűretlen tejben fürösztötték a gyereket (vö. mérés, szűrés mint „kulturális" feladat), majd kutyával etették meg a tejet.[167]

A főzés újjászülő szerepe az avatás tágabb kontextusában is megjelenik. A magyar néphitben mint boszorkányavatás ismert (egy 18 éves lányt kádban leforráznak, úgy adja át anyja a tudományát neki).[168] Halhatatlanná tevő főzésről számos indoeurópai mitológiából tudunk (például Dionüszoszt üstben főzik új életre a titánok),[169] az újkori monda- és mesekincsből úgyszintén (vö. a Lenore-monda csontokból életre főzött halott vőlegényét).[170] Szerepe van a főzéssel való avatásban magának a tűzhelynek is mint a családi élet központjának, amely a kultúra közösségbe integráló szerepét mintegy sűrítetten fejezi ki, de a *vasüstnek* is mint a kovácsmunka kulturális termékének.[171]

„Ólom vagy kóc?" – kovácsok és fémek

A tűz, tűzszerszámok (tűzcsiholó acél) és a fémek sokféle werwolf-kontextusban helyet kapnak mint a kultúra-oldal képviselői a nyers naturával szemben. Említhetjük itt a démonok elleni védelemként használt vastárgyakat vagy fém munkaeszközöket (mora ártalmai ellen kés, kalapács,[172] oroszoknál a vadállatok ellen húzott szimbolikus vaskerítés,[173] a halott hasára sarló, hogy ne legyen werwolf-démonná, vámpírrá,[174] a váltott gyerek visszaváltására használt fejsze,[175] a jégesőt hozó démonok ellen kidobott balta);[176] vagy a werwolf emberré varázslására hozzávágott vasdarabot vagy tűzcsiholó acélt.[177] Egy Heves megyei magyar monda szerint a garabonciásgyerekre vasvillával és késekkel vigyáztak, hogy el ne ragadják a démonok.[178] Egy rábapataki tudós, Nagy Ferenc azt állította, hogy az ő bölcsőjét annak idején apja „vassal bélelte ki", így „nem tudták elvinni".[179] Sorolhatnánk tovább a példákat, amelyekhez a werwolf-avatáson túlmutató tágabb keretet ad a tűzcsiholás, fémek rítusokban betöltött „újjászülő" szerepe,[180] amely a folklórban is megjelenik (vö. a „fiatallá kovácsolás" szinte egész Európa középkorában-újkorában elterjedt legendáit).[181]

Egy werwolf-sorsot kivédő görög rítusban a *nyers–főtt* oppozíció mint *megmunkálatlan félkész-termék–megmunkált fém* szembeállítás jelenik meg. Annak érdekében, hogy a karácsonykor született gyerekből ne váljék kallikancarosz, párbeszéd hangzik el a gyermek fölött: „Ólom vagy kóc?" Azt kell felelni, hogy „ólom", hogy ne változzék a gyermek vad démonná.[182]

Kenyér vagy hús?

Az emberré avató sütés szimbolikus jelentése kiterjed a sütés termékére, a kenyérre is, mint már erre fentebb említettünk egy példát. A livóniai werwolf-per több ízben emlegetett vádlottja arról beszél védekezésül, hogy ő és werwolf-társai sütve eszik a húst, mint az emberek.[183] A *sült hús–nyers hús* oppozíció helyett azonban gyakoribb a *nyers hús/vadság–sült kenyér/kultúra* szembenállás; a vérengző (nyershúsevő) werwolf

emberré szelídítése Európa-szerte elterjedt mondák motívuma. A nyájba betört vérengző farkas például kenyér adásával lecsillapítható, illetve emberré változtatható; a volkodlak, de ugyanúgy a magyar werwolf megszűnik vadállat lenni, ha valaki kenyeret dob neki.[184] A nyájra támadó kígyó leszerelése céljából adott kenyérről is tudunk;[185] egy másik magyar adat szerint a foggal született gyerek születésekor kenyeret kért (bizonyára a werwolf-sors kivédésére).[186]

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

> Dolenja vas-ban, Ribnica mellett a fuvaros a sötét horvát erdőkön át szállította az áruját. Ahogy lassan halad a szekér, egyszer csak egy félfarkas-félember forma lény jelenik meg mellette és éjjel-nappal követi. Ha megállt a vendéglő előtt, akkor az is megállt. A férfi bement inni, ez meg kint maradt a lovaknál. A fuvaros félt, hogy kísérője bántalmazni fogja a lovakat, ezért egészen hazáig elkísérte. Amikor hazaért, szólt a feleségének: „Alig tudtam hazaérni, félig farkas, félig ember formájú vadállat kísért." Kinéz az ablakon és ismét megpillantja. „Nézd meg", mondja a feleségének, „még az ablakon is benéz". Erre mondja a felesége: „Biztosan szüksége van valamire", és elmegy és vág egy darab kenyeret, majd kidobja az ablakon: „Nesze, egyél Isten nevében, amennyi csak kell, hisz ettől fogsz megmenekülni!" – Utána bejött a házba megköszönni a segítséget: „Szerencsés vagy te is, meg az is, aki erre megtanított. Lásd, már ennyi és ennyi fuvarost és szállítót követtem, de eddig senki sem mentett meg. Hárman voltunk testvérek és anyánk elátkozott..."[187]

Említhetjük még a váltott gyerek „megszólaltatásához" (tulajdonképpen emberré visszaváltozásához) használt úrvacsorai kenyeret, amelyet egyházi szentség tett még hathatósabb kultúrába nevelő eszközzé.[188]

Ruha teszi az embert

A werwolf állatból emberré „visszaváltozásának" egy másik technikája: ruhába öltözni. Ez a farkasinggel átváltozásnak mintegy magasabb szintű, kulturális tükörképe is: ahogy farkasbőrt öltve farkassá válhatunk, úgy lehetünk emberruhát öltve emberré. Ide kívánkoznak azok az Európa-szerte – már az ókorban is – ismert werwolf-monda adatok, amelyek szerint a werwolf emberruhája levetésekor válik farkassá (és ha ellopják közben, nem tud visszaváltozni).[189] Erre rímel a már többször említett 1691-es livóniai werwolf-perben előforduló mozzanat, amikor a vádlott Thieß és werwolf-társai ingüket levetették, lerakták egy bokor alá és azon nyomban farkassá változtak.[190]

Az ingbe öltöztetés mint „emberré avató" rítus áll előttünk a Balkán több helyén a werwolf-sors születéskor való kivédését célzó, már a sütéssel kapcsolatban is említett rítusokban is. Hogy a karácsonyi tizenketted idején (itt 'kereszteletlen napok') szüle-

tettek ne váljanak *karakondzulivá* vagy kereszteletlen démonná, inget adnak rájuk: Bulgáriában – noha ez a halotti idő fonás-tabu alá esik – az ekkor született gyermeknek *három asszony* kis inget fon gyapjúból, reggelig ezzel készen kell lenni, majd hordania kell a csecsemőnek.[191] Hasonlóképpen tesznek ugyanekkor a szerbek is.[192]

Az asszonyok háromtagú csapata fogadja itt be az *élők csoportjába* a csecsemőt. Szerepük hasonló a keresztszülőkéhez, akik a keresztelő rítusa alkalmával *keresztelőinget* adnak az újszülöttnek (ez a mai napig szokásos része lehet a katolikus keresztelőnek).[193] Az ing ajándékozása mint csoportba fogadó rítus jelenik meg a váltott gyerek gyógyításának olyan ukrán variánsaiban, ahol a beteg csecsemőt az anyja ingén húzzák át háromszor, a nyakától az aljáig, így „újjászületik",[194] ugyanígy akkor, amikor a csecsemőre elváltástól védelmül szülei ruháját, vagy valami abból készült öltözetet adják: például apja vőlegényi ingébe, mellényébe,[195] anyja ingének egy darabjába öltöztetik,[196] illetve pólyája alá anyja-apja ingét dugják.[197] Máskor a foggal született gyereket óvják a táltossá válástól anyja kötőjének ráterítésével.[198] Kimondottan családba fogadó szertartásnak is része lehet a csecsemő szülei ruhájába (alsóruha, illetve fejkendő, kalap) öltöztetése.[199]

A keresztelést mint emberré avatást hozza kapcsolatba a farkasing rítusaival a *keresztelőing*. Ehhez szemléletes adalék a kísértetként visszajáró kereszteletlen gyerekek mondai motívuma, amely szerint e köztes létben tengődő lényeket jelképesen megkeresztelik. Ha sírásukat hallják, nevet adnak nekik és keresztelőingül szolgáló ruhadarabot dobnak a sírás irányába,[200] hogy a gyermeklélek elnyerhesse végleges túlvilági státusát. A kereszteletlen démonok elleni védekezésül is „dobnak" szimbolikus keresztelőinget.[201] Egy érdekes német adat, amely az ing kifordításával a werwolf-lény „kifordítottságát" állítja párhuzamba (az adat a német *Mahr*ral kapcsolatos, ez a fent említett *mora/lidérc*-lények egy válfaja): Samlandon a gonosz keresztszülő Mahrrá tehette az újszülöttet, ha úgy ment a keresztelőre, hogy saját ingét fordítva vette fel.[202]

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

> ...a faluból összeültek az asszonyok, mert azt mondta egyszer a csuma, hogy ü csak úgy megy ki a faluból, hogyha csinálnak nekije inget, gatyát. De azon este fonják mög a fonalat, fehérítsék meg, szőjjék meg! ...Akkor is varrják meg, éjfélután tizenkettőre, vagy egyre, pontosan már az időt nem tudom, akkorára tegyék ki a kertbe! Akkor aztán elmegy abból a faluból a csuma, hogyha ezt megcsinálják, többet aztán ilyen nagy károkat nem fog csinálni...[203]

A különleges körülmények közt szőtt ingeknek Európa távolabbi térségeiben is bőséges párhuzamanyagát találjuk: mondai, mesei motívumokat és véghezvitt rítusokat egyaránt. A német nyelvterület *Nothemd*jei, *Schutzhemd*jei általában démonok-

tól, betegségtől védenek, de vannak harci fegyvertől óvó, vagy perek szerencsés kimenetelét biztosító változataik. Általában igen hasonló a szerepük a megőrzött magzatburok használatához, annak „kulturális" változatai. Sok német adat utal szoros werwolf-kapcsolatokra, például a sárkány ellen szőtt „szentgyörgying", vagy a karácsonyi tizenketted idején tizenkettes lánycsoport által szőtt ingek.[204]

Megjelenik a rituális ingszövés a mediátorok beavatásaként is; erre bolgár adataink vannak. Ha tizenegy havi terhesség után *zmejče* ('sárkánygyerek') születik farokkal és szárnyakkal, tizenkét lánynak, vagy kilenc öregasszonynak kell egy éjszaka leforgása alatt inget szőni neki. Tobozzal tépnek pamutot, megfonják, megszövik teljes némaságban, majd ráadják, hogy eltakarják farkát, szárnyát. Nem szabad elmondaniuk, hogy a gyermek *zmej*, mert akkor meghalna. Ha nem öltöztetik be ilyen ingbe, nem válik *zmej*jé ('sárkány'), és ezért nem lesz a falunak „védőszentje"; az ing által azonban „különleges erőre tesz szert és el tudja űzni a hálát" (a támadó, jégverést hozó sárkányt).[205] Érdemes itt is megfigyelni a kultúra munkafolyamatába beékelt natura-mozzanatot, a tobozzal való kendertépés meghaladott „nyers" technikáját, a leendő mediátor naturához kötődésének jegyét. De miért kell a mediátort a kultúrába (is) beavatni? Úgy vélem, a démonikus perifériával való kapcsolatai biztosítják az erőt a démonok legyőzéséhez, ahhoz azonban, hogy a démonharcot a kultúra védelmében sikeresen megvívja, az emberi közösség tagjának, a kultúra letéteményesének *is* kell lennie: esetünkben át kell esnie a csoportos ingszövés eme társadalomba fogadó aktusán. Az ing egyúttal a természetes „burok-ing" kulturális megerősítése. A natura benne rejlő erejét mintegy felül kell rétegeznie a kultúra adatunk említette „különleges erejével" is, amit a rítusnak az a mozzanata fejez ki, hogy a ruhával el kell takarni a csecsemő naturára utaló jegyeit: farkát és szárnyát.

A varázsló inge révén képes felvenni a harcot azzal a sárkánnyal, amelytől az ing védi: a kultúrába avatott natura-lény lesz a natura-lények legyőzője. Nagyon szépen fejezi ki ezt a kettősséget egy garabonciás-monda Szlovéniából, amely szerint a garabonciás jóslást tanul a halottaktól, oly módon, hogy egyik lábával szentelt földön (temetőben) áll, a másikkal nem; ha mind a kettővel szentelt földön állna, a halottak uralma alá kerülne és széttépnék (és nem lenne mediátorrá).[206]

A ruhakészítés, -szövés félkész termékei – a kóc, a fonál – a werwolf-démonok, kereszteletlenek, vámpírok elleni védekezés sok balkáni és közép-európai adatában megjelennek.[207] Ezek közül kiemelésre érdemes, amikor egy támadó démonnak mintegy áldozatul helyezik el a kócot egy kis guzsalyra, miközben munkára szólítják fel: azt fonja, ne a ló „serényit" (az „összefont", gyakorlatilag összekuszált sörény ugyanis a démon támadásának a jele):

> Egy kicsi guzsalyat csináltak, s arra egy kicsi szöszt tettek, s oda felszegezték az istállóba a jászojhoz, ahol ettek a lovak. A fejük felé, hogy avval dolgozzanak a szépasszonyok, ne a lónak a serényivel.[208]

(Ez lehet bal kézzel font kenderfonál vagy „törött hegyű" orsó is, mintegy a tökéletlenséget, „félkészséget" szimbolizálandó.) Említsünk meg még egyet a védelmül

szolgáló kóc adataiból: a görögök a kallikancaroi werwolf-démonok karácsonyi támadásának idejére tesznek ki az ajtó fölé lenkócot, azzal a meggondolással, hogy e démonok csak úgy tudnak bejönni, ha szétszedik és megszámolják a kóc szálait[209] (rendezés, számolás mint kultúrateremtő, „démon-nemesítő" műveletek).

A fonás kimondottan avató rítusként is megjelenik, mégpedig a werwolf-kontextusú hetedik gyerek vonatkozásában is. Egy babócsai (Somogy megye) horvát adat szerint a hetedikként született kislánynak hétévesen fonnia kellett – ezzel a fonállal azután gyógyítani tud, például „méréssel", de segíti a megfont szál a „pénznézés" tevékenységében is.[210] Ezenkívül is sokféle változata van a fonással „látóvá", „tudóssá" tevő rítusokról szóló tudósításoknak: *lucaostort* fonnak Luca napjától karácsonyig, karácsonykor a templom elé ülve kell fonni, és így tovább.[211] Mindezek az adatok arra vallanak, hogy nemcsak az ingbe öltözés, hanem a ruházat előállításának munkafolyamatai, a fonás, a szövés is bizonyos értelemben emberré avató rítus lehet. Ezt a megítélést támogatja az a szerb, macedón és északnyugat-bulgáriai szokás, amelyet asszonnyá avatásként értékeltek egyes kutatók:[212] a falvak lányai a Dömötör- (október 25.) és Szent György- (április 24.) nap közötti téli szezonra egy maguk készítette kunyhóba vonulnak vissza közös fonásra, varrásra, hímzésre. Az együtt töltött telek során itt készítik el hozományukat, de különösen egy díszes inget, amellyel házasságra érettségüket igazolják a falu előtt.

Végül említsünk egy kicsit távolabbi – már nem feltétlenül werwolf-kontextusú – példát a fonás és a farkastól való védelem kapcsolatára. Egy magyar ráolvasás a pátriárkáknak tulajdonítja egy farkasoktól védő textília „kötését":

> Ül vala Sinai hegynek tetején Ábrahám, Izsák,
> Kötnek vala fejér fátyolt.
> Hím farkasnak, nőstén farkasnak,
> Az én marháimra (szőrin kell nevezni az marhát) száját fel ne táthassa...[213]

A munka nemesít

– mondhatnánk összefoglalóan a bemutatott „emberré avatási" technikákról. Tanúságuk szerint az emberi kultúra alapvető munkafolyamatai közül elsősorban a főzés-sütés, a fonás-szövés – bizonyos mértékig a kovácsmesterség is – fontos szerepet kapnak a natura démonvilágának és az ember eredendő démonikus aspektusainak megszelídítésében, megnemesítésében, valamint az emberi kultúra védelmében. A natura–kultúra viszony eme archaikus reprezentánsai beleillenek a fentebb említett bináris oppozíciórendszerbe, amelyet *főtt–nyers* világként jellemeznek a mai napig Európa legarchaikusabb folklórhagyományai, sőt, mint példáink tanúsíthatták, rituális rendszereinek egyes elemei is. A fenti rendszer alapvetően arról szól, hogy a kultúrát a natura világára alapozva, annak *termékenyítő* „nyers" mozzanatait megőrizve kell „felépíteni" és megerősíteni, védeni a *támadó* natura veszélyeivel szemben. Az emberré avatás a naturába való lemerülés, majd alulról feltörő újjászületés (vö. az egyén az

átmeneti rítusok liminális szakaszában, mint szimbolikus halott, a halottak világával érintkezik). A kultúra és natura világáról szóló, fentebb említett tanulmányaimban írtam a nyers, félkész termékek, vagy egy kezdetlegesebb technológiai szint megjelenéséről az áldozatokban, amelyeket a natura lényeinek a kultúráért adnak. Nyers áldozat lehet a tabuk ellenére készített kulturális termék is[214] (ami a démonok idején csak számukra készülhet). Ilyesféle jelentés fejthető meg jelen kontextusunkban is: a fonástabu alatt szőtt ing nem(csak) a kultúra tárgya az ember számára, hanem a natura démonai számára készülő „nyers" áldozat is. A munkafolyamatok naturára visszautaló regresszív mozzanatai közé tartozik – úgy gondolom – a beszéd gyakori tiltása is a munkatabuk idején végzett „áldozati" munkák során. Maguk a farkasidőkre (a karácsonyi tizenketted idejére, Szent György, Szent András, Szent Péter és más nyájvédőszentek napjaira) kirótt fonás- vagy varrástabuk, valamint a tűzgyújtás, házimunkák tiltásai is a nyáj védelmére, a farkastámadások kivédésére vannak előírva,[215] tehát alapvetően a nyájvédőszenteknek és az ő „állatok ura" jellegű elődeiknek hozott áldozatként értelmezhetjük őket.

Beavatás a periférián

Szóljunk végül a beavatott, varázslóként és mediátorként tevékenykedő emberfarkasról és kettős-lény rokonairól. Rögtön tegyük hozzá, elsősorban hiedelmekről, mondai, olykor mítoszmotívumokról beszélünk, de ez nem jelenti azt, hogy e varázslók és mediátorok ne léteztek és tevékenykedtek volna a valóságban is (Bulgária, Macedónia, Szerbia egyes pontjain bizonyíthatóan még a 20. században is), ha nem is pontosan az itt kirajzolódó mondai kontextusban. E motívumok sokszor megfeleltethetők a valóságos mediátori tevékenység ismert adatainak. Ilyeneket főleg a varázslóperek jegyzőkönyvei tartalmaznak, mint például a már említett 1691-es livóniai per egy Thieß nevű werwolf ellen,[216] vagy a friuli *benandanté* évtizedeken át zajló bírósági eljárásai. Utóbbiak gazdag dokumentumanyagát Carlo Ginzburg közölte és dolgozta fel 1966-ban publikált könyvében.[217] A magyar boszorkányperek is szolgálnak werwolf-varázslók valóságos tevékenységét tükröző adalékokkal, köztük egy-egy táltos idevágó vonásaival is.[218] A valóság eme pontosabb tükrei segítenek értelmezni 20. századi mondaadatainkat, amelyek Közép- és Délkelet-Európa werwolf-varázslóinak több típusát rajzolják körül. Némelyikük csak gyógyító, állatgyógyító, látó, jós szerepkört töltött be, mások határozottan kvázi-samanisztikus mediátori tevékenységet folytattak (amennyiben – feladatukat teljesítendő – alteregójuk transzban, álomban a másvilágra – a werwolf-lények természeti másvilágára – ment). E tevé-



12. Szárnyas Artemisz mint állatok úrnője spártai elefántcsont fibulán (Hoenn 1946: 34)



13. Artemisz mint állatok úrnője boiotiai vázán (Hoenn 1946: 25)

kenység központi mozzanata az állatalteregók, segítőállatok révén vívott *csata,* a kultúra destruktív támadói, tolvajai ellen.

Nincs terem itt a varázslók fajtáiról, tevékenységéről részletesen beszélni;[219] csak néhány szorosan avatás-témánkba vágó mozzanatról lesz szó. A varázslók egy része határozottan werwolf (sokszor a werwolf helyi nevén megnevezve; említettük fentebb például a balkáni *vukodlak, mogut, zmej, zmaj, vedomec* megnevezéseket), más részüknek csak bizonyos werwolf-vonatkozásairól, sajátságairól beszélhetünk, mint a magyar táltos esetében is. A román strigoi is ebbe a sorba illik: mint már többször említettük, ez a kettős boszorkány–vámpír lény is sok werwolf-vonást visel.

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

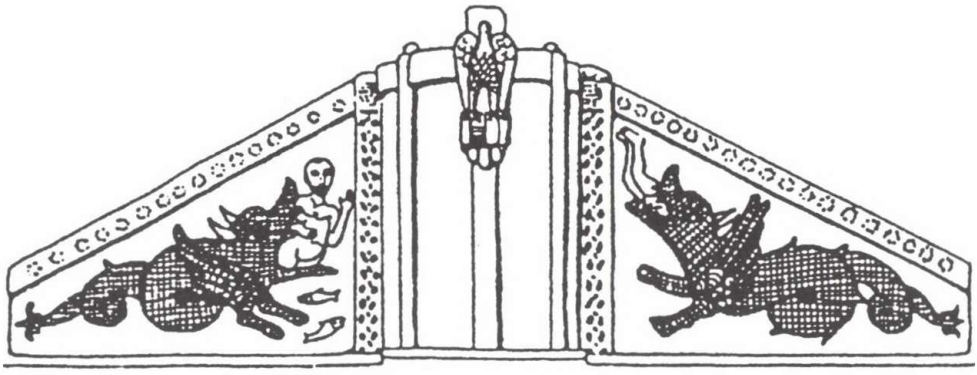
> ...mikor kicsi volt, iskolába járt, akkor vették észre először rajta. Hétéves volt. Mikor mentek az iskolából haza, azt mondja a gyerekeknek: de jó neked, a te anyukád most mákos galuskát főz...[220]

Máskor fény derül az elhívó, beavató szellemekre: ezek az adott varázslótípus démonikus változatai, vagy azoknak a csapata. A szerb *sárkányos gyereket (zmejče)*, csakúgy, mint a magyar *táltos*t, a horvát *kresnik*et és *strigó*t hétéves korában hívják el, viszik el a kresnikek, sárkányok, táltosok stb.[221] Bősárkányon

> ...egy gyerek foggal született s foga vót. Amikor 7 éves lett, akkor gyütt érte egy ló. ...akkor a gyerek meghalt. Néhány nap múlva felébredett és már táltos volt.[222]

Sokszor világos, hogy itt a fent említett őrzőszellem werwolfról, vagy annak *állatok ura*, farkaspásztor változatairól (esetleg keresztény állatvédő „farkaspásztor" szentekben továbbélő alakjairól) van szó.[223] Szent Illés mint a szláv Perun (termékenységisten) örököse is megjelenhet a balkáni *zmej/zmaj* (sárkányos) varázsló elhívó szellemeként; de Volosz/Velesz „szarvasmarha" és halotti istenre (germán vonatkozásban hasonlóképpen Odin és Freyja beavató patrónusi szerepére) is lehet következtetni.[224]

A Balkánon, az Alpok vidékén, szórványosan Magyarországon is előforduló beavatási motívuma a werwolf-mondáknak a *szétszaggatás–(csontkiszedés)–összerakás/felélesztés*,[225] vagy ezek közül legalábbis a *szétszaggatás*. Egy démonikus werwolf-csapat is beavathatja ilyen módon a jelöltet: például a szlovén vedomecek széttépik a közéjük tévedőt, majd csontjaiból felélesztik.[226] A magyar narratívokban: „kezit-lábát összetörik" a táltosnak a táltosok,[227] és hasonlók. Megjelennek e kontextusban Kelet- és Közép-Európában egyaránt *állatok ura* vonásokat is őrző, anyaistennőszerű lények mitikus-mondai alakjai is. Ezek a fonás/guzsaly/orsó, valamint sokszor kígyó attribútumokkal ellátott nők a fonás patrónusai. (Vö. például Bendisz vagy Artemisz, valamint Mokoš mint „fonó istennők"; a fonás véd a farkastól már eme thrák, görög, szláv előképek esetében is.) Agrártermékenységgel kapcsolatos vonásaik is vannak: a kender- vagy lenföldek, sőt, gabonaföldek védői is. A „fonás" sokszor közvetlenül az állatok ura vonásokhoz is kapcsolódik. Senn idéz például egy román hiedelemmondát, mely szerint az erdőben a farkasok vezetője egy fonó asszony.[228] Ilyen „fonó istennő" a délnémet nyelvterületek *Perchtá*ja, az osztrák–szlovén *Seligen/Zalik Žene*, a szlovén *Pehtra baba*, a balkáni *Kedd asszonya*, a lett *Laima*, az orosz *Pjatca/Szent Parakeva*, a „pannóniai" *Luca*. Magyar mondákban, de a Balkánon, vagy az oroszoknál is tündérek vagy sorsasszonyok és boszorkányok köntösében megjelenő lények is viselhetnek ilyen vonásokat. Hozzájuk tartoznak a fentebb már említett gyapjú-, len-, kender- vagy textiláldozatok, kelesztetlen lepénykenyér, tejáldozatok és napjaik, illetve a farkasnapok munkatilalmai.[229] Mindezek részint a nyáj védelmével kapcsolatosak, a jó kender-, illetve lentermésért, részint a gabonatermésért adott „nyers" áldozatok.[230] Elterjedési területükön – sokszor konkrétan az ő alakjukkal (állatok úrnője aspektusukkal) összefonódva – mint vörös fonál húzódik végig a csontjaiból felélesztett állat áldozati rítusának motívuma; ehhez csatlakozik a „szétszaggatási" motívum is.[231] Említsünk két magyar adatot, melyek szerint három sorsasszonyszerű boszorkány tölti be ezt a szerepet. Így beszélnek hárman egy 1739-es hódmezővásárhelyi boszorkányper jegyzőkönyve szerint a panaszos feje felett: „ez mi köztünk idegeny [tehát még



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

nincs beavatva közéjük], azért szaggassuk el őtet".[232] Sós Péter szigetközi tudós pásztort egy 20. században gyűjtött adat szerint így avatják be:

> Még puhab korában Doborgazon találkozott három boszorkánnyal. Hamar lefeküdt egy nagy hársfa tövébe és úgy tett, mintha aludna. A boszorkányok körülállták és az egyik a fejét, a másik a kezét, harmadik a lábát akarta kicsavarni...[233]

Hasonló mitikus lények agrárvonásainak vagyunk tanúi a werwolf-varázslók alvilági beavatásának balkáni, illetőleg szlovén és magyar mondáiban: a varázslók egy barlangban, a kígyóknál vagy egy kígyós asszonynál szerzik tudásukat. A *kresnik* szlovén varázsló – mondái szerint – a Kígyókirálynő barlangjából, a vele való harc árán szerzi meg a gabonát közössége számára.[234] E kontextusba tartozó (ha nem is közvetlenül a „kígyós asszonyokhoz" kapcsolódó) gazdag adatanyag ismert nálunk is, tőlünk keletre, délre is a kígyó megszerzésével kapcsolatos beavatás elbeszéseire. Román és keletmagyar hiedelmek szerint „látói" (=ellenfelei) lehetnek az embereket támadó boszorkánynak, strigoinak a farkasnapokon „kígyófejjel" bevatódó személyek.[235] Továbbá: tudósok, kincslátók, torok- és más betegségek szerencsés kezű gyógyítói lesznek, akik Szent György-nap előtti (téli, alvilági) kígyóval, gyíkkal jutnak valahogyan kapcsolatba. (Ehhez tudnunk kell, hogy a werwolf-varázslók csatáinak is fontos dátuma a kozmikus sárkánylegyőzést is idéző Szent György-nap.) Említhetjük még a tudós pásztorok amulettként használt kígyófejeit, a fehér kígyó segítségével állatok beszédét értő pásztor adatait és így tovább. Legvilágosabb azonban a magyar néphitben a *werwolf-varázsló–kígyó–beavatás* kapcsolat a werwolf-típusú garabonciás mondáiban. A garabonciás ezek szerint alvilágias vizekből, mocsarakból hívja elő negyven évig ember nem látta – tehát a „halott" naturából származó – kígyóját, amelyet megnyergel, felkantároz: ha úgy tetszik, a vadállatot igásállattá szelídíti, majd ez lesz segítője az alvilági sárkány elleni harcában. E nagyon másodlagos mondai megfogalma-

zásokból is nyomon követhető, hogy állatsegítője a lélekállata, naturabeli alteregója: úgy is fogalmazhatjuk, hogy önmaga naturabeli alternatívájával együtt lesz harcképes naturabeli identitása ellen. Részlet egy nógrádsipeki garabonciásmondából:

> Mikor már a hét évet megérte, vette a tarisznyát a nyakába, akkor már nem parancsoltak neki a szülei... vette a tarisznyát és ment... Mer akkor már hívták. Hanem akkor aztán a sárkánykijóval paktált össze, ráült a sárkányra, az vitte, már akkor őt tanították erre a hatalomra...[236]

A *csontkiszedés* és a felélesztett állat vagy ember hiányzó csontjának, sántaságának a mondai motívuma[237] (amit Ginzburg ókori, sőt bibliai motívumokig visszavezető részletes elemzésében egyértelműen avatási motívumként értékel) tartozik még a szétszaggatás motívumkörébe.[238] Valószínűleg ide vonható az elterjedt magyar motívum: a *fog kiszedése,* illetve elvesztése a táltos, garabonciás próbáján vagy csatáiban, bár ennek a jelentése nem mindig világos. Nem feltétlenül beavatásra, inkább egy *ki nem állt* próbára vall, ha a varázsló a próbán, viaskodáson (vagy más módon) elveszti a fogát és ezért *nem* lesz táltos, garabonciás (akkor sem lesz mediátor, ha születéskor kivették a fogát, hiszen abban van a „tudománya").[239] Mégis, az előbbiek fényében sejtünk itt is valamiféle „avatási" vonatkozást, amit némely boszorkányságba avatási hiedelem is erősít: a jelölt boszorkány egy csontját kell hogy odaadja a tudománya megszerzéséért, az ördög kiveszi csontját, „bal kezének kisujját átengedte" az ördögnek és így tovább.[240]

Jellegzetes natura-lényekhez tartozó beavatási motívum a jelölt *megfőzése–megevése–kihányása,* ami az előbbi feldarabolás–felélesztés motívummal is társulhat (a balkáni hősepikában és szórványosan újkori hiedelmekben is megjelenő, werwolf-varázslókkal is kapcsolatba hozható motívum).[241] Magyar példáink boszorkányhoz kötik, például „...engem meg ettek s még ki okáttak..." – mondják egy 1711-es egri boszorkányperben.[242] A *lenyelés/halál/gyomorba/föld gyomrába jutás* („megtermékenyülés a föld gyomrában") agrártermékenységgel kapcsolatos beavatási szimbolikája egyértelmű.[243]



15. A felfalt Iaszónt kiköpi a kígyó. Caerei vázakép

Harc a kultúráért

A beavatott werwolf-varázslók csatáit némely, a varázslók valódi tevékenységét tükröző narratív úgy írja le, mint transzban távozó lelke, illetve állatalteregója harcát. A kígyóként, sasként, sárkányként, vadkanként (vagy ezek hátán) harcoló varázslók a közösségüket védik az ellenséges werwolf-démonok, halottak, káoszsárkányok: a

gabonarabló, termésrontó, jégesőt vagy járványokat hozó démonok – lényegében saját rossz alternatívájuk ellen. Csatáik célja sokszor az ellopott (alvilágba elhurcolt) gabona visszaszerzése, felhozása.[244] A werwolf-varázslók tehát a vegetáció halálával és feltámadásával szoros kapcsolatban vannak. Amikor a pokolba mennek az oda lehurcolt magokért, hogy biztosítsák a vegetáció termékenységét, voltaképpen a meghaló-feltámadó istenek agrármisztériumának a résztvevőiként teszik ezt.

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

> hét esztendős korában egyszer csak elszökött hazulról, mert ki kellett mennie a rét valamelyik porongjára..., hogy ott megbírkózzék a vén táltosok által ráuszított farkasokkal.[245]

A sárrétudvari szárnyas (sárkányos) táltosról írja Madar Ilona: erejük megújításáért hétévenként vívniuk kell; amelyik erősebb, az ereje hétszeresére nő.[246] Tehát a mediátor a győzelemben megújul: a naturabeli ellenfél legyőzése mintegy beavatás is a következő ciklusra – ez a werwolf-lét ciklikusságának fent taglalt szabályszerűségeibe illik. Másrészt a csaták ismétlődése az agrárciklusok, illetve a vegetáció körforgását is követi (például, a csaták szezonkezdő időpontjaival, vagy a fenti termés- vagy állatpatronáló szentek névnapjaival összefüggésben). Aki győz, az újjászületett, győzelmének következtében a vegetáció is feléled. Van olyan szlovén adat, mely szerint a kresnik barlangi termésrablók elleni győzelme után gabonaeső hull a földre.[247] A naturával szoros kapcsolatban lévő werwolf-lények tehát meghalnak és feltámadnak, mint ahogy a kígyó vedlik. Nem véletlen, hogy éppen a kígyóbőrben/burokban született, kígyó- vagy sárkányalteregóval rendelkező varázslók egyik exponált csatadátuma Szent György napja, a vegetáció halálának és újjászületésének sokdimenziójú ünnepe. Egy magyar adat Szatmárból:

> ...megfigyelték azt is, hogy amint a táltos mondta, az ő győzelme esetén hét éven át jó lesz a termés, aminthogy úgy is lett. A táltos azt mondta, hogy ha a kék láng képében jelentkező másik táltos győz, hét évig rossz termés lett volna.[248]



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

A ciklus kimenetelének eldöntése csatával már az ókori werwolf-adatokban is megjelenik. Plinius leírása szerint például Agriopasz – miután letöltött egy kilencéves ciklust, amely időszakra Zeusz Lükaiosz farkassá tette – egy olimpiai bokszmeccsen vesz részt, ahol győz.[249] A csaták mintegy isteni sorsvetésként döntik el az emberi közösségek sorsát; e sorsok leképezik a werwolf-lét rossz és jó alternatíváit, amely a párkák döntése alapján születésükkor részükül jutott. Ilyen értelemben is önmaga rossz démonai ellen harcol az önmagát legyőző werwolf.

A werwolf „termékenységi csatáinak" mitikus kontextusában tehát halványan az állatok úrnője agráristennőbe átjátszó archaikus alakja is kikövetkeztethető, mint a korai európai földművelő kultúrák termékenységért nyers áldozatot követelő „fonó" anyaistennője. A werwolf-patrónusok közt férfi termékenységistenek alakját is említettük. A werwolf mint naprabló és napszabadító a káoszsárkány vonásait őrzi, egyidejűleg azonban a káoszsárkány legyőzőjének is képviselője, és a sárkányölő istenségek pártfogásával harcol a naprabló, vízrabló, jégesőhozó alvilági démonok ellen.[250] A káosz ellen vívott mitikus harc máskor átmegy (különösen a balkáni és keleti szláv hősepika harcos werwolfjai: Zmaj Ognjenij Vuk, Hunyadi János, az orosz Igor-ének Vszeszlavja stb. esetében) a törzsek, az ország, az igaz hit védelméért folytatott harcba;[251] innen származnak a másvilági lélekcsaták katonai motívumai.[252]

Az adatainkból kirajzolódó werwolf-csaták sokfélék: a varázsló állatalakjai, őrzőszellemei, a csata célja, lefolyása, a szimbolikus túlvilág – mind-mind különbözőek lehetnek; ezt nem tudjuk itt mind részletezni. A számunkra most legérdekesebb, termésrablók ellen folytatott csatáknak itáliai, balti, oszét, valamint balkáni példái egyaránt vannak.[253] Nézzük a balti példák egyikét. A livóniai (valószínűleg lett) Thießnek és werwolf-társainak tevékenységét igen szemléletesen írja le az említett 1692-es per jegyzőkönyve. Csak egy kis részletet hadd idézzünk, betekintésül a 17. század werwolf-valóságába. Thieß vallomásában elmeséli, hogyan mentek Lucakor, Pünkösdkor és Szent Jánoskor a tengeren túli mocsárpokolba társaival mezítláb, hogy ott megvívjanak a gabona virágját a pokolba hurcoló idegen varázslókkal, és hazahozzák az elrabolt termést (amelyet kijövet megvámolnak a kapuőrök):

> die wahrwölffe gingen zu fusz dahin in wölffe gestalt, der ohrt wehre an dem ende von der see, Puer Esser genand, im morast unter Lemburg, etwa ½ meyle von der substituierten herrn Praesidis hoffe Klingenberg. Alda wehren herliche gemächer und bestellete thürhüter, welche diejehnige, so etwas von der von den zauberern dahin gebrachter korn blüte und dem korn selber wieder auszutragen, dichte abschlügen. Die blüte würde in einem sonderlichen kleht verwahret und das korn auch in einem andern.[254]

A csata kimenetele dönti el a következő ciklus jellegét itt is: a varázsló saját közösségében jó termés lesz, illetve a győztes előbb tud aratni, korábban van rozstermése.

A werwolf-varázslók mediátori tevékenységének kultúravédő jellegét igen szépen szemléltetik a hiedelemmondák harci eszközökről beszámoló csatatoposzai. A szerb



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

és horvát *zduhač* egyik (burokban született) típusa és részben a román *strigoi* is a gabonaművelés eszközeivel harcol a termésért, sokszor katonai rendben felsorakozott csapatokban. Cséphadarót, kaszát, gereblyét, szérűseprűt, mozsarat visznek magukkal fegyverül. És – ha nem állatok hátán vagy állatalakban mennek oda – boroshordón, tilón, seprűn utaznak a csatahelyre. A *strigoi* csatáinak egyik fajtája a kendertermelés eszközeivel folyik. Ebben az esetben nem annyira a strigoi élő varázslóalakjainak a lélekcsatáiról van szó, vagy nem csak erről, hanem a „holt strigoiok" egymás elleni viadaláról (illetőleg a harc-leírásokban mintegy egybeolvadnak a patrónus szellemek és a patronált varázslólelkek). A holt strigoi (mint werwolf-démon) a varázsló halott őrzőszelleme és támadó „idegen" démon is lehet; az utóbbi esetben két szomszédos közösség egymással csatázó őrzőszellemeinek *saját–idegen* csatája van előttünk. (A Kárpát-medencében és környékén egyébként is ismerünk ilyesféle csatatoposzokat: kereszteletlen démonok, sárkányok egy-egy falu őrzőszellemeiként csatáznak egymással a felhőkben, zivatarban a patronált közösség esőjét, gabonáját, egészségét óvandó.)[255] A strigoi-őrzőszellemek csatái járvány ellen, betegségdémonok támadásai ellen folynak, a két strigoi-csapat a saját faluja életkilátásaiért küzd egymással. A győztes falut elkerüli a pestis, a kolera, csökken a halandóság (a másik falu rovására). A csatákban tilóval, a tiló nyelvével, gerebennel ütik egymást.[256] A Muşlea és Bîrlea közölte gyűjtemény egyik 19. századi leírása szerint ilyeneket kiáltanak egymásnak a csata hevében (vö. fentebb a szétszaggatásról, csontkiszedésről és a csaták próba/beavatás jellegéről mondottakat):

> Elsápadok, de nem sebesülök, nem sántítok, nem nyomorodom el, nem vakulok meg!" Nem ölik meg egymást, de vérességig vadulnak. Ha az egyik „megvérezi" a többit, kolerás lesz az egész nemzetsége, a pestis hét évig pusztít. Aki megvágja magát, abban a faluban az emberek meg fognak halni.[257]

A strigoinak van egy, a fent említett „fonó istennők" sorozatába illő, fonás-attribútumokkal ellátott (és állatok úrnője vonásokkal is rendelkező) női istenség/őrzőszellem alakváltozata is, amelyet tilóháton utazó, vagy guzsalyas, fonó asszonyként jelenítenek meg a hiedelemmondák. Alakjával a már említett áldozati gesztusok (itt

konkrétan len/gyapjú/kender áldozatok) is kapcsolatba hozhatók. A csaták „farkasnapjain" (Szent András, Szent György, Szent János) tilos a fonás, sőt el is kell dugni a kendermunka kellékeit, a kendercsomókat, kócot, a tilókat, mert a sírokból felkelő és a „túlvilági" csatára távozó strigoi-lelkek (vagy amennyiben az „élő" változatról van szó, az önkívületben fekvő strigoiok testéből távozó lelkek) odamenet ellopják a kint hagyott tilókat és más eszközöket. Ezek lesznek csatalovaik és harci szerszámaik. Tehát mintegy tabunapjaik áldozati tárgyaival harcolnak az emberi közösségek életéért. Emberi sorsokat megszabó tevékenységük nem ér véget a csatával: a harc után összegyűlnek „egy puszta háznál", megfonják a házaktól lopott kendert, megfehérítik, megvarrják és inget készítenek belőle. Ha nincsenek idejében készen, kakaskukorékoláskor befejezetlenül kell otthagyniuk az inget.[258]

Íme, az emberré avató ingszövés az emberi közösségek jólétét meghatározó mitikus szintre emelve; az ebben részt vevő strigoiok pedig sorsasszonyként rendelkeznek már nemcsak a werwolf egyéni életkilátásai fölött: a mitikus ingszövés a werwolf-lét sorsszerűségét a werwolf-varázslók mediátori tevékenységén keresztül az emberi közösségek sorsára, *kultúra vagy natura* alternatíváira is rávetíti. A strigoi eme mitikus tevékenységei (és a strigoijal kapcsolatos, fentebb említett „beavatási" motívumok) magukba sűrítik, rejtett szálakkal egy rendszerbe kapcsolják a werwolf-varázslók mediátori tevékenységét, a werwolf-patrónusként fellépő állatok úrnője, illetőleg fonó/kígyós anyaistennő-szerű lényeket és az agártermékenységért adott nyers áldozatok kultúrateremtő szerepét.

Az Antikrisztus inge

Hogy ezek az archaikus werwolf-rendszerek milyen alapvetőek és fontosak, széles kiterjedésűek lehettek, bizonyítja az európai hiedelemrendszerek, keresztény és nem keresztény vallási rendszerek különböző pontjain, jelentésrétegeiben való felbukkanásuk. Hivatkozhatnánk itt – a dolgozatban alig érintett – európai meseanyagra, amelyet át- meg átsző a werwolf- és avatási motivika, vagy a csak emlegetett, de a dolgozatban fel nem használt középkori szláv, germán, ír (hős)epikára. (A magyar hiedelmek, rítusok idetartozásának módja és mértéke igen változó, az európai anyaggal való összefüggésének szintjei sokfélék; sok a problematikus, további kutatást igénylő kérdés, amelyet most félretettünk.)

Végül a felsorakoztatott avatási motivika kiterjedtségét illusztrálandó, egyben témánk szimbolikus lezárásaként idézzünk egy legendát az Antikrisztusnak varrott ingről, amelyben az ingkészítés dimenziói még tovább bővülnek. Már nemcsak egy közösség sorsát határozza meg, hanem kozmikus jelentőségűvé növekedik, és világteremtő – pontosabban világromboló aktussá lesz. Az Antikrisztus a világrombolás kultúraellenes tettének végrehajtására lenne képes inge birtokában, ha azt megvarrnák számára a tündérlányok. Ha visszagondolunk a fentebb említett gonosz szándékú ingkifordításra, amellyel Mahrrá teszi az újszülöttet keresztanyja, nem le-

het kétséges, hogy az alábbi példában a földi asszonyok kultúravédő, kultúrateremtő ingszövésének „kifordítása" emelődött a tündérek mitikus szférájába, bárhonnan származzék is ez a szöveg:

> Nem mondom, hogy láttam személyesen az ántikrisztust, hogy beszéltem vele, de így hallatszik: Az ántikrisztusnak varrnak egy inget a tündérlyányok. Osztán, mikor megvarrják, hogy mán kész van, körülnézik. Itt is hiba van benne, ott is hiba van benne. Bontják el. Nem jóul van! Varrják össze újra, mert azt az inget, ha megvarrnák úgy, hogy jóu vóuna, a világ elmúllana. Ha az ántikrisztusnak az ingét meg tudnák varrni. Azt míg a világ fenn lesz nem tudják megvarrni, mert az sosincs kész.[259]

Jegyzetek

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

1 Az ilyesfajta lények feltehetően általános sajátságai sok archaikus vallási rendszernek – gondoljunk az afrikai, ázsiai, amerikai párduc-, tigris-, oroszlán-emberekre. Lásd például MacCullogh (1915); Ruel (1970); Senn (1982: 76).
2 Egy werwolf-vádlott vallomásából: Török (1959: 288).
3 E rövid ismertetést saját (a Balkán werwolf-lényeiről írt), szintén rövid összefoglalásom alapján adom, ahol lásd az itt terjedelmi okokból nem közölt további irodalmat: Pócs (1986: 195–202). Az eleddig – Európa vonatkozásában – legteljesebb áttekintés: Hertz (1862); egy újabb összefoglaló tanulmánygyűjtemény: Eisler (1951). Néhány fontos, egy-egy nép anyagát összefoglaló mű: Lecouteux (1992) germán és általában nyugat-európai vonatkozásban; skandináv: Lid (1938); Odstedt (1943); német: Peuckert (1941a; 1941b; 1941c); szláv: Jakobson–Szeftel (1966); Margul (1981); Marinov (1914: 221), Zečević (1981: 126–137, 168–169); Kelemina (1930: 39–40, 88–94); román: Muşlea–Bîrlea (1970: 227–229, 236–244), Senn (1982); görög: Schmidt (1871: 157–165); Lawson (1910: 190–255).
4 A germán történeti adatok is – a medve mellett – számon tartják a macskát, vadkant/vaddisznót, kutyát is. Van kutató, aki az ír, skót, walesi „boszorkány-nyulat" is a werwolf-állatok közé sorolja: MacCullogh (1915: 206). Csőgör Enikő a Mezőségből emberbékát írt le: Csőgör (1998: 135–137). Ami a kísértet-werwolfot illeti, mind szláv, mind germán vagy román területek vonatkozásában ez is általánosnak látszik a közlemények alapján, bár a kutatás középpontjában mindig az élő változat, a par excellence werwolf állt. Lásd összefoglalóan például: MacCullogh (1915: 206–209); Senn (1982: 76).
5 A szláv terminológia nyelvészeti levezetését és az egyes változatokat részletesen lásd: Dukova (1984); Jakobson–Szeftel (1966: 344–345); Abbot (1903: 217). A terminológia általában: Hertz (1862: 113); lásd még az egyes részösszefoglalásokat.
6 Amelynek egyik leghíresebb római példáját Petronius szolgáltatta a Kr. u. 1. századból a *Satyricon* LXII. könyvének híres farkassá változási történetével: Petronius (1963: 72–73).
7 Senn (1982: 19).

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

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

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

11 Erre nézve különösen a germán, illetőleg a nordikus werwolf-adatokat vizsgálták, kapcsolatba hozva a *fylgja,* illetőleg *alteregó* és *kísérőlélek* képzeteket a burokban születéssel, valamint a werwolfsággal: Belmont (1971), Lecouteux (1992: 59–91).

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

13 Lásd összefoglalóan: Lawson i. h. és Pócs (1986a: 195–197), további irodalommal.

14 Oinas (1985: 112). A korai keresztény egyházatyák demonológiája szerint démonok hozzák a járványt, betegségeket, rossz aratást: Cohn (1993: 67). E nézet megalapozásában legnagyobb része a késő ókori–kora keresztény Európa werwolf-hiedelmeinek lehetett.

15 Róheim (1925: 130–131).

16 A magyar werwolf-hiedelmekről teljes adatbázisra kiterjedő összefoglalás még nem született. Saját, rövid összefoglalásom közli a legfontosabb típusokat és a legfontosabb irodalmat: Pócs (1990: 577–579). Néhány, egy-egy típusra kiterjedő, gazdag adatanyagot tartalmazó mű: Gönczi (1914: 176–179), Ujváry (1962; 1986); a küldött kígyót lásd például Balassa (1963: 262–265); a küldött farkasról és küldött kutyáról összefoglalóan: Csefkó (1926). Mogyorósi (1989) északkelet-magyarországi adatait kelet-közép-európai körképbe helyezi; Csőgör Enikő (1998: 112–135), Keszeg Vilmos (1999: 186–197) fontos, eddig nem ismert erdélyi adalékokat közölt a prikulicsra vonatkozóan. Scheiber Sándor (1956) az általa fellelt első magyar werwolf-adatról írt, amely szerint egy pap két fiával együtt büntetésként változik farkassá. A boszorkányperek jegyzőkönyvei tartalmazta meglehetősen sok werwolf-adat fontos adalék volt dolgozatomhoz; ebből itt csak egy-két példát van módom megemlíteni: Szalónak (Vas megye) 1653: Schram (1970: II. 718–719): fekete ebbé változó pásztor. Állatokra farkasként támadó werwolf: Bihar megye, 1736, Komáromy (1910: 476–478), Bacsa (Zala megye): Schram (1970: II. 617–618); kígyó: Kassa, 1747, Bessenyei (1997: I. 48). Kutyaként támadó boszorkány: Eger 1727, Sugár (1987: 110). Tanulmányomhoz felhasználtam mindezeken kívül a magyar Néphit Archívum tematikusan rendezett cédulaanyagának (MTA Néprajzi Kutatóintézetében, a továbbiakban NA) *Werwolf, Garabonciás, Sárkány, Kígyó, Tudósok, Születés, Táltos, Tudós pásztor, Veszettorvos* csoportjait. Ennek irodalmi és adattári forrásait terjedelmi okok miatt itt nincs módom felsorolni, egy-egy idézett adat esetében fogok csak a forrásra hivatkozni.

17 Győr megye, Komáromy (1910: 688–689).

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

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

20 Mindeme lények szakirodalmát nincs terem itt közölni; legfeljebb néhány fontos munkára utalhatok, amelyben további útmutatást talál az olvasó. A mora-lényekről lásd Pócs (1997: 36–42) és az ott közölt irodalmat. Legfontosabb ezek közül: Moszyński (1939: 633–636); Zečević (1981: 114–120); Georgieva (1983: 168–169), Peuckert (1960a; 1960b), Tillhagen (1960), Lecouteux (1987; 1992), Candrea (1944: 116. pont), Muşlea–Bîrlea (1970: 189–194). A lidércről Pócs (1980; 1997: 59–62) és az ott megadott szakirodalom; a sárkányról lásd összefoglalóan Erdész (1984) és Pócs (1988; 1990a: 555–557) a közölt irodalommal; továbbá: Mackensen (1930), Dukova (1970), Zečević (1969; 1981: 69–71), Muşlea–Bîrlea (1970: 182–189), Benovska-Sabkova (1992). A betegségdémonokról lásd démoni megszállottságról szóló tanulmányom idevágó adatait: Pócs (2001: 147–148), illetve Pócs (1990b), valamint egy régi, fontos összefoglalást: Höfler (1899). A tündérekről és erdei szellem rokonaikról Pócs (1986a). Az erdei szellemekről néhány fontos mű: Mannhardt (1904–1905: I. 87–98), Mulertt (1932), Schwarz (1941); szempontunkból fontos *vadleány-adatok:* Salamon (1975: 139–143), Seres (1981).

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

22 A táltos teljes szakirodalma helyett hadd utaljak csak Diószegi alap-összefoglalására: Diószegi (1959) és saját könyvemre, amelyben a boszorkányperek kontextusában felbukkanó táltosalakok lidérc-, illetve werwolf-kapcsolatairól is írok: Pócs (1997: 143–196). A táltos werwolf-kapcsolatairól: Pócs (1989). A tudósokról fontos, részben az itt taglalt sajátságokat is érintő összefoglalás: Grynaeus (2000). Mind a lidérc, mind a táltos és mindenféle néphitbeli „tudós" vonatkozásában legfontosabb forrásom a NA cédulaanyaga, éspedig annak következő, sok további alcsoportra tagolódó egységei: *Táltos, Garabonciás, Tudósok, Tudós pásztor, Veszettorvos, Születés.*

23 Lásd erről Schoon Eberly (1988: 59–60).

24 Például terhesen halottat nézett meg az anya, vagy halottas menettel találkozott: NA *Üszög-gyerek* csoport.

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

26 Marinov (1914: 157).

27 Grynaeus–Pócs (1977).

28 Vasas (1985: 65).

29 Nincs szó egységes elképzelésről arra nézve, hogy milyen démon a váltott gyerek „igazi" szülője. A magyar néphitben például – a NA *Váltott gyerek* adatcsoportjának tanúsága szerint előfordul elcserélő lényként: lidérc, lúdvérc, kísértet, rosszak/tisztátalanok (rosszindulatú, ördögi halottak), garabonciás, táltos, boszorkány, tündér, ördög és prikolics. Noha a

kimondottan werwolf-adat kevés, az „elváltó" lények nagy részének van werwolf-jellege, kapcsolata. Például kutyaalakú boszorkány cseréli ki az újszülöttet egy süttöri, Sopron megyei adat szerint, Diószegi Vilmos 1953-as gyűjtéséből.

30 Vázlatos összefoglalás az európai anyagról: Piaschewski (1935).

31 Horváth (1971: 66).

32 A szörnyek nagy irodalmából néhány fontos: Thompson (1930); White (1956); Gaster (1987); görög szörnyekről: Rohde (1925: 410–420); Liungmann (1937–1938: II. 600).

33 A sárkányharc-mítoszokról lásd például Mackensen (1930), Burkhart (1967), Lord (1971), Ivanov–Toporov (1970).

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

35 E lényeket részletesen bemutatom a közép-délkelet-európai irodalommal együtt róluk szóló cikkemben: Pócs (2000). Lásd még NA *Kereszteletlenek* és *Rosszak* csoportjai.

36 Erdélyi magyar *kereszteletlenek*, horvát *nekrestenci, zadavčići, nevidinčići, maćići* stb., bolgár *navi*, román *moroi*.

37 Kapros (1986: 233, 234).

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

39 Kapros (1990: 27).

40 Részlet egy gyimesi démonelküldő ráolvasásból: Kallós (1966: 149).

41 Ezt az kettős struktúrát Ivanov és Toporov (1970) az archaikus társadalmak szemiotikai modelljének tekintette. Lásd a magyar néphit néhány idevágó vonatkozásáról: Pócs (1983). Lévi-Strauss nyers–főtt oppozíciót meghatározó műve (1964) mellett a legfontosabb vallásetnológiai, illetve az eurázsiai hiedelemrendszerek némely sajátságát is érintő tanulmányok: Ivanov (1984), Gurevics (1974), Veres (1976), Hoppál (1977: 263–264).

42 Kallós (1966: 150).

43 Mindezt részletesen elemeztem: Pócs (1992b).

44 Peuckert (1941b).

45 Dukova (1984: 13), Jakobson–Szeftel (1966: 344–374).

46 Hahn (1853: 193), Carić (1899: 605).

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

48 Lásd a NA *Tudós* csoportját (*Munkája magától elvégződik* alcsoport).

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

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

51 Vergilius (1973: 38; 94–98. sor). Egy Moeris nevű ember egy mérgező fű (v.sz. főzeté)től farkassá változik, majd a „a vetést más tájra... űzte".

52 Lásd: Höfler (1934); Wikander (1938); O'Grady (1857), Belmont (1970); Čajkanović (1973), Jakobson–Ružičić (1950), Jakobson–Szeftel (1966), Ivanov–Toporov (1970).

53 Lásd NA *Tudós, Tudós pásztor, Veszettorvos* csoportjai és Grynaeus (2000: 513–515).

54 Szabó Imre gyűjtése, Kunmadaras, 1960. Ethnológiai Adattár 26.370.

55 Schneeweiss (1961: 9).

56 Chloupek (1953: 241); említhetnénk itt a délszláv és keleti szláv hősepika állatapától származó werwolf-hőseit is. Mint Jakobson előbb említett tanulmányából tudjuk, az orosz bylina *Vseslav*ja, azaz *Vólch*, a farkasember a legrégibb bylinavariánsok szerint kígyótól született; kígyó–farkas kapcsolat jelenik meg *Zmaj Ognjenij Vuk*nak, a délszláv epika harcosának már nevében is ('Sárkány–Tüzes–Farkas'): Jakobson–Ružičić (1950).

57 Gunda (1963) egy bihari táltos farkasapja kapcsán. Vö. Vargyas (1997) Gundát cáfoló véleményét.

58 Jakobson–Szeftel (1966); Belmont (1970). Lásd erről Francisco Vaz da Silva e kötetben közölt tanulmányát is.

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

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

61 Lásd erről, különösen Szent Száva kultuszának vonatkozásában: Schneeweiss (1961: 14); Čajkanović (1973).

62 A három párka *(Parzen)* a születendő gyermeket werwolffá teheti: Lea (1957: I. 186).

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

64 Diószegi Vilmos gyűjtése méhkeréki (Békés megye) románoknál (Néphit Archívum, *Születés* csoport).

65 Bolduc, Kolozs megye. Keszeg (1999: 197).

66 *Foggal született gyerek*, NA.

67 Szögliget, Torna. Paládi-Kovács (1999: 287).

68 Hertz (1862: 82).

69 Diószegi Vilmos gyűjtése méhkeréki (Békés megye) románoknál (NA, *Születés* csoport).

70 Marian (1899: 96).

71 Diószegi Vilmos gyűjtése méhkeréki (Békés megye) románoknál (NA, *Születés* csoport).

72 Senn (1982: 15).

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

74 A burok varázslókkal kapcsolatos szerepéről: Anderson (1930–1931), Mikac (1934: 195), Ginzburg (1983), Jakobson–Szeftel (1996), Pócs (1986a: 232–241; 1989).

75 Szögliget, Torna. Paládi-Kovács (1999: 287).

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

77 Lásd e varázslók irodalmát a 216. jegyzetben. Szárnyas strigoi is van: Muşlea–Bîrlea (1970: 257).

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

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

80 Ismeretlen (1883).

81 Ujváry (1986: 84).

82 Tordatúr. Csőgör (1998: 123).

83 Dupla fogsor, nagy fog, „farkasfog", de közönséges fog is: állattá, például farkassá vagy sárkánnyá változással összefüggésben: NA *Táltos jellemzői, Foggal született gyerek, Vészettorvos, Tudós pásztor* csoportok; Diószegi (1959: 77, 122–123). Adataim alapján a magyar táltos foggal születésének motívumát werwolf-sajátságnak (vagy annak *is*) minősíthetem. Lásd a magyar werwolf-táltosról: Pócs (1989).

84 Fejős (1985: 2. 60). Lásd továbbá az adatokat foggal születés e kapcsolataira, illetve fog amulettként viselésére: NA *Foggal született gyerek* csoport.

85 A középkori, kora újkori spanyol anyagot – nem werwolf-kontextusban – vizsgáló Delpech is hangsúlyozza, hogy e születési jegyeket alvilági szörnyekkel asszociálják: Delpech (1992: 39–40).

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

87 Hetedik gyerek és vasárnapi gyerek angol és ír adatai: Thomas (1971: 240); Cross (1952: 119–210); hetedik gyerek, francia: Bouteiller (1950: 207–228), német: Grober-Glück (1966); általában Európában: Hand (1980: 45–46).

88 Pamfile (1916: 131), Murgoçi (1926: 328–329), Muşlea–Bîrlea (1970: 246).

89 Matičetov (1973: 77).

90 Kelemina (1930: 40).

91 Lásd: NA *Hetedik gyerek* csoport.

92 Román és szlovén adatok: Senn (1982: 206), Kelemina (1910: 90). Erdélyi magyar prikulics: Magyarlapád (volt Alsó-Fehér megye, NA *Werwolf*). Húsvétkor született werwolf: Filipović (1982: 167–170), Senn (1982: 206), hónap utolsó negyede: Đorđević (1953: 8), Zečević (1981: 139). Vszeszláv, az orosz hősepika híres werwolf-hőse is újholdkor született: Jakobson–Szeftel (1966: 349). A lunáris és szoláris naptár, a húsvét és a téli napforduló werwolf-kapcsolatairól, illetőleg a karácsonyi tizenketted mint werwolf-idő holdciklusokkal való kapcsolatáról: Liungmann (1937–1938: II. 426–441).

93 Karácsonykor, húsvétkor fogantak, vagy húsvétkor születettek a Balkánon: Chloupek (1953: 247), Đorđević (1953: 8), Zečević (1981: 128, 166), Filipović (1982a: 167–170), Kelemina (1930: 88), Muşlea–Bîrlea (1970: 246). Senn (1982: 52), Lawson (1910: 209, 375–376). Hasonló a helyzet Senn (1982: 75) szerint Itáliában, Szicíliában. Német nyelvterületen: Grober-Glück (1966: 97). Magyar: Pócs (1986: 1979).

94 Grober-Glück (1966: 97). Magyar lucanapi, karácsonyi táltos: Nagy (1898: 135), Bosnyák (1977: 154), szórványadatok: NA *Születés*.

95 Kummer (1929–1930), Anderson (1930–1931), Weiser-Aall (1960: 32), Belmont (1971: 28–30).

96 Abbot (1903: 221), Strausz (1897: 165), Candrea (1944: 108). Német nyelvterületen pozitív konnotációja (látóképesség, szerencse) van a február 24-nek, Mátyás-napnak: az ekkor született gyermekből látó, jós, varázsló lesz: Wrede (1932–1933). Híres német látókat

hívtak Mátyásnak, vagy utólag a „Mátyás" ragadványnevet kapták, a híres livóniai werwolf-varázsló, Thieß is Mátyás volt. Höfler (1934: 345–351).

97 Kelemina (1930: 88–89).

98 Muşlea–Bîrlea (1970: 259).

99 Pamfile (1916: 133, 137, 140).

100 Drozdowska (1962: 127).

101 Vîrcolac, pricolici, vámpír, holt strigoi: Muşlea–Bîrlea (1970: 228, 238–240, 257, 291, 491), Wlislocki (1896: IV. 108).

102 Román, bolgár, görög adatok: Muşlea–Bîrlea (1970: 298), Senn (1982: 3–5), Georgieva (1983: 95–96), Lawson (1910: 375).

103 Vámpír kereszteletlenből, temetetlenből: Lawson (1910: 375–376), Zečević (1981: 122).

104 Muşlea–Bîrlea (1970: 228, 257, 449), Vlachos (1971: 228).

105 Muşlea–Bîrlea (1970: 246).

106 Jacoby (1974), Gerstein (1974).

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

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

109 Hertz (1862: 55).

110 Török (1959: 288), idézi Mogyorósi (1989: 287). – Nincs módunk kitérni az állatmaszk viselésének, az európai maszkos alakoskodásoknak témánkat érintő változataira. Az állatmaszk felöltése egyik indukálója volt – a kutatások szerint – a „harcos werwolf" ekszta-tikus megvadulásának a skandináv *berserker,* vagy a feltételezett indo-iráni és görög harci társaságok medve- és farkasmaszkos tagjainál. A téma nagy kiterjedésű irodalmát itt nincs terem idézni; lásd például Höfler (1934). Rituális társaságok maszkos rítusainak főleg Kelet- és Dél-Európában még az újkorban is voltak nyomai, Puchner (1992) például kutya-maszkos „kutyává változási" rítusokat közöl Görögországból; ugyanő a téli napfordulós kallikancaroi werwolf-démonok maszkos megjelenítéséről is ír: Puchner (1977). A téma taglalásáról azonban, amely teljesen szétfeszítené jelen témánk kereteit, le kell mondanunk.

111 Lengyel: Margul (1981: 71). NA *Werwolf átváltozása* csoport.

112 Ásotthalom. Polner (1984).

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

114 Bošković-Stulli (1960: 290).

115 Szerb: Zečević (1981: 151). A hétéves-kori elvitel/elragadás, illetve beavatás/halál alternatívára lásd: NA *Werwolf, Táltos, Garabonciás* csoportjait, illetve: Diószegi (1973: 190–191).

116 Senn (1982: 92, 99).

117 NA *Váltott gyerek, Foggal született gyerek.*

118 Géberjén, Szabolcs megye, Dégh Linda gyűjtése, NA *Foggal született gyerek.*

119 Bogyiszló, Tolna megye, Diószegi Vilmos gyűjtése, NA *Foggal született gyerek.*

120 Decs, Tolna megye, Diószegi Vimos gyűjtése, NA *Foggal született gyerek.*

121 Petánovics (1991: 121).

122 Lásd: NA *Foggal született gyerek, Táltos jellemzői.* A születéskor meghatározott sorsról írva: Pócs (2001: 225–226) idéztem olyan példákat, amelyekből nyilvánvaló, hogy az „elvitel" werwolf-sorsba avatást jelent: például göcseji adat szerint a sárkány viszi el felnevelni a foggal született gyereket. Lásd még Diószegi (1964: 129–130). Ő azonban, mint már 2001-es cikkemben megjegyeztem, a táltosgyerek eltűnését, elragadását nem egészen így értelmezi.

123 Saját gyűjtés.
124 Senn (1982: 96).
125 Volt Belovár-Körös vármegye: Margalits (1899: 126).
126 Magyar nyelvterületen általános nézet volt, hogy a bába ki kell hogy húzza a foggal született gyerek fogát, hogy ne legyen táltos, vagy werwolf, hogy ne vigyék el, ne haljon meg fiatalon, ne váltsák el: Diószegi (1958: 129–130), NA *Foggal született gyerek*. Deáky Zita szerint ez tényleges bábai gyakorlat volt: Deáky (1996: 69). Román, görög, szerb, szlovén adatok: Pamfile (1916: 130), Murgoçi (1926: 330), Muşlea–Bîrlea (1970: 245, 249, 268, 277), Senn (1982: 5), Megas (1963: 34), Zečević (1981: 151), Kelemina (1930: 147).
127 Lásd a burok és fog fent jelzett forrásaiban.
128 Kelemina (1930: 147).
129 Diószegi (1959: 129).
130 Grynaeus (1977: 163).
131 Előző, egy holdújulást(!) élt gyermekéért viselt gyász.
132 Grynaeus (1977: 163–164). Váltott gyerek gyógyítására hasonló módszereket alkalmaztak, különösen Zemplén, Abaúj megyék területén (lásd NA *Váltott gyerek*); ugyanerre a célra voltak más „átbújtató" eljárások is. Például a küszöbön álló anya szétvetett lába közt adja át a csecsemőt egy másik asszonynak, majd az hasonlóképpen visszadja: Horváth István (1971: 67).
133 Kelemina (1930: 90).
134 Lásd például a NA *Agos gyerek, Váltott gyerek* csoportjaiban: Kallós Zoltán gyűjtése, Gyimesközéplok, Hidegségpataka; Derjanecz Anita és Varga Attila gyűjtése, Csíkjenőfalva; Dégh Linda gyűjtése, Csíkszentdomokos.
135 Balázs (2001).
136 Balázs (2001: 332).
137 Kelemina (1930: 69), Krason Pivka mellől; Matičetov (1973).
138 Kelemina (1930: 69).
139 Kelemina (1930: 89).
140 Lásd például az AaTh 449/a mese Dégh Linda (1960) közölte változatait.
141 Húsvéti és az ortodox Kupala- (Szent Iván)-napi rítusok.
142 Vö. Vaz da Silva már említett, e kötetben közölt adatait a werwolf-sors veszélyeinek kitett gyerekek „bekeresztelésére" saját csoportjukba, illetve az e veszélyeket kivédő névadási szokásokra.
143 Hertz (1862: 84).
144 Hidegség, Győr-Sopron megye, Horváth Iván gyűjtése, 1969.
145 Csáky (1992: 44); Kapros (1986: 180).
146 Ismeretlen (1883), Ginzburg (1983: 60).
147 Katona Imre gyűjtése, Tiszaigar.
148 Kelemina (1930: 92).
149 Gelencsér Sándor gyűjtése, MNT 34, Nagyberki, Somogy m.
150 Az anyaméh beavatás-szimbolikájáról lásd: Eliade (1959: 118–126). Propp (1985: 98–103), majd Becker (1990: 117–122) ír a kelet-európai mesék *kemencébe vetés–áldozat megsütése–megevése* beavatási motivikájáról.
151 Lásd NA *Váltott gyerek* csoport.
152 Kecskemét, 1691–1696 között. Schram (1970: I. 462).
153 Filipović (1982b: 170).
154 Ryan (1999: 178); ugyanitt Ryan középkori angol adatokra is hivatkozik.
155 Jankó (1890: 277).
156 Diószegi (1960: 85).
157 Például a Kiss András fellelte tordai perben, amelynek dokumentumai szerint egy „ebagos" csecsemőt 1803-ban a gyógyítóasszony forró kemencébe vetett, várván, hogy az ördög

visszacserélje az anya elvitt saját gyermekét; még lajtorját is támasztott a pitvarban a kéményhez, ott várván az ördög megjelenését az „igazi" csecsemővel: Kiss András (1995).
158 Vasas (1985: 659).
159 NA *Váltott gyerek* csoport adatai.
160 Nagy Ilona gyűjtése, Nógrádsipek, Nógrád megye, NA *Váltott gyerek*.
161 Például Kovács Endre (1981: 276) írja le a rítust Doroszlóról. Lásd még: NA *Zivatar elhárítása* csoport.
162 Lawson (1910: 209).
163 Puchner (1992: 498): a bolgár *pesec, pesica, pesici* (kb. 'kutyás') betegség neve itt is kutyával kapcsolatos.
164 Bükkszenterzsébet, MNT II. Mátraházi Flórián gyűjtése.
165 Andrásfalva, Bukovina, MNT XVIII. A gyűjtés helye: Kakasd, Tolna megye.
166 Például Bosnyák (1980: 151).
167 Szuhafő, MNT II. Kovács Andrásné gyűjtése.
168 NA *Boszorkány/Avatás* csoport, Eperjessy Ernő gyűjtése, Szentmihályhegy, Somogy megye.
169 Lásd Oosten (1985: „The magic cauldron" fejezet) számos példáját.
170 NA *Kísértet/Lenore* csoport.
171 Az indoeurópai mitológiák varázsüstjéről, amelyben halott harcosokat élesztenek fel: Oosten (1985: „The magic cauldron" fejezet). Vö. Eliade (1999: 123–127): beavatás üstben.
172 Carić (1899: 605); Morvay Judit gyűjtése, Abaújlak.
173 Ryan (1999: 200).
174 Pamfile (1916: 137); halott hasára tett sarlóra és egyéb vastárgyakra (ekevas, balta stb.) keletmagyar adatok is ismertek, különösebb magyarázat nélkül: K. Kovács (1944: 84–85, 104–113).
175 MNT II.
176 NA *Zivatar elhárítása*.
177 Hertz (1862: 85), német mondák.
178 Szuha, Diószegi Vilmos gyűjtése, NA *Garabonciás*.
179 Hetyési Sándor gyűjtése, 1976, EA 19279.
180 Vö. például a *palázolás, lucázás* „tűzcsiholó" rítusait: Diószegi (1963).
181 Dänhardt (1909: II. 154–171).
182 Lawson (1910: 208–210).
183 Kretzenbacher (1968: 93).
184 Szlovén: Ismeretlen (1883); 1651-es lakompaki werwolf-pásztor-per: Eckhardt (1954: 133); Drozdowska (1962: 18. jegyzet); észt adatok: Hertz (1862: 62).
185 Például Karcsán, Zemplén megyében: Balassa (1963: 262).
186 Géberjén, Szabolcs megye, Dégh Linda gyűjtése, NA *Foggal született gyerek*.
187 Kelemina (1930: 117), Bajzeh Mária fordítása.
188 Méhészen, Borsodgeszten a paptól kapott kenyérdarabot zsebében vagy szájában tartva hazaviszi és a templomból megjőve a gyerek szájába adja, remélve, hogy ettől megszólal, MNT II. Demeter Ferenc, illetve Ősze József gyűjtése.
189 Hertz (1862: 91–92, 95, 97).
190 Kretzenbacher (1968: 93).
191 Evgenija Miceva szíves szóbeli közlése.
192 Zečević (1981: 168). Hasonló kontextusban mondai-mesei motívumként is ismert (vö. a Hattyúfiúk Grimm-meséje, eszerint hat bátyja válik a hetedik leánynak hattyúvá boszorkány átka következtében, akik visszaváltoztatására inget sző a lány).
193 Lásd a keresztelőkelengyéről Kapros (1986: 267).
194 Ryan (1999: 178).
195 Tiszaszederkény, MNT II.; Drégelypalánk, Hont megye: Kapros (1986: 235).

196 Sarkadkeresztúr. Bondár (1982: 52).
197 Lakócsa, Somogy megye, MNT II.
198 Diószegi Vilmos gyűjtése, Kistelek, Csongrád megye.
199 Csanádpalota, Asztalos P. Kálmán gyűjtése, MNT II.
200 Az adatokról részletesebben lásd Pócs (2000: 48). A legfontosabb motívumok: aki kereszteletlen gyerek sírását hallja, vagy máshogyan észleli jelenlétét, nevet ad neki (például: „Ha fiú vagy, légy Ádám, ha lány vagy, légy Éva") és ruhadarabot dob a hang felé. Ezzel a vezeklő kísértet „megszabadul".
201 Morvay Judit gyűjtése, Szuhahuta, Nógrád megye, NA *Kereszteletlenek.*
202 Jungbauer (1931: 1717).
203 Hoppál (1976: 5). Lásd NA *Betegségdémon.*
204 Lásd Jungbauer (1931).
205 Jevgenija Miceva 1988-as gyűjtése és szíves szóbeli közlése; hasonlóképpen: Georgieva (1983: 80), magyar fordítás: Milena Bojanova.
206 Kelemina (1930: 225).
207 Zečević (1981: 131), Pamfile (1916: 139).
208 Csíkjenőfalva, Jankus Kinga gyűjtése. További csíki adatok: NA *Szépasszony.* Hasonló módszer Göcsejben a tehenet háborgató menyétasszony istállóból elküldésére: Gönczi (1914: 214–215).
209 Megas (1963: 35).
210 Diószegi Vilmos gyűjtése 1953-ban, NA *Hetedik gyerek.*
211 Lásd: Róheim (1920: 86–87).
212 Gunda (1979) hívta fel rá a figyelmet, Becker (1990: 37) Gundára hivatkozva felnőtté avatási rítusként értékeli és a fonás szerepét hangsúlyozza az asszonnyá avatásban.
213 1635, Máriássy György kéziratos receptkönyvéből a Radvánszky család levéltárában. Pócs (1986b: 188); betűhív közlés: Jankovics (1985: 59).
214 Például: kelesztetlen kenyéráldozat a gabonatermésért, nagypénteki kenyérsütési tilalom ellenére sütött kelesztetlen kenyér a halottnak: Pócs (1982; 1992b).
215 Lásd Peuckert (1941a: 782–783), Kuret (1975); Muşlea–Bîrlea (1970: 407), Peuckert (1963). Bolgároknál *kutyanapok* júniusban és decemberben: Arnaudov (1917: 15–17, 74). Harry Senn (1982: 53) közlése szerint például tilos padlót mosni, húst enni, szőni, fésülködni.
216 Thieß perének dokumentumait mások, például Höfler (1934: 345–350) mellett Kretzenbacher (1968: 92–95) is közli (kissé hézagosan), Hermann von Bruiningk 1924–1928-as publikációja nyomán.
217 Ginzburg (1983).
218 A magyar boszorkányperek varázslóinak, táltosainak részletes leírása: Pócs (1997: 7. fejezet).
219 Erről előbb említett munkámon kívül lásd: Klaniczay (1983), Pócs (1986: 232–237; 1988; 1989), gazdag közép-délkelet–kelet-európai szakirodalommal. Ezek közül a legfontosabb munkák: a szláv varázslók első fontos összefoglalása Moszyński (1967: 651–655 [1929]); majd Đorđević (1953: 237–250), később Zečević (1981: 149–151) foglalja össze a szerb anyagot, Marinov (1914: 208–209), majd Georgieva (1983: 79–83) a bolgárt, Kelemina (1930) sok szlovén anyagot közöl. A horvát varázslókról: Jagić (1877), szerb-horvát-szlovén összefoglalás: Bošković-Stulli (1960), lengyel: Udźiela (1898), román: Gaster (1883), albán: Lambertz (1922: 102–104), Hahn (1853: 163). A magyar garabonciásról: Holló (1934), Erdész (1984: 114–138); végül fontos Ginzburg (1990a) összefoglaló tipizálási kísérlete.
220 Tiszaszöllős, saját gyűjtés 1964-ben.
221 Lásd Diószegi (1958: 48, 60); NA *Foggal született gyerek, Táltos/Elhívás csoportok;* Bošković-Stulli (1953: 278, 289, 290).

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

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

224 Lásd: Pócs (1993; 1994).

225 Amely egyébként az eurázsiai sámánavatás kontextusából ismert; lásd például Eliade (1957: 43–76). Legújabb magyar összefoglalása: Hoppál (2001).

226 Kelemina (1930: 12).

227 Diószegi (1958: 52).

228 Senn (1982: 2).

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

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

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

232 1739, Hódmezővásárhely: Schram (1970: I. 254). Hasonló boszorkányper-adatok: Fekete (1861: l65), Schram (1970: II. 488). Vagy egy másik magyar adatban három sorsasszonyszerű boszorkány szaggatja el, szedi ki a csonjait, nyilvánvalóan beavatási kontextusban: Diószegi (1958: 20).

233 Diószegi (1967: 44).

234 Kelemina (1930: 245, 273, 339–344). Lásd a témáról Pócs (1994).

235 NA *Tudósok/varázstárgyai, Tudós pásztor* stb. csoportok. Lásd az adatokat: Kovács (1977), Füvessy (1993), Pócs (1994: 94–95; 1997: 159).

236 Nagy Ilona gyűjtése, NA *Garabonciás.*

237 Pelops-monda, falábú boszorkány mondája stb.: Schmidt (1952), Matičetov (1959).

238 Ginzburg (1990: 227–232, 240–243); vö. Eliade (1999: 179–188).

239 Diószegi (1958: 130), NA *Foggal született gyerek, Táltos/születése.*

240 1676, Dobrovits Mátyás, Sopron megye, Eckhardt (1954: 135). Boszorkány-adatok: NA *Boszorkány/avatása.*

241 Ginzburg (1990: 199), Stojanovič-Lafazanovska (1996: 79–90); boszorkányperek adatai: Pócs (1997: 101–102).

242 Sugár (1987: 48). Megevés és felélesztés: Bošković-Stulli (1990: 501).

243 Lásd Eliade (1959: 118–126).

244 A szlovén, horvát, livóniai varázslók sokszor ilyen céllal, máskor a gabonát elrabló halottakkal, ellenséges varázslókkal csatáznak, hogy a termést visszaszerezzék, anélkül, hogy az alvilágba „le"-mennének. Más varázslótípusok a jégesőt a termésre hozó alvilágias démonokkal, vagy a szomszéd falu, vidék varázslóival, őrzőszellemeivel csatáznak. A csaták eme

típusainak részletesebb bemutatását lásd: Ginzburg (1990), Klaniczay (1983), Pócs (1997: 7. fejezet).

245 Kodolányi (1945: 33).

246 P. Madar (1967: 171). Hasonlók: NA *Táltos/viaskodás.*

247 Kelemina (1930: 38).

248 Kodolányi (1945: 36).

249 Hertz (1862: 31–32); Plinius: *Historia Naturalis* VIII. könyv, 22.

250 Például a Perun szerepét átvett Szent Illés mint a lélekcsata vezetője, ugyane Perun a „mennyei istenség harca az alvilági szörnnyel" rekonstruált indoeurópai mítosz győztese. Lásd: Pócs (1993; 1994).

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

252 Különösen a zduhač varázsló egyes típusai harcolnak katonai rendben, rangfokozatokkal.

253 Lásd zduhač, *kresnik, benandante*: Bošković-Stulli (1960), Ginzburg (1983), Klaniczay (1983), Pócs (1997: 7. fejezet).

254 Kretzenbacher (1968: 93).

255 Lásd Pócs (1986: 206–209) és az ott közölt irodalom.

256 A strigoi-csaták: Muşlea–Bîrlea (1970: 251–268), Candrea (1944: 178).

257 Muşlea–Bîrlea (1970: 253), Juhász András fordítása.

258 Muşlea–Bîrlea (1970: 267).

259 Karcsa, Zemplén megye, Balassa (1963: 63). Balassa Iván nyelvi lejegyzését nyomdatechnikai okokból nem követem pontosan: kihagyom az a-t és e-t meghosszabbító mellékjeleket, valamint a diftongusok második hangjának mellékjeleit.

Bibliográfia

ABBOT, G. F. 1903: *Macedonian Folklore.* Cambridge.

ANDERSON, Walter 1930–1931: Glückskind. In Hoffman-Krayer, E.–Bächtold-Stäubli, H. (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* III. Berlin–Leipzig, 895.

ARNAUDOV, M. 1917: *Die bulgarischen Festbräuche.* Leipzig.

BALASSA Iván 1963: *Karcsai mondák.* Budapest.

BALÁZS Lajos 2001: A holdfogyatkozásra született gyermek mágikus gyógyítása Csíkszentdomokoson. In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció.* Studia Ethnologica Hungarica. A Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszékének tanulmányai 2. Pécs–Budapest: Janus–Osiris, 330–341.

BALDINGER, Ernst 1967: Zahnheilkunde. In Grabner, E. (szerk.): *Volksmedizin. Probleme und Forschungsgeschichte.* Wege der Forschung LXIII. Darmsadt, 116–199.

BARGHEER, Ernst 1930–1931: Glückshaube. In Hoffman-Krayer, E.–Bächtold-Stäubli, H. (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* III. Berlin–Leipzig, 890–894.

BÁRKÁNYI János [VOIGT Vilmos] 1961: Az „állatok királya" a magyar népmesében. *Ethnographia* LXXII: 358–384.
BECKER, Richarda 1990: *Die weibliche Initiation im ostslawischen Zaubermärchen. Ein Beitrag zur Funktion und Symbolik des weiblichen Aspektes im Märchen unter besonderer Berücksichtigung der Figur der Baba-Jaga.* Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin 71. Berlin.
BELMONT, Nicole 1970: La coiffe et le serpent. In *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire réunis par Jean Pouillou et Pierre Maranda.* Mouton, The Hague–Paris, 1223–1228.
– 1971: *Les signes de la naissance.* Paris.
BENOVSKA-SABKOVA, Milena 1992: *Zmejat v bulgarskija folklor.* Sofia.
BESSENYEI József (szerk.) 1997: *A magyarországi boszorkányság forrásai* I. Budapest.
BÍRÓ, Mária T. 1994: The Unknown Goddess. The Role of Aphrodite and Venus at Birth. *Acta Archaelogica Scientiarum Hungaricae* 46. 217–229.
BLUM, Richard–BLUM, Eva 1970: *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece.* London.
BONDÁR Ferenc 1982: Sarkadkeresztúr néphite. *Folklór Archívum* 14: 7–67. Néprajzi Kutató Csoport, Budapest.
BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja 1960: Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung. *Fabula* 3: 275–298.
BOSNYÁK Sándor 1977: *A bukovinai magyarok hitvilága* I. Folklór Archívum 6. Néprajzi Kutató Csoport, Budapest.
– 1980: *A moldvai magyarok hitvilága.* Folklór Archívum 12. Néprajzi Kutató Csoport, Budapest.
BREDNICH, R. W. 1964: *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalfrauen.* Folklore Fellows Communications 193. Helsinki.
BURKHART, Dagmar 1967: Zum Drachenkampfthema. Motivparallelen in der südslavischen und griechischen Volksepik. *Zeitschrift für Balkanologie* V: 146–159.
– 1989: *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas.* Berlin–Hamburg.
ČAJKANOVIĆ, Veselin 1973: *Mit i religija u Srba.* Beograd.
CANDREA, I. A. 1944: *Folklorul medical român comparat.* Bucureşti.
CARIĆ, A. E. 1899: Volksglaube in Dalmatien. *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina.* VI. 585–608.
CHLOUPEK, Drago 1953: Mogut. *Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena* 37: 241–250.
COHN, Norman 1993: *Európa démonai. A boszorkányüldözés története.* Budapest (Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt. New York, 1975).
CRECELIUS, W. 1853: Frau Holda und der Venusberg. *Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde* I: 272–277.
CROSS, Tom Peete 1952: *Motif-Index of Early Irish Literature.* Bloomington.
CSÁKY Károly 1992: *„Pogánykát vittünk, báránykát hoztunk".* Népismereti Könyvtár 3. Csehszlovákiai Magyar Néprajzi Társaság, Komárom.
CSEFKÓ Gyula 1926: Küldött farkas, küldött kutya, küldött ördög. *Ethnographia* XXXVII: 36–37.
CSŐGÖR Enikő 1998: *Tordatúr hiedelemvilága.* Kolozsvár.
DÄNHARDT, Oskar 1909: *Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden* I–II. Leipzig und Berlin.
DEÁKY Zita 1996: *A bába a magyarországi népi társadalomban (18. század vége–20. század közepe).* Budapest.
DÉGH Linda 1960: Az AaTh 449/A mesetípus magyar redakciója. *Ethnographia* LXXI: 277–296.
DELPECH, François 1992: Marques corporelles et symbolique trifonctionelle: exemples ibériques. In Redondo, Augustin (szerk.): *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVIe et*

XVIIe siècles. Travaux du „Centre de recherche sur l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles." VII. Paris, 93–103.
DIETERICH, K. 1905: Aus neugriechischen Sagen. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XV: 380–398.
DIÓSZEGI Vilmos 1958: *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben.* Budapest.
– 1960: Az „agos gyerek" a bukovinai székelyeknél. *Néprajzi Közlemények* V. 1: 87–92.
– 1963: Luca napi kotyoló szövegek. *Néprajzi Közlemények* VIII. 2–4: 3–360.
– 1967: *A pogány magyarok hitvilága.* Budapest.
– 1973: A táltos alakjának földrajzi elterjedéséhez. *Szolnok Megyei Múzeumi Évkönyv* I: 189–204.
DROZDOWSKA, Wanda 1962: Istoty demoniczne w Zaleczu Wielkim, pow. Vielun. *Lódzkie Studia Etnograficzne* IV. 117–130.
DUKOVA, Ute 1984: Die Bezeichnungen der Dämonen im bulgarischen II. Urslavische, südslavisch- dialektale und innenbulgarische Bildungen. *Lingiustique Balkanique* XXVII/2. Sofia, 5–50.
ĐORĐEVIĆ, Tihomir R. 1953: Veštica i vila u našem narodnom verovaniju i predanju. Vampir i druga bita u našem narodnom verovaniju i predanju. *Srpski Etnografski Zbornik* LXVI: 5–255.
ECKHARDT Ferenc 1954: *A földesúri büntetőbíráskodás a XVI–XVII. században.* Budapest.
EISLER, Robert 1951: *Man into Wolf.* Routledge & Kegan Paul Ltd., London.
ELIADE, Mircea 1957: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik.* Rascher Verlag, Zürich–Stuttgart (Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris 1951).
– 1959: *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation.* Paris.
– 1999: *Misztikus születések.* (Saly Noémi ford.) Budapest [Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation. Paris. 1951].
ERDÉSZ Sándor 1984: *Kígyókultusz a magyar néphagyományban.* Debrecen (=Studia Folkloristica et Ethnographica 12.).
FEJŐS Zoltán 1985: Hiedelemrendszer, szöveg, közösség 1–2. *Néprajzi Közlemények* 27–28.
FEKETE Lajos 1861: *A jászkunok története.* Debrecen.
FILIPOVIĆ, Milenko S. 1982a: Volksglauben auf dem Balkan. Einige Betrachtungen. *Südost-Forschungen* 19. München.
– 1982b: Euthanasia among the South Slavs. In *Among the People. Selected writings.* Ann Arbor, 167–181.
FÜVESSY Anikó 1993: A boszorkány felismerése Szent György-nap előtt talált kígyó segítségével. *Néprajzi Látóhatár* II: 91–97.
GASTER, M. 1883: Scholomonar, d. i. der Garabancijas dijak nach der Volksüberlieferung der Rumänen. *Archiv für Slavische Philologie* VII: 281–290.
GASTER, Theodor H. 1987: Monsters. In Eliade, M. (szerk.): *Encyclopaedia of Religion* 10. Chicago, 76–79.
GÉLIS, Jacques 1984: *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne, XVIe–XIXe siècle.* Paris.
GEORGIEVA, Ivanička 1983: *Blgarska narodna mitologija.* Sofia.
GERSTEIN, Mary 1974: Germanic Ward: The Outlaw as Werewolf. In Larson, G. J. (szerk.): *Myth in Indo-European Antiquity.* University of California Press, Berkeley, 131–156.
GINZBURG, Carlo 1983: *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Baltimore (Maryland) (I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento. Torino 1966).
– 1990: *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte.* Berlin (Storia notturna. Una deifrazione del Sabba. Torino 1989).
GLOSECKI, Stephen O. 1989: *Shamanism and Old English Poetry.* Garland Publishing, Inc., New York–London.

GÖNCZI Ferenc 1914: *Göcsej, s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése.* Kaposvár.
GROBER-GLÜCK, Gerda 1966: Zweites Gesicht und Wahrsagekunst. Karten NF 37–40 (Fr. 176). In Zender, Matthias (szerk.), Grober-Glück, Gerda és Wiegelmann, Günther (közrem.): *Atlas der deutschen Volkskunde. Neue Folge.* Erläuterungen zur 4. Lieferung, 1. Teil, XIII. Marburg.
GROHMANN, J. V. 1864: *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren.* Leipzig.
GRYNAEUS Tamás 1974: Engi Tüdő Vince: a legenda és a valóság. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve,* 1972–73: 155–183.
– 2000: Tápai Pista ürügyén (Gyógyító egyéniségekhez fűződő hiedelmek, mondák, narratívumok). In *Ünnepi írások a 80 esztendős Galambos Ferenc Iréneusz OSB tiszteletére.* Néprajzi Látóhatár IX: 495–523.
GRYNAEUS Tamás–PÓCS Éva 1977: Agos gyerek. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 1. Budapest, 37–38.
GUNDA Béla 1963: Totemistische Spuren in der ungarischen Táltos-Überlieferung. In Diószegi Vilmos (szerk.): *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker.* Budapest, 45–56.
GUREVICS, A. J. 1974: *A középkori ember világképe.* Budapest.
HAHN, A. 1854: *Albanesische Studien.* Jena.
HAND, W. D. 1980: The Folk Healer: Calling and Endowment. In *Magical medicine. The folkloric component of medicine in the folk belief, custom, and ritual of the peoples of Europa and America.* Berkeley–Los Angeles–London: University of Chicago Press.
HERTZ, W. 1862: *Der Werwolf. Beitrag zur Sagengeschichte.* Stuttgart.
HOCK, Stephan 1900: *Die Vampyrsagen und ihre Verwertung in der deutschen Literatur.* Berlin.
HOENN, Karl 1946: *Artemis. Gestaltwandel einer Göttin.* Artemis-Verlag, Zürich.
HOLLÓ Domokos 1934: A garabonciás diák alakja a magyar néphagyományban. *Ethnographia* XLV: 19–34, 110–126.
HOPPÁL Mihály 1975: Az uráli népek hiedelemvilága és a samanizmus. In Hajdú Péter (szerk.): *Uráli népek.* Budapest, 211–233.
– 1976: Széki hiedelemtörténetek. *Folklór Archívum* 5: 63–91.
– 2001: Halálélmények a samanizmusban. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Tanulmányok a transzcendensről 2. Budapest, 11–18.
HORVÁTH István 1971: *Magyarózdi toronyalja.* Kolozsvár.
HÖFLER, Max 1899: Studie über Krankheitsdämonen. *Archiv für Religionswissenschaft* II. 86–164.
HÖFLER, Otto 1934: *Kultische Geheimbünde der Germanen.* Frankfurt am Main.
ISMERETLEN SZERZŐ 1883: Tri zgodbe o vedomcih. *Ljubljanski Zvon* III: 565–566.
IVANOV, V. V. 1984: A pogányság ábrázolása az orosz ikonokon. In Hoppál Mihály (szerk.): *Nyelv, mítosz, kultúra.* Budapest, 237–251.
IVANOV, V. V.–TOPOROV, V. N. 1970: Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schéma. In *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire,* réunis par Jean Pouillou et Pierre Maranda, II. The Hague–Paris, 1180–1206.
JACOBY, Michael 1974: *Wargus, vargr, 'Verbrecher', 'Wolf'.* Eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung. *Acta Universitatis Upsaliensis.* Studia Germanistica Upsaliensia 12. Almquist & Wiksell, Uppsala.
JAGIĆ, V. 1877: Die südslavischen Volkssagen von der Grabancijas dijak und ihre Erklährung. *Archiv für Slavische Philologie* II. 437–481.
JAKOBSON, R.–RUŽIČIĆ, G. 1950: The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos. *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* X: 343–355.
JAKOBSON, R.–SZEFTEL, M. 1966: The Vseslav Epos. In Jakobson, R.: *Selected Writings IV. Slavic Epic Studies.* The Hague–Paris, 301–379 (1947).

JANKOVICS József 1985: XVI–XVII. századi ráolvasások Máriássy János lógyógyászati kéziratában. *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum* XXI: 55–61.
JUNGBAUER, Gustav 1930–1931: Hemd. In Hoffman-Krayer, E.–Bächtold-Stäubli, H. (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* III. Berlin–Leipzig, 1709–1745.
KAPROS Márta 1986: *A születés szokásai és hiedelmei az Ipoly mentén.* Studia Folkloristica et Ethnographica 18. Debrecen.
– 1990: A születés és kisgyermekkor szokásai. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Magyar Néprajz VII. Folklór 3. Budapest, 9–31.
KELEMINA, Jakob 1930: *Bajke in pripovedke slovenskego ljudstva z mitološkim uvodom.* Celje.
KESZEG Vilmos 1999: *Mezőségi hiedelmek.* Marosvásárhely.
KISS András 1995: Tudósítás 1803-ból a váltott gyermek elégetéséről. In *Források és értelmezések.* Kriterion, Bukarest, 241–261.
KLANICZAY Gábor 1983: Benandante – kresnik – zduhač – táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában. *Ethnographia* XCIV: 116–134.
KLANICZAY Gábor–KRISTÓF Ildikó–PÓCS Éva (szerk.) 1989: *Magyarországi boszorkányperek. Kisebb forráskiadványok gyűjteménye* I–II. Budapest.
KLAPPER, J. 1910: Vampir, Werwolf, Hexe. Mitteilungen aus Handschriften. *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* XII: 180–185.
KODOLÁNYI János 1945: A táltos a magyar néphagyományban. *Ethnographia* LVI: 31–37.
KOMÁROMY Andor 1910: *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára.* Budapest.
KOVÁCS Endre 1981: *Doroszló hiedelemvilága.* Novi Sad.
K. KOVÁCS László 1944: *A kolozsvári hóstátiak temetkezése.* Kolozsvár.
KOVÁCS Zoltán 1977: Das Erkennen der Hexen in der Westeuropäischen und der russischen Tradition. *Acta Ethnographica* 26: 241–284.
KRAUSS, Friedrich S.1908: *Slavische Volksforschungen.* Leipzig.
KRETZENBACHER, Leopold 1959: *Santa Lucia und die Lutzelfrau.* Südosteuropäische Arbeiten 53. München.
– 1968: *Kynokephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung.* München.
KURET, Niko 1969: Die Mittwinterfrau der Slowenen. *Alpes Orientales* V. Ljubljana, 209–239.
KÜNZIG, Johannes 1936: Typensystem der deutschen Volkssage. Gruppe B: Hexensagen. Kézirat a freiburgi egyetem néprajzi intézetében.
LAISTNER, L. 1889: *Das Rätsel der Sphinx* I–II. Berlin.
LAMBERTZ, M. 1958: *Die Volkspoesie der Albaner. Eine einführende Studie.* Zur Kunde der Balkanhalbinsel II. Quellen und Forschungen. Heft 6. Sarajevo.
LAWSON, J. C. 1910: *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals.* Cambridge.
LEA, Henry Charles 1957: *Materials toward a History of Witchcraft* I–III. New York–London (Philadelphia 1939).
LECOUTEUX, Claude 1987: Mara – Ephialtes – Incubus. Le cauchemar chez les peuples germaniques. *Études Germaniques* 42: 1–24.
– 1992: *Fées, Sorcières et Loup-garous au Moyen Age. Histoire du Double.* Paris.
– 1995: *Démons et génies du terroir au Moyen Age.* Paris.
LEHOCZKY Tivadar 1887: Beregmegyei boszorkány-perek. *Hazánk, Történelmi Közlöny* VII: 296–306.
LÉVI-STRAUSS, Claude 1964: *Mythologiques I. Le cru et le cuit.* Paris.
LID, Nils 1938: Til varulvens historia. *Saga och sed.* Kungl. Gustav Adolfs Akademiens Årsbok 1937. Almquist & Wiksell, Uppsala, 3–25.
LIUNGMANN, Waldemar 1937–38: *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein* I–II. Folklore Fellows Communications, Helsinki, 118–119.
LORD, Albert: Some Common Themes in Balkan Slavic Epic. *Congrès international des études balkaniques et sud-est européennes I., Sofia 1966, VII: Litérature, ethnographie, folklore.* Sofia, 653–681.

LÜTOLF, A. 1865: Zur Frau 'Selten' (Saelde). *Germania* X: 103.
MACCULLOGH, J. A. 1915: Lycanthropy. In Hastings, James (szerk.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics* VIII. Edinburgh, 206–220.
MACHAL, Jan 1964: The Mythology of all Races in thirteen volumes III. *Slavic*. Cooper Square Publishers, New York.
MACKENSEN, Lutz 1930: Drache. In Hoffman-Krayer, E.–Bächtold-Stäubli, H. (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* II. Berlin–Leipzig, 363–404.
MANNHARDT, Wilhelm 1865: *Roggenwolf und Roggenhund. Beitrag zur germanischen Sittenkunde*. Danzig.
– 1904–1905: *Wald und Feldkulte* I–II. Berlin (1876–1877).
MARGALITS Ede 1899: Horvát népszokások és babonák Belovár-Kőrösmegyében. *Ethnographia* X: 124–126.
MARGUL, Tadeusz 1981: Motywy wiary w wilkołaka. *Lud* 65: 55–90.
MARIAN, S. F. 1899: *Serbătorile la Români* I–III. Bucureşti.
MARINOV, Dimitar 1914: Narodna vjara i religiozni narodni običai. *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis*. XVIII.
MATIČETOV, Milko 1959: La costola di legno. Klny. *Alpes Orientales*. Ljubljana.
– 1973: Duhovin v Brkinih. Tristo let pričevanj o otroku, rojenem v kačji podobi (Der „Duhovin" in der Landschaft Brkini. Eine 300-jährige Überlieferung vom als Schlange geborenen Kind). *Traditiones. Acta Instituti Ethnographiae Slovenorum* 2: 63–78.
MEGAS, G. 1963: *Greek Calendar Customs*. Athens.
MELETYINSZKIJ 1985: *A mítosz poétikája*. Budapest (Moszkva 1976).
MIKAC, J. 1934: Vjerovanja (Brest u Istri). *Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena* 29: 195–199.
MOGYORÓSI Sándor 1989: Az északkelet-magyarországi werwolf-hiedelem interetnikus vonatkozásai. *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve* XXVII: 285–295.
MOLDOVÁN Gergely 1897: *Alsófehér vármegye román népe*. Nagyenyed.
MOROZ, Josip 1989: *Ženski demonicni obrazi v Blgarskija folklor i vjarvanija*. Sofia.
MOSZYŃSKI, Kazimierz 1939: *Kultura ludowa słovian II. Kultura Duchowa I*. Warszawa (Kraków 1929).
MULERTT, Werner 1932: Der „wilde Mann" in Frankreich. *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* LVI: 69–88.
MURGOÇI, Agnes 1926: The Vampire in Roumania. *Folk-Lore* 37: 320–349.
MUŞLEA, Ion–BÎRLEA, Ovidiu 1970: *Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*. Bucureşti.
NAGY József 1896: Bács megyei babonák. *Ethnographia* VII: 99–101, 177–181.
ODSTEDT, Ella 1943: *Varulven i svensk folktradition*. Skriften utgiven genom Landmåls och Folkminnesarkivet i Uppsala. Ser. B: 1. Uppsala.
O'GRADY, S. H. 1857: The Pursuit after Diarmuid O'Duibhne and Grainne. *Transactions of the Ossianic Society* III. Dublin, 125–133.
OINAS, Felix 1985: East European Vampires. In *Essays on Religion, Folklore and Mythology*. Columbus, Ohio, 111–120.
OOSTEN, Jarich G. 1985: *The War of the Gods. The Social Code of Indo-European Mythology*. London–Boston–Melbourne–Henley.
P. MADAR Ilona: Sárrétudvari hiedelmek. *Néprajzi Közlemények* XII/1–2: 23–225.
PALÁDI-KOVÁCS Attila 1999: Adatok a régi Torna megye népi hitvilágához. In Benedek Katalin–Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*. Budapest, 279–293.
PAMFILE, Tudor 1916: *Mitologie românească I. Dusmani si prieteni ai omului*. Bucureşti.
PAULSON, Ivar 1964: The animal guardian: a critical and synthetic review. *History of Religions* 3. 202–219.

PERKOWSKI, Jan C. 1976: *Vampires of the Slavs.* Cambridge.
PETÁNOVICS Katalin 1991: *Az elfeledett örökség. Egy summásfalu népköltészete.* Budapest.
PETRONIUS, Arbiter T. 1963: *Satyricon.* (Horváth István Károly ford.), Budapest.
PEUCKERT, Will-Erich 1941a: Wolf. In Hoffman-Krayer, E.–Bächtold-Stäubli, H. (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* IX. Berlin–Leipzig 718–794.
– 1941b: Wolfsbanner. In Hoffman-Krayer, E.–Bächtold-Stäubli, H. (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* III. Berlin–Leipzig HDA IX: 794–795.
– 1941c: Wolfssführer, Wolfshirt. In Hoffman-Krayer, E.–Bächtold-Stäubli, H. (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* IX. 796.
– 1960a: Der Zweite Leib. In *Verborgenes Niedersachsen. Untersuchungen zur niedersächsischen Volkssage und zum Volksbrauch.* Göttingen, 11–35.
– 1960b: Die Walriderske im Siebrand. In *Verborgenes Niedersachsen. Untersuchungen zur niedersächsischen Volkssage und zum Volksbrauch.* Göttingen, 91–102.
PIASCHEWSKI, Gisela 1935: *Der Wechselbalg. Ein Beitrag zum Aberglauben der nordeuropäischen Völker.* Breslau.
PLOSS, Heinrich 1872: Die Glückshaube und der Nabelschnurrest: ihre Bedeutung im Volksglauben. *Zeitschrift für Ethnologie* IV: 186–189.
PÓCS Éva 1982: Kenyér és lepény. A régi nyersanyag és technológia szerepe a halottkultuszban. *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 10. 184–199.
– 1980: Lidérc. Lidércfény. *Magyar Néprajzi Lexikon* III. Budapest, 452–454.
– 1983: Tér és idő a néphitben. *Ethnographia* XCIV: 177–206.
– 1986a: Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép-Európa határán. *Ethnographia* XCVII: 177–256.
– 1986b: *Szem látott, szív megvert. Magyar ráolvasások.* Budapest.
– 1988: Sárkányok, ördögök és szövetségeseik a délszláv–magyar kapcsolatok tükrében. *Folklór és Tradíció* VI. 145–170.
– 1989: Hungarian Táltos and his European Parallels. In Hoppál Mihály–Pentikäinen, Juha (szerk.): *Uralic Mythology and Folklore.* Ethnologia Uralica 1. Budapest–Helsinki, 251–276.
– 1990a: Néphit. In Dömötör Tekla (szerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Magyar Néprajz VII. Folklór 3. Budapest, 527–692.
– 1990b: „Lilith és kísérete." (Gyermekágyas démonoktól védő ráolvasások Délkelet-Európában és a Közel-Keleten) In Kríza Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből.* Budapest, 110–130.
– 1992a: A boszorkányszombat és ördögszövetség népi alapjai Közép-Délkelet-Európában. *Ethnographia* 103: 28–88.
– 1992b: „Nyers és főtt": Halál és élet. A kulturális vívmányok helye az európai parasztság archaikus világképében. In Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció* I–II. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére. Miskolc, 11–21.
– 1993: Le sabbat et les mythologies indo-européennes. In Jacques-Chaquin, Nicole–Préaud, Maxime (szerk.): *Le sabbat des sorciers en Europe. XVème-XVIIIème siècles. Actes du colloque international, Saint Cloud, 4–7. nov. 1992.* Grenoble: Jerome Millou, 23–31.
– 1994: A kígyó, a mennykő és a tehenek. „Kettős samanizmus" és boszorkányság Közép-Délkelet-Európában. *Folklór és Tradíció* VII. 89–102.
– 1997: *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban.* Budapest.
– 2000: Kereszteletlenek, zivatardémonok és az ördög. In Imre Mária (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* III. Dunántúli Dolgozatok (D) Néprajzi Sorozat. Pécs, 45–57.
– 2001a: Sors, bábák, boszorkányok. Archaikus sorsképzetek Közép-Kelet-Európa hiedelemrendszereiben. In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció.* Studia Ethnologica Hungarica. A Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszékének tanulmányai. 2. Pécs–Budapest, Janus–Osiris: 201–243.
– 2001b: Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* Studia Ethnologia Hungarica 1. L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék, Budapest.

POLNER Zoltán 1984: *Ördöngösök.* Csongrád Megyei Könyvtári Füzetek 15. Szeged.
PROPP, V. J. 1946: *Istoričeskie korni volšebnoj skazki.* Leningrad.
PUCHNER, Walter 1992: „Hündisches" aus griechischen Tradition. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XLV: 495–510.
PUHVEL, Jaan 1971: Hittite *hurkis* and *hurkel*. *Die Sprache* 17: 42–45.
RANKE, Friedrich 1933: Mahr und Mahrt. In Hoffman-Krayer, E.–Bächtold-Stäubli, H. (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* V. Berlin–Leipzig, 1508–1511.
ROCHHOLZ, E. L. 1867: *Deutscher Glaube und Brauch* I–II. Berlin.
ROHDE, Erwin 1925: *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen (1. kiadás: 1893).
RÓHEIM Géza 1913: Kedd asszonya. *Ethnographia* XXIV: 90–95.
– 1920: Lucaszék. In *Adalékok a magyar néphithez* II. Budapest, 29–227.
– 1925: *Magyar néphit és népszokások.* Budapest.
RÖHRICH, Lutz 1959: Europäische Wildgeistersagen. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* XI: 79–162.
RUEL, M. 1970: Were-animals and the introverted witch. In Douglas, M. (szerk.): *Witchcraft confessions and accusations.* London.
RYAN, W. F. 1999: *The Bathhouse at Midnight. An historical survey of magic and divination in Russia.* Thrupp–Stroud–Gloucestershire.
SALAMON Anikó 1975: Gyimesi mondák. In *Mai népi hiedelmek.* Az ELTE Ókori Történeti Tanszékeinek kiadványai 10: 65–156. Budapest.
SCHEIBER Sándor 1956: A werwolf-típus első magyar nyoma. *Ethnographia* LXVII: 300.
SCHNEIDER Miklós 1934: *Fejérmegyei boszorkányperek.* Székesfehérvár.
SCHMIDT, Bernhard 1871: *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum.* Leipzig.
SCHMIDT, Leopold 1952: Pelops und die Haselhexe. Ein sagenkartographischer Versuch. *Laos* 1: 67–78.
– 1952: Der „Herr der Tiere" in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasias. *Anthropos* XLVI: 509–538.
SCHNEEWEISS, Edmund 1961: *Volksglaube und Volksbrauch*. Serbo-kroatische Volkskunde I. Berlin.
SCHOON EBERLY, Susan 1988: Fairies and the Folklore of Disability: Changelings, Hybrids and the Solitary Fairy. *Folklore* 99 (1988) 58–77.
SCHRAM Ferenc 1970: *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768* I–II. Budapest.
– 1982: *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768* III. Budapest.
SCHWARZ 1941: Wilde. In Hoffman-Krayer, E.–Bächtold-Stäubli, H. (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* IX. Berlin–Leipzig, 967–980.
SENN, Harry A. 1982: *Were-Wolf and Vampire in Romania.* New York: Columbia University Press.
SERES András 1981: Erdők, vizek csodás lényei Háromszéken és a környező vidékeken. *Népismereti Dolgozatok.* Bukarest, 185–196.
SINGER, S.–MACKENSEN, L. 1927: Bilwis. In Hoffman-Krayer, E.–Bächtold-Stäubli, H. (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* I. Berlin–Leipzig, 1308–1324.
SŁUPECKI, Leszek Paweł 1987: *Wilkołactwo.* Iskry, Warszawa.
STOJANOVIČ-AFAZANOVSKA, Lidija 1996: *Tanatološkiot prazvor na život.* Skopje.
STRAUSZ Adolf 1897: *Bolgár néphit.* Budapest.
SUGÁR István 1987: *Bűbájosok, ördöngősök, boszorkányok Heves és Külső-Szolnok vármegyében.* Budapest.
SZABÓ Imre 1910: Az oláhok kedd asszonya. (Marti Seara). *Ethnographia* XXI: 32–38, 167–172.
SZABÓ Lajos 1975: *Taktaszadai mondák.* Budapest.
SZÉLL Farkas 1892: Törvénykezési adatok alföldi babonákról. Debreczen város törvényszéki jegyzőkönyveiből. *Ethnographia* III: 110–116.

TEMESVÁRY Rezső 1899: *Előítéletek, népszokások és babonák a szülészet körében Magyarországon.* Budapest.
THOMAS, Keith 1971: *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England.* London.
THOMPSON, C. J. S. 1930: *The Mystery and Lore of Monsters.* London.
TILLHAGEN, Carl-Herman 1960: The Conception of the Nightmare in Sweden. In *Humaniora. Essays in literature, folklore, bibliography. Honoring A. Taylor in his seventieth birthday.* New York, 317–329.
TÖRÖK Gábor 1959: Történeti adatok a küldött farkas mondájához. *Néprajzi Közlemények* IV: 278–288.
UDŻIELA, S. 1898: Swiat nadzmyslowy ludu krakowskiego, mieszkajacego po prawym brzegu Wisły. Chmurnik. *Wisła* XII: 585–614. Warszawa.
UJVÁRY Zoltán 1962: Adatok a szakállas farkas mondájához. *Ethnographia* LXXII: 458–461.
– 1986: A farkassá változott pásztor. Adatok a „Werwolf" mondakörhöz. In *Fejezetek Gömör Folklórjához.* Gömör néprajza V. Debrecen, 73–87.
VARGYAS Gábor 1997: A „magyarok totemizmusa" nyomában. In Kovács László–Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Honfoglalás és néprajz.* A honfoglalásról sok szemmel IV. Budapest: Balassi Kiadó, 323–332.
VASAS Samu 1985: *Népi gyógyászat. Kalotaszegi gyűjtés.* Kriterion, Bukarest.
VERES Péter 1976: Duális osztályozó rendszerek. *Ethnographia* LXXXVII: 348–358.
VERGILIUS, Publius Maro 1973: *Összes művei.* (Lakatos István ford.), Budapest.
VLACHOS, Th. 1971: Geister und Dämonenvorstellungen im Südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXV. 217–248.
WASCHNITIUS, V. 1913: Perht, Holda und verwandte Gestalten. Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte. *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.* Philosophisch-Historische Klasse 174. Band, 2. Abhandlung. Wien.
WEISER-AALL, Lily 1930–1931: Hexe. In Hoffman-Krayer, E.–Bächtold-Stäubli, H. (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* III. Berlin–Leipzig, 1827–1919.
– 1960: Über die Glückshaube in der norwegischen Überlieferung. Quellen und Probleme. *Saga och Sed. Kungl. Gustav-Adolfs Akademiens Årsbok.* 29–36.
WHITE, T. H. 1956: *The Book of Beasts.* London.
WIKANDER, Stig 1938: *Der arische Männerbund.* Lund.
WLISLOCKI, Heinrich 1896: Quälgeister im Volksglauben der Rumänen. III. *Am Urquell* VI. 90–92.
WREDE, A. 1932–1933: Matthias. In Hoffman-Krayer, E.–Bächtold-Stäubli, H. (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* V. Berlin–Leipzig, 1867–1872.
ZEČEVIĆ, Slobodan 1969: Zmaj u narodnom verovanju severistočne Srbije. *Makedonski Folklor* II: 361–368.
– 1981: *Mitska bića srpskih predanja.* Beograd.
ZELENIN, Dmitrij 1927: *Russische (Ostslavische) Volkskunde.* Berlin–Leipzig.
ZINGERLE, I. V. 1857: Frau Saelde. *Germania* II. 436–439.
– 1891: *Sagen aus Tirol* 1–2. Innsbruck.

Nagy Kornél

Matał avagy állatáldozat az örmény kereszténységben

A 4. század elején megszülető örmény kereszténység számos ősi, pogány elemet őrzött meg az örmények korábbi vallási rendszereiből. Ezek között előkelő helyet foglal el az örmény állatáldozat, amelyet *pahlavi* (közép-perzsa) eredetű jövevényszóval *matał*-nak neveznek. A sajátos elemekkel tarkított örmény kereszténységet „szigetkereszténységnek" is nevezzük, mivel földrajzi értelemben igencsak távol esett a kor legnagyobb egyházi központjaitól, továbbá a 451-es khalkedóni zsinat után az örmény egyház véglegesen levált az egyetemes egyházról.

A *matał*-ot nagyobb egyházi ünnepeken, például húsvétkor, örmény szentek ünnepnapjain, illetve a gyászszertartások után tartották.

Az állatáldozatnak az örmény kereszténységben való megjelenését a hagyomány elsősorban Szent Izsák *kat'ołikos*hoz (Surb Sahak) köti, aki szerint a *matał*-ot az örmények apostola, Világosító Szent Gergely (Surb Grigor Lusaworič) honosította meg.[1] Ennek hitelességéről sok tekintetben vitatkoznunk kell; egyrészt Szent Izsák és Szent Gergely kora között legalább száz év eltérés van, másrészt az örmény írásbeliség első összefüggő emlékei jó 150 évvel Szent Gergely ténykedése után jelennek meg. Mindenesetre az örmény egyház és az örmények mind a mai napig az apostol kultuszához kötik az állatáldozatot.

Szent Izsák hagyománya szerint, miután Örményország felvette a kereszténységet, „a pogány papok fiai" Szent Gergelyhez fordultak,[2] hogy a továbbiakban is bemutathassanak állatáldozatot az isteneiknek. Az apostol ugyan megtiltotta ezt, ám meghagyta, hogy ha megtérnek és elfogadják Jézus szeretetét, akkor nyugodtan bemutathatnak állatáldozatot, de azt már a keresztények Istenének, és Jézus keresztha-lálának emlékére tegyék, ne pedig a hamis istenek és lelkek tanúságtételére.

Elfogadva ezt a hagyományt, arra gondolhatunk, hogy az apostol elsődleges célja a kereszténység Örményországban való megszilárdítása lehetett, amihez viszont bennszülött egyházi rétegre volt szükség, mivel a 4–5. századi Örményországban, egészen az örmény írásbeliség létrejöttéig, a papság jelentős hányada szír, görög, itáliai vagy párthus származású volt. Ez kitűnő alkalomként kínálkozott a korábbi pogány papság megtérítésére is, mivel azok – a társadalomban elfoglalt helyük miatt – jelentős befolyással bírtak a világi nemességre és a köznépre. Másrészt, hogy megerősítést nyerjen a kereszténység, az apostol örökletessé tette a papi funkciót. Érde-

kes tény, hogy Izsák kat'ołikos hagyományában van némi ellentmondás: az állatáldozatot ugyanis, Szent Gergelyen kívül, bibliai eredetre is visszavezeti: Jakab apostol Jeruzsálemben maga is állatáldozatot mutatott be Jézus Krisztus emlékezetére.

Egy másik történetíró, a 9. századi Uxtanēs sebasteiai püspök másképp írja le a *matał* bekerülését az örmény kereszténységbe. Munkája, az *Örményország története* szerint a még pogány III. Tirdatés (Trdat; kb. 287–330) király elfogatta az örmény szentet, s hűségesküt követelt tőle, ami ez esetben tömjén- és állatáldozat bemutatását jelentette az irano-örmény Anahita istennő tiszteletére. Az apostol erre hajlandónak is mutatkozott, de kijelentette, hogy ezt a keresztények Egy Igaz Istenének, Jézus Krisztusnak teszi, s ez lesz az első keresztény áldozat Örményországban.[3]

Az 5. századi örmény krónikás, Koriwn szintén említést tesz a *matał*-ról, de nem az örmények apostolával hozza összefüggésbe, hanem az örmény írásbeliség megteremtőjével, Mesrop Maštoc'cal. A hagiográfia szerint, miután isteni kinyilatkoztatásként megalkotta az örmény ábécét, s egy kőtáblába vésve elhozta Szíriából Örményországba, az örmény klérus *matał* bemutatásával ünnepelte meg a sikeres küldetést.[4]

A 13. században élt örmény történetíró és teológus, Kirakos Ganjakec'i a *matał* eredetével kapcsolatban megjegyzi, hogy az állatáldozatokat először azután mutatták be Örményországban, miután Világosító Szent Gergely sikerrel térítette meg az örmény uralkodót, III. Tirdatést, aki elrendelte, hogy állatáldozatokat csak Jézus tiszteletére mutassanak be.[5] A századfordulón élt brit armenológus, Frederick Conybeare kutatásai szerint az örmények állatáldozatot eredendően az irano-örmény hadisten, Vahagn engesztelésére mutattak be. Ünnepéből a kereszténység felvétele után Keresztelő Szent János (Surb Hovhannēs Karapet vagy Mkrtič), valamint Szent At'enoginēs mártír ünnepnapja lett. A jelenlegi kutatások eredményeként elmondhatjuk, hogy a *matał*-ot Világosító Szent Gergely keresztelte meg, s a népi hagyomány is személyéhez köti. A régi irodalmi hagyomány azt is lejegyzi, hogy a *matał* szertartását Szent Gergely szabályozta, azonban ez nem felel meg a valóságnak, mivel a szertartást a 9. században Maštoc' kat'ołikos († 896 körül) kanonizáltatta, s ennek megfelelően ebből a korszakból származnak az első részletes leírások is.[6]

A legrészletesebb leírás az úgynevezett *húsvéti* vagy *tavaszi matał* szertartásáról maradt fenn. Ezen általában fiatal négylábú jószágokat áldoztak fel (elsősorban fiatal kost, kecskebakot, bikát), a disznó kivételével. Természetesen az is előírás, hogy csakis egészséges, tenyésztett jószágot lehetett feláldozni, piacon, cserekereskedelem útján szerzettet nem. Fontos kritérium volt továbbá, hogy a jószágnak a gyülekezet tulajdonából, illetve nyájából kellett kikerülnie. (Meg kell jegyezni, hogy főleg a 12. századtól kezdve a húsvéti *matał*-ot csakis bárránnyal, pontosabban kossal lehetett véghezvinni.) A jószágot a templom bejárata elé vezették, ahol egy nagy fakeresztet állítottak fel, az állat nyakát vörös szalaggal átkötötték, ugyanakkor a jószág és a felállított kereszt közé egy széles, vörös színű lepedőt tartottak, hogy a kispriccelő vér be ne szennyezze a keresztet és a templom bejáratát.[7] Az örmény hiedelemvilágban és népi vallásban a vörös színnek fontos szerep jut, mivel ez tartja távol a rontó szellemeket, ördögöket az emberektől, a gyülekezettől.[8] Ezek után elkezdődik az áldoza-

ti szertartás, amelyen a diakónusok négy vagy öt bibliai igét olvasnak fel vagy énekelnek el. Az igék felolvasásának kötött a sorrendje:

1. *Leviticus I:1–13,* amely szerint Izráel népének állatáldozatot kell bemutatnia.
2. *II. Sámuel VI:17–19,* amely leírja, hogy Dávid király állatáldozatot mutat be a béke jeleként a Szövetség Ládája előtt.
3. *Ézsaiás LVI:6–7,* ahol kinyilvánítják az égő állatáldozatot Ábrahám szövetségének emlékére.
4. *Pál Zsidókhoz írott levele XIII:10–16,* ahol az apostol imádkozik Jézus áldozatának emlékére.
5. *Lukács XIV:12–15,* az állatáldozat utáni szeretetvacsoráról.

A felolvasás után a jószágot sóval szórták meg, majd leölték, megsütötték, s szétosztották a gyülekezet tagjai között.[9] Az állatot mindig a papoknak kellett leölniük, a húsvéti szertartások kivételével, ahol a gyülekezet valamelyik férfitagja vállalkozott a vért fakasztó szerepére.

A húsvéti *matał* esetében a szertartás kiegészülhet egy hatodik igének, a *Zsoltárok könyve LXVIII:13–15.* verseinek felolvasásával, a papok pedig még imát mondtak az Oltár tiszteletére, megemlékezve Ábel, Noé és Ábrahám állatáldozatairól.

Kisebb vallási ünnepek alkalmával a négylábú jószágok mellett általában szárnyasokat (baromfit, galambot) is áldoznak, s érdekesség, hogy az áldozat bemutatása előtt a jószág szárnyait ezüstre vagy szürkére festették, míg a szárnyvégeket sárgára vagy aranyszínűre. Ezek a szertartások jóval rövidebbek voltak, nem olvastak fel igéket, s elmaradt a sószórás rítusa is.

Egy középkori örmény imádságoskönyv *(Časoc')*, a 10. századi *Imák az Oltár Tiszteletére (Alot'k' i Yargin Ateani)* elmondja számunkra, hogy az adott gyülekezetben eltávozott emlékére szintén *matał*-ot kellett bemutatni a halált követő harmadik, kilencedik és negyvenedik napon. Mégpedig azért, hogy az elhunyt lelke üdvözüljön és nyugalmat leljen, s ne ragaszkodjék a földi élet hívságaihoz.[10]

Ezzel kapcsolatban van egy másik, 13. századi forrásunk, amelyben a halál közeledtét megérző I. Konstantinos Barjrberdc'i kat'ołikos (1222–1267) úgy rendelkezett, hogy halála után három ízben mutassanak be *matał*-ot, hogy lelke nyugalmat leljen, s mindhárom alkalommal tartsanak szeretetvacsorát az emlékezetére.[11]

Mint említettük, a jószágot, mielőtt leölik, sóval szórják be. Az örmény kereszténységben a só a bűnöktől való megtisztulás szimbóluma, a jószág sóval való beszórása pedig – az örmény teológia szerint – az emberiség bűnöktől való megváltásának jelképe.[12] Az áldozati szertartást az *eukharistia* és a *szeretetvacsora (agapē)* kiosztása követi, amely körül a korabeli örmény teológusok számos alkalommal értekeztek, vitatkoztak egymással.

A szeretetvacsoráról először I. János (Hovhannēs Mandakuni) kat'ołikos (478–490) rendelkezett: a *matał* után az áldozatból készített étket elsőként a gyülekezet szegényebb tagjai között kell kiosztani, ezt követően a tehetősebbeknek, s végül a klérus tagjainak. A *matał* kapcsán arról is rendelkezett I. János kat'ołikos, hogy az *eukharistiát* csak a szertartást követő *agapē* után mutassák be a klérus tagjainak.[13] Fél évszázaddal később II. Nersēs kat'ołikos (548–557) egyenesen megtiltotta a pa-

poknak, hogy a szegények előtt részesüljenek a *matał*-ból készült szeretetvacsorából, s kiátkozással fenyegette meg mindazokat, akik ezt az előírást nem tartják be.[14] Korábbról is tudunk a *matał* és az *agapē* körüli szabályozásokról. A Kaszpi-tó mellékéről, Alovania tartományban került elő 488-ban egy helyi zsinati évkönyv, amely szerint évenként egy alkalommal minden gyülekezetnek *matał*-ot és *agapē*t kell bemutatni, illetve kiosztani, meghalt szeretteik emlékezetére. A helyi zsinati határozat azt is kikötötte, hogy a szeretetvacsorát először az elhunytak családtagjai közt, majd a klérus, ezt követően a gyülekezet módosabb tagjai, s végül a szegények között kell kiosztani.[15] Ami a *matał*-val kapcsolatos *eukharistiát* illeti, csakis a szertartás után tarthatták. Izsák kat'ołikos hagyománya például megtiltotta a papságnak, hogy az állatáldozat előtt magukhoz vegyék az *eukharistiát*, sőt a klérust a szertartás ettől a naptól kezdve böjtre kötelezte.[16] Az egyházfő emellett kiátkozással fenyegette meg azokat a papokat, akik étket vettek magukhoz. Filológiai érdekesség, hogy az *eukharistiát* Izsák még a *pahlavi* eredetű *patarag* ('felajánlás') szóval illeti, amely a későbbi évszázadok folyamán az egész örmény liturgia összefoglaló neve lett.[17] Ugyanakkor Conybeare ezt a későbbi források hibás olvasatának tartotta: véleménye szerint egy véres áldozatot sohasem követhetett *eukharistia*, és a *matał*-ot sem lehet engesztelő áldozatnak tartani. E kutató még Izsák kat'ołikos teológiai képzettségét is megkérdőjelezte.[18] A történeti források azonban mást mondanak számunkra. Az 555-ös duini nemzeti zsinaton II. Nersēs Bagrewandac'i kat'ołikos (548–557) az egész szertartásra az *ĕnc'ay* ('ajándék') fogalmat használja, s Izsák kat'ołikos *matał*-ra vonatkozó előírásait kanonizáltatja.[19] A francia armenológus, Jean Tixeront szerint az állatáldozattal járó szeretetvacsorát mindig is az *eukharistiá*nak kellett követnie, s ezért volt megtiltva a klérus számára, hogy a szertartás előtt áldozzon.[20] Conybeare ezzel vitatkozott, mivel meglátása szerint az örmény liturgiában az *agapē*t és az *eukharistiát* meghatározott sorrendben tartották, úgy, ahogy Jézus Krisztus a kenyeret és a bort szétosztotta. Sőt, szerinte az örmény liturgiában inkább az *eukharistia* állt a középpontban: már a 2. században előtérbe került az istentiszteleten, míg az *agapē*nak csak alárendelt szerep jutott.[21] A középkori örmény teológia sohasem ismerte el szeretetvacsoraként a *matał*-ot, mivel ez utóbbi szoros összefüggésben állt Szent Gergely kultuszával, amit szentnek és sérthetetlennek tartottak szerte Örményországban.[22] A 8. században élt örmény egyházatya, Hovhannēs Awjunac'i (III. János néven örmény kat'ołikos 712–728 között) szerint a *matał* áldozat, amelyet Jézus Krisztus, az Egy Igaz Isten, felvállalt a Golgota hegyén az emberiség megmentésére.[23] A Hovhannēs Awjunac'i-val vitatkozó paulikiánusok szerint a *matał* istenkáromlás, pogány bálványimádás, és semmi köze az igazi kereszténységhez, továbbá a *matał* egybekapcsolása az *agapē*val és az *eukharistiá*val nem más, mint az Isten szeretetének beszennyezése, ami által nem az Úrjézust, hanem a Sátánt imádják.[24] A pogány elemek és babonák sokáig fennmaradtak Örményországban, sőt mindinkább beépültek az egyre nemzetibb jelleget öltő örmény egyház rítusaiba. A forrásokból számos értesülésünk van eretnekmozgalmakról, az országban működő gnosztikus szektákról, amelyek elsősorban a központi területektől távol eső tartományokban tevékenykedtek. A krónikák egyértelműen

leírják, hogy a kaukázusi Albániában (Ałuank') a *Nap Fiai (Arewordik')* nevű szekta Jézus feltámadásának ünnepén, a Szent Megváltó (Amenap'rkič) emlékezetére még embereket (zömében hadifoglyokat) áldozott fel.[25] Ugyanakkor a kora keresztény időkben még európai párhuzamokról is vannak értesüléseink. Példának okáért 601-ben I. (Nagy) Szent Gergely pápa (590–604) panaszkodik, hogy az angolszászok állatáldozatokat mutattak be keresztény ünnepek alkalmából. Ezek a szertartások nem sokban különböztek az örmények *matał*-jától.[26] Az 5. századi itáliai Campagnában a földművesek a helyi szent vértanúk emlékezetére birkákat öltek le;[27] hasonló értesüléseink vannak a 8. századi frankokról is.[28]

A 19–20. század fordulóján a brit Conybeare kiadott egy általa fellelt, 8. századi örmény áldozati könyvet.[29] Ennek az az érdekessége, hogy a bizánciak örményből lefordították, és kolofonjában mély undorral írtak az örmények *matał* szertartásáról. A forrás leírásában a középpontban bikaáldozat áll, amelyet mindig *Aprószentek Napján (yAwurn Mankanoc' Srboc')*[30] kellett bemutatni. Ennek mégis minden valószínűség szerint pogány eredete lehet: a forrás szerint ez az áldozat könyörgést jelentett az állatállomány kedvező szaporulatáért, illetve a bőséges termésért.

Érdekesség, hogy jereváni kutatásaink idején olyan 9. és 12. századi imádságoskönyvek töredékeire bukkantunk, amelyekben szintén bikaáldozatról van szó, de itt az elhunytak lelki üdvéért kellett bemutatni a szertartást.[31] Az örmény kereszténységben a 7–11. századtól kezdve a *matał*-ot, főleg a húsvéti *matał*-ot, az örmény teológusok az Ószövetségből, pontosabban Ábrahám hagyományából is eredeztették. Véleményünk szerint az örmény klérus tagjai ezzel a *matał* pogány, kereszténység előtti eredetét igyekeztek palástolni. A bizánci és latin klérus pontosan emiatt nevezte az örményeket zsidó módra áldozó keresztényeknek, sőt kiirtandó eretnekeknek, akik eltévelyedtek Jézus ösvényéről, és zsidó módra bárányt áldoznak és vért isznak, azonkívül vérrel fertőzik be a templomok szent oltárát.[32] Ez a vád az örmény egyházat egészen az ellenreformáció koráig elkísérte.

Ezenfelül az 691–692-es trullai zsinaton ez a vád újból megjelenik az örmény egyház ellen, mint amelynek tagjai a templom oltáránál zsidó módra állatot ölnek le, majd a papok a belsőségeket szétosztják a gyülekezet tagjai között, akik azt nyersen el is fogyasztják. Ezért az örményeket örökre ki kell tiltani a keresztények gyülekezetéből.[33] Válaszul a felhozott vádakra az örmény klérus büszkén vállalta az állatáldozatot, mondván, ezt az örmények apostola végezte el elsőként, s büszkén mondták magukról, hogy semmi közük a zsidósághoz, mivel az örmények keresztények, a zsidók pedig nem.[34] Ezek az értesülések egyébként a bizánci teológus, Theodor Balsamon nevéhez fűződnek, aki még nem volt tisztában a korabeli Örményország politikai helyzetével, amely ekkor arab uralom állt, s arról is tudomásunk van, hogy az arabok mutattak be ilyesféle állatáldozatokat. Ez azután megfelelő alkalomnak mutatkozott az örmény egyház lejáratására. Ráadásul a nem-khalkedónita örmények a 7. században kimondottan jó viszonyt ápoltak az arabokkal, ami felkelthette a bizánci és latin keresztények gyanúját.[35]

Az örmény állatáldozatot leghevesebben nem is a bizánci, s nem is a latin keresztények, hanem az örmény *paulikiánus* és *tondrakista* eretnekek támadták. Szerintük e

rítus nem Krisztus parancsolatát követi, hanem idegen hatásra a démonoknak mutatnak be engesztelő áldozatot, valamint véres áldozatot olyasvalakinek az emlékezetére, aki szeretetet hirdetett, s nem vérontást.[36] Azonfelül nem helyes a *matał* bemutatása az elhunytak emlékére, mert a kiontott vér az elhunyt lelkét nem kiengeszteli, hanem megzavarja az üdvözülés útján. Yakob Harkec'i örmény teológus ezeket a vádakat az örmény egyházra nézve nemkívánatosnak, felforgatónak, nevezte, ugyanakkor elődeihez hasonlóan a *matał* szükségességét Jézus Krisztus kereszthalálával hozta összefüggésbe, amelyet Világosító Szent Gergely „rendszerezett".[37]

Feltűnő, hogy Bizánc és Róma az örmény kereszténységet frontális módon mintegy négy évszázadon át nem támadta. A 11. század végén I. Alexios Komnénos (1081–1118) császár felkérte a szerzetes Euthymios Zigabenost, hogy készítsen egy összefoglalást a bizánci birodalom területén élő keresztény közösségekről, s írja le, miben térnek el a görög rítustól, valamint milyen eretnekségben és tévelygésekben leledzenek. A szerzetes az örményeket nyíltan eretnekeknek bélyegzi: szerinte az *eukharistiát* éppen fordítva viszik véghez, mint az orthodox és a latin keresztények, a tetejébe még „zsidó módra" állatot áldoznak, amelynek a vérével a templomot megszentségtelenítik, és ezzel megszégyenítik és kigúnyolják Krisztus cselekedeteit.[38] A vádakra az örmények újfent Szent Gergely és Szent Izsák kat'ołikos hagyományát hozták fel védelmül, s az állatáldozatot Jézus szenvedéseihez hasonlították, továbbá hangoztatták, hogy semmi közük nincs a zsidóság hagyományához. Ez azonban nem hatotta meg I. Alexios Komnénos császárt, aki éppen ezen ügyek miatt az örményeket a birodalom nemkívánatos elemeinek tartotta, és kiűzte őket Konstantinápolyból. A vidéki örmény lakosságot Thrákiába telepítette át, hacsak nem mutattak hajlandóságot a 451-es khalkedónita tézisek elfogadására.[39]

A 12. század második felében a hitvitázó hírében álló IV. Nersēs Klayec'i Šnorhali (Kegyes) kat'ołikos (1165–1173) I. Manuél Komnénos császárhoz (1143–1180) írott levelében szintén megvédte a *matał*-ot, s újból Világosító Szent Gergely hagyományára hivatkozott, aki nem habozott elfogadni a „pogány papok fiainak" kérését az állatáldozattal kapcsolatban.[40] Ugyanakkor az örmény egyház – rövidebb periódusoktól eltekintve – szinte mindig tagadta, hogy a *matał* ószövetségi zsidó hagyományokból került volna át. A bizánci egyház és teológia ugyanakkor egyáltalán nem volt tisztában a *matał* pogány, esetleg mazdakista eredetével. Mindezeken kívül IV. Nersēs Šnorhali kat'ołikos mindvégig kereste az összefüggést az örmény *matał* és a zsidó húsvéti áldozat között, és szerinte ebből semmilyen bonyodalom nem származhatott. Bár – jegyzi meg az egyházfő – az örmények nem vehették át a zsidóságtól, mert a zsidók állatot csak jótéteményért áldoznak, ellenben az örmények a jótétemény mellett a szentek vértanúságáért és az eltávozottak lelki üdvéért is mutatnak be áldozatot.[41] Másrészt a bizánciak nem voltak tisztában azzal sem, hogy a *matał* (avesztai *matag:* 'áldozat', 'jótétemény', 'felajánlás') mint szó nem héber eredetű, hanem iráni, amelyet a bizánci görögök a *matalia* szóval kíséreltek meg visszaadni forrásaikban. Ezenkívül az egyházfő megírja, hogy – ellentétben a zsidósággal – az örményeknél nem tiltott a disznóhús, amelyet csak íztelen és romlandó húsa miatt nem fogyasztanak, nem úgy, mint az átok latinok és görögök.[42]

A 14. század folyamán a latin egyház is komoly támadásba lendült az örmény egyház „istentelen" szokásai ellen. 1341-ben, a *sisi uniós zsinat* után (ahol az örmény egyház átmenetileg kimondta az uniót Rómával), XII. Benedek avignoni pápa (1334–1342) vizsgálatot rendelt el azon örmények között, akik Kilikiában áttértek a latin rítusra, mert közülük sokat a *matał* miatt eretneknek bélyegeztek. A vizsgálat 1342-ben lezajlott, s 117 pontba szedve megállapították a tévelygés gyanúját. Az okok között természetesen előkelő helyet foglalt el a *matał*.[43]

A latin egyház az örményt nemcsak zsidó hagyományú kereszténységnek nevezte, hanem rájuk sütötte a szakadár bizánci kereszténység hatásának bélyegét is,[44] holott az örmény egyház viszonya a görögggel mindennek volt mondható, csak szívélyesnek nem. Az uniált örmények szinte forgatókönyvszerűen elvetették a zsidó hagyományok vádját, s a *matał*-ot Világosító Szent Gergelyre, illetve Örményország megtérésének korszakára vezették vissza. IV. Nersēs Šnorhali kat'ołikos azon mondatára hivatkoztak, miszerint az állatáldozatot nem Mózes törvényei szerint követik, hanem saját, ősi, örmény hagyományuk szerint, amely korábbi még a zsidók állatáldozatainál is, és egybeforrt az örmények nemzetfogalmával. XII. Benedek pápa utódja, VI. Kelemen pápa (1342–1352) nem hatódott meg az örmények válaszától, és 1351-ben elvégeztette ugyanazt a vizsgálatot, mint a tíz esztendővel korábbi volt, az örmény egyház pedig a *matał*-val kapcsolatos vádakra újra az előbbihez hasonló választ fogalmazott meg. Így megmaradt a nyugati egyház azon fenntartása, hogy az örmények pogány és zsidó módra istentelen elemeket, mágikus szertartásokat építenek be liturgiájukba.[45] Ezek után az örmény klérus, nem látva más utat, 1352-ben felrúgta a latin egyházzal való egyesülést kimondó sisi zsinat határozatait.

A latin egyház fenntartásai továbbra is fennmaradtak. Az ellenreformáció idején a *Hitterjesztés Szent Kongregációja (Sancta Congregatio de Propaganda Fide)* jezsuita és *theatinus* misszionáriusokat küldött ki Kelet-Európa örmények által lakott vidékeire (Lengyelországba, Erdélybe, Moldvába). Közéjük tartozott a flamand theatinus szerzetes Clementinus Galano († 1666), aki a 17. század közepén a lengyelországi kolóniákat látogatta meg. Munkájában, a *Conciliationis*ban részletesen leírta a *matał* szertartását, természetesen hangot adva előítéleteinek és undorának. Valószínűleg ismerte a korábbi bizánci és latin vádakat, mert az örményeket ismételten zsidó hagyományú tévelygő kereszténynek nevezi.[46] Az örmények természetesen – a korábbiakhoz hasonlóan – tagadták a *matał* zsidó, vagyis bibliai eredetét, amivel csak rontottak helyzetükön, mert ezután még a pogányságba esés vádjával is illették őket. Ennek hatásaként óriási, erőszakos térítési hullám indult meg az örmények ellen, elsősorban a jezsuiták vezetésével, aminek az lett az eredménye, hogy a lengyelországi örmény közösségek a 17. század végére katolizáltak, s a katolikus egyház fővesztés terhe mellett tiltotta meg az örményeknek az állatáldozat bemutatását egyházi ünnepeiken és gyászszertartásaikon. Ennek folytán a *matał* mint rítus Lengyelországban megszűnt létezni.[47]

1706-ból maradt ránk egy jezsuita jelentés az anyaországi örményekről, amelyben a misszionáriusok azzal vádolták őket, hogy az állatáldozatot húsvéti mise vagy istentisztelet után végzik, ráadásul a papok megisszák a leölt jószág vérét, illetve le-

locsolják a templom falát, ezzel is megszentségtelenítve Isten házát. A jelentésből az is kiderül, hogy az örmények rosszabbak a zsidóknál, mert még az ószövetségi hagyományt sem veszik figyelembe, továbbá pogány módra sóval szórják le az áldozatot, s így nemcsak zsidó, hanem mindenféle istentelen pogány elemet is felhasználnak szertartásaikon. Az örmények válasza itt is hasonló volt, a sószórással kapcsolatban azonban – amely feltehetően tisztító szertartás volt az örményeknél a kereszténység felvétele előtt – megjegyzik, hogy azt maga Világosító Szent Gergely apostol mutatta be először, azért, hogy a pogány állatáldozatot megkülönböztesse a kereszténytől.[48] Mindazonáltal a jezsuita misszionáriusok nem tudtak olyan komoly sikereket elérni Örményországban, mint rendtársaik Lengyelországban vagy Erdélyben.

Összefoglalva: a *matał* szertartása már évezredek óta ismert volt az örmények körében mint ünnepi engesztelő áldozat, ezáltal mélyen az örmény kultúrába ivódott. Sőt, a brit Conybeare kutatásai azt is kimutatták, hogy az állatáldozat széles körben elterjedt volt Grúziában is. (Itt a 7. század elején bizánci nyomásra letették a monofizita tanokat és elfogadták a khalkedóni zsinat határozatait, s az új klérus hatására az állatáldozatot betiltották.) Mezopotámiából a kereszténység elterjedése után is tudunk hasonló áldozatról.[49] Mindazonáltal elmondhatjuk, hogy a hosszú évszázadokon át tartó külső – latin és görög – egyházi nyomások és támadások ellenére az anyaországi és szórványokban élő örmények a mai napig végzik a *matał* szertartását, amelyhez makacsul ragaszkodnak, és vallásukat oszthatatlannak és egynek tartják az erősen nemzeti jellegű örmény gregoriánus kereszténységgel.[50] Ez alól csak az örmény katolikus egyház képez kivételt, amely mind a mai napig elutasítja az állatáldozatot.

Az erdélyi örményekre vonatkozóan szinte alig vannak értesüléseink a *matał*-ról, csak puszta találgatásokra hagyatkozhatunk. Nem kizárható az sem, hogy a Moldvából kitelepülteknek e szertartás miatt kellett elhagyniuk korábbi hazájukat. Igaz, az örmények a 18. század elejéig fokozatosan jöttek át Erdély területére, tudjuk azonban, hogy amikor 1672-ben Moldvában kolerajárvány pusztított, az pontosan egybeesett az örmény húsvéttal. A moldvaiak a *matał* szertartása miatt rossz szemmel néztek az örményekre, és ez pogromokhoz vezetett. Ez gerjeszthette az örmények első menekülési hullámát. Ráadásul a moldvai orthodox egyház sohasem mutatott semmilyen toleranciát az örmény kereszténység és egyház iránt. Az erdélyi örmények letelepülésük után nem sokkal, a 17–18. század fordulóján – meglehetősen zavaros körülmények között – katolizáltak.[51] Ez a *matał* megszüntetéséhez vezetett, bár meg kell jegyeznünk, hogy a kitűnő erdélyi örmény-magyar néprajzkutató, Tariznyás Márton még fellelte az örmény állatáldozat nyomait a 18. század második feléből. Az erdélyi örmény állatáldozat problémájának végső megoldása azonban még egy kis ideig várat magára.

Jegyzetek

1 Ormanian (1912: 34–35); Der-Nersessian (1947: 38–40); Conybeare (1898a: 190); Mesrop Vardapet (1957: 24–28). (A tanulmányban szereplő örmény neveket a nemzetközileg elfogadott tudományos átírással adtam meg.)
2 Agat'angełos (1983: 114–115); Langlois (1867: 173–176); Thomson (1971: 45–48); Hewsen (1978–1979: 118, 121, 126); Conybeare (1898b: 847); Conybeare (1905: 79); Conybeare (1901: 111).
3 Uxtanēs Urhayec'i (1871: 75–77); Peeters (1935: 247–260).
4 Koriwn (1961: 34–36).
5 Kirakos (1870).
6 Conybeare (1903: 72–73, 76).
7 Conybeare (1903: 67).
8 Ananikian (1925: 45, 365).
9 Conybeare (1905: 54).
10 Conybeare (1905: 55–57, 61, 659).
11 Kirakos (1840: 43. fej.); Macler (1924: 70–71).
12 Conybeare (1905: 57–58); Cappeletti (1833: 49–51).
13 Conybeare (1905: 74).
14 Conybeare (1905: 74–75).
15 Tournebize (1907: 156–157).
16 Conybeare (1903: 73).
17 Canon III: 17–18; Conybeare (1898b: 837).
18 Conybeare (1903: 70).
19 „tanel hac' ēnc'ayi" – lásd: Garsoian (1967; szöveg: 236, fordítás: 69).
20 Tixeront (1913: 81–94).
21 Conybeare (1898b: 272–73).
22 Isaaci Armenii Catholici (1834: 1180C, 1180D hasáb); Grumel (1956: 179).
23 Lásd Garsoian (1967: 160); Aucher (1834; szöveg: 16, fordítás: 17).
24 Oratio invectiva (1834: 1180C, 1181A hasábok); Garsioan (1967: 155, 163); Obolensky (1948: 53).
25 Garsoian (1967: 105–106); Conybeare (1898a: Ixviii).
26 S. Gregorii Papae, Epistola XI. 56; vö. Tixeront (1913: 89).
27 Paulini episcopi poema XX 47–85; vö. Migne (553C–554B hasáb).
28 S. Zachariae Papae epistolae et decreta (944B hasáb); Tixeront (1913: 88).
29 A szöveget közli: Conybeare (1905: 414–415).
30 Conybeare (1905: 436–437).
31 Matenadaran MS (1982: 1019, 1024).
32 Conybeare (1905: 438).
33 Aeneae Parisiensis episcopi; Tixeront (1913: 92–93).
34 Conybeare (1898b: 829).
35 Balsamonis–Zonara (1834: 860B–861A hasáb); Charanis (1959: 32–35).
36 Vö. Ormanian (1912: 49).
37 Lastiwerc'i (22. fejezet); Conybeare (1898a: Key of Truth).
38 Zigabeni (1834: 1184D hasáb).
39 Szíriai Mihály krónikája, XV. 7.: Chabot (1906: 185).
40 Khatchadourian (1978: 414); Bozoyan (1995: 12–16); Conybeare (1905: 82); Cappeletti (1833: 45–46).

41 Cappeletti (1833: 25, 38, 39); Conybeare (1905: 78).
42 Cappeletti (1833: 39, 40–41); Conybeare (1905: 79).
43 Gay (1904: 140–141).
44 Mansi (1843: 1227E, 1228D hasáb).
45 Mansi (1843: 1229C hasáb).
46 Galano (1661: 413–424).
47 Bṙni Miut'iwn Hayoc' Lehastani (1884: 67–68); Petrowicz (1950: 22, 61, 91).
48 A jelentést közzéteszi Cappeletti (1833: 50).
49 Conybeare (1898a: cxxviii); Conybeare (1905: 80); vö. Tixeront (1913: 88).
50 Vö. Tixeront (1913: 87).
51 Lukacsy (1859: 34–38); Ališan (1896: 104–106).

Bibliográfia

AGAT'ANGEŁOS, 1983: *Patmut'iwn.* [Történelem.] Erewan.
AENEAE PARISIENSIS EPISCOPI, 1834: Liber adversus Graecos, auctoris praefatio. In Migne, J. P.: *Patrologiae cursus completus,* series greaca–latina Lutetiae 121: 690A hasáb.
ALIŠAN, Ł. 1896: *Kamenic': Taregirk' Hayoc' Lehastani ew Ṙumenioy.* [Kamenic': A lengyelországi és romániai örmények évkönyvei.] Venetik.
ANANIKIAN, M. H. 1925: Armenian Mythology. In *Mythology of all Races,* I. London, 42–365.
AUCHER, J. B. 1834: *Oratio Synodalis, Domini philosophi Joannis Ozniensis Armeniorum Catholici Opera.* Venetiis.
BALSAMONIS, Theodor–ZONARA, Aristeni 1834: Commentaria in canones SS Apostolorum, Conciliorum et in epistolas canonicas SS Patrum, in canonem XCIX Concilii in Trullo. In Migne, J. P.: *Patrologiae cursus completus,* series greaca–latina 137: 860B–861A hasáb.
BOZOYAN, A. 1995: *Hay–Biwzandakan Ekelec'akan Banakc'ut'iwnneri Vaveragrere (1165–1178).* [Örmény–bizánci egyházi hitviták dokumentumai.] Erewan.
CAPPELETTI, S. 1833: *Nersetis Clajensis Armeniorum Catholici Opera* 1. Venetiis.
CHABOT, J. B. 1906: *Chronique de Michel le Syrien patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199)* 3. Paris.
CHARANIS, P. 1959: Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century. *Dumbarton Oaks Papers* 13. 32–36.
CONYBEARE, F. C. 1898a: *The Key of Truth.* Oxford.
– 1898b: The Armenian Canons of Saint Sahak, Catholicos of Armenia (390–439 A. D.) *American Journal of Theology* 2. 828–847.
– 1901: Les sacrifices d'animaux dans les églises chrétiennes. *Revue de l'histoire des religions* 44. 108–117.
– 1903: The Survival of animal Sacrifice in the Armenian Church. *American Journal of Theology* 7. 65–81.
– 1905: *Rituale Armenorum.* Oxford.
DER-NERSESSIAN, S. 1947: *Armenians and the Byzantine Empire.* Cambridge.
GALANO, C. 1661: *Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana pars secunda* 2. Romae.
GARSOIAN, N. G. 1967: *The Paulician Heresy.* Paris–The Hague.
GAY, J. 1904: *Le Pape Clement VI. et les affaires d'Orient* (1342–1352). Paris.

GRUMEL, V. 1956: Les invectives contre les Arméniens du á Catholicos Isaac. *Revue des Études Byzantine* 14. 179–188.
HEWSEN, R. H. 1978–1979: The Successors of Tiridates the Great. *Revue des Études Arméniennes* 13. 118–126.
ISAACI ARMENII CATHOLICI 1834: Oratio invectiva adversus Armenios. In Migne, J. P.: *Patrologiae cursus completus, series greaca–latina* 132. 1180C, 1180D.
KHATCHADOURIAN, H. 1978: The Christology of St. Nerses Shnorhali in Dialogue with Byzantium. *Miscellanea Franciscana* 78. 404–425.
KIRAKOS GANJAKEC'I 1870: *Hamarôt Patmut'iwn.* [Vázlatos történelem. M. Brosset ford.] St. Petersburg.
KORIWN 1961: Vaŕk' Maštoc'i. [Maštoc' életrajza.] Erewan.
LANGLOIS, V. 1867: Histoire de regne de Tiridate et de la prédication de S. Grégoire l'Illuminateur. In *Collection des historiens arméniens modernes et anciens,* 1. Paris. 171–180.
LASTIWERC'I, Aristakēs: *Patmut'iwn Hayoc'.* [Örményország történelme.]
LEHASTANI 1884: *Bṙni Miut'iwn Hayoc'* [Lengyelországi örmények egyházi uniója]. Sankt-Petersburg.
LUKACSY, C. 1859: *Historia Ecclesiae Armeniorum in Transylvania.* Vienna.
MACLER, F. 1924: De Erroribus Armenorum. *Revue de l'histoire des religions* 89.
MANSI, J. D. 1843: *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* 25. Romae.
MATENADARAN MS 1982: Erewan. [Kiadatlan kézirat.]
MESROP VARDAPET 1957: *Patmut'iwn Hay Ekełec'ii.* [Az örmény egyház története.] Bēyrut'.
OBOLENSKY, D. 1948: *The Bogomils.* Cambridge.
ORMANIAN, M. 1912: *The Church of Armenia.* London.
PAULINI EPISCOPI poema. In Migne, J. P. 1834: *Patrologiae cursus completus,* series greaca–latina 61: 553C–554B hasáb. Lutetiae.
PEETERS, P. 1935: Sainte Sousanik martyre en Arméno-Géorgie. *Analecta Bollandiana* 53: 247–260.
PETROWICZ, G. 1950: *L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626–1686).* Roma.
S. ZACHARIAE PAPAE epistolae et decreta XI. In Migne, J. P.: *Patrologiae cursus completus,* series greaca–latina 89: 944B hasáb.
THOMSON, R. 1971: *Teaching of Saint Gregory.* New York.
TIXERONT, J. 1913: Le rite du matał. *Bulletin d'ancienne littérature et archéologie chrétienne,* 81–94.
TOURNEBIZE, F. 1907: Étude sur la conversion de l'Arménie. *Revue de l'orient chrétien* 12. 155–281.
UXTANĒS URḤAYEC'I 1871: *Patmut'iwn Hayoc'.* Vagharšapat.
ZIGABENI, Euthymii 1834: Panoplia Dogmatica XXIII. In Migne, J. P.: *Patrologiae cursus completus,* series greaca–latina 130. 1184D.

Külvilág – otthon – identitás

VOIGT VILMOS

Arctalanítás

a mindenséget vágyom versbe venni,
de még magamnál tovább nem jutottam
(nem árulom el, honnan a közismert idézet)

Amikor az élete végén járó zseniális és excentrikus magyar nyelvtörténészt, Pais Dezsőt (1886–1973), a Magyar Nyelvtudományi Társaság, születésének évfordulóján, egy ülésre kívánta elcsábítani a méltó megünneplés céljából, ám erről (persze) neki nem szóltak, Pais elfogadta a felkérést, és *Ál, álnok, alak* címmel adott elő. Előadása elején el is mondta, a meghívás célját észrevéve döntött így.[1] Minthogy fantasztikusan érdekes tanulmánya a famulus, tanítvány, nagy utód, Benkő Loránd magyar történeti-etimológiai szótárának e szócikkeket tartalmazó első kötete (kinyomtatva 1967-ben)[2] után jelent meg, máig is csak a nyelvtudósok legszűkebb szakmai körében ismert. Az új magyar etimológiai szótár (németül) ugyan utal rá,[3] ám érthető módon csak félsornyi hivatkozással. Pais az *ál* 'falsch' szót (talán már 1215-től nálunk is adatolva) – a *Codex Cumanicus* 'List, Kunstgriff' értelmű adata nyomán – a magyarban honfoglalás előtti török szónak tartja. Ebből érthető az *álnok* szó is (1247 óta adatolt) 'Spassmacher', majd 'Betrüger' értelemben. Amitől ez az etimológia számunkra érdekessé válik, természetesen az *alak* szó, amely a magyar folklorisztikában az „alakoskodás" megnevezésével függ össze, sőt amaz emebből származik. Az *alak* furcsa szó nálunk, és ha ótörök eredeztetését a nyelvészek nem hiszik is, az mégis feltűnő, hogy 1405-ben 'pupa', voltaképpen 'bábu, baba', 1585-ben 'álarc, maszk', 1590-ben viszont 'kedvesem (mein Liebchen)' a szó értelme, 1566-tól (?) 'verziert', 1577-ben pedig már 'Gaukler, Komödiant'. „Alakoskodás"-kultúránk alapszava ez, amelynek értékét akkor fogjuk fel igazán, ha tudjuk, mai konkurense, a *színész* mikori elnevezés. A 'játékszín' értelmű *szín* csak 1786 óta, a *színház* 1830 óta, a *színész* 1829 óta adatolt nyelvünkben. Azaz, a régi és az új szavak között azért van vagy három évszázadnyi hézag. Vagy akár hat évszázad is, ha valaki szeret a régi kor árnya felé visszamerengeni. Ami annál érdekesebb, ha tudjuk, a török *ál*-szavak igazi jelentése nem is 'csel, csalás, trükk', hanem ennek a 'tárgya, eszköze'. Ez pedig mi lehetne más, mint az *ál-arc, ál-öltözet, ál-cázás*. Ahhoz sem kell sok fantázia, hogy megértsük, valaki akkor akar saját külsejétől elkülönülni, ha erre oka van: például vadászik, és „ész-

revétlenül" lopakszik zsákmánya közelébe. Az *álca, álcáz* szavak ugyan tudtunkkal báró Jósika Miklós alkotásai (1853), ám az ötlet az ősvadászok körében világszerte ismert fortély („álság") lehetett.

Érdemes lenne itt „arctalanító" álarcaink történetével tüzetesen foglalkozni. De most nem erről lesz szó!

Még arról sem, miért és hogyan mutatták alfelüket a maorik, amikor II. Erzsébet angol királynő, mint a brit nemzetközösség feje, úgy két évtizede meglátogatta Új-Zélandot is. Akkor a hírek közölték e skandalózus eseményt, ám nem tudtam hiteles fényképet szerezni az üdvözlés ezen szembeötlő módjáról. Hiába, a mai prüdéria jobb, mint a középkori. Arra gondoltam ugyanis, László Gyula adataihoz adhatnék némi távlatot, a magyar őstörténeten kívülről. Azonban – mint oly sokszor – Jung Károly alapos erudícióval elkészített írása tömör áttekintést ad minderről, úgyhogy magam még rövidebb lehetek.

László Gyula a Kolozs megyei magyarszentpáli Árpád-kori templom egyik oszlopfőjén egy olyan, a magyar középkorban másutt ismeretlen faragványt fedezett fel, ahol a pillér fején „meztelen nőszemély... mélyen lehajolva bal karjára támaszkodik, s a nézők felé fordított hatalmas tomporát jobb kezével még szét is húzva mutogatja".[4] Jung végül is egyetért László Gyulával abban, hogy a nemi szervét mutogató meztelen nő valamilyen apotropaikus (elhárító) mágiával magyarázható, és hogy az oszlopfő eredetileg úgy állhatott, hogy a templomba befelé jövők kerültek vele szembe. Hogy mindez miért éppen az Oltáriszentségnek, és miért éppen a boszorkányok ellen való védelmét adta volna? – sem László, sem Jung nem adja közvetlen magyarázatát.

Természetesen már László Gyula is idézi a bizánci krónikás, Jóannész Kinnamosz krónikáját, amely szerint az 1165-ben (akkor magyar vár) Zimonyt ostromló, majd elfoglaló bizánci császári görög katonák találnak egy asszonyt, nyílvesszővel a fenekében. A krónikaíró magyarázata szerint ez az asszony még a város elfoglalása előtt

> „felállt [Zimony] várfalára, hamut szórt [nyilván a görög ellenségre], és illetlenül fölhúzta a ruháját, s megfordulva a fenekét mutatta a római [= bizánci] seregnek. Félhangon hosszú értelmetlen szöveget énekelt; azt hitte, valami ördöngős boszorkánysággal megbéklyózhatja a rómaiakat. Az egyik katona azonban rálőtt egy nyilat, és eltalálta a szerencsétlent ott, ahol a természet a salak kibocsátására nyílást alkotott.[5]

A történet persze túl szép, túl kerek (ha szabad éppen e jelzőket itt említeni), hogy minden szavát szentírásnak vegyük. Azt sem tudom bizonyítani, csakugyan volt-e a komáromi váron az ellenség felé ma is fügét mutató szűznek ilyen korai magyar elődje. Ám ha nem lenne is igaz az esemény, annál igazabb a történet. Senki sem lepődik meg, ha azt olvassa, 1165-ben ilyen elrettentő fegyvert vetettek be a magyarok a bizánci császár ellen. Ami természetesen annyit biztosan jelent, hogy ez az alfeli kontextus Bizáncban relevánsnak volt tekinthető.

Jung a „seggébe a szemed" motívummal és más (most itt nem elemzendő), fallikus szöveggel folytatja dolgozatát.[6] Felhívja a figyelmet a középkori kelta faragványokra (az „erotika a művészetben" tárgyú angol tudománynépszerűsítő mű szerb fordítása alapján), valamint Lepenski Vir neolitikus homokkő szobrára („Ősanya"), aki szintén nemi szervét – két kezével széthúzva azt – mutatja. Noha a „komáromi szűzről" részletesen nem nyilatkozik, az általa közölt ábrán azért látszik, hogy bal kezével lepelszerű ruháját ő is térd fölé emeli. Jobbjával nem tud mást tenni, mivel ezzel mutatja a „fügét" a vízi ellenségnek.

Minthogy Jung végül is nem ad időrendet, közvetlen összefüggésekről sem beszél, nem tudjuk, mit is gondol minderről. Hacsak úgy nem gondoljuk, hogy „sok minden van sokfelé", egyelőre nem tudunk genetikus kapcsolatot keresni az Al-Duna menti ősanya-plasztika, a zimonyi nember, a magyarszentpáli oszlopfő és a komáromi szűz között, noha ugyanazt „mutatják". Legfeljebb itt egy középkori templomi (!) dekoratív vagy plasztikus hagyományra utalhatunk.

Noha nem egykönnyen, ebből a szobrász-motívumból azért értelmezhető Magyarszentpál és a szexológus-művelődéstörténész Fuchs (egyébként Magyary-Kossa által is észrevett) középkori csehországi oszlopfője.[7] Ez az ábrázolás ugyanis, amint Jung figyelmét réges-régen felhívhattam erre, az úgynevezett „heraldic woman" ábrázolás „Sheela-na-gig" változata. Ennek a témának jelentős szakirodalma van, kár, hogy magyar kutatók legfeljebb másod-harmadkézből jutnak hozzá. Douglas Fraser hangsúlyozottan tájékoztató áttekintése[8] 30 képet/rajzot ad (szövegében sokkal többre hivatkozik). Ezek között található lurisztáni bronzkorong, etruszk Gorgó-ábrázolás, a piacenzai román stílű katedrális oszlopfője, Cambridge-környéki angol templomtornyon kívülről látható kőfaragvány, kameruni (bamileke) házbejárat faragványa, az újguineai Sepik-vidékről származó fafaragvány, ugyaninnen kenuorrdíszítmény, Hankori kínai sírmaszk, csodálatosan faragott maori falemez, borneói tetem-ház elején levő faragvány, ugyanonnan házfaldíszítmény, Kanada nyugati partjáról nutkaindián házdísz festmény, a közelben (?) lakó kvakiutl-indiánoktól szertartások alkalmával használt faoszlop, a Palau-szigetről férfiház bejárat feletti díszítménye, Celebes-szigeti koporsó (funkciójú láda) díszítménye, Timorról kanálfaragvány, egy Dongson-bronz töredéke (a szerző szerint a dél-kínai Kunmingból), egy kapkap stílusú Sepik-hajtű, a Marquesas-szigetekről egy legyező-fogantyú, a Salamon-szigetekről egy kagylófaragás, egy dárdahegy, egy Trobriand-szigeti hajódíszítés, egy Salamon-szigeti evező-díszítés, perui (Kolombusz előtti) kőlapok és -faragványok, ecuadori kőlemezek, azték anyaistennő rajza a Bourbon-kódexből, a földet jelentő, ugyancsak azték varangy-ábrázolás stb. A hivatkozásokban még több kultúra szerepel. Van tehát honnan válogatni, ha a magyarországi „heraldikus asszony" eredetét, elterjedését kutatjuk. Még azt sem mondhatjuk, hogy egyenesen a középkori kelta „Sheela-na-gig" lett volna Magyarszentpál vagy Eger/Ohře magamutogató pillérfőasszonyainak mintája. Pedig itt akár az európai templomépítkezések során bizonyítottan országról országra vándorló kőfaragók interetnikus hatására is gondolhatunk. A „Sheela-na-gig" kőreliefek egyházi épületek, kastélyok, tornyok falán láthatók, a

bejárathoz közel, sőt valódi adatok szerint is ithyfallikus alakokkal együtt. A mai interpretáció, mely szerint a házasulandó menyasszonyoknak kellett ezekre nézni, nyilván másodlagos, és az eredeti jelentés valamilyen „rossz/rontás" elhárítása lehetett.

Azt, hogy hogyan és miért van meg ugyanez Mexikóban és Peruban, Indonéziában és Óceániában – nem tudom. Fraser valamilyen diffúzióra gondol – ám hogy miként, erről ő sem beszélt. De most erről sem lesz szó. Nem lesz szó továbbá a Gunda Béla, Hoppál Mihály és mások által összegzett, Róheim Géza és Thomas A. Sebeok által leírt magyar folklór meztelenségről sem. Ez a magyar rítusokban szinte mindig női meztelenség, és egyáltalán nem mindig „termékenységvarázslás", hanem inkább olyan allomorf elem, mint mondjuk Jancsó Miklós filmjeiben. Csábító dolog volna arra gondolni, hogy a ruhátlanság és az arc-nélküliség egymás ellentétei, ám ezt bizonyítani kellene, amit eddig senki sem tudott.[9]

Amiről viszont szólni kellene, az a „defacement", ahogy ezt Michael Taussig antropológiai monográfiája[10] megfogalmazta. Ez egy sokrétű munka, amelynek sem ismertetése, sem bemutatása, sem alkalmazása nem egyszerű feladat. A szerző szerint az „arctalanítás" valaminek a degradálása, megszüntetése: legyen az az emberi test, a nemzeti lobogó vagy egy köztéri szobor. Megszentségtelenítésnek, megbecstelenítésnek, a tisztelet megvonásának is nevezhetjük. Ám az ilyen megnevezések között van az „arctalanítás", sőt a „leleplezés" *(demasking)* is. Egy gerillavezért vagy egy robbantó bűnözőt valamilyen képen vagy fantomrajzon látunk, majd a valódi arc fényképét látjuk: ez is „arctalanítás". Martin Gusinde monográfiájából (a tűzföldi indiánokról) egy meztelen, ám befestett férfi képe kerül elénk. Fehér csíkok láthatók a testén, ezt csúcsos süveg fedi, amelyen a minta folytatódik. Ily módon eltűnik a test, eltűnik az arc. 1930-ban készült az amerikai fotóművész, Man Ray *La Prière* (Az Ima) című képe, amelyen egy meztelenül a földre fekvő ember látható, pontosabban két talpának vége, amelyen „guggol", és két tenyere, amelyet a feneke alatt kulcsol össze. És, ha pontosan az eredetit adja vissza a képkivágás, hátulról, a gömbölyű résztől mondjuk a derékig látható a meztelen test. Aztán semmi: sem a karok, sem a lábak, azt sem tudjuk, férfi-e vagy nő az al(-)ak(t).

Gondolom, nem kell részleteznem, miért is nem kellett részleteznem a korábban említett példákat. Miért tartoznának ide, ha még nem is tartoznak ide. A megközelítés Taussig könyvében ugyanis más és fontosabb, mint maguk a bemutatott témák.

A könyv alcíme szerint a nyilvános titokban tartás és a negatívum munkája a mű tárgyköre. Ez utóbbi kifejezés, mint köztudott, Hegel egyik kedvenc teorémája. Taussig (noha szereti idézni a filozófusokat) írók metaforáit emlegeti. És noha végül is értelmezi, mi a „felvilágosodás dialektikája", a megismerés röghözkötöttsége, summázatként Nietzsche szavait veszi elő: „A dél a legrövidebb árnyék pillanata, a leghosszabb tévedés vége, az emberiség zenitje." Az arctalanítás ez.

Már nem ő mondja, hogy az emberi testet igazán a maga meztelen valóságában megjelenítő szokás (amikor például karácsony éjfelén a háziasszony anyaszült meztelenre vetkezik, és egy tál babot a kezébe ragadva a házat körülszaladja, hogy így a házat tűztől és jégtől megóvja, és ezután rögtön ünnepi ruhájába öltözik) éppen az

öltözet változtatásával jelzi, hogy itt a ruhátlanság az „arctalanítás" kifejezése. A „heraldikus asszony" legtöbb ábrázolásán ott az illető feje, mégpedig igazán hangsúlyozottan, túlméretezve, Gorgóként (még nyelvét is öltve), állatoktól vagy más szimmetrikus dekorációtól körülvéve. Ez meg azt jelezheti, hogy nem egyszerűen a nemi szerv ábrázolása a cél (erre elég lenne a mai WC-grafika elődeinek számos példánya), hanem itt is a megszokott emberalak „leleplezése" a valódi ideológiai háttér. Az *álarc/alak/álnok* szósor is így értelmezendő: az álarc nem csupán egy „másik arc" felvétele, hanem a valódinak „arctalanítása".

Azt pedig, hogy hogyan függ össze e vonatkozásban is a mottóban egymáshoz kapcsolt „mindenség" és a „magam"[11] – legfeljebb, ha Babits Mihály tudja. Pedig biztosan összefügg, mint az ómega s az alfa.

Jegyzetek

1 Pais (1974). Maga a felolvasóülés a Magyar Néprajzi Társasággal közös rendezvény volt, 1966. március 22-én.
2 Benkő (1967: 122, 125, 141).
3 Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen – az első füzetben (1992) van mindhárom érintett szócikk, Benkő (1993: 20, 22, 30).
4 László (1947). Idézve László (1977: 188) alapján.
5 Kinnamosz (1974: 770).
6 Jung (1992). A korábbi változatokhoz képest újabb jegyzetekkel és képekkel (a dolgozatot először 1982-ben adta elő és közölte Jung, később több utánközlésben is hozzáférhető).
7 Mindez megvan Jung (1992) hivatkozásaiban.
8 Fraser (1966). Természetesen a hatalmas nemzetközi szakirodalmat nem kell itt idéznem, mivel most ennyi adat is elég bizonyítékot adhat.
9 A meztelenségről is hatalmas a szakirodalom, ezt, de még a magyar szakirodalmat sem kell itt felsorolnom. Még az olyan modern áttekintések is, mint Könige (1990), csak néhány szempontot alkalmaztak.
10 Taussig (1999).
11 Erről még lásd a narcizmusról írott műveket, köztük egykori írásomat is. „Mi tükröződik a Nárcisz tükrében?" *Új Írás* 15(1975), 6. szám, június, 78–79.

Bibliográfia

BENKŐ Loránd (főszerk.) 1967: *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* I. A–Gy. Budapest: Akadémiai Kiadó.
– (szerk.) 1993: *Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen* I. Budapest: Akadémiai Kiadó.
FRASER, Douglas 1966: The Heraldic Woman: A Study in Diffusion. In Fraser, Douglas (szerk.): *The Many Faces of Primitive Art. A Critical Anthology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc., 36–99.

JUNG Károly 1992: Folklóradatok egy középkori pillérfő értelmezéséhez. (A szemverés elhárításának kérdéséhez.) In Jung Károly: *Köznapok és legendák. Tanulmányok a népi kultúra köréből.* Újvidék: Forum Könyvkiadó, 104–121 és 241–242.

KINNAMOSZ, Ióannész 1974: Epitomé. In Hadzisz, Dimitriosz (vál., szerk.): *A bizánci irodalom kistükre.* Budapest: Európa Könyvkiadó, 760–774.

KÖNIG, Oliver 1990: *Nacktheit. Soziale Normierung und Moral.* Opladen: Westdeutscher Verlag.

LÁSZLÓ Gyula 1947: *Varázslat egy középkori falusi templomunkban. Jegyzetek a magyarszentpáli pillérfő néprajzához.* Kolozsvár: Erdélyi Tudományos Intézet.

– 1977: *Régészeti Tanulmányok.* Budapest: Magvető Kiadó.

PAIS Dezső 1974: Ál, álnok, alak. A régi magyar mulattatás kifejezéskészletéhez és történetéhez. *Magyar Nyelv* 70: 257–268, 396–406.

TAUSSIG, Michael 1999: *Defacement. Public Secrecy and the Labor of the Negative.* Stanford, California: Stanford University Press.

GAGYI JÓZSEF

A világ egy nyári kora reggelen

Ember és tanyája a Hargita keleti és nyugati lejtőin

A Hargita hegység Erdély keleti felében, a történelmi Székelyföld s a mai Hargita megye közepén fekszik. Észak–déli irányban nyúlik el, mintegy 80 kilométer hosszúságban. A Tolvajos-hágó, amelyen keresztül Csíkszeredából Székelyudvarhelyre visz az út, északi és déli részre osztja a hegyet. Aki a vidéket részletesebben bemutató térképeket nézegeti, annak azonnal feltűnik a hegy lábainál fekvő falusorok fölött, a hegy oldalában lévő, kis téglalapokkal jelzett tanyák sokasága. Magányos tanyák, tanyacsoportok, egy-egy nagyobb patak mellett tanyák sora, vagy éppen már különálló egységgé szerveződött hegyvidéki szórványtelepülések tarkítják a hegy lejtőit.

Napjainkban 77 település sorakozik a hegy keleti, északkeleti és nyugati részén 23 adminisztratív egységbe (3 városba és 20 községbe) szerveződve; ezek határának teljes területe körülbelül 2843 négyzetkilométer, az itt lakók száma 1996-ban 140 845 fő.[1] Erdély egyik gyéren lakott vidéke ez: mintegy 49 lakos négyzetkilométerenként. A Nyugati havasok, Máramaros vidéke mellett itt található Erdélyben a legkiterjedtebb tanyavilág. Az itteni tanyák lakói azonban, akik a középkor folyamán megtelepedő székelységből rajzottak ki, a magyar etnikumhoz tartoznak.

Ennek a tanyavilágnak, az itt élő emberek világának társadalomtudományi feltárása éppen csak elkezdődött. 1998-ban jelent meg az az első, úttörő tanulmány, amelyben a kecskeméti néprajztudós, az alföldi tanyák ismert kutatója, Bárth János egy, a Hargita nyugati lejtőin[2] fekvő hegyi szórványtelepülés, Varság település- és társadalomnéprajzának megírására vállakozik.[3]

Ha nem született volna meg ez a munka, ha nem lenne már egy bemutatása a Hargita lejtőin tanyáját építő embernek és társadalmának, akkor nem lett volna bátorságom a témába belevágni.

Szándékom csupán annyi, hogy három mozaikot tárjak fel:

1. Számba vegyem azt a fogalmi rendszert, amelyet Bárth dolgozott ki a székelyföldi helyi szórványtelepülések, a tanyavilág ábrázolására, valamint igen vázlatosan áttekintsem, hogy a demográfiai adatok tükrében a 20. század folyamán milyen demográfiai-társadalmi dimenziói voltak a Hargita lejtőin létező tanyavilágnak.

2. Bemutassam egy itt tanyát építő ember „világteremtési" kísérletét.

3. Jelezzem, hogy a székelyföldi hegyi tanya és az itt élő ember hogyan vált világmodellek alapjaivá két, a tanyák világával kapcsolatba kerülő író életművében.

1. Közismert, hogy a Székelyföldön, mégpedig Marosszék és Udvarhelyszék keleti felében, Csíkban és Gyergyóban, valamint Háromszék keleti részén az itteni társadalom gazdálkodása több-kevesebb részben a magasabb hegyek, a havasok nyújtotta erőforrások kihasználására alapozódott. Havasnak nevezték ezeken a vidékeken a határ erdős-hegyes, a településtől távol eső részeit.

A települések száma, hálózata, ellentétben például az Alföld kiterjedt részeivel, ezen a vidéken, a középkor folyamán igen kis mértékben változott. A települések közelében is megvoltak még a megélhetéshez szükséges legfontosabb erőforrások – miközben az erdők lassú visszaszorulásának állandó folyamatát is megfigyelhetjük. A 18. században, a kialakuló szántóföldi gazdálkodás ellenére bizonyos elzárt és kisebb vidékek (például Gyergyó) még őrizték a táj betelepülés-kori állapotát.[4] Igazán jelentős változásokat a településszerkezet alakulásában a 19., majd még inkább a 20. század hozott. Ennek a változásnak éppen a hegyi tanyák elszaporodása, a szórványtelepülések megjelenése volt a kiváltója.

Bárth a vizsgált település határában megfigyelhető alapvető tagolás megjelölésére az *őstáj* és a *kultúrtáj* fogalmait használja. Az első „sűrű erdőket, ritka legelőerdőket és kopár sziklás magaslatokat egyaránt magában foglal"; jellegzetessége, hogy emberi telephelyek ezen a tájon nem találhatók; a hegyet övező falvak közbirtokosságainak tulajdona az 1948-as államosításig. Napjainkban éppen csak megkezdődött e táj eredeti tulajdonosoknak való visszaszolgáltatása.

A kultúrtájat az emberi kéz alakította ki: „kaszálók, szántóföldek és telephelyek parcelláiból áll"; paraszti magántulajdonban volt az ötvenes évek végéig, hatvanas évek elejéig, amikor a tsz-ek alakításával – ott, ahol megalakultak, ugyanis bizonyos hegyvidéki falvakban ez nem történt meg – átrendeződtek a helyi tulajdonviszonyok. Bárth véleménye szerint „az irtásos eredetű kultúrtájat tanyás határrésznek is nevezhetnénk, mert teljes területét behálózzák a szétszórt paraszttanyák".[5] Eszerint a vizsgált, mintegy 2850 négyzetkilométernyi terület alapvető térformái:

1. „bolygatatlan" havasi őstáj,
2. kultúrtáj, valamint ezen belül
3. a települések lakott belterületei (ez utóbbi ma sem több 0,8 négyzetkilométernél).

A táj átalakulását vizsgáló kutatásnak először is időben és térben ezek arányainak alakulását, az átalakulás helyi formáit, valamint általánosnak mondható jellemzőit kellene megállapítania.

A Hargita környékén a középkorban kialakult települések embere az évszázadok alatt fokozatosan alakította át a tájat, tolta egyre kintebb a kultúrtáj határait. Tariznyás Márton említi, hogy a 19. század elején, amikor máshol már az erdőtakaró védelmén kezdenek gondolkozni, Csík–Gyergyó–Kászonszék elöljárói szerint az erdőt tovább kell irtani, mert elfoglalja a helyet a földművelés és az állattenyésztés elől.[6]

A kultúrtáj kiterjesztése azonban a lakott helyek szempontjából évszázadokon keresztül csak a települések melletti szállások kialakítását jelentette. Bárth leszögezi: mindaz, ami az anyaközség, Oroszhegy és Varság esetében tapasztalható, a *megosztott*, illetve a *tartozéktelepülés* fogalmaival gondolható el: előbb az oroszhegyi családok ir-

tásokon kialakított hegyi kaszálói álltak itt, majd felépült a kaszálón a csűr és a ház, és esetenként télen is kint tartózkodott a család egy-két tagja az állatokkal. „A legtöbb hegyi tanyának van tartozéktelepülés korszaka. A tartozéktelepülés lassú, több fokozaton áthaladó fölszámolásával formálódott ki a 20. század végén megfigyelhető szórványtelepülés-arculat."[7] Véleményem szerint nincs miért kételkednünk abban, hogy más, a Hargita lábainál található település esetében is ugyanez történt – csak más arányokban, más időszakokban, Varsághoz képest megkésetten, mint ahogy Bárth jelzi is a Korondhoz tartozó Pálpataka és Fenyőkút esetében. Ezek újonnan alakult *frontier* típusú települések:[8] felsőbb szervezés és irányítás, telepítési szándék nélkül alakultak, a kezdetekben az extenzív állattartásnak volt túlnyomó súlya, a tanyaiakat „pionír" életmód jellemezte, csak ahhoz jutottak hozzá, amiről ők maguk gondoskodtak.

Bárth megjegyzi, hogy ezen a vidéken a *tanya* szót ismerik ugyan, de nem eredeti megnevezésként, hanem az adminisztratív vezetés által meghonosított kifejezésként. Más értelemben használják, mint az Alföldön: „közterületi házakkal megszórt, tanyás határrészt" értenek rajta; „a magányos családi telepnek nincs neve Varságon".[9] Amikor már kiköltözött, kint él a család, akkor ugyanúgy a Székelyföldön általánosan használt „bennvaló" a terület neve, mint egykor a faluban volt a lakhelyük és az azt övező kert esetében.

Ha az örökölt, vagy állattenyésztési célból vásárolt legelő- és kaszálóterületekre azonnal házat, gazdasági épületeket is állítanak, és ideköltöznek, akkor a létrejött egységek *farmtanyák*nak nevezhetők. Varságon a 20. század folyamán egymás mellett voltak az oroszhegyi gazdák tartozéktelepei, a farmtanyák, a *másodlagos tartozéktanyák* (a helyi gazdák használnak egy elnéptelenedett tanyát), valamint legújabban a városiak által használt *hobby-tanyák*. A varsági tanyafejlődés állomásai, fokozatai „a nagy távolság és az ökológiai viszonyok különbözősége ellenére megfelelnek az alföldi tanyafejlődés stációinak, fokozatainak".[10]

A 20. század folyamán váltak demográfiai-adminisztratív szempontból is számba vehetővé mindazok a mozgások, amelyek tanyák kialakulását eredményezték a Hargita keleti és nyugati lejtőin.[11] Először az 1910-ben, az akkori Magyarország területén megtartott utolsó népszámlálás rögzíti a kibocsátó településektől való különválás állapotát. A népszámlálás adatai szerint a történelmi Székelyföld területén az előző, 1900-ban megtartott népszámlálási helyzethez képest 25 új település keletkezett – természetesen egy hosszabb ideig tartó fejlődés eredményeképpen. Ezek közül hegyi szórványtelepülések, eddigi ismereteim szerint a következők (zárójelben az anyatelepülés neve): Dobollópatak (Dobolló), Lisznyópatak (Lisznyó), Fenyőkút, Pálpataka (Korond), Lóvész (Csíkszentmihály), Vármező (Nyárádremete), Szakadát (Szováta), Eszenyő (Gyergyóremete), Gyergyólibántelep (Gyergyóújfalu), Orotva (Gyergyóditró), Güdüctelep (Gyergyószárhegy), Varság (Oroszhegy), valamint a gyimesi települések: Bothavaspataka, Kápolnapataka, Antalokpataka, Hidegség, Sántatelek, Görbepataka, Ugrapataka. A tizenkilenc település lakosságszáma 7980 fő.

A Hargita két oldalán ekkor kerül sor először az anyatelepüléstől különváló Varság, Fenyőkút, Pálpataka, Gyergyólibántelep és Szentkeresztbánya lakóinak regisztrálására. Ekkor ennek az öt településnek a lakosságszáma 3199 fő. Az ebben az időszakban még mindig zajló tanyafoglalásokról Tarisznyás Márton számol be – igaz, nem a Hargita lábainál, hanem Gyergyószentmiklós határában, a Nagyhagymás oldalában zajlik az a folyamat, amelyről hírt ad. A 19. század végén már láthatók itt a gyimesi csángók szállásai. A tanyák kialakulása több szakaszban történt: „Először csak kibérelték a helyeket. A használatba vett területet az ágaktól megtisztították, eltávolították a gyökereket és köveket, s így a területet kaszálásra alkalmassá tették." Közben gabonát is termeltek: „...az erdővágások helyén kis terjedelmű, alig pár négyzetméteres foltokat gyújtottak fel, majd a földet kapával felpuhították és árpával vetették be [...] A terület megművelését a következő évben nem ismételték meg, hanem hasonló módon az erdő más pontjain vetettek. A felhagyott kis foltokon pedig újból úrrá lett az erdő..." A következő szakaszban a megvásárolt területre állandó szállásokat építettek, majd a harmadik szakaszban felszámolták eredeti gazdaságaikat, és nagyobb területet művelés alá vonva, lényegesen bővítették az ittenieket.[12]

Mintegy fél évszázadot kell várni arra, hogy a más települések határában kialakult, folyamatosan alakuló tanyák, szórványtelepülések is önállóként jelenjenek meg. 1956-ban úgy döntöttek a romániai népszámlálás szervezői, hogy az újonnan kialakult településeket is számba veszik. Ekkor a történelmi Székelyföld területéről 115 új település került be a regisztrációba, lakosságuk összlétszáma 22 872 fő. A Hargita két oldalán, vagy éppen a Hargita hegyén 16 új települést regisztráltak: az itt lakók létszáma 6148 fő. 1966-ban, a további településszerkezeti átalakulások következtében, újabb hét székelyföldi település került be a statisztikába (lakosságuk 1130 fő). Ezek közül kettő az általunk vizsgált területen: a Csíkszeredához tartozó Csiba és Hargitafürdő. Ezzel a terjeszkedési folyamat megállt, és egyértelműnek mondható, hogy a hatvanas évektől megkezdődött a tanyavilág sorvadása.

Nem mindenütt egyforma ütemben, egy időben zajló, azonos folyamat ez. Bárth János véleménye szerint „a varsági tájon tanyák születtek egy olyan korban, amelyet a tanyapusztulás koraként tart számon a magyar településnéprajzi és agrártörténeti kutatás".[13] Ekkor született meg az általam középpontba állított Ilonka Ferenc tanyája is Máréfalva határában. Ugyanakkor a népszámlálási adatok azt mutatják, hogy Varság, és ezzel együtt a tanyavilág lakóinak száma is, folyamatosan csökkent az 1966-os népszámlálás utáni évtizedekben.

A paraszti gazdálkodás számára fontos erőforrások mai állapotát számba véve azt mondhatjuk, hogy a Hargita keleti és nyugati lábainál, 1996-os adatok szerint, az említett 23 adminisztratív egység összterületéből a megművelhető terület aránya: szántó 12,58%, kaszáló 17,99%, legelő 22,66%, erdő 53,88%. Ezen a vidéken a 18/1991-es, valamint a 169/1997-es törvények nyomán a szántó-, kaszáló- és legelőbirtokok visszakerültek magánkézbe; jelenleg az 1/2000-es törvény rendelkezései szerint beindult az utolsó, eddig állami kézben lévő erőforrás, az erdő visszaigénylésének és visszaadásának folyamata. A vidék falusi lakosságának megélhetését ma alapvetően az önellátó, piacra alig termelő gazdálkodás: mezőgazdaság és állatte-

nyésztés biztosítja. 1996-ban a 19 éven felüli lakosság száma mintegy 95 000 volt. Ennek 40,18%-a van alkalmazásban, mégpedig az iparban 16,85%, a mezőgazdaságban (alkalmazottként, és nem birtokosként) 1,09%, a szolgáltatásban 22,24%. A maradék, mintegy 60%-nak (az ideszámítható városi és falusi nyugdíjasoknak is) legnagyobb része valamilyen formájú mezőgazdasági termelést folytat. A Hargita-vidék gyengén fejlettségét még jobban illusztrálja, ha a városokban lakó ipari keresőket külön számítjuk. Ebben az esetben a maradék 74 település lakóinak 2,5%-a dolgozik keresőként (a leginkább nem a helységben, hanem a városokban lévő) ipari vállalatoknál. Nincs, és úgy tűnik, a közeljövőben nem is lesz ezeken a településeken jelentős, a mezőgazdaságon kívüli kereseti lehetőség.

Ha valaki tanyás gazdálkodást akar folytatni, vannak történelmi minták,[14] azaz: leginkább történelmi minták vannak, és nem modern, sikeres kezdeményezések. Más vidékeken, más körülmények között az iparosodás, urbanizálódás vált rövid idő alatt a településhálózat alakulását, a lakosság életmódját, megélhetését visszavonhatatlan módon eldöntő tényezővé,[15] de ez nem vonatkozik a Hargita-vidékre.

Mindez azért fontos számomra, mert a kérdésem az: milyen szempontból, milyen mértékben parasztok mindazok, akik még az elmúlt évtizedekben is tanyákat építettek, tanyákon laktak? És a gazdasági kényszerek hatására megmaradnak-e parasztoknak,[16] újratermelődik-e a következő generációkban a rájuk egykor, kiköltözésük idején jellemzőnek mondható – a továbbiakban Ilonka Ferenccel példázott – életmód, mentalitás? Ezen belül pedig: a világról milyen képük van, milyen rendteremtő szimbólumokkal sikerül a makrokozmoszban fenntartani mikrokozmoszukat?

Mi történik akkor, ha újra a határban található erőforrásaikkal saját belátásuk szerint gazdálkodó *parasztgazdaságok* alakulnak ki a Hargita aljában? (Hány ilyen gazdaság alakul, hány családtaggal?) Beindul-e például újabb farmtanyák kialakulásának folyamata, a tartós romániai recesszió közepette máshol megélhetést nem találó családok vagy családot alapító fiatalok hegyi tanyákra való felköltözése?

Jávor Kata véleménye szerint „a magyar faluban az utóbbi évtizedekben zajló nagy horderejű változások mára jutottak olyan szintre, hogy alapjaiban kezdték ki a hagyományos értékrendet, és végeredményben a magatartási minták országos méretű lecserélődését indították meg a magyar falvakban".[17] A Hargita alji magyar falvakban a hatvanas–hetvenes években beinduló változások a nyolcvanas években megtorpantak, a kilencvenes éveket pedig diffúz, több irányú folyamatok jellemzik. Ezek egyike az általam *restaurációs kulturális modell*nek nevezett magatartásmód és a mögötte húzódó mentalitás: az egykori „birtok", az egykori „gazdálkodás", az egykori „identitás" restaurációjára való törekvés. Különösen az ötven évnél idősebb, falusi férfiak és asszonyok magatartási mintáiban tér vissza a „múlt". A fiatalabb generációhoz tartozók számára, akik már szakmát tanultak, városi munkahelyeken dolgoztak, ingáztak mindaddig, amíg el nem bocsátották őket, mindez a restauráció idegen, kényszerített. Ami nem azt jelenti, hogy más lehetőségek híján nem fogadják el ezt a kínálkozó életmódot. Kérdéseimre a választ a jövő adja majd meg.

Varság és társa – például a vele nagyjából egy időben kialakult Gyergyólibántelep, Pálpataka, Fenyőkút, vagy a 20. század folyamán önálló településsé váló Királyfürdő,

Szencsed, Szenéte, Marosfő és a Zetelakából kiváló Dégháthja, Ivómezeje, Küküllőmezeje, Síkaszómezeje, Zeteváralja – mellett végig ott sorakoztak azok a települések, amelyek határában a tartozéktelepülés-jellegű szállásokra egy-egy családtag, vagy egy-egy család kiköltözött ugyan, de a faluban lévő házukat, bennvalójukat továbbra is használták.[18] Ezek számának e század folyamán történt alakulása csak minden településen külön-külön végzett részletesebb kutatás nyomán deríthető ki. Egy ilyen kiköltöző volt a következő mozaikkocka főszereplője, Ilonka Ferenc.

2. A Hargita nyugati lábainál elterülő Máréfalva nem tartozik a kiterjedtebb határú, szapora népességű Hargita alji falvak közé. Ma Fenyéddel és Küküllőkeményfalvával együtt alkot egy adminisztratív egységet. A közös határ teljes területe 1996-ban 5670 ha, ebből 23,01% szántó, 27,81% kaszáló, 20,65% legelő, 28,51% erdő.

A 19–20. század folyamán mindig akadt a faluban néhány család, amely leginkább állattenyésztéssel – juhászkodással, szarvasmarha-tenyésztéssel – foglalkozott, és kiterjedtebb legelőik voltak a falu határában. Megvolt azonban a bennvalójuk a faluban is, a határban általában csak szállásaik voltak. Voltak azonban kivételek, akik állandó kinntartózkodásra alkalmas házat is építettek.

Ilonka Ferenc 1913-ban született; s a huszadik századdal együtt, 2000 decemberében távozott e világból. Családja román származású, a 19. század elején került a faluba. Szülei kevés földdel rendelkeztek, ezért fiatalkorában több gazdánál is szolgált a környező szállásokon pásztorként, „állatok mellett nőtt fel". Iskolába alig járt, írni-olvasni éppen csak megtanult.

A faluban Feri bácsi személyiség. „Rossz Feri bácsi"-ként emlegetik, ami annyit tesz, hogy dicsekvő, nagyotmondó, kocsmázó, mulatós, jó énekes, részeges, s ha nem muszáj, nem dolgozik. De ez nem jelenti azt, hogy rossz ember, vagyis olyan, aki másoknak szándékosan kárt okoz, keresztbe tesz, áskálódik. Inkább megbocsátásra méltó, mint elítélendő a magatartása. Mindenesetre van annyira különc, hogy tanyaalakítási kísérletét és ragaszkodását ahhoz, hogy a falutól távol töltse el az életét, a képbe illőnek, elfogadhatónak tartsák: „tőle kitelik ez is".

Felesége kisebb legelőbirtokot örökölt a falu határában. Ez az ötvenes évek elején történt, amikor a faluban már társas gazdaságot alakítottak, és megkezdték a kollektív szervezését. Ilonka Ferencék nem léptek be a társasba, ezért a faluhoz legközelebb eső földjeiket elvették, és a határ távoli, egymástól is távol eső részein fekvőket adtak helyette. Ekkor határozták el, hogy tanyát építenek. Ehhez előbb egy tagban lévő, megfelelő nagyságú birtokot kellett kialakítani.

Az alábbiakban hét pontban számba veszem, hogy milyen, és mit jelent ez a tanya, az itteni élet Ilonka Ferenc számára, hogyan válik a mikrokozmosz és makrokozmosz találkozásának helyévé, a „világ közepévé".

a) A tanyán „minden" megvan, ami kell

Tíz évig tartott, amíg cserélések, vásárlások nyomán kialakult az a birtok, amelyen megkezdték a ház és a csűr építését:

A birtok az Erzsié, ő örökölte. A Karélyról én is átalhoztam, Olosz Dénesék etették meg, s aztán egyik sarkon is volt egy ötvékás, s a másik sarkon is. Egyiket odaadtam azért, hogy a másik helyett adjanak mást. S akkor adtam Nyáras sorkán. S akkor Nyáras sorkán odaadtam Ilonka Jánosnak, mert mellette volt az Erzsié, oda cseréltem azt es. S Ilonka Dezsőtől megvettük az ő részit, s azt is oda, s Demjén Domitól is megvettük. Ötezör lej, hatezör lej, melyikkel hogy tudtunk egyezni. Aztán úgy szedtük oda össze, hogy most kert es van, tanya es van, regelő es van.

Kert, azaz bekerített terület, ahol jó minőségű fű terem, és van néhány gyümölcsfa is; tanya, azaz a ház és a csűrépület, benne a pajták; regelő, azaz a terület, ahová az állatokat kicsapják legelni. Mindez a birodalom egy hosszú kerítéssel van körbekertelve. Csak az utóbbi években emeltek kerítést a központi rész: a ház, a csűr és a ház mellett kialakított veteményes kert köré.

b) A tanyán a paradicsom is megterem

Az egyik illusztrációja annak, hogy Ilonka Ferenc számára a tanya minden lehetséges hátránya ellenére a világ létező helyeinek a legjobbika, az a mód, ahogy a növénytermesztési kísérleteiről beszél. Sorra kísérletezik zab- és rozstermeléssel, de a ház körül feltört, terméketlen, köves föld igen kevés termést ad. Ami megterem, amire nagy szükségük van, az a krumpli. És van még egy zöldség, ami megterem: a paradicsom. A paradicsomtermelés „sikereihez" való viszonyulás azt sugallja, hogy ez a tanya olyan hely, amellyel elégedett lehet a gazdája:

Egy 10 vékás földet egybe felszántottam, s bévettem zabbal, s lett 9 mázsa zab rajta. Na e nem sok. S akkor azután bévettem rozzsal, az nem lett még olyan sem, mert ott csak 5 mázsa lett. Aztán felhagytam, nem akartam tovább szántani. Aztán azt mondja mámám, szántsunk fel egy kétvékást, hogy legyen pityóka, paradicsom. Úgy megérik a paradicsom, mind itthon. Olyan szép piros lett. Aztán ami nem ért meg, leszedte úgy is Erzsi, a házba feltettem egy, deckás lajtorja forma, azt teliraktam, s onnat szedegettem le a szép piros paradicsomot, mind megért egytől egyig. Me mikor hideg lesz, akkor bé kell szedni, s a házba megérik.

c) A tanyán „örvend az ember a szép állatkáknak..."

Mondani sem kell, hogy pásztorgyerek korától Ilonka Ferenc nagyon szereti a háziállatokat. Amikor valakiről szó esik, és kiderül, hogy „hitvány ember", akkor azonnal tud egy történetet arról is, hogy milyen rosszul bánik az illető az állataival – ez mindennél fényesebben bizonyítéka a „rosszféleségnek". De ugyanilyen szeretettel beszél azokról a vadállatokról is, amelyek a tanya környékén élnek: medvékről, farkasokról, őzekről.

Medve volt, ma is van, „járja a helye mindennap". Ismerni kell a szokásait, tudni kell, hogy szólítsa őt az ember:

...a medve vadállat, mikor az embört megpillantsa, lódul el. Nagy medvét es láttam, az ösvenyen jött kifele, s én jöttem befele, hajnalba, mert a tejet villegettem a városba, s meglátott a medve, s ereszd, a hitvány utóját úgy elvitte béfelé. Úgy hogy a medve vadállat, az nem bajlódik csak úgy az emberrel, ha közé van. Akkor nem szabad elfutni. Me Béla megfutamodott Telekságba, szaggatta a követ, s megfutamodott, s a házig kergette, futott utána. Úgye kifáradott Béla, többet nem es tudott volna futni. Odáig futott a kertig utána. Nem szabad megfutamodni. Annyit kell mondani, hogy höjj ide Burkus nye, s fordul s megyen el. De ha megfutamodik, utána fut.

A farkasok, őzek száma, tekintettel a köztük dúló háborúra, változik:

A nyáron három farkas volt, s az őzeket úgy összeszedték, hogy nemigen van már, nem ámbolyognak. Mikor odaki kezdtünk tanyázni, akkor csordásával jártak, s az a három farkas úgy leszedte, hogy két fiatal van csak meg. Egy olyan fáin kicsi őzbak volt, s na egyedül van, s egyszer hát a kutya eléhozza a fejét. Na mondom, ezt is megevék a farkasok. Hát örvend az ember a szép állatkáknak! Kedves állatok.

A tanya az a hely, ahol esetenként a háziállatok és a vadállatok békésen megférnek egymás mellett. Különösen a tanyaépítés idején volt látható ez az idilli kép:

Az első kutyánk olyan volt, nagy kutya, a juhok közül kiért, akkora volt, üldögelt a kert közepibe, s az őzek körülötte regeltek, nem bántotta, mert kölyökkorától figyelmeztettük, hogy ne nyúljon, s úgy megszokta, hogy ott regeltek körülötte, s nezegette, nem törődött velük. Jó kutya volt, nagy kutya volt, 14 esztendeig élt.

d) A ház, a tanya körül örök társak vannak

Nem csak állatokkal és élő emberekkel lehet találkozni a tanyán. Ilonka Ferenc és felesége egyformán azt vallja: a házuk körül, láthatatlan formában, ott vannak meghalt ismerősöknek és ismeretleneknek az emberek számára láthatatlan lelkei:

Aki meghal, s nem jut be a mennyországba, itt van közöttünk. Csak aki idvözül, az megy a mennyországba, oda nem eresztenek be akárkit.

Ezek a lelkek, ha megharagítják őket, ártani is tudnak. Az ártalom ellen megvan az orvosság:

Mi szoktunk örökké imádkozni... Este, reggel örökké imádkozik az ember, nem bajlódnak akkor. Ha valaki nem imádkozik, akkor tudnak véle bajlódni. Van esteli ima, s reggeli ima s déli ima. Nem sok az imádság, csak azt el kell végezni. S nem bajlódik senki véle, kerülhetnek a levegőbe!

Nemcsak a kóbor lelkek, hanem minden más rosszat akaró ellen is a leghatásosabb védekezés a hit; ez ad erőt, ez űzi el a félelmet:

> Istenben kell bízni, mert én hányszor megrészegedtem, s nyakig érő hóba kimentem Kereknyíres tetejire, mikor a korcsomát bezárták, nem láttam semmit... kimentem, akár milyen részeg voltam, kimentem. Nem féltem semmitől.

e) Átjárhatók a határok élet és halál között

A lelkek között ott vannak a közeli családtagok lelkei is. Ezek időnként – álmukban – felkeresik az élőket, elmondják, hogy megy soruk; tanácsokat adnak, a jövő dolgairól tájékoztatnak. Ilonka Ferencné testvérének megjelent az anyjuk, mert ez a testvér a „kommonistákkal" került barátságba, és kételkedni kezdett. Az anya biztatta, hogy térjen meg, mert nincs sok már hátra az életéből – és két év múlva valóban meg is halt a férfi.

Ilonka Ferenc azon kevesek közé tartozik, akik már egyszer átlépték a mások által átléphetetlennek gondolt határt – járt a túlvilágon. Érdemes több helyet szentelni ennek, ahogy elmeséli a történetet. A háború utáni években tífuszos beteg volt, ekkor történt meg vele, hogy két napig „el volt halva". Ezalatt járt a túlvilágon:

> S ezalatt, amíg el voltam halva, jártam a mennyország kapujáig.
> [Maga arra emlékezett?]
> Most es emlékszöm! Mentem az úton, s elein tövises út volt két felől, erről es egy sor tövis s túl es. Rendes út volt, mentem. Na egyszer hát jön egy nagy hatalmas vasajtó, kétfele nyitott, nagy lakat rajta. Na e pokol, gondoltam. Mentem tovább. Neki, s hát jön egy rendes ajtó, festett ajtó. Na ez a tisztítóhely. De ott már voltak rózsák gyéren kétfelől az út mellett. Na ez tisztítóhely. S akkor mentem tovább. Na, aztán gyönyörűen, ilyen magosan, rózsák kereken kétfelől, gyönyörűség volt az út. Mentem rajta, s addig mentem, amíg egyszer egy, hát egy új festetlen ajtóhoz értem, tovább nem tartott az út. Koppantok, s Szent Pétör volt a kapus. Itt mekkora úr volt, s ott csak kapus volt! Abba a helybe kilép Szent Pétör, s hamar bétette az ajtót, s na, mi van, fiam? S mondom, ide akarok jőni, a mennyországba. S akkor kicsit kinyitja az ajtót, s visszakiált, aszmondja hogy: uram, vendégünk jött! Hamar egy kicsi idő múlva lépik ki az Úrjézus, a hónya alatt a könyv, ahogy a zsidó köjöknek szokott lenni, s na, mi az? S mondom, ide akarok jönni a mennyországba. Kinyitja a könyvet, belénéz, s öj, aszmondja, fiam, neked még sokat kell élni! Annyit bosszantott azután, hogy nem kéreztem meg, hogy még mennyit! Hahaha! S akkor tudnám, hogy mikor halok meg. Hát annyit mondott: ó fiam, neked még sokat kell élni. Elég sokat es, mert immár nyolcvankét éves vagyok.

Ilonka Ferenc vallásos, jó katolikus embernek tartja magát. Igaz, templomba nem sokat járt, ma sem jár. A tanyán a maga módján ünnepelte meg a vasárnapot:

...eléveszem, van egy, a plébános adott nekem egy imakönyvet, misekönyv, s én elmondom a misét ügyesen, s Erzsi hallgatja... Mikor összekeltünk, akkor Erzsivel elmentünk, s Udvarhelyen a barátoknál vettünk egy imakönyvet. Ebbe megvan a keresztútja, s megvan a szentségimádás, minden megvan.

f) Tanyaépítés: világteremtés

Ilonka Ferenc szereti hangsúlyozni: ő egyedül építette a tanya épületeit. Ez annyit jelent, hogy voltak segítői, de a munka nehezét, amiért elismerés vagy megbecsülés illetheti, csakis ő maga végezte. Inkább szimbolikus, mint valóságos tartalma van a kijelentésnek, hogy „tiszta egyedül" dolgozott. A munka lassan haladt, már csak azért is, hogy a részeredményeket is sikerként élhesse meg.

15 évig készült. Külső felit a csűrnek tiszta egyedül raktam, mikor elémentem a marhákkal, akkor állottam neki, s a köveket suppantottam. Benő Laci odajött egyszer, s inspektor volt, s megállott. Ugye amikor belé van jőve az ember a munkába, a munka menyen. Megállott s nezte. S abba a helybe, odasuppantottam, s egyszerre simmárra ment a kő. Úgy elment, hogy soha többet nem jött oda. Mert belé kell jőni, hogy odaüss, ahova kell. Hanem elfojlik a kő, s nem csináltál semmit. De így ahogy odaüttem, s egyből lement, úgy elkotródott, gondolta, így könnyű építeni. Akkor aztán tiszta egyedül felraktam a külső felit. Mikor felraktam, akkor Kossot Jóskát odahívtuk, s abba a helybe felhúztuk a koszorúfákat, s annyit segítettek, hogy a közepére felhúztuk a szarvazatot. Én ott padlást csináltam odafel, s kötelet köttem a szarvazatra, s felhúztam egyedül. S egyszer az egyiket, aztán a másikat szegeztem fel, s úgy raktam fel a szarvazatot. Egyedül! Úgy raktam fel egyedül a külső felit. S aztán a gyermökökkel működtünk, két hétig födtünk, minden cserép meg van szegezve.

g) A tanya a belátható világ közepén áll

Nem jártam Ilonka Ferenc tanyáján, nem láttam az elhelyezkedését, de abból a szempontból, hogy mit jelent számára a tanya, ez nem is fontos. Bárth János több éves varsági kutatás, igen alapos terepismeret után próbálja megfejteni azt, hogy miért éppen ott és úgy helyezkednek el a tanyák, ahová egykori vagy mai gazdáik építették. Megállapítja, hogy nehéz szabályt, következetességet felfedezni abban, ahogy a helyet kiválasztották; nehéz kideríteni, hogy a fizikai feltételek mellett milyen kulturális feltételek, milyen világelképzelések, hiedelmek játszottak szerepet abban, hogy éppen a birtok bizonyos pontja, és nem egy másik tűnt jobbnak, miért éppen oda épült a – nevezzük nevén – birtok-mikrokozmosz központja, ahol ma is áll. Végül is nem állít fel általánosnak mondható szabályt.

Van Bárthnak egy olyan megállapítása, amely Ilonka Ferenc esetében is megszívlelendő. Varságon „meglepően gyakoriak a földhát tetejére állított tanyák. Valószínűleg a biztonságos száraz talaj és a messzire tekintés lehetősége kárpótolt a szélviharok és a hóförgetegek megpróbáltatásaiért".[19] Ilonka Ferenc tanyája is dombon van, s a gazda, amikor erről beszél, hangsúlyozza, középpontba állítja a „messzire tekintés lehetőségét":

...ha felkelünk, egybe lássuk az egész világot. Hát itt csak egyik csűrtől a másikig, mit látunk? Odaki felkelünk, nezünk bé, ma jó idő lesz-e, lássuk, a nap jön fel, akkor a nap előtt felhő van, ma nem lesz jó idő. Ott tudunk ítélkezni, de itt mit tudunk? Itt nem látunk semmit.

A hely tehát: a világ egy olyan pontja, ahonnan „egybe", azaz egyszerre, egy pillantásra, tehát igen gyorsan, és „egybe", azaz nem részeiben, hanem egységét megpillantva lehet áttekinteni mindent, amihez az ember tartozik, és ami az emberhez tartozik. Látszik, ami a legfontosabb: hogy új nap virrad; látszik, hogy ez a nap milyen időjárást, de ugyanakkor az is, hogy milyen aznap eltöltött időt, azaz életet ígér. A világ más pontjain nem, csak itt lehet igazából tájékozódni, mert ez az a hely, ahol ehhez megvannak a feltételek. Itt történik meg, hogy az ismeretek birtokában ítélkezni is lehet. Az élet folyása szabályszerű, szabályok szerinti, átlátható lesz; és ez nyugalommal tölti el az embert. „A tanya csendes hely" – mondja Ilonka Ferenc. Csend és nyugalom van, mert minden – az elkerülhetetlen rossz is – kiszámítható. Itt nem leselkednek az emberre előre nem látható, veszélyes dolgok. Ehhez a világponthoz képest a falu, a maga falaival, kerítéseivel a korlátok sokaságát jelenti – az életet és a látást szabályozó korlátok sokaságát. A hegy, mint archetípus, a hegyi élet valóban hordozza a tágasság, a kozmikusság vonásait.

A tanya kilátóhely, biztonságot nyújt. Újra és újra visszatér az Ilonka Ferenccel való beszélgetés fonala ehhez a kardinális ponthoz:

Velünk ott nem bajlódott senki. Mi olyan nyugton voltunk odaki, s most is oda kivánkozunk, mert ott nyugtunk van. Hát itt mit lát az ember. Csűrököt s házakat. Ott ha felkelünk, lássuk az egészet, Medgyesig le az egész területöt. Lássuk, hogy milyen idő jön. Ha kelet felé nezünk, akkor lássuk, hogy a Hargita tőgyeleg, ha tiszta a Hargita, akkor jó idő lesz, ha tőgyeleg, akkor esső lesz. De itthon nem lehet semmit látni. Elég gyengék vagyunk, de még ezen a nyáron visszamegyünk. Odaki jobb.

Ennek a világnak a határai is körvonalazódnak: keleten, falként, amelyen túl a semmi kezdődik, a Hargita; nyugaton a Küküllő völgyében elterülő települések, egészen a legtávolabbiig, a már szászok lakta Medgyesig.

A tanya az a hely, ahonnan a világba indulhat, és ahol a világban tett „kirándulások" után menedéket kaphat az ember. Éppen ezért a kiérés, a találkozás, az újra együttlét pillanata kiemelten fontos lesz. Ilonka Ferenc tejet, sajtot visz le a faluba, állatvásárba jár, a városban adóügyeket intéz, a faluban rokonokat látogat, vagy csak bevásárol (persze, egyetlen alkalommal sem maradhat ki a programjából a kocsma). De végül is:

Én hazamentem mindig, ha hét végére is. Hát lassan tudtam menni, de kimentem örökké. Kiáltottam örökké, kimentem, s kiáltottam, azt az így meg úgyát, hát senki se jön előmbe?

Ilonka Ferenc a 20. század során a Hargita lábainál tanyát építők között is különcnek számít. Bárth János szerint a varsági szállások, majd tanyák kialakulása igen hosszú ideig tartott, és a legfőbb mozgatórugó nem sorsfordító történelmi-társadalmi eseményekben, hanem az egyes családok életstratégiájában keresendő.[20] Ilonka Ferenc menekülni akart egy olyan, átalakuló világból, amely egyre idegenebbé vált számára. Kortársai közül jó néhányan már a negyvenes évek végén nagyvárosokban kerestek munkát, életteret. Mások, kihasználva, hogy végül is Máréfalván nem alakult kollektív, hanem megmaradtak a paraszti kisgazdaságok, valamint kialakultak a közeli Székelyudvarhelyen a munkavállalási lehetőségek, a lassú gyarapodásra, túlélésre rendezkedtek be. Az életmód és kultúra, amelybe belenőtt, kínált Ilonka Ferencnek egy másik lehetőséget: a tanyán élő, állatait legeltető, állatai téli eleségét megtermelő és betakarító pásztorember egyedüllétét és szabadságát. Ő ezt a világot választotta, és ennek a világnak az idilli képét építette magában, egészen napjainkig.

Nem gondolom, hogy csekély ismereteimre támaszkodva, ennél tovább mutató konklúziót vonhatnék le Ilonka Ferenc esetéből: mivel megvolt a külső, társadalmi és gazdasági feltétele, és a belső, világnézeti motivációja ahhoz, hogy tanyát – saját világot – építhessen, és ott és abban élhessen, ő ezt megtette.

Természetesen nemcsak az ilyen életstratégián alapuló tanyaépítési módra, de *erre is* van példa a Hargita keleti és nyugati lejtőin, a huszadik század második felében. Feltételezésem szerint, amennyiben a fiatalok között is vannak hasonló mentalitásúak – *ők lesznek azok, akik kiköltöznek a visszakapott birtokokra, és az egykori minta szerint „világot teremtenek"*. Ők lesznek azok, akik a megváltozott, szabadabb politikai-gazdasági körülmények között építkezésbe kezdenek fenn a hegyen – hogy „lássák az egész világot".

Az igazi kérdés, amelyet vizsgálni kellene: Ilonka Ferenc látta – de látható-e ma már a világ egy nyári kora reggelen, egy hegyi tanyáról kitekintve?

Melléklet

A mikrokozmosz–makrokozmosz téma szempontjából fontos megemlíteni, hogy két erdélyi író is van, aki a maga kozmoszát építve, sokat merített műveihez a Hargita alji tanyák világából. Igazolva látom választásukkal azt, ami a tanyáját dombra építő ember esetében is megfigyelhető: a hegy mint archetípus, a hegyi élet valóban hordozza a kozmikusság vonásait.

Aki kortárs, és kevésbé ismert, az a költő-prózaíró-drámaíró-filozófus Székely János. Ő 1962-ben fedezte fel ezt a világot, és Ivómezején vásárolt nyaralóháznak egy egykori szállást, egy „kicsi házat". Furcsa, de több helyen is kijelenti, el kell hinnünk neki: „azóta Ivóban vagyok otthon, s mindenütt máshol csak látogatóban érzem magam..."[21]

Szomszédairól, a tanyai emberekről készített portréi eddig csak korabeli újságokban jelentek meg. Megjelent viszont előbb 1990-ben folyóiratban, majd után könyvben is *A másik torony* című, több műfajba is sorolható remekműve (nevezték esszének, utópiának, szociográfiának, álszociográfiának, szociográfia-paródiának is). Ebben ő írta le legszemléletesebben – és legtudományosabban – például a tanya-mikrokozmoszok közötti kapcsolatot megmutató fizikai-szociális térképet, az ösvények hálózatát:

„Ösvény csak ott alakul ki, ahol szükség van erre: nincsen fölösleges ösvény. Ahol viszont szükség van rá, ott minden esetben kialakul: nincs az a tiltás, kerítés, az a leküzdhetetlennek látszó természeti akadály, amely létrejöttének elejét venné! Éspedig mindig a legpraktikusabb nyomvonalon alakul ki. El akar jutni az ember az úthoz vagy a szomszéd tanyára, s látja, hogy toronyiránt a legegyszerűbb. Megindul tehát toronyiránt, s egyszer csak azon kapja magát, hogy áthághatatlan bozótba, szakadékba vagy lapos, tocsogós helyre jutott. Megindul ellenben a legközelebbi ösvényen, s akadálytalanul eljut akárhová, mégpedig csaknem toronyiránt, a lehető legkisebb kerülőkkel, ugyanazon a szakadékon, lápon keresztül, amelyben előbb elakadt. Az ösvényben az odavalók évszázados tapasztalata, helyismerete (és szükséglete) ölt testet; aki egy ösvényt legelőször helyesen taposott ki, azt már mindenki követni fogja; aki legelőször téves nyomon járt, annak az útját az utána jövő módosítja, korrigálja (akár a népdalokat). Hasonlóképpen kiigazítják az ösvényt, ha időközben változás áll be a természeti feltételekben, például ha esős időben valahol pocséta támad – így alakul ki aztán véglegesen.

Az ösvény a lehető legcélszerűbb gyalogút a világ két (emberileg öszszefüggő) pontja között. Mindazonáltal ez sem örökkévaló. Némelyiket felhagyják, némelyik pedig éppen keletkezik. Legutóbb Ivóban abból tudtam meg szegény Nagy Laji bácsi halálát, hogy megszűnt az ösvény a háza felé. Elhal egy tanyán a gazda, felhagynak egy vágteret, kertet: az oda vezető ösvények máris begyepesednek. Új vágteret nyitnak, új tanyát, új gáttert építenek vagy odébbköltöztetik a juhesztenát: azonnal új ösvény támad, mégpedig nem is csak egy, hanem igen sok – minden irányból, ahonnan az érdekeltek odajárnak. Az ösvények ekképpen társadalmi kapcsolatok kifejezői. Bonyolult hálózat, dús szövevény, egyszerre érvényesül benne a természeti meg az emberi faktor: afféle pókháló, amely ráborul a vidékre, s azt szerves egységbe fogja hernyófonálnál finomabb szálaival."[22]

A másik író, hiszen tudják: Tamási Áron. A Hargita lábaitól származó, de a határ túloldalán élő, öregedő író az ötvenes–hatvanas években néhány olyan novellát írt, amelyben a helyszín a székelyföldi hegyi tanya, és a hősök ezeknek a tanyáknak a lakói. Ezekben a novellákban igen halvány nyoma van csak a Tamásit jellemző játékosságnak. A legáltalánosabb érvényűt, legegyetemesebbet, a kozmikusat szerette volna megfogalmazni – erre pedig ezeket az elemeket találta a legalkalmasabbnak. Álljon itt az állítás alátámasztására hét érv.

1. Hőse, amikor tanyát épít, szándéka szerint is világ-központot teremt: „Régen volt, amikor Thimóteus megépítette itt a maga tanyáját: a tisztes házat zsindelytetővel, a tágas csűrt szalmával fedve, s a láncos kerekes kutat, amelynek olyan vize volt, hogy a görbék, ha ittak belőle, utána kiegyenesedtek. Azt mondta akkor, az első háború végén az ifjú Timót, hogy Paradicsomot épít magának..." *(Gyökér és vadvirág)*

Vagy esetleg olyan épületet, amely átmenet emberi létesítmény és természeti teremtmény között: „...csak három oldala van, de tisztességes teteje. Az oldalakat deszkából eresztette össze Benke, a tetőt zsindellyel födte. Új épület ez a semmiség, ha ugyan a lepke is állat. Oly friss benne a deszka s a tetején a zsendely, hogy még javában árasztja a fenyőfa illatát. De műhelynek megjárja, mint virágnak a vadvirág." *(Világló éjszaka)*

2. Ez a világ mindig fent van, és mindig távol az emberek közösségétől. A harangszó – a közösség szava – is éppen csak elér ide: „A levegő tengeréből távoli harangszó buggyant fel valahol. Néha elhalt, máskor pedig kibuggyant a csendből a hajnali zengzet. Elmerült, s majd ismét kibuggyant. Úgy úszott a harangszó, fodrosan szökellve, hogy elérje valahogy a tanyát. Ezt a havadi tanyát. De csak nehezen érte el, elhaló sóhajjal csupán. Ami nem is volt csoda, hiszen messze esett a falutól ez a havadi világ."

3. Az ég van itt és az ég alatti, felülről áttekinthető világ: „...a felhők után szemre veszi az ég alatti világot is. A keleti tájon erdőt lát mindenütt, véghetetlen terjedésben... Északon... ritka fás és inkább füves hegyek terengnek... A nyugati részen, amott a messzeségben, falu tarkállik egy nagy hegy oldalában; dél felé pedig a föld lemerül a szemhatáron, s csak a lebegő világ hunyorog ott a fény nyughatatlan foltjaiban." *(Világló éjszaka)*

4. Az ember olyan, mintha a természet elemeiből állna. „A homloka csontos, mintha kisded sziklát takarna a barna bőr; a szemöldöke egy-egy ledöntött búzakalász; s kis asztagocska koszorúja amott a bajusz, szél hozta talán valahonnét, s az orra alá leszállt. Az álla cserfából van nyilván faragva, de oldalt még egy-egy forgácsot ki lehetett volna venni belőle, s meg is gyalulni gondosabban. S a nyaka ugyancsak nagyolva van!" *(Világló éjszaka)*

5. Az ember a világgal való harmóniára törekszik: „Látszólag semmi más dolga nem volt, mint a szép hajnalon megjárni magát, s talán együtt virradni meg a világgal." *(Harmat és vér)*

6. A novellák között kettő végső, mindent eldöntő összecsapásról szól ember és vadállat – ember és természet – között. A vadkan, amelyikkel a főhős szemben áll „szörnyű és tömegfekete... Akár ezer és egy baj tömörű halomban". A főhős belső állapotától függ, hogy erős vagy sem, veszít vagy győz: a vén Timótheust a farkasok megölik, Pál Mózsa, unokája segítségével, legyőzi a vadkant. *(Gyökér és vadvirág, Harmat és vér)*

7. A harmadik novella égiháború közepette történő kalandos útról és szülésről, de ebben a burokban egy általános emberi problémáról: a világháború utáni újjászületésről szól *(Világló éjszaka)*. Mint annyiszor, Tamási címválasztása játékos és többértelmű, s mégis pontos. A veszedelem minden oldalról fenyegeti az emberpárt, melynek asszonya szülés előtti fájdalmakkal viaskodik. A világvége-veszedelem leírására leginkább a hegyi vihar kozmikus elemei alkalmasak:

„Rányomul a sötét sűrűség a fenyőrengetegre, ami nyög és szinte vonaglik. S fölötte morog, szüntelen morog a lég: de villámlik is, egyre jobban. Nem vág és nem hasít azonban a villám, hanem kápráztató nagyokat pillant, szaporábban és tündökletesebben egyre, hogy az erdő már-már fényárban lobog folyton. Meghalunk! – retteg az asszony. Ne félj, ott is élünk! – kiáltja vissza Benke... a széjjelözönlött déli indulatba betör nyugatról is a harag. Ez már nem is pillantva lobog, mint a déli, hanem nyersen és robogva recseg, miközben fényes vonalakkal szabdalja a sűrű légvilágot. Nagy cseppek csapódnak az útra. Keletről is áradni kezd a düh, s majd északról is a hátukba nyomul. Mindenütt nyög és nyilallik a világ, kínjában morajlik az erdő, és suhognak a mezőkben a nagy fák."

Világló azonban ez a villámokkal megvilágított éjszaka leginkább azért, mert rávilágít a világkrízis megoldására: az emberpárnak nem fia (megváltó), hanem leánya születik – mert, mondja a szállást adó juhász képében Tamási: a férfiak hozzák a bajt a világra, az asszonyok pedig az áldást és a gyümölcsöt.

Jegyzetek

1 Az északi részén kissé délnyugati irányba kanyarodó, déli felén kiszélesedő Hargita lábainál tulajdonképpen egy, az átjárók által kijelölt hármas táji tagoltság figyelhető meg: a keleti-északkeleti, a nyugati, valamint a déli hegylábon elterülő települések. Előadásomban nincs szándékomban ez utóbbi, Erdővidékhez tartozó részen levő települések helyzetét számba venni. Ebből a szempontból számvetésem nem teljes, az elkövetkezendőkben kiegészítésre szorul.

2 A Hargita nyugati oldalán elterülő fennsík (platό) földrajzi hovatartozásáról eddig két álláspont fogalmazódott meg. Egyesek a Görgényi-havasokhoz, mások a Hargitához tartozónak tekintik a Nagyküküllőtől, majd a Székelyudvarhelyről a Gyergyói medencébe átvivő úttól nyugatra fekvő, észak felől a Parajd–Gyergyószentmiklós országúttal határolt területet. Részletesebben lásd Bárth (1998: 14). Én úgy gondolom, hogy tájilag-társadalmilag egységes területről van szó. A Hargita nyugati lejtőjének a Parajd, Korond, Farkaslaka, Oroszhegy, Varság, Zetelaka, Fenyéd, Kápolnásfalu, Lövéte, Homoródalmás, Okländ községek, valamint Szentegyháza város területét magában foglaló vidéket nevezem.
3 Lásd Bárth (1998).
4 Lásd Tarisznyás (1994: 48).
5 Bárth (1998: 157–159).
6 Tarisznyás (1994: 48).
7 Bárth (1998: 12).
8 A fogalmat den Hollander nyomán Hofer Tamás használja: Hofer (1974: 231).
9 Bárth (1998: 10).
10 Bárth (1998: 13).
11 Mindennek az áttekintéséhez mindeddig a legjobb forrás Varga E. Árpád 1998-ban Csíkszeredában megjelent könyve.
12 Tarisznyás (1995: 76–78).
13 Bárth (1998: 162).
14 Becsei József írja a *Békés megye tanyavilágának problémái* című tanulmányában: „A szocialista mezőgazdasági nagyüzemek kialakítása idején egy szemléletében és életvitelében, valamint hagyományaiban más társadalom élt a tanyákon... Ez a társadalom a tanya alapítójának, építőjének, családi hagyományai folytatójának tudta magát. A tanyát nem mint a kiesettség, a várostól és a civilizált életkörülményektől való megfosztottság eszközét érezte magáénak, részben mert nem is volt ilyen igény, részben mert nem ilyen hagyomány származott át nemzedékről nemzedékre, részben mert ilyen vagy olyan erősséggel családi kötelék kapcsolta a zárt településhez. Továbbá ez a társadalom a maga számára a mezőgazdálkodáson kívül mást elképzelni nehezen tudott, s így gazdasági biztonsága alapvető pillére a tanya és az ott folytatott gazdálkodás volt. Végső soron az individuális gazdálkodás által kialakított egész hagyományrend, életvitel és magatartás határozta meg a tanyához való viszonyulás összes jellemzőit." Becsei (1974: 60). A Hargita lábainál eleve nem kecsegtetett sikerrel a nagyüzemi gazdálkodás kialakítása: ahol kialakították, ott inkább „ideológiai", mint gazdasági jelentősége volt. Gyökeres, visszafordíthatatlan változások az elmúlt negyven évben a Hargita-alji társadalom „szemléletében és életvitelében, valamint hagyományaiban" nem történtek. Ami ma van, az legnagyobb részt: a múlt.
15 Lásd Lettrich Edit fejtegetését ezzel kapcsolatban: Lettrich (1974: 11).
16 Parasztoknak – abban az értelemben, ahogy Erdei Ferenc meghatározza: „Ez a paraszt: természeti ember, munkás őstermelő, aki mezei szálláson lakik, belső és külső konvenciók által összetartott egységben él, folytonos és különlegesen rendezett közlekedésben él a társadalom felső rendjével, és saját kultúrát hordoz." Erdei (1973: 58).
17 Jávor (1999: 595).
18 Erdei Ferenc szerint „van a magyarországi hegyekben valódi tanya is, éppen úgy, mint a többi európai hegyi településekben. Nagyon sokhelyt a völgyi falvak nyárára a havasi legelőre hajtják állataikat és ott tartják egészen a hóesés beálltáig, s ezalatt erre a célra

épült hegyi szállásaikon tanyáznak, legtöbbször csak a férfiak, és a tejet is itt dolgozzák föl sajttá és túróvá. Ez a hegyi tanya ugyanolyan értelmű települési forma, mint az alföldi tanya... hegyi pásztorszállások a magyar népességű hegységekben is vannak, nevezetesen a Székelyföldön." Erdei (1876: 138–139). Eszerint Ilonka Ferenc tanyája „valódi tanya".

19 Bárth (1998: 159).

20 Bárth (1998: 156).

21 Székely (1999: 164).

22 Székely (1998: 296).

Bibliográfia

BÁRTH János 1998: A varsági hegyi tanyák múltja és településrendje. In Bárth János (szerk.): *Havasalja havasa.* Kecskemét, 5–272.

BECSEI József 1974: Békés megye tanyavilágának problémái. In *Paraszti társadalom és műveltség a 18–20. században. III. Tanyák.* Budapest: Magyar Néprajzi Társaság–Szolnok: Damjanich János Múzeum, 59–70.

ERDEI Ferenc 1973: *Parasztok.* (Hasonmás kiadás) Budapest: Akadémiai Kiadó.

– 1976: *Magyar tanyák.* (Hasonmás kiadás) Budapest: Akadémiai Kiadó.

HOFER Tamás 1974: Kísérlet a magyar tanyarendszer összehasonlító vizsgálatára. In *Paraszti társadalom és műveltség a 18–20. században. III. Tanyák.* Budapest: Magyar Néprajzi Társaság–Szolnok: Damjanich János Múzeum, 223–237.

JÁVOR Kata 1999: Mai falusi folyamatok. A falusi kultúra felbomlásának dinamikája. In Benedek Katalin–Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára.* Budapest, 583–596.

LETTRICH Edit 1974: Tanyahálózatunk mai fő vonásai és azok regionális különbségei. In *Paraszti társadalom és műveltség a 18–20. században. III. Tanyák.* Budapest: Magyar Néprajzi Társaság–Szolnok: Damjanich János Múzeum, 11–26.

SZÉKELY János 1998: *A másik torony.* (Bev. tanulmány: Szász László.) Bukarest–Kolozsvár.

– 1999: Ivó. In Dávid Gyula–Szász László (vál. és szerk.): *Egyedül Székely János emlékezete.* 153–166.

TAMÁSI Áron 1980: *Zeng a magosság. Válogatott novellák.* (Vál. és utószó: Dávid Gyula.) Bukarest.

TARISZNYÁS Márton 1994: Gyergyószentmiklós és környéke határhasználatáról. In *Gyergyó történeti néprajza. Tíz tanulmány.* (Dr. Kós Károly előszavával.) Budapest, 45–78.

VARGA E. Árpád 1998: *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája.* Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó.

FARKAS JUDIT

Templom a panellakásban
Ember, otthon és világmindenség a Krisna-tudatban

Tanulmányomban az ember, otthona és a világmindenség kapcsolatát vizsgálom a Krisna-tudatban mind a vallási tanítás, mind a gyakorlat szintjén. Először megnézem, hogyan alkot szoros egységet e három elem, és áttekintem a vallásnak azon fontos tanításait, amelyek az összefüggés alapját alkotják. Ezután rátérek a Krisna-tudat emberről és otthonról való felfogása és az ehhez szorosan kapcsolódó gyakorlat részletes vizsgálatára, mindvégig szem előtt tartva, hogy mindez a két elemnek a világmindenséggel alkotott egységébe ágyazódik. Végül pedig választ keresek arra a kérdésre, hogy mi is tulajdonképpen a *Krisna-tudatos* ember és otthon, és mi, illetve kik és hogyan alakítják ki azt az életmódot, amely Krisna-tudatosnak tekinthető.

A társadalomtudományok közül Magyarországon elsősorban a szociológia foglalkozott a Krisna-hívőkkel, legátfogóbb e témában Kamarás István 1998-ban megjelent *Krisnások Magyarországon* című könyve. Barabás Máté a Krisna-völgy és Somogyvámos kapcsolatával, mint két közösség találkozásával foglalkozik,[1] Lux Éva pedig a vallási kommunikáció felől közelít a Krisna-tudathoz.[2] Az utóbbi időben sorra jelennek meg Krisna-hívő szerzők munkái is, Tasi István kultúrantropológus és Tóth-Soma László, a JATE Alkalmazott Vallástudományi Kutatócsoportja tagjának írásait kell itt elsősorban megemlíteni.[3]

E dolgozat a pécsi Krisna-hívők között végzett közel hároméves etnológiai terepmunkán – részt vevő megfigyelésen és interjúkon – alapul.[4]

A Krisna-tudat Indiából Nyugatra került *új vallási mozgalom,* amely az indiai *vaisnavizmus*hoz, annak is az úgynevezett *gaudíya vaisnavizmus* ágához tartozik.[5] Ennek az ágnak az alapítója a 15. században Bengálban működő Csaitanya (1485–1534), akit a Krisna-tudat mint magát Krisnát tartja számon. Tanításának középpontjában a hívő és Krisna közötti szeretetteljes kapcsolat és Krisna nevének éneklése – mint hozzá elvezető módszer – áll. Csaitanya a kiindulópontja annak a tanítványi láncolatnak, amelynek A. C. Bhaktivedanta Prabhupáda is tagja, aki 1965-ben Indiából az USA-ba utazott, és ott egy év alatt létrehozta a Krisna-tudat nemzetközi szervezetét, az ISKCON-t.[6] A Krisna-hívők a vallással együtt az annak gyökereit jelentő *vaisnava* kultúrát is át akarják venni, meg akarják valósítani, és soha nem mulasztják el hangsúlyozni, hogy a Krisna-tudat nem vallás, hanem *életmód*.[7]

A mozgalom Magyarországra a hetvenes években jutott el, 1989 óta működnek mint bejegyzett egyház, Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közössége néven.

A Krisna-tudat erősen hangsúlyozza a profán világtól való elhatárolódását, de nem követeli meg a hívőktől, hogy teljesen elszakadjanak attól. Magyarországon Somogyvámoson létrehoztak egy Krisna-falut, ahol viszonylagos elzártságban élnek, de a Krisna-hívők nagy része városokban él, mégpedig az ottani templomokban, vagy otthon. A városban élő Krisna-hívők élete kitűnő terep annak vizsgálatára, hogy egy, a környezetétől nagyban eltérő kultúrát, életmódot hogyan helyeznek bele egy új környezetbe, magyar viszonyok közé, ennek érdekében milyen életstratégiákat alkalmaznak a hívők, és milyen alkalmazkodási módokra ad lehetőséget, illetve útmutatást maga a vallás.

A Krisna-tudatos élet szigorúan szabályozott, amely szabályokat a szent írásokból eredeztetik. A szent írásokat – így a számukra egyik legfontosabbat, a *Bhagavad-gítát* is – magára Krisnára vezetik vissza, melyeknek szavai ennek értelmében örök érvényűek és megkérdőjelezhetetlenek. A környezeti lehetőségek azonban nagyban befolyásolják a szabályok betarthatóságát.[8] Azt, hogy a változtatások ellenére egy Krisna-hívő élete mégis Krisna-tudatos maradhat, nagyban meghatározza az, ahogyan a Krisna-tudat a világmindenségről gondolkodik, és ahogyan abba belehelyezi az ember közvetlen környezetét, otthonát és magát az embert.

A világmindenség

A következőkben megkísérlem bemutatni a – témánk szempontjából kulcsfontosságú – kozmológia számunkra legfontosabb elemeit.

A Krisna-tudatban *két fontos dolog köti össze az embert, otthonát és a világmindenséget.* Az egyik magának az életmódnak a célja: *visszatérni Krisnához.* A másik pedig a vallásnak azon tanítása, miszerint *minden, ami létezik, Krisnától ered,* és minden Krisnában van. A Krisna-tudat világfelfogása a világmindenséget két részre osztja: a lelki világra (amit az emberek nem érzékelnek) és az anyagi világra (amit az emberek a világnak hisznek). A lelki világban az egyéni lelkek, maguk az élőlények eredeti helyzetükben a Legfelsőbb Istenséggel éltek. Az anyagi világban *májá*, az illúzió fogságában élnek azok a lelkek, akik a lelki élvezetek helyett anyagiakra vágyva megpróbáltak függetlenekké válni az istenségtől. Az ember azonban lehetőséget kap arra, hogy visszatérhessen Krisnához a lelki világba. Ahogyan a *Bhagavad-gítá* 8.21. verse mondja: „Azt a legfelsőbb világot megnyilvánulatlannak és múlhatatlannak hívják. Az az *Én felsőbb hajlékom, s a legvégső cél.* Aki egyszer eljut oda, nem tér vissza többé." A hindu szent írások, a *Védák* univerzuma anyagi bolygókból és lelki bolygókból áll. Az anyagi világ hét alsó és hét felső bolygórendszerből, és millió és millió univerzumból tevődik össze, mégis ez az anyagi rész csak kicsi helyet, az egész teremtésnek egynegyedét foglalja el. A nagyobb rész maga a lelki világ, ahol szintén számtalan bolygó lebeg.[9] A Föld az anyagi bolygórendszer egyik tagja, a lelki bolygók között pedig létezik egy mindenek felett álló, legfelső lelki bolygó, Goloka Vrindávana, amely

bolygó Krisna legfelső hajléka. Prabhupádának a *Bhagavad-gítá* 8.21. verséhez írt magyarázatában a következőket olvashatjuk Krisnának erről a lakhelyéről: „Azt a legfelsőbb lelki bolygót Goloka Vrindávanának hívják. Ott a paloták csodakövekből, vagyis ún. bölcsek kövéből vannak. A fák kívánságfák, melyek óhaj szerint bármilyen étellel szolgálnak, a tehenek pedig *surabhi* tehenek, vagyis korlátlan mennyiségű tejet adnak. Goloka Vrindávanán sok ezer szerencseistennő (Laksmi) szolgálja Govindát,[10] az elsődleges Urat, minden ok okát, aki fuvoláján játszik." (Bg. 8.21. magyarázata)[11] Ez a legfelső hajlék az a cél, ahová a Krisna-hívők igyekeznek eljutni. És pontosan ez a cél, a Krisna hajlékába való törekvés az, ami összeköti a Krisna-tudatban az emberi testet, az otthont és a világmindenséget azáltal, hogy meghatározza a Krisna-tudatos életet, az emberi test kezelésének, és az otthonban való élésnek a gyakorlatát.

A másik összekötő kapocs a test–otthon–világmindenség hármasában, ahogyan fent láttuk: minden, ami létezik, Krisnától ered, és minden benne van. „...Én vagyok minden, de mégis független mindentől." (Bg. 7.12.) „Minden lény Bennem van, de Én nem vagyok bennük." (Bg. 9.4.) A védikus világmindenségben minden Krisna energiája jóvoltából létezik: a lelki világ Krisna lelki energiájának, az anyagi világ pedig anyagi energiájának megnyilvánulása. Az emberi test és az otthon is anyagi, tehát Krisna anyagi energiájából való, így végső soron az ember és otthona is annak a világmindenségnek a része, amely egyenlő magával Krisnával.

E két dolog megértése és elfogadása teszi lehetővé, hogy a Krisna-hívő otthonát a Krisna-tudatos elvek alapján rendezze be, saját testét ennek megfelelően kezelje és használja ebben az otthonban, és otthonát, a benne való életét és önmagát is ennek megfelelően értelmezhesse.

Az ember saját eredeti állapotának és az Istenség elérésének módját maga Krisna írja le a *Bhagavad-gítá*ban, amely módszer neve: *bhakti-jóga*. A bhakti-jóga a szeretet és a cselekvés jógája, amelynek lényege: Krisna szeretetteljes és odaadó szolgálata. Ahogyan Prabhupáda megfogalmazta: „a Legfelsőbb Úrhoz fűződő személyes kapcsolatunk visszaállításának folyamata az odaadó szolgálat végzésén keresztül."[12] A bhakti-jóga nem elvonulást és aszkézist hirdet, hanem Isten cselekvő és szeretetteli szolgálatát a nap huszonnégy órájában, az ember egész életének felajánlását Krisna szolgálatára. Az odaadó szolgálatot a *Védák*ra visszavezetett szabályok bonyolult rendszere segíti, amely szabályrendszer áthatja egy Krisna-hívő egész életvitelét, és amelynek célja: a test és az elme lefoglalása az odaadó szolgálatban, az anyagi világ csábításával szemben. Krisna csak akkor érhető el, ha híve lemond tetteinek gyümölcséről, és azokat az Istenségnek ajánlja fel. Az elme pedig az állandó Krisnáról való gondolkodással, a vele való foglalkozással foglalható le, amelyre szintén az odaadó szolgálat a legmegfelelőbb módszer.

A Krisna-hívő akkor válhat Krisna szolgájává, és indulhat el a hozzá vezető úton, ha otthonát is a szabályok szerint, az odaadó szolgálat jegyében rendezi be, és benne ő maga is ennek megfelelően él.

Az ember

E fejezet áttekinti a Krisna-tudat emberről alkotott felfogását, az ember viszonyát otthonához és a világmindenséghez, és az emberről alkotott ezen felfogás szerepét az Istenség – mint a Krisna-tudatos élet célja – elérésében.

> Az élőlények tehát a Legfelsőbb Úr parányi szerves részei, ezért csöppnyi mennyiségben rendelkeznek a tulajdonságaival is, s ezek közül az egyik a függetlenség. Minden élőlény egyéni lélek, személyes egyénisége és parányi függetlensége van. Ha visszaél függetlenségével, feltételekhez kötött létbe jut, ha helyesen alkalmazza, örökre felszabadul. [...] Ha felszabadul a test rabságából, akkor visszanyeri az eredeti lelki testét, és a lelki világ egyik bolygóján a Legfelsőbb Személy társaságát fogja élvezni. (Bg. 15.7. magyarázata)

Az ember tehát egyfelől változatlan és *örökké létező lélek*, másfelől *mulandó test*. Minden test az egyéni lélek megtestesülése. A test keletkezik, életében állandóan változik, végül pedig elenyészik. A lélek a vaisnavizmus felfogásában *nem-született*, örökkévaló, nem ismer születést és halált, az éppen adott test változásai a lélekre nincsenek kihatással. A lélek nem pusztítható el, és soha nem tűnik el, hanem testről testre vándorol, míg végül visszatér Krisnához. A vaisnavizmus továbbmegy a lélek–test kettősénél, és kétféle lélekről tud. Ezek: a parányi lélekrészecske vagy atomnyi lélek, az úgynevezett *dzsíva* és a *Felsőlélek*. Az egyéni lélek és a Felsőlélek viszonya a rész–egész viszonyaként érthető meg. A dzsíva a fent már említett egyéni lélek, amelynek személyes egyénisége van.

> A védikus analízisnek megfelelően, bár az élőlény, a dzsíva, külön áll az anyagi testtől, minden egyes létformában (emberek, állatok, növények) s minden egyed testében képviselve van minőségileg azonos, de egyéniségét tekintve különböző formában, úgynevezett feltételekhez kötött formában."[13]

A Felsőlélek határozottan különbözik a dzsívától: Krisna képviselője az élőlényben, az Ő személyének kiterjedése.

> A dzsíva egy sajátos test cselekedeteinek élvezője, de a Felsőlélek nem osztozik a testi tettek élvezetében. [...] hanem mint tanú, felülvigyázó, engedélyező és legfelsőbb élvező van jelen a testben. (Bg. 13.23. magyarázata)

Az egyéni lélek hatása az egész testre kiterjed, abban tudatként nyilvánul meg. Az egyéni lélek egy testben testesül meg, a tudatot az élőlény ennek a testnek a határain belül érzékeli. A Felsőlélek ezzel szemben mindenben ott van, éppen ezért mindenről tudatos (Bg. 13.34.).[14]

A test is további két részből áll: az úgynevezett *durva-fizikai test* az, amit mi az anyagi testként látunk, érzékelünk, a *finom-fizikai test* pedig „az élőlény pszichikai léte-

zésének alapja",[15] melynek részei az értelem, az elme és a hamis egó (Bg. 13.6–7.).[16] Az értelem a tudat képviselője. A hamis egó azt a hamis én-tudatot jelenti, amely azt gondolja magáról, hogy azonos ezzel a testtel, érzékeléssel és gondolkodással, nem pedig Krisnától elszakadt lélek, ahogyan a vaisnavizmus szerint valójában van. Az elme pedig a finom-fizikai testnek azon része, amelynek funkciói a gondolkodás, az érzés és az akarat. Az elme eszköz a lélek számára, de barátja és ellensége is lehet annak: a Krisnára rögzített elme barát, amely elvisz Krisnához, az anyagi világba merült elme viszont ellenség, amely eltávolít a Legfelsőbbtől (Bg. 3.42.). A durva-fizikai és a finom-fizikai test egyaránt Krisna anyagi természetének része, így végső soron Krisna irányítása alatt áll. Az élőlény, felhasználva azt a parányi függetlenséget, amit mint a Legfelsőbb része birtokol, lejött az anyagi világba, ahol az anyagi világ csábításai közepette elveszítette korábbi kapcsolatát Krisnával. Ő azonban továbbra is megad minden lehetőséget a léleknek a visszatérésre. A rengetegféle létforma közül az emberi forma az egyetlen, amely alkalmas ennek a visszatérésnek a megvalósítására.

> ...jelenlétünk az anyagi világban bűnös életeink sokszoros visszahatásainak köszönhető. A tudatlanság a bűnös élet oka, a vétkekkel teli élet pedig az anyagi lét folytatását idézi elő. Az emberi élet az egyetlen kibúvó, amin keresztül megszabadulhatunk a béklyóktól. (Bg. 4.31. magyarázata)

Így válhat az emberi test, amely az anyagi világnak, Krisna anyagi energiájának része, értékes *eszközzé*. És ez indokolja, hogy, noha számos szabállyal korlátozzák anyagi élvezeteit, mégis fontosnak tartják: egyrészt, mert Krisna adta és Krisna része, másrészt pedig a Krisnához való visszajutás legjobb, Krisna által is javasolt módszerét, az odaadó szolgálatot a testtel lehet végezni.

A testtel való foglalkozásról vegyesek a nézetek a hívők között.[17] Többnyire és elvben fontosnak tartják, mert csak az egészséges test alkalmas igazán a tökéletes szolgálatra:

> Foglalkozni kell a testtel, mert a test az, amivel szolgálod Krisnát. Nem teheted meg azt, hogy hagyod, hogy széthulljon. Annyira kell foglalkozni vele. Ezt kaptad, ezt érdemelted. És ezt fel tudod használni arra, hogy még ebben az életben visszamenj [Krisnához]. [...] Hát kell, hogy törődj a testeddel, azért, hogy legyen mivel prédikálnod. [...] karban kell tartanom a testet.[18]

Tehát ki kell elégíteni a test szükségleteit, de nem kell örömet szerezni neki, mert a test nem egyenlő az énnel:

> ...[a sportolást] nem azért csinálja, mert én vagyok a test, és szép erős legyen. Hanem azért csinálja, hogy legyen ereje minden nap reggel tíztől este hatig kint lenni és könyvet osztani. [...] Kell hozzá fizikai erőnlét. Nem teheted meg, hogy nem törődsz a testeddel. Vagy ha beteg vagy. Valaki mittudomén cukorbeteg. Nem teheti meg azt, hogy nem törődik vele. Nem sokáig fogja bírni. Ilyen szinten kell,

hogy törődjön a testével, [...]. Aztán végül is úgyis Krisnától függ. [...] Krisna úgyis, hiába vigyáz valaki az egészségére, ha valami más terv van vele, akkor csinálhat akármit.

Ugyanakkor az odaadó szolgálatban elhasznált test a Krisnáért való áldozatvállalás keretében értéket képvisel. Az önsanyargatást azonban a *Bhagavad-gítá* egyértelműen elveti: az odaadó szolgálatot végzőknek nincs szükségük szigorú vezeklésre, a különféle jógagyakorlatokat pedig a jelen korban, a Káli-jugában eredménytelennek, de legalábbis nagyon nehezen követhető folyamatnak tartják. A Krisna-tudatos elvek szerint

A test fegyelmezése a Legfelsőbb Úr, a bráhmanák, a lelki tanítómester, valamint az olyan feljebbvalók, mint a szülők imádatából áll. A tisztaság, egyszerűség, cölibátus és erőszak nélküliség is ide sorolható. (Bg. 17.14.)

A test önmagában azonban nem elég, kell valami, ami irányítja, ami tetteit Krisna felé fordítja. A *durva anyagi test – finom-fizikai test – lélek* felfelé haladó hierarchiájában a lélek mint a többi felett álló, az Istenség szolgálatával automatikusan a többit is annak szolgálatába állítja. A lélek eredeti – Krisnával kapcsolatban lévő – helyzetének megértésében rejlik a Krisnához való visszatérés alapja: a megértés maga után vonja a felé való törekvést. Ennek pedig a finom-fizikai test része, az *elme* lehet a kulcsa: az elmét Krisnára irányítva, mindenféle tettet neki ajánlva a *bhakta*[19] elindul a lelki világba, Krisna hajlékába vezető úton, ahol visszakapja eredeti lelki testét.[20] Azt a lelki testet, amely állandó, szemben az anyagi testtel, amely folytonos változásoknak van kitéve, és amelyből egy élőlénynek csak egy van, szemben a sok anyagi testtel (Bg. 8.3. magyarázata). A lelki testről a szent írások azt mondják, hogy „...a lelki bolygókon az Istenség Legfelsőbb Személyisége testéhez hasonlít mindenki teste" (Bg. 15.7. magyarázata), és vele lelki tetteket, Krisna odaadó szolgálatát végeznek a felszabadult élőlények a lelki világban (Bg. 14.2. magyarázata). Ugyanakkor az elme az, amely hajlamos arra, hogy az érzékeket irányítva eltérjen a helyes úttól, és anyagi élvezetekre csábítsa az embert. Az elme tehát nagy hatalommal bír az ember sorsát illetően, éppen ezért kell lefoglalni odaadó szolgálatban, az állandóan Krisnára való gondolásban, és ennek eszközei a Krisna-tudatos szabályok és rítusok, valamint az úgynevezett *dzsapázás*, amelyek betartása, illetve végzése közben a bhakta kizárólag Krisnára gondol.

A dzsapázás a *mahámantra* ismételgetését – Krisna-tudatos szóval: *vibrálását* – jelenti.[21] A mahámantra szövege – „Haré Krisna, Haré Krisna, Krisna Krisna, Haré, Haré, Haré Ráma, Haré Ráma, Ráma, Ráma, Haré, Haré" – Krisna szent neveit tartalmazza. A dzsapázást egy száznyolc golyóból álló dzsapalánc segíti, amelyet dzsapazsákban tartanak. A dzsapazsákot és a dzsapaláncot nem szabad letenni a földre, a dzsapaláncot lehetőleg egyáltalán nem is szokták kivenni a zsákból. Mindenkinek saját dzsapája van, amit nem szokás másnak odaadni; nagyon nagy megtiszteltetés, ha mégis megteszik. A dzsapazsákot jobb kézben tartják, benne a dzsapa-

lánc szemein számolják az elmondott mahámantrákat. A 108 szem mellett van még egy úgynevezett Krisna-gyöngy is a láncon, amely külön áll a többitől. Ez jelzi, hogy letelt egy kör, és innen visszafordulva kezdik az új kört. Egy kör a mahámantra elmondását jelenti, száznyolcszor. Az avatott bhakták – de a nem avatottak is vállalhatnak ennyit – naponta 16 kört dzsapáznak, ez körülbelül két-két és fél órát vesz igénybe. A napi szertartások során elmondott mahámantrák nem számítanak bele a vállalt napi körbe. A kezdők egy körrel kezdenek és fokozatosan növelik a körök számát. A védikus tanítások szerint Krisna nem különbözik nevétől, ezért ha valaki az ő neveit vibrálja, magával Krisnával van. Ebben a korban a mahámantra vibrálása a legjobb és elengedhetetlen módszer az Istenség eléréséhez, és belső tisztaságot biztosít azáltal, hogy mindig emlékezetben tartja Krisnát.

> Az ember fordítson mindig nagy gondot teste tisztán tartására, rendszeresen mosson fogat, fürödjön és váltson tiszta ruhát. A belső tisztaságot úgy lehet elérni, ha mindig az emlékezetünkben tartjuk Isten Szent Neveit, és vibráljuk a mahámantrát. (Bg. 16.7. magyarázata)

Összefoglalva, és kapcsolva most már a fentieket a Krisna-tudatos otthonhoz: a Krisna-tudat emberről vallott felfogásának hangsúlyozott része, hogy nem egyenlő ezzel a testtel, hanem lélek, akinek célja: visszajutni eredeti helyzetébe, az Istenség hajlékába. Ez az emberről alkotott kép az otthonon belül a cél (Krisnához visszajutni) és a módszer (odaadó szolgálat) kettős viszonylatában nyilvánul meg: mint Krisnától elszakadó lélek értelmezi önmagát, akinek feladata visszajutni hozzá. Ehhez odaadó szolgálatot kell végeznie, amelynek eleme az otthon Krisna-tudatossá tétele és benne a test Krisna-tudatos módon való használata, ahol tehát a test Krisna alacsonyabb szintű, azaz anyagi energiájának megnyilvánulása, amely akadály, de egyben eszköz is az Istenség eléréséhez. Ez a test képes otthont kialakítani az Istennek és szolgálni neki, és ez a test képes a szolgálat által eljuttatni az ember igazi valójaként azonosított lelket a lelki világba, ahol lelki testként létezhet tovább.

Az otthon

A következőkben bemutatom, hogyan értelmezi az otthont a Krisna-tudat, hogyan lehet az egyszerre anyagi és lelki, hogyan tölti be szerepét az odaadó szolgálatban, és miként kapcsolódik az emberhez és a világmindenséghez.

A Krisna-tudat egyik fontos alapelve, egyben a Krisnához való eljutást segítő legjobb módszer tehát: mindig Krisnára kell gondolni.[22] A Krisna-tudatos otthonban ezt az oltár segíti oly módon, hogy a hozzá kapcsolódó napi kötelezően elvégzendő cselekedetek a Krisna-hívő gondolatait Krisnára irányítják. Az oltár körüli tevékenységek a test kontrollálásának is részei: a hívő addig nem foglalkozik mással, csak Krisnával.

A Krisna-hívő otthona tulajdonképpen Krisna tulajdona – ahogyan minden az övé –, és mint ilyen, mint Isten háza, az *otthon* – legyen az akár egy panellakás – *templom*, ahol úgy kell élni, mint egy templomban. Az oltár állítását ebben a kontextusban mint egyfajta elkötelezettséget, szerződést értelmezik, amellyel vállalják Krisna megfelelő szolgálatát. Az oltár állítása éppen ezért csak bizonyos, a Krisna-tudatosságban elért fejlettségi-fogadalmi szinten kötelező, bár előtte is megengedett.[23]

Az oltár állítása egyben előkészület a lelki létre, gyakorlatszerzés Krisna e világi imádatával a lelki világban való imádatra.

Oltár

Az oltár az egyetlen képtől az avatott *múrtik*ból, azaz Krisnát vagy inkarnációit ábrázoló szobrokból álló oltárig nagyon sok féle lehet. Az, hogy milyen oltár állítható fel, függ egyrészt magától a Krisna-hívőtől: a Krisna-tudatban elért fejlettségétől és körülményeitől, lehetőségeitől. Lehetőségeit befolyásolja, hogy mennyi ideje van, anyagilag mit engedhet meg magának, és családi körülményei mit engednek meg. És függ az oltártípus megszabta követelményektől is: a képekből vagy avatatlan múrtikból álló oltár kevésbé szigorúan követeli meg a megfelelő rítust, mint egy avatott múrtikból álló. Az avatás során megkérik Krisnát, hogy fogadja el azt az *anyagi formát*. A múrti nevet kap, és egy bizonyos – szigorúan betartandó – szertartásrendre avatják be, amely meghatározza, hogy milyen eszközökkel, naponta hányszor, mikor és hogyan kell végezni a szertartásokat. Az is szabályozott, hogy kik végezhetik a szertartásokat, így például templomi avatott múrtikkal külön kijelölt és csak ezt a szolgálatot végző hívők foglalkoznak. Avatott múrtihoz csak avatott Krisna-hívő nyúlhat, de az avatatlan múrtit is eltakarják öltöztetés közben az idegen elől. Az avatott múrti nagy felelősség, mert bármi történjék is, naponta el kell végezni a kötelező szertartásokat körülötte. Másrészt örökül kell hagyni valakire: ha egyszer megkérték Krisnát, hogy foglalja el azt a formát, akkor örökké szolgálni kell, tehát ha a bhakta meghal, biztosítania kell utódot, aki folytatja az imádatot.

> Sokkal nagyobb felelősség. [...] Egy képet is imádni felelősség. Gyakorlatilag akkor elkezdesz egy személyes kapcsolatot kialakítani istennel. ...De egy kép egy kép. A képet nem kell megfürdetni, a képet nem kell felöltöztetni, más, más a sztenderd. Főleg az, hogy ha egy avatott múrti, egy avatott múrtinak nem mondhatod azt, hogy bocs, de ma nem főztem. [...] Mert az nem hatvan évre szól. Istent megkéred arra, hogy fogadja meg azt a bronzformát. Lépjen oda be, és rajta keresztül, ezen a formán keresztül imádhasd őt. Na most isten örök. A bronz nem annyira kopós forma. Szóval valószínűleg túl fognak téged élni a múrtik. Utána mit csinálsz? Tehát ennek már ilyen következménye is van. [...] Nem lehet az, hogy na jó, hát beleuntam a múrti-imádatba, most csinálja, aki akarja.

Az, hogy hol, milyen oltárt állítanak fel, függ attól is, hogy kik a múrtik. A képmellékleten látható múrtik, úgynevezett Gaura-Nitai-múrtik[24] esetében nincsenek szigorú követelmények, ők nem fogadnak el sértéseket,[25] tehát nem haragszanak meg, ha a hívő elront valamit. Ezért ha valakinek van lehetősége otthon múrti-oltárt felállítani, az – többnyire avatatlan – Gaura-Nitai-oltár.[26] A templomokban ezenkívül olyan oltárt is szoktak felállítani, amely Krisnát és társát, Rádharánit ábrázolja. Az ő avatott oltáruk rendkívül szigorú követelményekkel jár, amelyek egésznapos szolgálatot és – az oltár megkövetelte pompa miatt – komoly anyagi hátteret igényelnek. A templomi és az otthoni szertartások közötti különbséget a következőképpen fogalmazza meg egy, az ezekkel a szertartásokkal foglalkozó, a Krisna-hívők használatára készült, kéziratos formában terjedő írás:

> A templomi imádatban a Legfelsőbb Urat úgy imádják, mint egy királyt: félelemmel, tisztelettel. Az otthoni imádat során a háztartó képes felajánlani ételeket a család vagy az érkező vendég szükségletei szerint. De a királyi szolgálatban minden nagyon szabályozott.[27]

A képmellékleteken látható otthoni oltárok a lakás központi helyén vannak: a legtöbbet használt szoba szekrényének egyik polcát rendezték be oltárnak (I. tábla 1. kép és II. tábla 5. kép). A *múrti-oltár* (I. tábla 1. kép) közepén helyezkednek el a múrtik, baloldalt az alapító Prabhupáda két képe, jobbra a bhakta lelki tanítómestere. Abban az esetben, ha a hívő még nem avatott (az avatással fogad el egy lelki tanítómestert), akkor annak a *guru*nak[28] a képét rakja ki, akit lelki tanítómesterének szeretne választani.[29] Fontos kellék a füstölőtartó, amelyben füstölőt ajánlanak fel,[30] és igyekeznek mindig virágot is felajánlani a múrtiknak. Az oltárt rendszerint kiegészítik egyéb kellékekkel, díszekkel is. Gyakori a pávatoll, Krisna kedvelt madarának tolla, a gyertya, és képek szent helyekről (az I. tábla 1. képén látható múrti-oltáron például Vrindávana, Krisna egyik megjelenésének helyszínéről készült kép alkotja a hátteret). Ezek mellett bármit az oltárra lehet tenni, amiről azt gondolják, hogy szépíti azt, és *elégedetté teszik vele az urakat,* azaz a múrtikat. A múrti-oltárok fontos része a kislámpa, amelynek a múrtikkal való törődésben van nagy szerepe (az I. tábla 1. képén az oltár jobb oldala).

A *képekből álló oltár* a tanítványi láncolatot,[31] az úgynevezett Pancsatattvát[32] és Krisna-múrtit ábrázoló képekből áll (III. tábla 6. és 7. kép). Az ilyen oltárokon is megtalálható a füstölő, és az oltár díszítését szolgáló egyéb tárgyak, virágok. A mellékleten látható oltáron a középső polc feletti kép a somogyvámosi oltárt ábrázolja Krisna és Rádharáni múrtikkal,[33] mellette pedig szent könyveket láthatunk.

Az oltárok kezelése a *Krisna-tudat istenfelfogásának* nagyon is konkrét voltán, mondhatni kézzelfoghatóságán alapul. A Krisna-hívők hangsúlyozzák, hogy a Krisna-tudat istenképe nem egy elvont kép; nagyon is valóságos személynek tekintik őt. A szent írások alapján pontos elképzelésük van Krisna külsejéről, jelleméről, érzelmeiről és kedvteléseiről. Egy Krisnát dicsőítő ének így írja le őt:

Govindát imádom, az elsődleges Urat, aki nagyon ügyesen játszik a fuvoláján, akinek a szemei olyanok, mint a nyíló lótuszvirág szirmai, akinek a fejét pávatoll díszíti, akinek gyönyörű alakja a kék felhők árnyalatát viseli, és akinek egyedülálló szeretete millió Kupidót is elbűvöl. Govindát imádom, az elsődleges Urat, akinek a nyaka körül egy hold alakú medalionnal ékesített virágfüzér lóg. Két kezét a fuvola és drágakövekkel kirakott ékszerek díszítik...

A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupáda *Az odaadás nektárja* című könyve részletesen foglalkozik Krisna külső és belső tulajdonságaival. A hatvannégy tulajdonság közül az első szerint Krisnát gyönyörű testi vonások jellemzik:

Ha különféle anyagi dolgokat próbálunk az Úr testének különböző részeivel összevetni, a hasonlat nem lehet teljes. A közönséges embereknek, akik nem tudják felfogni, milyen nagyszerűek az Úr testi vonásai, az anyagi összehasonlítás pusztán lehetőséget nyújt arra, hogy ezt megértsék. Azt mondják, hogy Krisna arca olyan szépséges, akár a hold, combja olyan hatalmas, mint az elefánt ormánya, két karja olyan, mint két oszlop, tenyere úgy nyílik ki, akár a lótuszvirág, mellkasa olyan, akár egy kapu, csípője barlang, dereka pedig terasz.[34]

Tudjuk már, hogy a tanítások értelmében Krisna mindenhol ott van, minden ő maga. Mivel az emberek nem képesek felfogni Krisna lelki energiáját, ő olyan tulajdonságokat vesz fel, hogy érzékelhetővé váljék számukra. Ennek érdekében jelenik meg anyagi energia formájában, nyilvánítja meg kő-, fém-, vagy fa-tulajdonságait.[35] Az oltáron álló képek vagy múrtik tehát egyenlők Krisnával, bennük Krisna személyesen jelenik meg, így a Krisna-hívők azokat mint magát Krisnát és mint egy személyt tekintik, és úgy is bánnak velük. A múrtiknak érzéseik, kívánságaik vannak, a szolgálatuk során elkövetett hibákért megbántódnak, a megfelelően végzett imádat elégedettséggel tölti el őket. Egy – az otthonában múrti-oltárt imádó – Krisna-hívő így éli meg a múrtik szolgálatát:

És az a helyzet, hogy tényleg, aki nincs benne, az nem is tudja nagyon felfogni. Ez egy jó érzés, tudod, és teljesen érzem, hogy ők nem szobrok, pláne, mikor öltözteted, és kész vagy, és ők rád néznek. Ezt komolyan mondom, ott ültem az ablaknál a kisszobában, ugye a szobor előrenéz, és mégis képzeld el, odanéztem, és engem nézett. Ez annyira érdekes volt, sose felejtem el. [...] felöltöztettem őket, és nagyon kellemesen éreztem magam, és leültem az ablakhoz. És egyszer csak látom, hogy néz!

Az oltárokhoz kapcsolódó rítusoknak a *múrtik konkrét személyként való elképzelése* az alapja. És mivel egy oltár a lakásban folyó egész életmódot meghatározza, ez az alapja a Krisna-tudatos otthonban való élésnek is.

A napi szertartások

Láttuk, hogy az otthoni imádatot a Krisna-hívő lehetőségei határozzák meg, de minél inkább törekszik valaki a tökéletességre, Krisna annál elégedettebb lesz. A következőkben először egy átlagos templomi napot, majd az otthon élők napirendjét mutatom be.

A hívők reggel 4 órakor kelnek, elvégzik a reggeli tisztálkodást, és felrakják a tilak-jeleket a testükre. A *tilak* szent agyag, amelyet vízzel kevernek ki, és tilakfával – a homlokra kézzel – festenek fel a testükre, összesen tizenkét helyen, de tilaknak nevezik magát a felfestett jelet is. A tilak, ahogyan az öltözék is, a hívő vallási hovatartozását jelzi. Összesen 12 helyre festik fel, mindegyiket külön mantra kíséretében: a homlokra, a gyomorra, a mellkasra, a torok alá, a has jobb és bal oldalára, a jobb és bal felkarra, a jobb és bal vállra, a hát felső és alsó részére, s befejezésként – kézmosás után –, vizes kezüket a fejtetőre helyezve, elmondanak egy tizenharmadik mantrát is. 4 óra 30 perckor kezdődik az első szertartás, az úgynevezett *Mangala árati*[36] Krisna tiszteletére, majd 5 és 7 óra között dzsapázás következik. Ilyenkor dzsapázzák le a 16 kört, mert ezt a korai időpontot tartják a legalkalmasabbnak a lelki fejlődésre. Ha nem sikerül befejezni mind a 16 kört, napközben kell pótolni. 7 órakor üdvözlik a múrtikat, és zenés szertartást tartanak Prabhupáda tiszteletére, amit a reggeli lecke követ. A lecke után reggeliznek, majd mindenki megy a dolgára, napi szolgálatát végezni, amit ebéd után is folytatnak. A pécsi templomban régebben este 7-kor, most korábban, fél 7-kor kezdődik az esti lecke, amelyet vacsora és az esti szertartás, a *Gaura árati* követ.

Az otthon élők számára kötelező az ételfelajánlás és a dzsapázás, de jó, ha a napirend többi részét is a temploméhoz hasonlóan formálják. A napi ceremónia azzal kezdődik, hogy a bhaktának meg kell fürödnie, és tiszta ruhát húznia, mert csak tisztán lehet az oltárhoz nyúlni. Ezután, múrtik esetében csengetés közben, felkapcsolják a múrtik kislámpáját (képeknél nem kell lámpa), majd külön-külön megkérik őket, hogy ébredjenek fel: először a lelki tanítómester lábát érintik meg a képen, majd – a Gaura-Nitai-múrtik esetében – a két múrtit ébresztik fel egy-egy mantrával. Nem kötelező, de fel lehet ajánlani nekik egy kis édességet vagy forró tejet. Ezután felöltöztetik és karkötőkkel, nyakláncokkal felékszerezik őket. A ruhákat és az ékszereket vagy Indiából hozzák, vagy maguk készítik el. A II. tábla 3. képén a múrti egyszerűbb viseletben van, az I. tábla 2. képén a fényképezés kedvéért díszesebb, különlegesebb ruhát és ékszereket adtak rájuk. A múrtik konkrét személyként való kezelésére mutat rá az oltárral való együttélés egy mindennapi mozzanatáról szóló következő példa is:

> [Kérdés:] És ha valakinek otthon van oltára, akkor is, mikor belép a szobába, leborul? [Válasz:] Ez egy jó dolog, én nem szoktam. Főleg, hogyha huszonötször megyek ki, érted. Ez lehetetlen. [...] És nem lehet megcsinálni, szóval ez is egy adott helyzet. Ha van otthon egy oltárod, és reggel fölébreszted az oltárt, akkor a hódolatodat ajánlod. Délelőtt elmész otthonról iskolába, akkor elbúcsúzhatsz tő-

lük. Leborulsz, haribol.[37] Ugyanúgy, mint egy személlyel. Vagy ha otthon van valami rokonod, és mászkálsz össze-vissza a lakásban, ha tízszer bemész a szobába, nem köszönsz neki minden alkalommal. De ha elmész egy fél napra, és hazamész, akkor köszönsz.

Ha felébresztik a múrtikat, akkor már törődni is kell velük egész nap. Éppen ezért, ha hosszabb időre elutazik a Krisna-hívő, és nincs, aki törődne az oltárral, akkor nem kelti fel a múrtikat, illetve a képeket.

Ha a bhakta nem tud bemenni a helyi templomba reggeli programra, akkor az ott szokásos reggeli szertartás rövidített változatát otthon végzi el: ez éneklésből, imából áll. Napközben legalább egyszer kell enni adni a múrtiknak. A Krisna-tudatos szabályok közé tartoznak a táplálkozás szabályai, ezek közül pedig alapszabály, hogy Krisna-hívő csak Krisnának felajánlott ételt fogyaszt el. Ezt a felajánlást az oltár előtt végzik el, a múrtiknak pedig külön, mással nem érintkező edényekben adnak minden ételből egy keveset. (A felajánlással az étel lelkivé válik, lelki étel fogyasztása pedig szintén a Krisnához való eljutást segíti.) Az ételfelajánlás a következőképpen zajlik: elrendezik egy tálcán a múrtiknak szánt ételt, majd letakarva, hogy más ne lássa, az oltárra teszik. Ott elmondják a megfelelő mantrákat, majd körülbelül tíz percig otthagyják az ételt, amelyet a múrtik addig elfogyasztanak. Ez úgy lehetséges, hogy Krisna minden részével képes minden funkciót betölteni, tehát képes például a szemével elfogyasztani a felajánlott ételt, ugyanakkor kegyessége folytán meg is hagyja ezt az ételt, hogy azt bhaktái megehessék. A tíz perc letelte után leveszik az ételt az oltárról, és az így *mahápraszádam*má[38] vált ételt szétosztják, hogy mindenkinek jusson belőle, mert különös tisztító hatást tulajdonítanak neki, amely segíti a hívőt a lelki életben és a Krisnához való eljutás folyamatában.

Napközben virágokat, füstölőt ajánlanak fel az oltáron, igyekeznek széppé tenni azt, hogy *az urak jól érezzék magukat.* A múrtiknak, ha ébren vannak, mindig világosban kell lenniük, ezért sötétedéskor lámpát gyújtanak nekik. Este – lehetőleg szintén fürdés után – lefektetik a múrtikat (lásd II. tábla 4. kép).

Időnként (kéthetente, havonta) meg kell fürdetni őket. A fürdetés hosszabb és bonyolultabb feladat, mint a mindennapos imádat. A szükséges eszközöket előkészítik, közben mantrákat énekelnek, majd meghívják a múrtikat a fürdőbe, egy mélyebb tálcába. A fürdetés történhet tiszta vízzel, de mézzel, joghurttal, citromlével is. A végén tisztára dörgölik őket, megmasszírozzák a talpukat.

A képek esetében természetesen nem minden végezhető el úgy, ahogyan a múrtik esetében, de etetni, ébreszteni és lefektetni (a képek leborítása, illetve reggel felállítása), és hetente egyszer lemosni őket is lehet. A felékszerezés helyett a kép elé vagy a képre virágfüzért raknak, ahogyan a III. tábla 8. képén is látható.

Ezek azok a legfontosabb szertartások, amelyeket többnyire el is végeznek, nem maradnak meg csupán az előírás szintjén, és a múrtiknak ezen *testi szükségleteire* épül az egész szertartásrend, amely az oltár szolgálatán túl a Krisna-tudatos otthon egészét befolyásolja.

A Krisna-tudatos szabályok az otthonban

Amellett, hogy az oltár szolgálata beépül a mindennapokba, egy otthon Krisna-tudatosságát további szabályok is erősítik. Először is betartják benne a *négy alapszabályt,* tehát nem esznek húst, nem fogyasztanak kábító- és mámorítószereket, tilos szerencsejátékot játszani, és meg nem engedett szexuális életet élni.

Ez az első lépés, amelyet a tisztasági szabályoknak az egész lakásra kiterjedő bonyolult rendszere követ, és amelyek betartása – különösen, ha a hívő nem Krisna-hívőkkel lakik együtt – a legnehezebb, és ezek azok a szabályok, amelyeket – a régóta Krisna-tudatos bhakták kivételével – a hívők többnyire nem ismernek pontosan, most tanulják őket. Néhány dolog van csak, ami az interjúk többségében elhangzik: igyekeznek a húst kizárni a konyhából, de legalább egy saját edényt használni, amelyben soha nem volt hús, és a múrtik edényeit elkülönítve tartják. Kidobják a lakásból a Krisna-tudat elveivel ellenkező dolgokat, például az állatbőröket. A gondolkodásmód megváltozását jelzik a lakásból lassan kiszoruló világi könyvek és képek, és a helyükre kerülő szent írások, Krisnát ábrázoló képek. Abba a helyiségbe, ahol az oltár áll, nem lépnek be cipővel, ahogyan a templomban is teszik, és tisztán, rendben tartják ezt a szobát, lehetőleg még az oltár felébresztése előtt elvégezve a takarítást.

Az oltárnak a lakásban való életet átformáló és meghatározó, központi szerepét mutatja, hogy a tisztátalan dolgokat megpróbálják a múrtikat elkerülve tenni, gondoljunk például arra, hogy igyekeznek a múrtik felkeltése előtt kitakarítani. Nem szabad az oltár előtt vetkőzni és öltözni, és lábbal az oltár felé feküdni,[39] de az oltár elé ülnek mantrázni, a szent könyveket olvasni, Krisnáról beszélgetni.

Krisna otthona

Egy otthon azonban nemcsak azáltal válhat Krisna otthonává, hogy abban oltárt állítanak fel, szertartásokat végeznek és megtartják a szabályokat, hanem – lehetőségek hiányában – a *Krisna-tudatosságra való törekvés* által is. A Krisna-tudat, mint a magyar kultúrában idegen vallás, furcsának tartott szokásaival nem mindenki számára vonzó, és gyakori, hogy egy családon belül a Krisna-hívő ellenállással találkozik, nem gyakorolhatja vallását nyíltan, az előírásoknak megfelelően. Itt érhető tetten a Krisna-tudatnak az élethez, a gyakorlathoz való kettős viszonyulása: rendkívüli *szabályozottsága* és szigorú rituáléi mellett megnyilvánuló alkalmazkodóképessége úgy, hogy az *alkalmazkodást* maga a vallás igazolja: a szándékot és Krisna szeretetét helyezi előtérbe a szabályok szigorúságával szemben, és azt tanítja, hogy a körülményekhez igazítva kell gyakorolni a Krisna-tudatot. Ezen belül hangsúlyozza az elme hatalmát, amelynek segítségével gondolatban is elvégezhetők azok a rövidebb szertartások, amelyekkel egy otthon Krisna-tudatossá tehető. Ilyen például az étel titokban való felajánlása, amikor a hívő csak gondolatban, egy rövid mondattal – „kedves Krisna, kérlek, fogadd el ezt az ételt" – ajánlja fel az ételt. Egy má-

sik példa a könyvben elrejtett kis kép imádata, vagy a legvégletesebb esetben akár a bármiféle eszköz nélküli, elmében való Krisna-tudatosság. Max Weber a misztikus megváltást hirdető indiai és más keleti próféciákról megállapítja, hogy azok hamar tiszta ritualizmusba csaptak át.[40] Csaitanya mozgalma azonban abban hozott újat, hogy a rítusnál többre értékelte Krisna szeretetét. Éppen ez teszi megengedhetővé a rítusok tökéletlen végzését, és Nyugaton *az eredeti környezetéből kiszakított szabályok tarthatatlansága* tovább erősítette a szándék és az istenszeretet előtérbe kerülését a tiszta ritualizációval szemben. Elhangzott, hogy az elme hatalom, amelynek irányításával a test az odaadó szolgálat útjára, ezáltal pedig a lélek Krisnához vezethető. Az elme teszi lehetővé Krisnának akár csak gondolatban történő imádatát is, a *ceremóniát* pedig *eszköznek* tekintik, amely segít Krisnára rögzíteni az elmét, és amelyre azért van szükség, mert az ember elméje nem elég tiszta ahhoz, hogy e segédeszközök nélkül is állandóan Krisnára tudjon koncentrálni. A bonyolult szertartások végzése közben viszont nem lehet másra figyelni, csak az éppen végzendő rítusra, és akiért mindezt teszik, Krisnára. „Egy otthon attól Krisna-tudatos, hogy egy Krisna-hívő él benne" – a mondat az interjúk visszatérő mondata, és jól példázza a Krisna-tudat fent említett megengedő voltát. Az állandóságnak (szabályok) a változással (megváltozott körülményekkel) való szembesítése kényszerítette ki az értelmezési keret újraalkotását, illetve kitágítását. Ezt segíti egy, eddig még nem tárgyalt, de nagyon fontos dolog: a Krisna-tudatos élet elsősorban *szóbeliség* útján tanulható meg.

A Krisna-tudat rendszerében alapvető szerepük van a *lelki tanítómestereknek*, akiknek a bhakták feltétlen engedelmességgel tartoznak.

> Senki sem mehet az Istenség Legfelsőbb Személyiségéhez közvetlenül. Tiszta bhaktáján keresztül kell Őt megközelítenünk. A vaisnava tevékenységek rendszerében ezért az első kötelességünk az, hogy elfogadjunk egy bhaktát lelki tanítómesternek, s aztán szolgáljuk őt.[41]

Tehát az odaadó szolgálat alapelve, hogy

> Az embernek (1) el kell fogadnia egy hiteles lelki tanítómester[42] lótuszlábának oltalmát, (2) avatást kell kapnia a lelki tanítómestertől, és meg kell tanulnia tőle, hogyan végezze az odaadó szolgálatot, (3) hittel és odaadással engedelmeskednie kell a lelki tanítómester utasításainak, (4) a lelki tanítómester útmutatásai szerint követnie kell a nagy acaryak (tanítók) nyomdokait, (5) kérdeznie kell a lelki tanítómestert arról, hogy miként fejlődhet a Krisna-tudatban...[43]

Az odaadó szolgálat nem csupán a hívő belátására van bízva, ahogyan ezt Prabhupáda is hangsúlyozta:

> Az odaadás kezdő szintjén az embernek minden elvet követnie kell, amelyeket a lelki tanítómester, a hiteles tekintély lefektet. Annak, hogy valamit elfogadunk

vagy elutasítunk, mindig összhangban kell állnia az odaadás elveivel. Nem találhatjuk ki, hogy mit kell elfogadnunk és elutasítanunk. A lelki tanítómesterre tehát mint Krisna látható megnyilvánulására szükség van, hogy az istenség Legfelsőbb személyisége nevében irányítsa a bhaktát.[44]

Tehát a lelki tanítómesterek azok, akik továbbítják a hívők számára az életmód szabályait, és ők azok, akik szükség esetén a körülményekhez való alkalmazkodás érdekében engedményeket tehetnek az eredeti, szigorú szabályok betartásában. A Krisna-hívők ezeket a szabályokat, az egész életmódot közvetve a lelki tanítómesterektől, közvetlenül pedig egymástól tanulják.[45] Így a gyakorlatot a szent írásokra alapozó szóbeliség irányítja, és a szóbeliség az a tényező, amely lehetővé teszi a körülményekhez igazítást. Ezen belül a *helyhez, időhöz, körülményekhez* való alkalmazás az a – Prabhupáda és a hívők által gyakran hangsúlyozott – kulcsfogalom, amely megadja a lehetőséget a Krisna-tudat különböző szigorúsággal való gyakorlására.

Visszatérve az otthon kérdéséhez, úgy tűnik, hogy a rítusok helyett az értelmezés, méghozzá *Krisna-tudatosként való értelmezése* során válik egy lakás Krisna-tudatossá, a kozmosz–otthon–ember egységének felfogása pedig alátámasztja ezt az értelmezést. Eszerint tehát: az ember és otthona egyrészt a világmindenség része azáltal, hogy minden Krisna része, másrészt pedig az ember létének célja Krisna elérése, ahol az anyagi otthon és az anyagi test eszközként funkcionál. Ez a cél azonban az otthon és az ember anyagi voltát lelkivé minősíti, ahol az otthon: templom, a lelki világ része, az ember pedig lelki valóját – teste segítségével – megvalósító lény. Ezen a rendszeren belül az az otthon, ahol Krisnához eljutni szándékozó ember él, Krisna-tudatosként értelmeződik, még akkor is, ha a hívő nem tudja tökéletesen követni a szabályokat, mert szándéka és az Istenség iránti szeretete révén otthonát és önmagát az Istenséghez kapcsolja.

Jegyzetek

1 Barabás (1997).
2 Lux (2000).
3 Néhány mű ezek közül: Tasi (1994; 1997), Tóth-Soma (1996; 1997; 1998).
4 Itt szeretnék köszönetet mondani a pécsi Krisna-hívőknek a dolgozat elkészüléséhez nyújtott segítségért. A terepmunkát a Pro Renovanda Cultura Hungariae „Diákok a tudományért" Szakalapítvány anyagi támogatása tette lehetővé.
5 A vaisnavizmus a hinduizmus egyik ága. A vaisnavizmusról lásd Eliade (1995) és Glasenapp (1993). A *gaudíya vaisnavizmus*ról részletesen ír Tóth-Soma László, lásd Tóth-Soma (1996).
6 International Society for Krishna Consciousness.
7 Kamarás István kérdőíves felmérésében a „Mit jelent önnek a Krisna-tudat?" kérdésre a válaszok közül legtöbben az *életmódot* választották. Kamarás (1998: 173).

8 Az élet minden területének, a profán világnak szakrális szintre emeléséről, a szakralitást biztosító szabályokról, illetve a szabályok betarthatatlansága esetében is fennmaradó szentségről részletesen lásd Farkas (2001).
9 Tóth-Soma (1996: 142).
10 A Govinda Krisna egyik neve.
11 A rövidítés a *Bhagavad-gítá* fejezetét és versét jelenti.
12 Prabhupáda (1996: 167).
13 Tóth-Soma (1997: 139).
14 Tóth-Soma (1997: 139–143).
15 Tóth-Soma (1997: 145).
16 A durva- és finom-fizikai test felépítéséről részletesebben többek között a Bg. 3.27. és a Bg. 13.6–7. versek és magyarázatuk szól.
17 Erről tanúskodnak Kamarás könyvének egészségről és testkultúráról szóló oldalai (Kamarás 1998: 183–187) és saját tapasztalataim is. A Krisna-hívők többsége fontosnak tartaná a testkultúrát – a test egészségét és edzését –, mert az biztosítaná az odaadó szolgálat végzését, de egész napi elfoglaltságuk nem nagyon engedi meg, hogy tegyenek is ennek érdekében.
18 Részlet egy interjúból. Az interjúidézetek saját gyűjtésemből származnak, a továbbiakban nem jelölöm külön őket.
19 A *bhakta* Krisna odaadó szolgáját, Krisna-hívőt jelent.
20 Erről lásd Bg. 3.42.
21 A *mantra* jelentése: 'ima', a *mahá* jelentése: 'nagy', 'fő'.
22 Csaitanya tanítása szerint Krisna nevének folyamatos éneklésével el lehet érni magát Krisnát. Mivel ezt nagyon kevesen képesek megtenni, a többség számára adott egy másik módszer, az ún. *szadhana bhakti*, amely 1. a szabályozó elveken és 2. a *múrti* imádatán alapul.
23 A fogadalmi rendszert, az ún. *siksa*-rendszert azok számára alkották, akik nem képesek azonnal megfelelni a Krisna-tudat alapszabályainak, de törekednek rá. (A négy alapszabály: nem szabad húst enni, kábító- és mámorítószereket fogyasztani, szerencsejátékot játszani és meg nem engedett szexuális életet élni. A meg nem engedett szexuális élet a nemi élet minden nem gyermeknemzést célzó változatát magában foglalja.) Nekik nyújt segítséget e lépcsőzetes rendszer, amely öt fogadalmi szintből áll, egyre nehezedő követelményekkel. A követelmények egyre több mahámantra éneklését és egyre több tilalmat jelentenek. A harmadik szint például, amelytől kezdve kötelező oltárt állítani, a következőket tartalmazza: nyolc kör mahámantra éneklése naponta. Tartózkodni kell a húsevéstől, a szerencsejátéktól, a mámorítószerektől (kábítószer, alkohol, cigaretta, kávé). Oltárt kell felállítani otthon, és fel kell ajánlani az ételt. A Krisna-hívő dönti el, hogy melyik fogadalmi szintet képes vállalni, az avatásra nagyobb ceremónia keretében, a helyi templomban vagy a somogyvámosi templomban több avatandó és az egész közösség részvételével kerül sor.
24 A Gaura-Nitai-oltárt Csaitanya, a *gaudíya vaisnavizmus* alapítójának és társának, Nityanandának múrtija alkotja.
25 A sértés ebben az esetben valamiféle, a rítusok végzése közben elkövetett – akár akaratlan – hibát jelent.
26 A Gaura-Nitai-oltár avatása során másik nevet kap, és mindegyik avatott oltár más-más nevet.
27 *Avatatlan múrtik imádata otthon és a templomban.* Kézirat.
28 Lelki tanítómester.

29 A Krisna-hívő választ lelki tanítómestert, aki aztán eldönti, hogy elfogadja-e őt tanítványnak.

30 A *felajánlás* szó tulajdonképpen áldozatot takar, én a továbbiakban a *Krisna-tudatos* terminust fogom használni. Az *áldozat* kifejezést ők is használják, többnyire nagy, közös szertartásokra, így például tűzszertartásokra. Az oltáron, az Istenségnek felkínált dolgokat, illetve az étel Krisnának való felkínálását mindig felajánlásnak nevezik.

31 A tanítványi láncolat kiinduló tagja a már említett Csaitanya, a gaudíya vaisnavizmus alapítója, és az őt sorban követő tanítványok. Az oltáron a tanítványi láncolatot Sríla Prabhupáda képe zárja, és ezek együttese mellé kerül a Krisna-hívő lelki tanítómestere, aki szintén a tanítványi láncolat tagja.

32 Pancsatattva, az Abszolút Igazság Öt Formája: Csaitanyát és a vele egy időben élő, őt követő négy tanítványt ábrázolja.

33 A somogyvámosi oltár neve Rádhe-Syama. Ezek a múrtik olyan komoly anyagi hátteret és biztos, feltételezhetőleg sokáig fennmaradó közösséget igényelnek, amely biztosítani tudja a múrtik folyamatos, nem csak egy emberöltőig tartó szolgálatát, az oltár megkövetelte pompa és szertartások állandó megtartását.

34 Prabhupáda (1997: 163).

35 A képeket és a múrtikat a somogyvámosi Krisna-völgyben készítik szigorú szabályok szerint, de sokan Indiából hozatnak maguknak múrtit. A Krisna-völgyben fából és agyagból készülnek, Indiából rézmúrtit is lehet hozni.

36 Istentisztelet.

37 A *Hari bol* jellegzetes krisnás köszönés, jelentése: 'Énekeld a szent nevet'.

38 A *praszádam* az az étel, amelyet felajánlottak Krisnának, és ezáltal lelki étellé vált. Ez a felajánlás bárhol történhet. A *mahápraszádam* az az étel, amely az oltáron volt a múrtik előtt.

39 A test tiszta és tisztátalan részeinek Krisna-tudatos felfogásáról nincs elegendő ismeretem, ezért nem részletezem ebben a tanulmányban.

40 Weber (1992: 231).

41 Prabhupáda (1997: 105).

42 Hiteles lelki tanítómesternek az számít, aki a tanítványi láncolat tagja, szóval és példával tanítja a Krisna-tudatot.

43 Prabhupáda (1997: 53).

44 Prabhupáda (1997: 11).

45 A Krisna-tudatban mindenki lelki tanítómestere egy hívőnek, ha tanult tőle valamit. Én a tanulmányban a *lelki tanítómester* kifejezést az úgynevezett *avató gurura* használom, aki a *bhakta* legfőbb lelki vezetője.

Bibliográfia

Avatatlan múrtik imádata otthon és a templomban. Kézirat. é. n.

BARABÁS Máté 1997: *Közösségek találkozása: Krisna-völgy Somogyvámoson.* Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek 39.

ELIADE, Mircea 1995: *Vallási hiedelmek és eszmék története* II. Budapest: Osiris Kiadó.

FARKAS Judit 2001: „Visszaenni magunkat Istenhez." A táplálkozás mint áldozat a Krisna-tudatban. In Pócs Éva (szerk.): *Sors – áldozat – divináció.* Studia Ethnologica Hungarica. A Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszékének Tanulmányai 2. Budapest–Pécs: Janus/Osiris, 103–136.

GLASENAPP, Helmuth von 1993: *Az öt világvallás.* Budapest: Gondolat Kiadó.
KAMARÁS István 1998: *Krisnások Magyarországon.* Budapest: Iskolakultúra.
LUX Éva 2000: *A vallás kommunikációja, a kommunikáció vallása. Krisna-vallás: egy komplex kommunikációs rendszer.* Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek 70.
PRABHUPÁDA A. C. BHAKTIVEDANTA SWAMI 1989: *Az eredeti Bhagavad-gítá.* H. n.: The Bhaktivedanta Book Trust.
– 1990: *A tanítások nektárja.* H. n.: The Bhaktivedanta Book Trust.
– 1996: *A tökéletesség útja.* H. n.: The Bhaktivedanta Book Trust.
– 1997: *Az odaadás nektárja.* H. n.: The Bhaktivedanta Book Trust.
SRÍLA HARIKESA SVÁMI VISNUPADA é. n.: *Gopata. A Krisna-tudat kézikönyve.* H. n.
TASI István 1994: *Kereszténység és vaisnavizmus.* Budapest: Védikus Kultúráért Alapítvány.
– 1997: *A vaisnavizmus múltja és jelene.* Budapest: MTA PTI. Etnoregionális Kutatóközpont munkafüzetei.
TÓTH-SOMA László 1996: *A Gaudíya-Vaisnava Védanta Filozófia.* Torchlight Publishing Company.
– 1997: *Bevezetés a hinduizmus vallásfilozófiájába.* Szeged: Bába és Társa Kiadó.
– 1998: *Egyszerűen és érthetően a hinduizmusról.* Budapest: Egyházfórum.
WEBER, Max 1992: Vallásszociológia. In *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai.* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

DALLOS CSABA

„Vágyódás nélkül szeretném elérni..."

Egy magyar buddhista életútja és világképe[1]

Az identitás fogalmának társadalomtudományi pályafutása a hatvanas években, Erik Erikson munkásságával kezdődött. Meghatározása szerint „az identitás a személyes azonosság és folyamatosság szubjektív érzésének megléte, amely egy közös világkép azonosságában és folyamatosságában való hittel párosul".[2]

Az identitás tehát sajátos, egyénre jellemző struktúra. Az egyén/csoport saját nézetrendszerével próbál konzisztens maradni, a „légy hű önmagadhoz" elv szerint él, és közben arra törekszik, hogy megfeleljen a társadalom elvárásainak is. Ez a kettős törekvés elkerülhetetlenül feszültségeket okoz az életvezetés során, amelyekre – a társadalom nyomásától és az énállapottól függően – más és más megoldási stratégiák születnek: „az egyén sikeres és aktív társadalmi alkalmazkodása, cselekvése és »túlélése« jelentős mértékben azon múlik, vajon képes-e tartósan és pontosan elhelyezni önmagát a társadalmi történések, helyzetek és folyamatok oly hevesen változékony világában."[3]

Erikson elgondolása szerint az én mindig valamilyen kollektív jövő hátterével, az azzal alakított viszonyban jön létre. Így a személy identitása bizonyos értelemben a csoportidentitás leképezése. A csoporttudatban lehorgonyzódott értékek elemei megjelennek az egyén nézetrendszerében is.

A serdülőkor végén „könyörtelenül kényszerítik a fiatalt olyan döntések meghozatalára, amelyek gyorsuló iramban egyre végérvényesebb öndefiniálásokat, irreverzibilis szerepeket és így »életre szóló« rögzítéseket eredményeznek".[4] Ezt áthidalandó, a fiatal a pszichoszociális moratórium, a „szabad szerepkísérletezés" időszakába kerül, amelynek időtartama véges, és kultúránként változó.

Az identitásminták modellszerű rendeződésükkel egy adott helyzethez is többféle alternatívát kínálnak fel, a döntést az egyénre bízva, de komplex életprogramokat is tartalmazhatnak, az egyén életpályáját jelentős mértékben előre meghatározva (például nemzeti, nemi modellek).

Az egyén – hogy „hű maradhasson önmagához" – helyzetenként más és más eszközökkel védelmezi identitását. Időnként azonban szükségképpen szembekerül olyan helyzetekkel, amelyek során ez a védekező taktika csődöt mond. „Ez főleg olyan helyzetekben domborodhat ki, amikor a személy olyan követelményekkel szembesül, amelyek ellentmondanak az egyidejűleg kinyilvánított és legitim elvárá-

soknak vagy a múltban begyakorolt elvárási struktúráknak. Ilyen konfliktus keletkezhet a szociális kapcsolódás hirtelen megváltozásából, az új pozícióhoz és életterülethez való váratlan hozzáférésből, vagy [...] sorsfordulókból [...]. Ezek a konfliktusok esetenként annyira megterhelik a személyiségstruktúrát, hogy az a széthasadás vagy egy új életkezdés alternatívája elé kerül."[5]

Bár az identitás „megtermeléséről", „kialakításáról", „konstruálásáról", az identitáselemek „átvételéről" és „cseréjéről" beszélünk, az identitás kialakítása tudattalan folyamat.

A személyes identitás az élettörténeteken keresztül figyelhető meg és értelmezhető talán legkönnyebben, két ok miatt is: egyrészt ekkor maga az egyén is értelmezi eddigi életét, a különböző élethelyzeteket egybefüggő, kontinuus eseményként látva, másrészt „az élettörténetek megalkotása és újraalkotása tulajdonképpen identitástermelés, az erre irányuló vizsgálat pedig identitásvizsgálat".[6]

Az élettörténet-mondás vagy -írás jellegéből következően textualizáció, az élettörténet mesélője vagy leírója belső késztetést érez eddigi életének újragondolására, újrafogalmazására. Ezzel a hétköznapi állapoton kívülre helyezi magát, módosult tudati állapotba kerül, figyelmének fókusza önmagára és saját múltjára irányul. Az identitás effajta újratermelése – újratermeltetése, hiszen a vizsgált személy önmagától nem tenné, a kutató által provokálva cselekszik – nem természetes, ugyanakkor erőteljes hatású lehet: az egyén szembesül életével, konzekvenciákat von le. Az élettörténet elmesélése maga is identitásalakító tényezővé válhat.

Krappman szerint „minden életrajz azon események konstrukciója, amelyekre az egyén emlékezik és amelyekre őt személyek és dolgok emlékeztetik. Alapja a jelenlegi interakció, amelyből kiindulva az egyén ezeket az eseményeket megítéli".[7] Az élettörténet tehát a múltra irányul, megalkotása azonban a jelenhez kötődik, így a múltra való visszaemlékezés a jelen szűrőjén keresztül történik. Ebből következően az ugyanarra az életszakaszra vonatkozó élettörténetek az idő múlásával változhatnak.

Az életút: buddhistává válás

Az akkor 23 éves Istvánt 1998-ban ismertem meg. A tibeti buddhizmus Karma Kagyü vonalához tartozik. Ez az irányzat 1988 óta van jelen Magyarországon, amikor Ole Nydahl, a dán származású láma hazánkba látogatott, és előadásának hatására megalakult az első gyakorló centrum Debrecenben. A KDÖL (Karma Decsen Özel Ling) Tibeti Buddhista Egyház 1992 óta hivatalosan bejegyzett felekezet, mintegy 300 aktív gyakorlója és 3000 támogatója van (a 2000. évi felajánlott személyi jövedelemadó 1 százalékok alapján). A világon 180 csoportjuk működik, ebből 15 Magyarországon.

István a debreceni csoport alapító tagjai között volt. A buddhista útra találását a következőképpen mesélte el:

Én már egész kisgyerekkorom óta kerestem valamit, ami igazán mélyen meghatározta volna nekem a lét kérdését: miért vagyunk, mi a célunk, mi a teljes igazság, és hogy miért van ez így. Kerestem, sok kultúrát kipróbáltam. A tinédzserkorszakomnak a háromnegyedét a fekete mágiára pazaroltam, sok tapasztalatom volt, amelyeket mára már nem sajnálok, hogy megtörténtek, aztán kipróbáltam a fehér mágiát, ami nem igazán volt pozitív az életemben, de így kellett annak is lennie, majd találkoztam a keresztény dolgokkal. Ez mélyen megindított afelé, hogy valami felsőbb kultúrát keressek, ami esetleg magasabb szinten mozog, vagy másféle irányban, mint amiben az ember, és elkezdtem ezáltal ilyen természetgyógyászati dolgokat – bioenergetika, radiesztézia –, meg a jézusi energia általi gyógyítást. És akitől kaptam ezeket a tanításokat, ő ajánlotta, hogy menjek el a Láma Ole Nydahl nevezetű dán származású tibeti lámához, aki mélyen meg tudja nekem adni azokat a válaszokat, amelyek az én kérdéseimre éppen jók lennének. És így találkoztam a buddhizmussal, ami megmutatta, hogy valójában mi is az én igazi énem. Mi az, amit én szeretnék, és mi az, amit el is érhetek. Így elkezdtem gyakorolni, és úgy érzem, hogy számomra a legigazibb út ez. Mégpedig onnan, hogy minden kérdés, amit feltettem akár a lámának, aki mai napig is a legnagyobb tanító számomra, megadta a kérdésekre a választ, és ez mélyen átélésre késztetett engem. Megértettem, hogy mi az, ami eddig elkerülte a figyelmemet; és mi az, ami nem szabad, hogy elkerülje a figyelmemet. Végül is, amit csinálok, az számomra most a legmegfelelőbb, és mélyen, belülről jön, nem pedig kívülről. És az a célom, hogy ezzel a dologgal minden lény felé nyitott legyek, tiszta és őszinte. Ami szerintem fontos, a mai társadalomban meg főleg. Mert ha nem vagyunk egymáshoz őszinték, akkor hogyan tudnánk létrehozni egy olyan dolgot, ami az igazi lényegünkhöz közel áll? A teljes igazsághoz? Például Magyarországon az első ember, aki behozta ezt a kultúrát, az Kőrösi Csoma Sándor, és sajnos az ő halálával ez el is felejtődött, csak egy emlék. Úgyhogy egészen 15 évvel ezelőttig nem nagyon lehetett hallani erről a kultúráról itt. Most már, szerencsére, Olénak köszönhetően több mint 15 csoport van Magyarországon belül, ahol lehet informálódni és gyakorolni, akinek van ehhez kedve, és legalább évente háromszor-négyszer jönnek tanítók, akiktől komoly, mély belső tanításokat lehet kapni minden kérdésre, amely minket foglalkoztat, akár a mindennapi élettel, akár a buddhizmussal kapcsolatosan. Hát a kettő végül is ugyanaz. Tudni kell, hogy nem vallás, hanem életforma. Belülről jön, és megmutatja az igazi lényegét a dolgoknak. A legvégső igazságot.

A serdülőkor minden ember esetében a gondolkodás minőségének megváltozásával jár. „A »többszörös én« megjelenése a serdülők önmeghatározásában szükségessé teszi, hogy foglalkozzanak azzal a ténnyel, hogy a különböző helyzetekben bizonyos értelemben valóban különböző személyek. Ez az a pont, ahol központivá válik a »melyik az igazi én« kérdése."[8] Individualizált társadalmakban ezekkel a kérdésekkel gyakran nem is szembesülnek ténylegesen, ezért gyakori a fiatalok körében a kompenzált vagy kompenzálatlan unalom, az identitásdiffúzió vagy a korai zárás.[9]

A lét értelmének, céljának keresése közben a serdülő természetszerűleg közel kerül vallási csoportokhoz, eszmékhez. István elmondása szerint:

> ...felépítettek bennem egy olyan dolgot, egy olyan illúziót, amibe kapaszkodni tudtam és úgy gondoltam, hogyha foglalkozom vele, akkor megtalálom a kérdéseimre a választ [...] rádöbbentem arra, hogy én is születtem, és meg fogok halni.

Az István által életútjában kiemelt állomások az „egó"-tól mutatnak a „közös tudat" felé, illetve az erkölcsileg-logikailag nem igazolható felől az elfogadható, a „teljes igazságot" nyújtó felé:

fekete mágia: saját célra – rossz;
fehér mágia: saját célra – jó;
kereszténység: közösség – logikátlan;
buddhizmus: közösség – logikus.

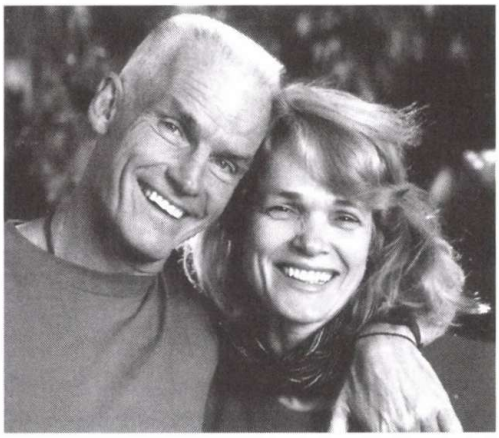
Elbeszélésében megfigyelhető az élettörténetek pozitív visszaható funkciója, a jelenlegi élethelyzet megerősítése és igazolása az azelőttivel szemben. Az, hogy a kereszténység volt életútjának megelőző szakaszában a meghatározó, nem egyedülálló a kagyüpák között. Általános, hogy valamilyen spirituális élményről, útkeresésről számolnak be a gyakorlók beavatásuk előtti életükről szólva. Volt, aki konkrét problémájára, nehéz élethelyzetére keresett megoldást. Mások gyermekkoruk óta tartó érdeklődésről, útkeresésről meséltek. Többen közülük más vallásokat is próbáltak már, esetleg otthon vallásos neveltetésben részesültek:

> Édesanyám 89-ben meghalt, és kerestem egy olyan okot, hogy miért pont az én édesanyám halt meg 89-ben [...] minden válfaját: a kereszténység, a Krisnások, mindent megkérdeztem, és pont abban az időben – lehet, hogy ez véletlen, szerintem nincsenek véletlenek –, akkor jött ide egy nagy láma, Ole Nydahlnak hívják... és ő személyes interjúban ezt elmagyarázta nekem... A kereszténységben nem tudtak konkrétan válaszolni, »az élet velejárója«, ennyit mondtak. [...] A Krisnások majdnem megközelítően ugyanazt mondták, [...] mint a buddhista láma. [Mi nem tetszett a Krisnásokban?] A megkötöttség. Levágom a hajamat kopaszra, és akkor onnantól kezdve a családommal nem beszélek...

> ...ez engem nagyon megfogott, ez a dolog, mert... több könyvet olvastam róla; érdekes volt, kíváncsi voltam. Elmentem és ő olyan információkat adott, amire én hétéves korom óta áhítoztam, csak még senki nem világosított fel...

Az életút fordulóját olyan esemény hozhatja, amely az egyén szempontjából meghatározó jelentőségű. A változást/változtatást okozhatják kényszerítő körülmények (például anyagi, társadalmi helyzet drasztikus megváltozása), de az addigi létstratégia elégtelenné válása is. Az addig elfogadott nézetrendszer nem bizonyul többé elég hatékonynak a környezet okozta kérdések megválaszolására, és az egyén repertoárjában nem szerepel megoldást nyújtó elem. Ilyenkor az én egyik lehetséges

megoldási kísérlete egy teljes identitásminta elsajátítása. Ehhez az szükséges, hogy rendelkezésre álljon egy „példa", amelyet az én fenntartás nélkül elfogad. István esetében ez Láma Ole Nydahl személye volt (lásd 1. kép). A Kagyü vonalban rendkívül nagy szerepet szánnak a szóbeli átadásnak és a beavatás spirituális élményének. Beavatás nélkül senki sem gyakorolhat, és azt csak az állandóan utazó, egy-egy országot évente meglátogató láma adhatja meg.



1. Láma Ole Nydahl és felesége, Hannah

...amikor találkoztunk vele [a lámával], elmentünk kereszténynek, és viszszajöttünk buddhistaként. Ez teljesen spontán történt, mert mi nem ezért mentünk, hogy buddhisták legyünk, hanem azért, mert Ole akkor tanított egy speciális meditációt, és azt szerettük volna megtanulni és beleolvasztani abba, amit már csinálunk. De végül is a meditációba olvadtunk mi bele, és hazajöttünk mint debreceni buddhisták, és meg tudtuk alapítani az első debreceni, jobban mondva hajdú-bihari buddhisták gyakorló gyülekezetét. [Hányan voltatok?] Nyolcan. Nem nagy szám, de kezdetnek éppen elég. Ebből a nyolc emberből négyen maradtunk fokozatosan, de jöttek újak, mentek újak, megint jöttek, szóval váltakozik, de már 25-26 személy van, aki azt lehet mondani, állandó, ők folyamatosan jelen vannak.

A buddhista lét dimenziói

A rituális dimenzió: a vallási gyakorlat[10]

A vallásgyakorlat mindig szakrális (szakralizált) közegben történik. Nemritkán éppen maga a vallásgyakorlás szakralizál. A kitüntetett tér a hétköznapi életvilágtól elkülönített: „ez a meditációs állapot, ez a gyakorlás közben egy kis sziget, ahol teljesen megpihenek, a kinti világtól függetlenül."

A meditáció az aktív buddhista vallásgyakorlás, a tudat fejlesztésének legfontosabb eszköze. A Kagyü csoportokban használt meditációk magyar nyelvűek, a hozzájuk tartozó mantrák azonban tibeti nyelven hangzanak el. (Fontosnak tartják ugyanakkor, hogy tudják, mit jelentenek.)

A vonal alapmeditációja a *Guru Jóga* meditáció a 16. Karmapán (2. kép). Struktúrája a következőképpen épül fel:

Eltávolítás a hétköznapi világtól: hagyjuk, hogy a gondolatok, hangok jöjjenek-menjenek anélkül, hogy megítélnénk őket...

Közelítés a kívánt (Buddha-)tudatállapothoz: felismerjük nagyszerű lehetőségünket... csak a tudat határtalan... megértjük az ok és okozat viszonyát... megnézzük, miért is dolgozunk a tudatunkkal...

Megnyílás a Buddha-tudat felé: minden lény javára menedéket veszünk...

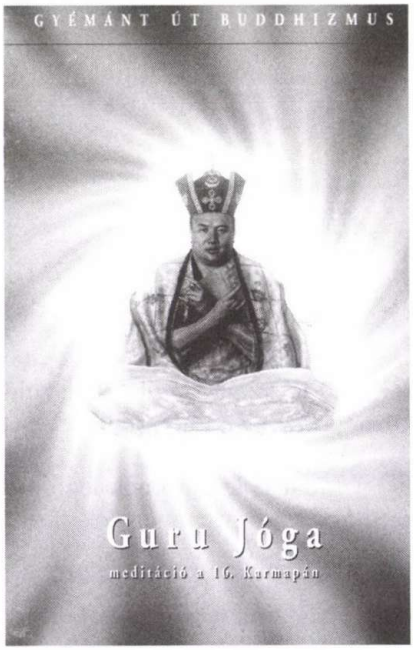
Vizualizáció (a meditáció fő része): most előttünk a térben összesűrűsödik a 16. Karmapa...

Az átélt élmények átemelése a hétköznapi világba: újra megjelenik egy világ, amely tökéletes és tiszta...

A megszerzett tapasztalat felajánlása: minden jó, amit itt felhalmoztunk... sugározzon ki minden lényhez...; ima a Karmapához, ének a vonal védelmezőjéhez.

Az élmény-dimenzió: a vallásos érzelmek

A gyakorló előtt álló egyik első cél a megszabadulás a zavaró érzelmektől, az állandó örömteljes szemlélődés állapotába jutni. Ugyanakkor tudják, hogy még nem érték el ezt az állapotot, és az érzelmek kimutatása megengedett. A láma hangsúlyozza is: „előfordul, hogy az út elején erősnek és emiatt magabiztosnak és büszkének érzitek majd magatokat."



2. A *Guru Jóga* meditációs füzet

A vallásos érzelmek tárgya lehet a vallási vezető, az „egyház", a tan. Az érzelmeket nem racionális okok hozzák létre, és az érzelmileg elfogadott-igazolt nézetrendszert könnyebb elsajátítani, mint az érzelmekkel meg nem támogatottat. Ugyanakkor az érzelmileg érintett személy nyitottabbá válik a neki tetsző nézetrendszerre.

A tanító, Ole Nydahl személye mindenki számára érzelmileg is elfogadott (egy-egy beavatáson több órát is állnak sorba azért, hogy megáldja őket): „aki előadja ezt az egészet, az ugyanolyan ember, mint te vagy én. Lehet vele kommunikálni. Odamész Oléhoz, és elmondod a bajaidat, akkor ő válaszol rá." Általában hangsúlyozzák a láma védelmező erejét – Mahakala, a vonal védelmezője reinkarnációjának tartják –: „a lénye, ahogy megjelenik a térben, ragyog, mint a nap, árasztja magából azt, hogy ő egy olyan lény, akiben lehet bízni."

A buddhizmus iránti elköteleződés ki nem mondott, de érezhetően jelen van. Ennek az

az oka, hogy a „józan ész szerint" fogalmazzák meg véleményüket: „azért jó ez a buddhizmus, mert mindenkinek a saját belátására van bízva, hogy mit tesz. Az a lényeg, hogy amit tudsz, és amit teszel, azt a lehető legjobban tedd. Tehát a képességeid szerint a legjobban."

Az intellektuális dimenzió: a vallási ismeretek

A láma nagy hangsúlyt fektet arra, hogy a tanokat mindenki megismerje és megértse. Mint egy előadásán mondta: „addig, amíg egyvalaki is van a teremben, aki nem értett meg mindent, nincs értelme továbbmenni." Az interjúk során a vallásos ismereteket feltáró kérdésekre (Mit jelent a Bódhiszattva-fogadalom? Mi a karma? Mi volt előző életében? stb.) rendre az Ole Nydahl által írt könyvek válaszait kaptam, azonban mindenki átalakította azokat a saját szájíze szerinti hasonlatokkal, képekkel, például „egy vázára nem mondjuk azt, hogy könyv, vagy egy magnóra azt, hogy gitár"; vagy „ha egy fakanál megjelent a tudatban, akkor egyértelmű, hogy nem a kezünkkel keverjük meg a levest". Ugyanakkor előfordultak állandó szerkezetek is: „[a buddhizmus] olyan, mint egy pohár víz. Ha zöld háttér elé teszed, akkor zöld, ha kék elé, akkor kék."

A konvencionális dimenzió: a vallás életmódra gyakorolt hatása

A mindennapi életvilág „a természetes beállítódásban leledző ember számára magától értetődő valóság, [...] az a valóságrégió, amelybe az ember beavatkozhat, amikor teste közvetítésével cselekszik benne".[11] A fenomenológiai meghatározás „természetes beállítódottság"-on azt a tudatállapotot érti, ahogyan az egyén a mindennapjait éli, és ahogyan az őt körülvevő világ ingereire gyakorlati módon reagál. Egy buddhista ember számára természetesen más a „magától értetődő valóság", mint egy nem-buddhistának. De mivel „csak a mindennapok életvilágában konstituálódhat egy közös, kommunikatív környezet",[12] az eltérő valóságértelmezés konfliktusokat szülhet. Elsősorban a közvetlen környezet, a család lehet ennek színtere:

> Amikor néha-néha elejtettünk egy-két ilyen megjegyzést, hogy majd a következő életében, vagy az előző életében valakinek, akkor teljesen fel voltak háborodva, hogy ilyen nem létezik, ilyen nincs, szinte teljesen sokkolta őket a gondolat egyáltalán, hogy ha valaki meghal, akkor annak vége, és kész.

Ha elfogadjuk, hogy az egyén a hétköznapok természetes beállítottságában kétségbevonhatatlanul adottnak veszi:
- más emberek testi létezését,
- hogy ehhez a testhez olyan tudat tartozik, amely alapjában hasonlít az övéhez,

– hogy a környezetében és embertársai környezetében található külső dolgok számukra ugyanazok, és alapvetően ugyanaz a jelentésük,
– hogy kölcsönös kapcsolatokra és kölcsönhatásra léphet embertársaival,
– megérthetik egymást,
– hogy történelmileg készen adott egy tagolt társadalmi és kultúrvilág mint vonatkoztatási keret,
– hogy az a szituáció, amelyben mindenkor találja magát, csak csekély részben tisztán az ő alkotása,[13]

akkor a buddhista egyén számára ez az értelmezési keretrendszer a következőképpen finomodik (még ha alapjaiban nem változik is): a buddhista ember elfogadja, hogy

– a Tudat végtelen, amelynek kivetülései a létezők, így az emberek is,
– az előzőből következően mindenki tudata egylényegű Buddha-tudat,
– a külső dolgoknak a társadalom által rájuk ruházott jelentése van, amelyeket ő is elfogad,
– alapvető kölcsönhatásban (egységben) van embertársaival, amelynek azok nem biztos, hogy tudatában vannak,
– megérthetik egymást,
– történelmileg készen adott egy világ mint vonatkoztatási keret, de ez az ok és okozat karmatörvényének megfelelően jött létre és alakul,
– az a szituáció, amelyben mindenkor találja magát, részben az ő tetteinek következménye.

A napi életvitel szempontjából nincs kimutatható normarendszer. István a mindennapokra vonatkozó kérdésre így reagált:

> Számomra az élet folyamatosan változik. Minden pillanat más. Így kétszer ugyanolyan napom még nem volt. Megpróbálok minden nap gyakorolni, odafigyelni mindenkire, a meditációt általában megpróbálom nem elengedni, tehát megcsinálni, de nem ragaszkodom ahhoz sem. Ha nincs időm meditálni, akkor nem meditálok. De végül is én csak annyit tudok erre a kérdésedre mondani, hogy minden napom csodálatos és színes. Sokat tanulok belőle. És nincs tipikus napom, mert ha lenne, akkor minden napom az lenne [...] én már teljesen beleszőttem a buddhizmust az életembe, és minden mást megteszek, amit egy átlagember is. Ugyanúgy elmegyek diszkóba.

A Kagyü vonal nem szabja meg a gyakorlóknak, hogyan éljenek, öltözzenek vagy rendezzék be lakásukat, „hiszen más emberek között éltek". Az étkezési szokásokban sincsenek kötöttségek:

> Nincsenek kötelezettségek, tehát itt sem. Lehet vegetáriánus életmódot élni, nem probléma, voltam én is vegetáriánus, de nem kell annak lenni, lehet húst enni. Ennek is vannak bizonyos íratlan szabályai, amiket nem kötelező betartani, de ah-

hoz, hogy igazán jó – mondjuk úgy – buddhista legyen valaki, az betartja ezeket a dolgokat. Tehát nem ölök le magamnak állatot, és nem is öletek le magamért. Ha az asztalra kerül, akkor megeszem. Már úgy, hogyha nem értem ölték meg. Ha értem ölik meg, akkor egyértelműen megköszönöm a kedvességüket, és megkérem őket, hogy fogyasszák el az én nevemben. De nem teszem meg. De mindazonáltal, hogyha olyan helyzetbe kerülnék, hogy sivatagban vagy bárhol, ahol nem juthatnék hozzá olyan élelemhez, ami ártás nélküli, akkor valószínűleg megölném azt az állatot, amit tápláléknak akarnék szánni magamnak, de ez olyan dolog, hogy nem valószínű, hogy odakerülök. De ez is a kötetlenséget mutatja, hogy nem kell éhen halni csak azért, mert a nem ártás törvénye szerint szeretnék élni.

Identitástervek: az elérendő célok

A buddhista úton járó határozott életcélja rendszeres és céliránYos gyakorlással elérni a megvilágosodott állapotot. A Kagyü vonal felkínálja ehhez a módszereket, nem várja el azonban a gyakorlók elkötelezettségét a tibeti kultúra iránt. Maga a vallási irányzat is tudatosan kevés tibeti kultúrelemet hordoz, mivel asszimilálódni kíván a nyugati kultúra rendszerébe.

A vallás „célra orientáltsága" mutatkozik meg a csoportok dinamikájában, a vallási életben is. A heti (nagyobb csoportok esetében napi) rendszerességű meditációs alkalmakon kívül a gyakorlók többnyire nem találkoznak, s nagyobb városokban egy-egy csoport is több meditációs hely között oszlik meg. Ezért ezek a csoportok inkább „mentális közösséget"[14] alkotnak.

A tudat fejlesztésének lépcsőfokai: az alapvető nem-tudás → a tudatosság → a megszabadulás → a megvilágosodás.

Az alapvető nem-tudás a legtöbb „hétköznapi ember" állapota. Ők nincsenek tisztában azzal, hogy létezik Tudat. A gyakorlóvá válás kiemeli az embert ebből az állapotból, „tudatossá teszi". A Kagyü vonalbeli gyakorló nem egyedül saját vallását tartja a tökéletesedés felé törekvőnek, hanem lényegében minden más vallást elismer. A különbséget a cél elérésének gyorsaságában látja. Amint a láma *Ngöndro – Előkészítő gyakorlatok* című könyvének ajánlójában írják: „Nem lehet helyettesíteni ezeket az előkészítőket, nincsenek más olyan módszerek, amelyek hasonló alapot adnának a folytatólagos és tartós fejlődéshez."[15]

A megszabadulás az érzelmek által nem befolyásolt állapot: „gyere el a centrumba, tanulj meg meditálni, dolgozz a tudatoddal, és 10–15 év múlva olyan szintre kell eljutnod, ahol többé már nem veszed komolyan az érzelmeidet."

A gyakorlók a beavatás alkalmával Bódhiszattva-fogadalmat tesznek: vállalják, hogy addig újra és újra megszületnek, amíg minden ember el nem éri a megvilágosodást. István esetében ez a fogadalom identitásának központi, szervező eleme lett:

...életcélom az, hogy minden ember boldog legyen a Földön... mindenki keresi a boldogsághoz vezető utat, csak sokan nem tudják, hogy az erényes és erkölcsös

cselekedetek útján lehet eljutni oda. Én pedig, ha tehetem, segítek ebben. Hogy megtalálják. Mindenféleképpen, hogyha lehetséges, akkor vágyódás nélkül szeretném elérni a megvilágosodást, a felébredettség állapotát, hogy végképp minden lényért tehessek minden másodpercben. [...] De nem leszek túl bánatos, ha nem érem el.

Jegyzetek

1 A tanulmány 1999-ben készült el.
2 Erikson (1991).
3 Pataki (1986: 17).
4 Erikson (1969: 68).
5 Habermas (1994: 142).
6 Bíró (1994).
7 Krappman (1980).
8 Cole–Cole (1997: 651).
9 Zentai (1998).
10 A szempontrendszert Szántó János írta le, aki a keresztény vallási életre vonatkoztatva használta az egyes dimenziókat: Szántó (1998).
11 Schütz–Luckmann (1984: 269).
12 Ugyanott.
13 Schütz–Luckmann (1984: 271).
14 Az elnevezést Bartha Elek javasolta.
15 Nydahl (é. n.: 3).

Bibliográfia

BÍRÓ A. Zoltán 1994: A történetmondás mint az antropológiai kutatás tárgya – kutatásmódszertani tanulmány. In *Antropológiai műhely* 5. (II. évf.) Csíkszereda, 55–72.
COLE, M.–COLE, S. R. 1997: *Fejlődéslélektan.* Budapest.
ERIKSON, Erik 1969: Identifikáció és identitás. In Huszár Tibor–Sükösd Mihály (vál.): *Ifjúságszociológia.* Budapest, 68–84.
– 1991: *A fiatal Luther és más írások.* Budapest.
HABERMAS, Jürgen 1994: Képesek-e komplex társadalmak ésszerű identitás kialakítására? In (Felkai Gábor összeáll.): *Válogatott tanulmányok.* Budapest, 141–182.
KRAPPMAN, L. 1980: *Az identitás szociológiai problémái.* Szociológiai füzetek 21. Budapest.
NYDAHL, Lama Ole é. n.: *Ngöndro. Előkészítő gyakorlatok.* Budapest.
PATAKI Ferenc 1986: *Identitás, személyiség, társadalom. Az identitáselmélet vitatott kérdései.* Budapest.
SCHÜTZ, Alfred–LUCKMAN, Thomas 1984: Az életvilág struktúrái (részletek). In Hernádi Miklós (vál.): *A fenomenológia a társadalomtudományban.* Budapest, 269–320.
SZÁNTÓ János 1998: A vallásosság dimenziói egy szekularizált társadalomban. In *Vallásosság egy szekularizált társadalomban.* Budapest, 89–113.
ZENTAI Enikő Dóra 1998: Az identitásválság és az unalom összefüggései. (Kézirat) KLTE Debrecen, Pszichológai Intézet.

Test, érzékek, testképek – prezentáció és reprezentáció

Szigeti Jenő

A bibliai szép nő, meg a szép férfi

Egy ókori vagy akár modern irodalmi alkotást éppúgy lehet régészeti, néprajzi, kultúrtörténeti megfigyelésünk tárgyának tekinteni, mint a mai valóságot, a kikérdezendő embert, a módszeresen megfigyelt életet, vagy a régi titkokat rejtő rögöket. Ez a vizsgálati mód a Bibliával kapcsolatban annál is inkább jogos, mivel hatása az európai kultúrára páratlan. Világlátása, kulcstörténeteinek mondanivalója alapvetően meghatározza – függetlenül attól, hogy magunkat hívőnek tartjuk-e – gondolkodásmódunkat, erkölcsi, sőt esztétikai értékrendünket.

Az emberi test értékéről, szépségéről vallott nézetünk kultúránk egyik alapértéke. Nélküle nehezen tudunk eligazodni, amit „emberinek", humánusnak tartunk. Ezért ebben a dolgozatban arra teszünk kísérletet, hogy a bibliai kor szép nő és szép férfi eszményét leírjuk, a rendelkezésünkre álló adatokból rekonstruáljuk. A legjobb kalauznak a világirodalom egyik legjobban ismert, legtöbbet magyarázott (talán félreismert és félremagyarázott?) szerelmes versgyűjteménye, az *Énekek éneke* tűnik. A sok energiát elemésztő vitával, a szimbolikus magyarázatok leleményes elmetornáival, amelyek nem kevés kultúrtörténeti érdekességgel szolgálnak, most nem kívánok szolgálni. A könyv magyarázattörténete bizonyára jó kalauzul szolgál az európai prűdség monografikus feldolgozásához. Mindössze annyit szeretnék elmondani, hogy ez a könyv – amely nem más, mint az álmélkodó visszhang a teremtés történetének befejezésére (Ter 2:23–25) – hogyan írja le a szép nőt és a szép férfit.

A szép fogalmára a Biblia eredeti nyelveiben több szó is vonatkozhat, amit a különböző fordítások más-más módon adnak vissza. A legárulkodóbb, legjellemzőbb a *tób* szó, amely egyszerre jelenti azt, hogy jónak lenni (Bír 11:25, Én 4:10) és szépnek, kellemesnek lenni (Szám 24:5), jelezve, hogy az ószövetségi ember értékítéletében a jó és a szép egybeesett. Az ízlés, a szép fogalma természetesen koronként változott. A bibliai kor emberei mást tartottak szépnek, mint mi. Ezt elsősorban a számunkra meghökkentőnek ható hasonlatok árulják el. Például a haj a kecskenyájhoz, a fogsor a megnyírt juhnyájhoz hasonlít – ideális esetben (Én 4:1–2). Szulamit orrát a szerelmes vőlegény „a Libanon tornyá"-hoz hasonlítja (Én 7:5). Nem biztos, hogy ennek örülne egy mai szép lány.

Az ideális férfiszépség is változott az évek során. Józsefet szép termete és szép arca tette csábossá (Ter 39:6). Szép férfi volt Saul is: „Nem volt nála szebb Izráel fiai kö-

zött, egy fejjel magasabb volt az egész népnél" (1Sám 9:2, 10:23). Az ókori ember szerint a belső tartalmat a külső is kifejezi. Örömmel fogadta tehát a nép (1Sám 10:24). Dávid uralomra jutásával egy másféle szépségideál is teret nyert. Dávid alacsony fiúcska lehetett, „pirospozsgás, szép szemű és jó megjelenésű" volt (1Sám 16:12), nem tekintélyt parancsoló, tagbaszakadt óriás, hanem gyors eszű, furfangos, jó mozgású fiatal. Két szerencsétlen sorsú fia, Absolon és Adonia is dicsért, szép emberek voltak: „nem volt benne semmi hiba tetőtől talpig" (2Sám 14:25, 1Kir 1:6).

Új férfiszépség-ideált a nagy karriert befutó Dániel teremtett, akinek szépsége abban állt, hogy szigorú volt, és fogékony a bölcsességre. Szépségét – társaival együtt – csak fokozta, hogy elutasította a király asztalán lévő bőséges táplálékot. Ő lett a késői zsidóság egyik férfiideálja.

A Biblia beszél az Ősanyák szépségéről is. Sára „szép arcú asszony" volt (Ter 12:11, 14). Rebeka is híres szépség volt, akit Izsák éppúgy „letagadott", mint Sárát Ábrahám (Ter 24:16, 26:7). Jákób feleségei közül Ráchel volt a szép, ellentétben Leával (Ter 29:17). Dávid feleségei között is találunk több híresen szép asszonyt, például Abigailt, aki okos is volt emellett (1Sám 25:3). Betsabé szépsége egyenesen elcsábította a királyt (2Sám 11:2). Még öregkori ápolójánál is feltétel volt, hogy szép legyen (1Kir 1:3–4). Támár leánya és unokái is szépek voltak (2Sám 13:1, 114:27). A szépséget erénynek is tartották: Esztert ez juttatta a királyi udvarba (Esz 1:11, 2:7, 17), és ezért lehetett népe megmentője.

De térjünk vissza az Énekek énekéhez, amely meggyőződésem szerint rövid szerelmi dalokból épített drámai énekes játék. Egységes mű, amelyben két szerelmes érzelmeit, egymás felfedezésének csodálatát minden hamis szemérem nélkül fejezi ki. Az elemzők a könyv szövegét különböző hosszúságú dalokra osztják. A magyarázók által kimutathatónak vélt dalok száma 4 és 62 között változik.[1] A vőlegény és a menyasszony legtöbbször álruhában lép elénk, Salamonként, királyként, a leány pedig királyleányként. Máskor mindketten „pásztorok", vagy „kertészek". Ennek a képnek a szerelem ősi szimbólumvilágában jelentős szerepe van. Egy sor mellékszereplő (anya, testvérek) keretezi a cselekményt. Megjelenik az antik drámák elmaradhatatlan szereplője, a kórus is: „Jeruzsálem leányai" és a fiatal férfi barátai ezek. Ezért már Órigenész is drámának tekintette a művet, amelyet a 18–19. században a magyarázók – koruk drámaképének megfelelően – színekre, jelenetekre kívántak bontani, ami nyilvánvalóan értelmetlen túlzás. Nem lehet jellemábrázolást, folyamatos cselekvést kiolvasni belőle még akkor sem, ha bizonyos formai elemek, az egész könyvön végigvonuló Salamon név, a hat ízben felhangzó kórus, a refrénszerűen visszatérő felhívás és a műben foglalt csodálkozó kérdések sora egységes műre mutat. Ahhoz viszont nagyon prűdnek kell lenni, hogy valaki ennek nyomán tanítóköltemények tartsa ezt a lírai idillt, de nem lehet csak a bukolikus költészet héber válfajának tekinteni – annál is több az Énekek éneke.[2]

A könyv tartalmát sok változatban olvasták már az elmúlt két évezred során. Három főbb variációról szeretnék említést tenni. A legáltalánosabb az a történet, hogy egy falusi szépség bekerül Salamon király udvarába. A király szerelemre lobban a kis pásztorleány iránt. Szerelmük különböző kalandok után beteljesül.

Egy másik történeti rekonstrukciós kísérlet azt a történetet valószínűsíti, hogy Salamon egy falusi leányt vitet a háremébe, akit meg akar hódítani. A lány azonban már egy pásztorfiúba szerelmes, és utána vágyódik. Nagy nehezen sikerül megszöknie a palotából, és a pásztor-vőlegénnyel szerelmük beteljesül.

A harmadik történelmi rekonstrukció Salamon személyét valóságosnak feltételezve, a fáraó leányának, Szulamitnak (?) szerelméről szól, a jegyességtől a szerelem beteljesedéséig.

A szimbolikus magyarázatok csapdájából az Énekek éneke folklórkapcsolatainak feltárása vezet tovább. A könyv vizsgálata azt bizonyítja, hogy az izraeli és a rokon népek és területek menyegzői szokásai tükröződnek benne. A menyegző hetét „királyi hétnek" nevezik. Évszázadok alatt kialakult rítusok sok eleme tükröződik az Énekek énekében. A menyegző idejére az ifjú párnak két trónust állítanak fel, és előttük mint a király és a királynő előtt hódolnak. Az ünnepségen dalok, rítusénekek és táncok szerepeltek, melyek az Énekek énekével közös gyökérből származtak. Ismerős a menyasszonyvásár, a vőlegény bevonulása, a menyasszony érkezésével járó ceremóniák. A közel-keleti népeknél még ma is ismertek a vőlegény és a menyasszony szépségét leíró énekek *(waṣf)*. Ez érdekel most leginkább bennünket.

A Biblia szóban fogalmazódott, hagyományozódott évszázadokig, mielőtt írásban megszületett volna. Ezért a Biblia minden pontján régi hagyományok sora fedezhető fel; a Biblia a folklór ruhájában maradt ránk. Ez azt jelenti, hogy az ókori élet hétköznapjainak és ünnepeinek hűséges tükre. Ha figyelmesen olvassuk ezt az esküvői énekgyűjteményt, benne a kívánatos szép nő és a szépnek tartott férfi leírását is megtaláljuk.

Nézzük a szép nőt. Az Énekek éneke 3. részének 1–8. verse a menyasszony szépségéről szóló ének, ami a könyv gyújtópontjában áll. A héber szövegben ezt a szakaszt 111 sor előzi meg, és ugyanennyi követi. A menyasszony hét testrészét dicséri a költemény. Azért hetet, mert az Ószövetség számszimbolikája szerint a hetes a teljességet, az egészt, a tökéletest jelenti. A felsorolás elárulja, hogy a női szépség külső jegyeiről mit tartott az ókori keleti ember. Ha az Énekek énekét egy esküvő liturgiájának tartjuk, akkor ez az ének akkor hangzott fel, amikor a menyasszonyt a vőlegény házában fogadták. Először csak a meggyújtott füstölőszerek (tömjén) füstfelhőit lehetett látni (Én 3:6). A menyasszonyt gyaloghintón hozták a vőlegény elé, akit az esküvő napján, Salamon királlyal azonosítottak. A menetet a vőlegény barátai vezetik fegyverdíszben, hogy az ifjú párt a nászéjszakán rájuk leselkedő démoni veszélyektől megóvják (Én 3:7–8. Vö. Zsolt 91:5). Az ének leírja a gyaloghintó pompáját (Én 3:9–10). Eljön a menyegző legünnepélyesebb pillanata, a vőlegény és a menyasszony találkozik. A nyoszolyólányok („Sion lányai", Én 3:11) megcsodálják a Salamon királlyá megkoronázott vőlegényt, majd a lassan eloszló illatos füstből kibomlik a menyasszony szépsége a vőlegény előtt, aki így magasztalja kedvesét:

4. [1] De szép vagy, kedvesem,de szép vagy!
Szemeid galambok fátyolod mögött.
Hajad olyan, mint egy kecskenyáj,

Mely Gileád hegyéről hullámzik alá.
[2] Két fogsorod olyan,
mint a megnyírt juhnyáj,
mely az úsztatóból jött fel:
mindegyiknek van ikerpárja,
nincs köztük hiányos.
[3] Ajkad, mint a karmazsinfonál,
és bájos vagy, ha beszélsz;
halántékod, mint gránátalmagerezd
a fátyolod mögött.
[4] Nyakad, oly karcsú, amilyennek
Dávid tornya épült.
Ezer kerek pajzs függ rajta,
Mind vitézek pajzsa.
[5] Két melled, mint két őzike,
mint gazellapár,
mely liliomok közt legel.
[6] Ha hűs szél támad,
és megnyúlnak az árnyak,
elmegyek a mirha-hegyre
és a tömjénhalomra.
[7] Mindened oly szép, kedvesem,
semmi hibád sincsen.
[8] Jöjj hozzám a Libánonról, menyasszonyom,
jöjj hozzám a Libánonról!
Nézz le az Amáná csúcsáról,
A Szenír és a Hermón csúcsáról,
az oroszlánbarlangoktól,
a párducok hegyeiről!

A szerelmes férfi sorra veszi a szeretett leány minden porcikáját. Először a két szemét csodálja meg, melyeket a galambokhoz hasonlít. A héber nyelvben gyakran használják az érzelmek kifejezésére a galambok képét. A beteg galamb nyögdécsel (Ezd 38:14, 59:11), a fogoly szeretne elrepülni, mint a galamb (Zsolt 55:7). A szerelmes is galambnak nevezi kedvesét (Én 2:14, 5:2), és szemét nem csak itt hasonlítja a galambhoz (Én 1:15, 5:12), ami a szerelmes leány rebbenő tekintetének hűséges képe. A vőlegény olyan képekkel festi le a szeretett leányt, amelyek talán a menyasszony hazájának tájaira emlékeztetnek. Ezért említi Gileád hegyeit, melyek a Jordán keleti partvidékén terültek el, amikor a leány hajáról beszél. Sötét haját a gileádi sötétszőrű kecskékhez hasonlítja (vö. Én 6:5). Az ókori keleti költészet tanúsága szerint a szerelmes sokszor gyönyörködött kedvese hullámos, fekete hajában (Én 5:2, 11, 7:6). Átvitt értelemben a haj a teljességet, a sokaságot, a szaporaságot jelenti (Zsolt 40:13, 69:5). A szép fog is elengedhetetlen feltétele volt a szépségnek. Az itt található szép

hasonlat a fehér juhokhoz hasonlítja, melyeknek mind megvan az ikerpárja, és nincs közöttük hiányos. A szép nőnek piros volt az ajka, mint a karmazsinfonal, nehezebben értjük a menyasszony halántékára vonatkozó képeket. Ezt a fátyol részben eltakarta. A férfit a gránátalma fehér-piros gerezdjeire emlékezteti (Én 6:7). A női szépség fontos feltétele volt a karcsú nyak, amelyet ékszerekkel díszítettek. A hasonlatban szereplő ezer kerek pajzs valószínűleg a menyasszony fémlapocskákból álló nyakláncа. A szépen megmunkált pajzsokkal az ókorban a várak tornyait díszítették békeidőben. A menyasszony keble a nagy fűben legelésző őzikék meg a gazellák hátára emlékezteti, ami a magas fű közül kibukkan. A túlságosan kicsi mell a menyasszony fejletlenségét, a házasságra való alkalmatlanságát jelentette (Én 8:8). A szép nő mellei olyanok voltak, mint a tornyok (Én 8:10). A 6. vers a vőlegény vágyát ismétli meg, amely a 2:17-ben már elhangzott. A mirha-hegy és a tömjén-halom a leány genitáliáira vonatkozik. Ezért a 6:11–12 versében ezt a képet a nász leírására így fejleszti tovább az Énekek éneke:

11. Lementem a diófás kertbe,
hogy gyönyörködjem a zsendülő völgyben
s megnézzem, akad-e szőlő,
virágoznak-e a gránátalmafák?

A vőlegény tehát a „kertet" akarja megismerni, annak titkát kutatja. A 7. rész 8–9. verse a menyasszony melleit hasonlítja a szőlőfürthöz. A 12. vers nagyon megromlott állapotban maradt ránk, így bármely fordítása vagy magyarázata próbálkozás marad.

12. Észre sem vettem, amikor
Ammínádíb kocsijába tettek engem.

Ez feltehetőleg a leány eksztázisát fejezi ki annak következtében, ami vele történt. A magyarázók egy része Ammínábídot lefordítja, és „nemes népemnek hintajáról" beszél.

A menyasszony szépségének varázsát mint veszélyt éli meg a vőlegény. Ezért beszél Amána, Szenír és Hermón csúcsairól. Ezek az Antilibánonban található hegyek Palesztinától északra, az ókori ember számára veszélyeket rejtegettek.

A menyasszony szépsége természetesen nemcsak az egyes testrészek szépségeiben mutatkozik meg. Az ókori ember nagyon sokra becsülte a kecses mozgást, amit több hasonlat is megerősít. Például „a fáraók kocsijába fogott paripákhoz hasonlítlak, kedvesem" (Én 1:9). A 4:9 versben, amikor a vőlegény így vall: „megdobogtattad szemed egy pillantásával, nyakdíszed egy láncocskájával" szívemet, lehet, hogy a kecses nyaktartásra utal ez a bizonytalan héber mondat. A nyelvileg rokon arab szerelmi lírában gyakran találjuk a következőt: „megbűvöltél nyakad (kecses) fordulásával".

A bibliai kor szép férfijáról kevesebbet írnak a ránk maradt források. Az Énekek énekének nagy menyegzői drámájában mégis találunk egy, a férfi szépségét dicsérő szakaszt, egy nagy drámai párbeszéd részeként (Én 5:2):

Aludtam, de ébren volt szívem.
Halga, szerelmesem kopogtat.

– kezdi a menyasszony énekét. Ekkor az ajtón kívülről megszólal a vőlegény:

Nyiss ajtót, hugom, kedvesem,
Galambom, gyönyörűségem!
Mert fejem belepte a harmat,
fürtjeimet az éjszaka cseppjei.

Az eljegyzés után a *hugom* megszólítás illette a menyasszonyt (Én 4:9). A leány nem nyit azonnal ajtót, hanem egy kicsit átlátszó indokkal a következőket mondja (Én 5:3):

Levettem alsóruhámat,
hogyan ölthetném fel?
Megmostam lábaimat,
Hogyan piszkolhatnám be?

A szerelmes menyasszony nyilvánvalóan csak egy kicsit kéretni akarja magát. A vőlegény benyújtja kezét a bejárat mellett található ráccsal védett kis ablakon, résen. A palesztinai házak bejáratánál ezen keresztül vizsgálták meg, hogy ki is az érkező. A leány fölkel, ruhát vesz, hogy szíve választottjának ajtót nyisson halkan, talán ezért kente meg mirhás kenőccsel – amely a hölgyek kedvenc szépítőszere volt, és így keze ügyébe esett – a zárat és a kilincset, hogy ne nyikorogjon. De a vőlegénynek nem volt türelme várni, hanem megfordult és elment. A leány utánaeredt az éjszakában, de nem találta meg szíve választottját. A kendőjébe burkolt leányt prostituáltnak nézték (Ter 38:14–15) az őrök, letépték róla a kendőt, így eredménytelenül tért haza. Ezért esedezve kérte Jeruzsálem leányait (Én 5:8):

Ha megtaláljátok szerelmesemet,
mondjátok meg neki.
Hogy a szerelem betege vagyok!

A leányok szívesen segítenek, de megkérdezik a menyasszonyt (Én 5:9):

Mivel különb szerelmesed a másokénál,
ó, asszonyok szépe?
Mivel különb szerelmesed a másokénál,
Hogy így esdekelsz hozzánk?

Ekkor leánypajtásainak így jellemzi szerelmesét a menyasszony:

10 Szerelmesem ragyogó és piros,
tízezer közül is kitűnik.
11 Feje színtiszta arany,
hajfürtjei hullámosak és hollófeketék.
12 Szemei, mint galambok a folyóvíz mellett,
Tejben fürödnek, bő víz mellett ülnek.
13 Arca, mint a balzsamillatú virágágy,
melyben illatos növények nőnek.
Ajkai liliomok,
Melyekről csepegő mirha folyik.
14 Kezei aranyhengerek
topázzal borítva,
dereka elefántcsont-szobor
zafírokkal rakva.
15 Combjai márványoszlopok
színarany talapzaton.
Termete olyan, mint a Libánon,
pompás, mint a cédrusok.
16 Íny e csupa édesség,
és rajta minden oly kívánatos.
Ilyen a szerelmesem, ilyen a kedvesem,
Jeruzsálem lányai!

A pirospozsgás arcbőr Dávid óta a férfiszépség egyik jellemzője volt (1Sám 16:12). A menyasszony éneke szerint a vőlegény arcát a nap barnára sütötte, ezért énekelte úgy, hogy „feje színtiszta arany". Szép hajnak a hullámos, hollófekete hajat tartották. A vőlegény villogó szemfehérjét a tejben fürdő galambokhoz hasonlítja, akik a bő víz mellett ülnek. Szakállas arcát, amelzet bőséggel illett illatszeres olajjal kenegetni, a balzsamillatú virágágyhoz hasonlítja a költő, amelybe illatos növényeket ültettek gondosan. A szép férfi szép ajkú volt, amelynek ívét a liliomhoz hasonlította. Ajkáról „csepegő mirha folyik", vagyis illatos leheletű. Kezét, derekát, combját egy csodálatosan szép, gazdagon díszített szoborhoz hasonlítja. „Kezei aranyhengerek, topázzal borítva." Mindkét anyag a gazdagság, a mesteri megmunkálás jele. Dereka „elefántcsont, zafírokkal rakva", combjai pedig „márványoszlopok, színarany talapzaton". Az énekből úgy tűnik, hogy az ideális férfi magas termetű volt, mint a Libánon, egyenes, és ruganyos járású, mint a cédrusok. De a menyasszony számára a legszebb kedvesének íny e volt, mivel itt születtek kedves szavai, és ajkával csókolt.

A héber gondolkodás szerint az íny a szájban lévő érzékelő szerv. Átvitt értelemben az íny az édességgel azonos (Én 5:3). Ha az ember valaki előtt tiszteletből elnémul, íny e a nyelvéhez tapad (Jób 29:10, Ez 3:26), de ez lehet a végkimerülés jele is (Zsolt 22:16).

A szépség rafinériákkal teli világába beletartozik a férfi és a női ékszerek és szépítőszerek szövevényes világa, melyekről sok érdekes adatunk maradt, de erre most csak néhány utalást teszünk. Vizsgálatuk külön feladat.

Az összehasonlító irodalomtörténeti vizsgálatok arra mutatnak, hogy az Énekek éneke dalai nagy nyelvi és tartalmi egyezést mutatnak az újabban felfedezett sumérakkád szövegekkel.[3] Ezek Istár és Tammuz (és más, hasonló típusú pogány istenségek) kultuszában használatos énekek, amelyben az istenségek egymás iránti szeretetkapcsolata képezi a központot. Ennek nyomán a kánaáni termékenységi kultusz darabjai voltak ezek a dalok.

Manassé uralkodása idején a jeruzsálemi templomban is felhangzott (2Krón 33:3–7), ami ellen a próféták hevesen tiltakoztak. Az Énekek énekének egyetlen tartalma a szerelem, ami a szépség felfedezésének tudománya. Túlzás lenne viszont az istenek szerelmének tekinteni. Az egymás szépségében való gyönyörködés, az egymás utáni vágyakozás, a beteljesülés leírása ember-létünk egyik fontos rétegéről ad hírt. A szerelem viszont a maga teljes realitásában minden emberi közösség alaphasonlatává válik. Isten és a nép (Jer 3, Ez 16, Hós 1–3), Krisztus és az egyház kapcsolata a szerelmesek, a házastársak kapcsolatává válik. Így találkozik a mikrokozmosz és a makrokozmosz.

Jegyzetek

1 Lásd Gollwitzer (1962).
2 Lásd Walterman (1948: 2–34).
3 Vö. Wittekindt (1926: 176–180).

Bibliográfia

Biblia 1996: (magyarázó jegyzetekkel) Budapest: Magyar Bibliatanács.
CARR, G. Lloyd 1984: *The Song of Solomon. An Introduction and Commentary.* Downers Grove (III) inter-Varsity Press.
FALK, Maricz 1982: *Love Lyrics from the Bible: A Translation and Literary Study of the Song of Song.* Bible and Literature Series, No. 4. Sheffield: Almond Press.
GOLLWITZER, Helmut 1962: *Das Hohe Lied der Liebe.* München: Chr. Kaiser Verlag.
HAMP, V. 1957: Zur Textkritik am Hohenlied. *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 1: 197–214.
HERRMANN, W. 1963: Gedanken für Geschichte des altorientalischen Beschreibungsliedes. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 75: 176–197.
HORVÁTH Pál 1979: Dávid zsoltárai és Salamon énekei. *Világosság* XX/3: 155–163.
KECSKEMÉTHY István 1890: Az Énekek Éneke. *Protestáns Szemle* 104.
KOMORÓCZY Géza 1961: Az Énekek Éneke. *Világosság.* V. évf. 2. sz. 37–43.
– 1978: Egy óakkád irodalmi szöveg és az Énekek Éneke. In Scheiber Sándor (szerk.): *Évkönyv MIOK.* Budapest, 231–239.

LEENHARDT, F. J.–BLANKE, E. F. 1946: *Die Stellung der Frau im Neuen Testament und in der alten Kirche*. Zürich.

LORETZ, O. 1964: Zum Problem des Eros im Hohenlied. *Biblische Zeitschrift*. Neue Folge 8: 191–216.

LOWE, R. 1966: *The Position of Women in Judaism*. London.

MUNTINGH, L. H. 1967: The Social and Legal Status of a Free Ugaritic Female. *Journal of Near Eastern Studies* 26: 102–112.

OEPKE, A. 1991a: „anér" (άνήρ). In Kittel, Gerhardt (szerk.) 1991: *Theological Dictionary of the New Testament*. I. Grand Rapids, Michigan: W. M. B. Eerdmans Publ. Co., 360–363.

– 1991b: „güné" (γυνή). In Kittel, Gerhardt (szerk.) 1991: *Theological Dictionary of the New Testament*. I. Grand Rapids, Michigan: W. M. B. Eerdmans Publ. Co., 776–789.

PHIPPS, William E. 1974: The Plight of the Song of Songs. *Journal of American Academy of Religion* 42: 82–100.

PLAUTZ, W. 1962: Zur Frage des Mutterrechts im Alten Testament. *Zeitchrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 74. 9–30.

ROWLEY, H. H. 1965: *The Interpretation of the Song of Songs*. 2. kiad. Oxford, 195–245.

SCHMÖKEL, H. 1956: *Heilige Hochzeit und Hohes Lied*. Wiesbaden.

SOULEN, R. N. 1967: The Waşts of the Song of Songs and Hermeneutic. *Journal of Biblical Literature*. 86: 183–190.

SZIGETI JENŐ 1999: *Letűnt korok, régi titkok*. Budapest: Esély Mozaik.

WALTERMAN, L. 1948: *The Song of Songs. Translated and Interpreted as a Dramatic Poem*. Grand Rapids, Michigan: W. M. B. Eerdmans Publ. Co.

WITTEKINDT, W. 1926: *Das Hohe Lied und Seine Beziehungen zum Istarkult*. Berlin.

WÜRTHWEIN, E. 1967: Zum Verständnis des Hohenliedes. *Theologische Revue*. N. F. 32: 177–179.

LENGYEL ÁGNES

„...Üdvözlégy Jézusnak áldott két füle..."

Isteni személyek testrészei a népi vallásosság szövegeiben

A makrokozmosz–mikrokozmosz témájához kapcsolódva a kereszténység meghatározó személyeinek antropomorf ábrázolásait mutatom be, olyan szakrális nyomtatványok és kéziratok segítségével, amelyek a palóc vidéken a 19–20. században terjedtek el. A népi vallásosság e szövegeiben az isteni testrészek külön tisztelete jelenik meg, amelynek célja az áldás elnyerése a második isteni személy, Jézus Krisztus és az istenszülő Mária, illetve a szentek alakján keresztül.

A keresztény középkor korábbi századaiban Krisztus istensége, világ fölötti uralkodói és ítélői mivolta hangsúlyozódott, majd az európai társadalmak polgárosodásával is összefüggésben egyre inkább Krisztus antropomorf szemlélete, emberi mivolta, családi kapcsolatai kerültek előtérbe. Ez a barokk korban a maga mozgalmas érzelmi telítettségében vált dominánssá, miközben fennmaradt az az archaikus szemlélet is, hogy mind az emberi szükséghelyzetek megoldása, mind az üdvösség a hétköznapi profán valóságból kilépve, az istenivel való azonosulás által biztosítható. A keresztény univerzum paraszti szemléletében Jézus származása-születése, megváltó szenvedése és a szeretet parancsa képezi a valóság alakíthatóságának, befolyásolhatóságának forrását, és fő szabályrendszerét.

Az ájtatos ponyvanyomtatványok isteni testrészekre utaló, részletező imádságait általában különös hatékonyságúnak, mágikus erejűnek tartották. Szerzőik, összeállítóik és a nyomdák gyakran „hathatós", „nagy erejű" stb. jelzőkkel felcímkézve ajánlották őket olvasóik figyelmébe, a másfajta ájtatos olvasmányok között. A természetfeletti személyek különböző attribútumait, életeseményeit és a szenvedéstörténet testi és tárgyi részleteit kiemelő imádságok mint üdvösséget hozó ájtatossági formák, az egyház által elfogadott és alkalmazott szövegek között is széles körben fellelhetők. Bemutatott szövegeink is nagyrészt a régi egyházi hagyományokból erednek, de találhatók közöttük olyanok is, amelyek mágikus jellegük és a bennük megjelenő apokrif elemek révén elkülönülnek az egyház által jóváhagyott iratoktól.

A középkori misztika egyik lényeges összetevője volt a Krisztus szenvedésében való elmélyülés, amely az elmélkedés és az eksztatikus együttérzés tárgyává lett. A „Vir dolorum"-képeken Krisztus sebei a szenvedéseket tárják szemléletesen a hívek elé. Az ismert legenda szerint a Fájdalmas Krisztus jelent meg Nagy Szent Gergely pápának mise végzése közben (6. század). A látomást csak a 15. században fog-

lalták írásba, de korábbi forrásokban szerepel, hogy a szenvedő Üdvözítő képe előtt imádkozók búcsúban részesültek. Krisztusnak keresztre feszítésekor kapott kéz-, láb- és oldalsebét már a 9. század óta külön ájtatosságokon tisztelték.[1] A szentek közül Assisi Szent Ferenc, Svédországi Szent Brigitta, Sienai Szent Katalin a sebeket, a stigmákat is megkapták, annak jeléül, hogy mennyire mélyen átjárta őket Krisztus szenvedése.

Az írásbeliség elterjedésével megjelentek egyházi jóváhagyást nélkülöző mágikus iratok, amelyek népi igény nyomán keletkezhettek. Ez figyelhető meg olyan imádkozási szokásokban is, amikor valamilyen szükséghelyzet miatt szokatlan módon (szabad ég alatt, út menti kereszt előtt stb.) igyekeznek kikényszeríteni a kérés teljesítését, vagy amikor a Krisztus vagy szentek életéből vett példák elmondásával az események megismétlődését kérő szakramentális imákban a mágikus kényszerítés is megjelenik.

A *Jézus Krisztus szent tagjainak dicsérete* című, középkori eredetű imádság több kódexünkben és elnépiesedett változatokban is fennmaradt. Szerzőjének Szent Bernátot (12. század) tartják, akit – elmélkedéseire való utalásként – Krisztus szenvedéseinek eszközeivel is szokás volt ábrázolni. Jézus szenvedő testrészeit sorolja fel az imádság:

> Üdvözlégy Jézusnak szentséges feje, Kit zsidók serege tövissel sérte... Üdvözlégy Jézusnak szép ábrázatja, Kit zsidók serege arcul csapdosa... Üdvözlégy Jézusnak kegyes két szeme, Mely bűneink miatt sokszor könnyeze... Üdvözlégy Jézusnak szentséges szája... Üdvözlégy Jézusnak áldott két füle... Üdvözlégy Jézusnak szentséges válla... Üdvözlégy Jézusnak áldott két keze... szentséges háta... drága oldala... áldott két lába... egész szent teste... ártatlan vére... megsértett szíve... Üdvözlégy óh áldott, véres keresztfa...[2]

A szenvedéstörténet részleteiben való elmélyedés folyamatosan jelen volt az ájtatos irodalomban. A népszerű *Aranykorona* című imakönyvben például ezt a *Haldokló Kristus Urunkhoz Imádság, A' meg-sebesíttetett Jésusnak Tagjaihoz, A' viselt kereszt miatt vállában megsebesíttetett Kristus Urunk sebéhez* vagy egy későbbi kiadásban Jézus „arczul csapdostatásáról, hét szavairól, megnyílt szent oldala sebéhez, hét esetéről, öt fohászkodásiról, szent vérének hétszeri kiöntéséről"[3] szóló imádságok mutatják. Ugyanezt példázza egy 19. század végi, Bujákról származó ponyva-imádság részlete is:

> ...Leborulva imádjuk a te szentséges szent testedet, melyet érettünk nyugosztalsz ezen szent sírba, gyászba borulva és könnyes szemmel nézzük a te összeroncsolt, elkékült fájdalmas szent testedet...[4]

A megsértett test gyötrelmeinek felsorolása, a testrészek megváltásban való szerepének külön-külön való hangsúlyozása, amely sok népi imában is hasonlóan fordul elő, amulettszerűvé teszi az imát, a szöveg mágikus hatékonyságát is biztosítja. Ez magyarázza, hogy népünk a Krisztus szenvedéseiről való megemlékezést különösen

áldást hozónak tartotta a házra és lakóira. Kifejezi ezt a ráolvasókkal, archaikus imádságokkal rokonítható szöveg is, amely a ponyván *Házi áldás* címet kapott. Ezt az adventi vallásos szokás, a szentcsaládjárás alkalmával adják elő:

Az Ur Jézus Krisztus drága szent keresztje,
Legyen ezen háznak teteje, födele,
A három vas szöge ajtaja, kilincse...
A megváltó Jézus töviskoronája
Légyen ezen háznak ajtaja, zárja...[5]

A szenvedéstörténet felidézésére különösen alkalmas időszak a nagyböjt, amelynek bizonyos napjait Krisztus megsebzett testrészeihez kapcsolták. Például Krisztus Urunk szentséges öt sebeinek napja nagyböjt első pénteke, töviskoronája napja nagyböjt második pénteke, drágalátos vérének napja a harmadik péntek.[6] A számosság pontosságával szolgálja a Krisztus szenvedéseivel való azonosulást az a már a *Thewrewk-kódex*ben olvasható nagyheti ájtatossági forma, amelynek változata a palócoknál maradt fenn: Virágvasárnapon negyven Miatyánkot és Üdvözlégyet mondtak el Krisztus negyvennapi böjtölésének emlékezetére. Nagyhétfőn harminchármat, annak emlékezetére, hogy az Urat életének harmincharmadik esztendejében adta el tulajdon tanítványa. Nagykedden harmincat, mert ennyi ezüstpénzért adta el. Nagyszerdán tizenötöt, mert ennyi fájdalmat okozott Jézus fején a töviskorona. Nagycsütörtökön tizenkettőt, mert elhagyta őt tizenkét tanítványa, nagypénteken ötöt, öt szent sebe emlékére. Nagyszombaton és húsvét napján megint negyvenet, mert Jézus ennyi órát feküdt a koporsóban, s feltámadása után ennyi napig maradt tanítványaival.[7] További párhuzamként említhetők a vezeklő, penitenciatartó körmenetek, ahol a Jézus megostoroztatásában önként osztozó hívek magukat vastag láncokkal, kemény kötelekkel is övezték, vagy Krisztus keresztútját felidézve keresztet viseltek vállukon: ily módon igyekeztek közel kerülni és részesülni az isteni kegyelem forrásából. További példa, hogy a múlt század végén a fűzfát azért tartották hathatós eszköznek a gyógyításhoz, mert fűzfavesszőkkel verték meg valamikor az „Isten testit", és „mindaz, amivel az Istent bántották, az a mi orvosságunk".[8] A fűzfában is az eredeti tárgy, Krisztus kínzóeszköze vált jelenvalóvá, s így a paraszti vallásosságban Jézus szenvedése nemcsak a halál utáni örök életre hozott megváltást, hanem elsősorban a mindennapok bajaiban. Mindezekért a paraszti kultúra embere a földi életben megnyilvánuló természetfeletti erőforrások mozgósítására törekedett, ahogyan ezt egy kéziratos, 20. század végi imádságszövegben is olvashatjuk:

...Felajánlom magamat legszentségesebb mély sebeibe / te legfelségesebb legméltóbb tested tápláljon engem / A te legfelségesebb és legdrágább rózsapiros véred itasson engemet / A te legszentségesebb szorongattatásod verejtékének lecsordult véres csöppjei / minden bűntől és gonoszságaimtól mossanak és tisztítsanak meg engem... / a te gyaláztatásod és mindenféle csufoltatásod, melyet érettem szenvedtél pótolja ki az én vétkeimet és bűneimet / Te szent testednek kemény vereté-

se és iszonyú csapásai... te minden súlyos foglalatosságod és fáradságos lépésed törölje el minden vétkeimet és gonoszságaimat. / A te meggyaláztatott meztelenséged palástoljon engem minden látható és láthatatlan ellenségeim ellen...[9]

A további példák sorában a 19. század végi ponyván elterjedt, „bizonyos dolog megnyeréséért igen szép és nagy erejű" imának szintén Jézus szenvedéseire való hivatkozások adják különös erejét. Ez *A hétlakatú imádságok...* című[10] ponyvafüzetben jelent meg, amely hét, megszámozott fohászkodást tartalmaz. A fohászokkal a bűnös lélek magát Jézus megostorozásakor és megkoronázásakor kiontott „véres izzadságába" és „véres fürdőjébe" ajánlja. Hasonló ehhez az amulettszerűen, testen hordozva is alkalmazott *A hét mennyei szent zár imádsága...*, amelynek különös „erőssége és hasznossága" onnan ered, hogy „XII. Kelemen pápa őszentségének" nyilatkoztatott ki, mondván: „... nincsen kedvesebb és hasznosabb a mennyei Atya előtt, mintha a keresztény hívek az ő szent fiának keserves kínszenvedéséről és haláláról emlékeznek." Ezt szolgálják a Jézus testi szenvedéseire vonatkozó naturális részletezések:

...szent orcádról véres cseppek hullottak le... szent véred egész testeden folyt, aztán tüskekoronával koronáztatott meg szent fejed, úgy hogy a tüske a fejed koponyáján ment át és benne maradt... te szegeztettél föl meztelenül a szent keresztre és három egész óráig elevenen függöttél azon és hathatós szót mondva kimúltál e világból. Én édes Megváltóm, a te szent kínszenvedéseddel és haláloddal s szent hét szavaiddal én N. N. az én lelkemet és testemet örökre bezárom...[1]

Az imádság foganatossága böjtöktől is függött, amelyek megtartása esetén egyéb kegyelmek is elnyerhetők.

A leggyakrabban tisztelt öt szent seb rózsafüzéres ájtatossági[12] formában is előfordul, és ponyvanyomtatványokon, népi imádságokban is gyakori. Napjainkban a palóc vidéken új keletű sokszorosítási technikával, gépelt-fénymásolt formában terjedt el a *Rendkívüli hatású ima, csodálatos segitség minden bajban* című imafüzér, amelyet elsősorban a tisztítótűzben szenvedő papokért végeznek. Az öt szent seb tiszteletét öthetes időtartamra elosztó, „nagy erejűnek" mondott ima hatékonyságának fokozását szolgálja a szenvedéstörténet mozzanatainak felidézése mellett az, hogy egyes részleteket meghatározott számban, 33-szor, illetve 17-szer kell elismételni.

Jézus egy-egy sebének tisztelete is előfordul a kéziratos, ponyvai eredetű szövegekben.[13] A *Krisztus vállasebéhez* szóló imádságban megint Szent Bernát személyével találkozunk, aki a hagyomány szerint megkérdezte egyszer Krisztust, hogy melyik volt a legnagyobb, emberektől nem tudott fájdalma.

Az Ur felelt: Volt egy három ujjnyi mély sebem a vállamon, melyet keresztem okozott. Ez sokkal kínosabb volt mint a többiek, erre az emberek keveset gondolnak... tiszteld e sebet és bármit fogsz kérni e sebre való hivatkozással megadom neked.

Német eredetűnek tartják a *Jézus szent nyelvéhez* való imádságszöveget. Jézus e testrésze „a zsidóktól egy tövissel kegyetlenül, fájdalommal általszuratott".[14] Középkori hagyományban gyökerezik az apróbb sebek „pontos" számontartása[15] közvetlen isteni kinyilatkoztatás alapján. Szent Brigitta, a 14. században élt svéd származású szent látomásai Krisztusról, Máriáról és a szentekről egész Európában ismertek voltak, kéziratos formában, majd nyomtatásban terjedtek. Palóc vidékünkön napjainkban is használatos, neki tulajdonított imádság szerint Brigitta arra kérte Jézust, hogy tudassa vele: hány ostorcsapást és ütleget kellett eltűrnie szenvedésekor. A többféle változatban létező szöveg egyik variánsa szerint: „Az isteni üdvözítő [...] így szólt: Szenvedésem alatt testemre 5480 ütést mértek." E sebek tiszteletére imádkozási gyakorlat alakult ki. Ennek egyik változatát egy éven át naponta kell végezni, 15 Miatyánk és 15 Üdvözlégy elmondásával és azokkal az imákkal, amelyeket az „Üdvözítő tollbamondott" Brigittának. Egy esztendeig kell imádkozni az *Elmélkedés és imádság Krisztus kínszenvedéséről, engesztelés az Őt ért ütésekért az év minden napján* című imafüzért, amely a szenvedéstörténetet tizenöt egységre bontva tartalmaz imádságokat például Krisztus kigúnyolásához, „végrendeleté"-hez, szomjúságához, félelemkiáltásához, vérző sebeihez stb.[16]

A szenvedések megszámlálása található az úgynevezett *100 éves Imá*ban is,[17] amely szintén napjainkban, a népi vallásosság éltetőinek, a buzgó templom- és búcsújáróknak a körében terjed kéziratos, illetve írógépelt változatokban. Előzményeként tarthatjuk számon a *Makula nélkül való Tükör* hasonlóan számokat tartalmazó szövegét. Eszerint Jézus 102 csapást kapott a zsidóktól a Getsemáné-kertben, 30-szor arcul veretett, Annaniás házánál 7-szer földre esett, karján, mellén 30 ütést szenvedett, szakállánál fogva vonszoltatott, szentséges szent szájára 37 köpést kapott. A katonák, akik megfogták, 508-an voltak, a hóhérok pedig 33-an. *Az Úr Jézus 15. titkos szenvedése* című, hasonló körülmények között fellelhető, és hasonló tartalmú imában Krisztus Szent Brigittához hasonlóan szintén Rómában, egy női szentnek, a Klarisszák rendjéből való Mária Magdolnának jelentette ki szenvedéseinek számát és módját, és ennek emlékére megígérte, hogy: „...aki naponta felajánl / ismeretlen szenvedéseimből és elmondja a következő imát azt az ítélet napján örök üdvösséggel jutalmazom." Egy egyszerű, laikus nővér, Chambon Mária Márta, aki a vizitációs rend chambery-i kolostorában halt meg, 1907-ben magától Jézustól „hallotta" az *Éljen Jézus! / A mi Urunk Jézus Krisztus szent Sebeinek vagy irgalmasságának olvasója* címmel kinyomtatott és búcsúval ellátott két röpimát. Jézus azt a megbízatást adta neki, hogy ajánlja fel szent sebeit és ezt az ájtatosságot a hozzá fűződő „legbiztosabb ígéretek"-ért: „Mindent megnyertek, mert az én véremnek érdeme végtelen értékű [...] Minden szónál, amelyet az irgalmasság olvasójánál mondotok, véremnek egy csöppjét hullatom a bűnös lelkére."

Jézus vérének tisztelete ugyancsak középkori hagyományokban gyökerezik. Krisztus keresztfán kiontott vére csodatevő ereklyeként Európa számos, később zarándokhellyé vált városába eljutott.[18] A késői középkorban igen elterjedt történet szerint a hitetleneket vércseppek győzték meg arról, hogy az ostya valóban Krisztus teste. Az újabb kori szövegek között ennek nyomán a *Csodatörténet Jézus szent véréről*[19] című

nyomtatvány (IV. tábla 1. kép) a „szent vér"-hez kapcsolódó imádságokat közöl, és egy kételkedő pappal történt csodát beszél el: a misén Krisztus valóságos vércseppjei jelentek meg, és tizenegy vércseppben Jézus tövissel megkoronázott feje látszott, a tizenkettedikben pedig „egész ábrázatja". Az ütésekhez, sebekhez hasonlatosan itt is különös jelentőséget kap a vércseppek pontos száma. A *Mennyei kincs* című ponyvakiadvány is számszerűen közli a Jézust ért megpróbáltatásokat. „Míg ki nem telik a Jézuska vércseppjeinek a száma", addig kell tizenkét pénteken ennek megfelelő számú Miatyánkot, Üdvözlégyet imádkozni. A hozzáfűzött magyarázat szerint, ha valaki meghal, mielőtt ezt végigimádkozná, a túlvilágon úgy számít, mintha az egészet elvégezte volna.[20] A kiömlött vércseppek számát tiszteli a szintén napjainkban, gépelt papírlapokon terjedő *Jézus vérének imája*.[21] Szent Brigitta itt is közvetítőként jelenik meg: megtudta, hogy Krisztusnak megfeszítésekor éppen 9439 csepp vére ömlött ki. Az ajánlott fohász és a napi 7 Miatyánk az elvégzők számára különböző kegyelmek biztosítását ígéri. A 9439 Miatyánk imádkozása 3 év 253 napig tart, az utolsó napra három ima jut. Egy megint újabb változat szerint, amely ismét Szent Brigittának az Úrjézustól átadott ígéretén alapszik, *Jézus szent vére* tiszteletére 12 éven (!) át kell naponta hét Miatyánkot és hét Üdvözlégyet imádkozni. Az előforduló számok magyarázatát nem ismerjük, a kinyilatkoztatásokon kívül maguknak az imádságok végzőinek sincs egyéb ismeretük arról, hogy miért éppen annyi volt a vércsepp vagy az ütés, és hogy a különbözőségek a szövegek között mivel magyarázhatók. Számukra mégis az imádságok e típusa közelibbé, könnyebben átélhetővé teszi a szenvedéstörténet mozzanatait.

Jézus arcának tiszteletére a ponyvairodalomból Orosz István saját szerkesztésű, talán késő barokk előzményekre visszavezethető magánájtatossága ismert.[22] Napjainkban sajátos példája ennek egy fénymásolt lap, amelyen angol nyelvű, nyomtatott szöveg olvasható, és ovális keretben fehér Jézus-arc látható. A lap nem olvasásra, imádkozásra, hanem vizuális élményszerzésre, Krisztus „megjelenítésére" alkalmas: „Aki az arcon a három gömbölűséget nézi és közben számol 42-ig, az, ha felnéz az égre vagy a falra, meglátja Jézus arcát" – mondja a fénymásolt lapocska tulajdonosa.[23]

A Jézus szíve-kultusz külön fontos területe a katolikus népi vallásosságnak. A lándzsával átdöfött szív tisztelete azonban nem csak a fentiekhez hasonló, megsértett testrészre való imádságos emlékezés, hanem a szív eszmeiségének megfelelő széles körű szimbólum. A szív bibliai-keresztény értelmezésben az ember testi és szellemi központja, az érzelmek, a szeretet székhelye. Már a 12–13. századi misztikusok számára is fontos jelkép volt. A kultusz Alacocque Szent Margit látomásai (1673–1675) nyomán népszerűsödött. Ezek szerint Jézus a szív tisztelőinek az engesztelést, a hónap első péntekén való gyónást, áldozást kötötte lelkére. A katolikus egyház hivatalos ünnepet rendelt el Jézus szíve tiszteletére (1856 óta a húsvét utáni harmadik péntek), majd XI. Pius az egyházat is a szív oltalmába ajánlotta. A képzőművészetben Jézus szívét kereszttel, a sebekkel, a szenvedés eszközeivel ábrázolják. Gyakori a Megváltó mellén elhelyezett sugaras szív, amelyben olykor IHS monogram áll. A kis szentképeken és a 20. századi parasztházakban igen elterjedt olajnyomatokon is összetett jelképiségű ábrázolásait találjuk: Jézus szívét töviskoronával átfontan, lán-

goló sugarakkal, közepén kereszttel, és időnként vércseppekkel szokás ábrázolni. Leggyakrabban – Pompeo Batini oltárképe (1760) nyomán – Jézus kezében tartott szívére mutat.[24]

A társulatok és a népi kultusz általában megmaradt a templomi keretek között. Mégis, aki házában ilyen témájú képet tart, a jó Isten segítségére, a kép bajelhárító hatására kiváltképpen számíthat, és aki minden hónap első pénteken gyón, áldozik, imáját abban a reményben végzi, hogy elnyeri a boldog halál kegyelmét. Jézus ígéretei a szív tisztelői számára ponyvairatokon is megjelentek:

> ...megáldom ama házakat, melyekben Szívem képét felfüggesztik és tisztelik... Szívembe írom és onnan soha ki nem törülöm azok nevét, akik eme ájtatosságot terjesztik...[25]

A szív kultuszának újabban népszerűsödő változata az isteni irgalmasság tisztelete, amelyet 1931-ben ismét látomásban nyilatkoztatott ki Jézus Lengyelországban, Fausztina szerzetes nővérnek:

> Szentséges Szívéből két sugár tört elő. Az egyik piros, a másik fehér színű volt, s így szólt Fausztinához: Készíts rólam egy festményt ezzel a felírással: Jézusom, bízom benned. Szeretném [ha] az egész világon tisztelnék.

A kultusz napjainkban is terjed, az erről szóló nyomtatvány tartalmazza Jézus ígéreteit a tisztelők számára.[26]

Az Oltáriszentségnek, magának a megtestesülésnek ponyvai szövegekben való megjelenítése is szerteágazó, nagy témakör. Ez a templomi miseáldozat, a liturgia csúcspontja,[27] a kenyér- és borszínben jelen lévő Krisztushoz sok csoda fűződött, és a jelenben is számos élmény szól a Szentostya Úrfelmutatás alatti megelevenedéséről, Jézus- vagy Bárány-jelkép formájában való vizuális szintű átváltozásáról. Évszázadokon át általános elképzelés volt, hogy az Úrfelmutatás alatt megfogalmazott kívánság teljesül.

Nemcsak a kereszthalál, hanem a kisded Jézus szenvedéseinek felsorolása is a mágikus-vallásos szövegek sorába tartozik:

> Kisded Jézus, kinek Betlehemben nem adtak szállást... ki Betlehemben egy rongyos istállóban születtél... ki a hideg jászolba helyheztettél... kit a városban megvetettek... ki szénán és szalmán siránkoztál... ki a kemény hidegben fáztál... kit a Szűzanya posztóval betakargatott... kinek szent orcáját a sok könnyhullajtás áztatta... kit az ökrök, barmok melegítettek...[28]

Ugyanígy a teremtéstörténet, Jézus életeseményeinek bármely mozzanata az imádság hivatkozási alapja lehet:

...mennyei atyám... kérlek kedves Fiad szentséges születése által, kérlek azon szent szó által, mely mindent teremtett és alkotott... a te szent fiadnak emberré létele által; kérlek az ő körülmetéltetése, ostoroztatása, koronázása, váll-, hát- és nyelvsebei és felfeszitetése által... félelme és véres verejtéke által... a keresztfán mondott szent szavai által... öt szent sebe, vére, élete és halála által... az ő szent erei, vércsöppjei, félelme és szüksége és szent keresztről levétele által...[29]

A szenvedéshez kapcsolódó attribútumok, tárgyak megjelenítésére is találunk példát a szakrális ponyva szövegei között. Mint Krisztushoz tartozó, s ezért mágikus erővel bíró tárgyat, magát a „szent" koporsót szólítja meg az egyik imádság.[30] Az áhítat tárgyaként Szűz Mária testrészei is tiszteletben részesülnek. Szívét szeplőtelen szívként tisztelik. Őt is ábrázolják kis szentképeken, olajnyomatokon, mellén liliomokkal átfont, sugárkoszorús szívvel, vagy a hét fájdalmát jelképező hét tőrrel szívében. Ezek tisztelete imaszövegekben is megjelenik:

...szűz anyánk hét hegyes tőre minket segítsen, halálunknak végóráján, ítéletnek végső napján mennybe vezessen...[31]

Jézus fentebb bemutatott tagjainak méltatásához hasonlóan szintén középkori eredetű imádság a *Mária tagjainak dicsérete*. A testrészek felsorolása magasztaló, „lírai naturalizmus" jellemzi:

Üdvözlégy... kegyelmes két szeme... szentséges két füle... gyönyörűszép haja... drágalátos orra... édességes szája... ártatlan szent nyelve... alázatos nyaka... szelídséges melle... drága két emlője... mézzel folyó teje... felséges két karja... érdemes két keze... szeplőtelen méhe... tisztaságos vére... szorgalmas két lába...[32]

Mária könnyeinek tisztelete is ismeretes. Jézus megjelent Amália nővérnek, a „keresztrefeszített Jézusról" nevezett missziós nővérek intézetében, és Mária könnyeit dicsérő fohászokat ismertetett meg vele. A *Könnyek Anyja* című, mostanság használatos gépelt imalap azt tartalmazza, hogy Amália nővérhez Szűz Mária is eljött, kezében olvasóval, melyet „könnyeinek olvasójá"-nak nevezett, s ígérte, hogy elvégzői „minden kegyelem"-ben részesülnek.[33]

A népi vallásosság kedvelt szentjeihez is fűződnek hasonló jellegű szövegek és ábrázolások. Közismert Szent Anna csodatévő kezének megjelenítése. Az egyik, Annaberghez kapcsolódó nyomtatványon, az ujjakban képi ábrázolások, a tenyéren szövegek olvashatók (IV. tábla 2. kép). Előfordul a szentek attribútumaikkal való megjelenítése is (Nepomuki Szent János a nyelvét, Szent Miklós a szívét tartja kezében stb.).

Tartalmukat, használatukat, funkciójukat tekintve az ismertetett imaszövegek több ponton rokoníthatók a néphit és népi vallásosság más jelenségeivel, a *ráolvasásokkal*, az *archaikus imádságokkal*, a *kegyhelyek* szerepével, valamint az *ereklyetisztelet* gyakorlatával.

A valláshoz és a néphithez kötődő jelenségek évszázadokon át szoros kapcsolatban állottak, összetartozó rendszerekként léteztek az európai parasztság szellemi életében. A hivatalos egyházi használaton belül is volt az imák mondásának mágikus jellege. Másfelől a ráolvasás-szövegek is gyakran imádság formájában fogalmazódtak meg, illetve sok hivatalos imaszöveget, imatöredéket olvasztottak magukba. A betegségelküldő ráolvasások gyakori tartozéka állandó szövegelemként a természetfelettire való hivatkozás. A magyar szövegekben leggyakrabban az Atya, Isten, Boldogasszony hatalma, parancsolata, igéje, Jézus Krisztus megfogatása, áldozata, vére, halála, töviskoronája, Szentlélek hatalma, ereje, Boldogasszony, Szűz Mária szüzessége, szülése, szülöttje, teje fordul elő. A ráolvasásokban a Jézus halálára történő önálló hivatkozások a 6. századtól ismertek, és a ráolvasások mágikus jellegét nemcsak azok parancs formája, hanem e vallásos hivatkozások halmozó felsorolása is adja.[34] A természetfelettire való hivatkozásnak ez a módja a most bemutatott szövegekben is hasonló: a krisztusi szenvedéstörténet mozzanatainak felidézésével válik az imádság hathatós erejűvé, elvégzője különböző ígéreteket, kegyelmeket nyerhet. Van mágikus jellege a számok sajátos szerepének is, amit e nyomtatványok egy bemutatott csoportjában figyelhettünk meg.

Az archaikus imádságokkal való párhuzam nem csak a motívumegyezésekre terjed ki. Ahogyan Erdélyi Zsuzsanna a látomásformulák szerepének vizsgálatakor megállapította, az archaikus imádságok elmondói nem kérést fogalmaznak meg, hanem a Krisztussal való azonosulásra készülnek, és átélni, de legalábbis felidézni kívánják a Megváltó halál-eseményeit. A szenvedésbe való alámerüléssel igyekeznek elnyerni a záróformulákban megígért kegyelmeket."[35] Bemutatott szövegeinkben a szenvedéstörténet egyes mozzanatainak, az isteni testrészeknek a közvetlen felidézésével, és a Krisztustól való közvetlen származtatással a látomásokon keresztül az imádság végzője többlet-„juttatásokat" nyer el: feltétel nélküli égi üdvösséget vagy evilági hasznokat, azaz a felsorolt ígéretek teljesülését, az imádság biztos foganatosságát, és hogy imája végzése önmagában is elég az üdvözüléshez.

Jegyzetek

1 Seibert (1987: 106).
2 Bálint (1989: 235).
3 *Igaz isteni szeretetnek harmatjából nevekedett Arany-Korona... imádságos könyv...* Pozsony 1822: 234–240; Buda 1849: 172–194.
4 Ponyvagyűjtemény, PM 98. 10. 18. Buják.
5 Palóc Múzeum Néprajzi Adattára, 1233–1297.
6 Bálint (1938: 182–183; 1942: 44).
7 Bálint (1938: 194).
8 Lengyel–Limbacher (1997: 26).
9 Kéziratos imafüzet, Balassagyarmat. Palóc Múzeum 99. 8. 1.
10 Bartalits Imre könyvnyomdája, é. n. PM 92. 36. 20.
11 Budapest, Bagó Márton és fiánál. 46. PM 92. 36. 23. 3.

12 *Éljen Jézus! A mi Urunk Jézus Krisztus szent Sebeinek vagy irgalmasságának olvasója.* Korda Rt. 1928. Budapest.
13 PMNA 1242–97; PM 2000. 1. 1.
14 Bálint (1976: 390). *Nyavalyák és betegségek ellen / való igen szép és hasznos imák.* Budapest: Bartalits I., é. n.
15 *Liliomkertetske*, 1779. Lásd Bálint (1989: 233).
16 Tarnamérárról Balassagyarmatra származott, gépelt szöveg, PMNA 1509–2000.
17 Abasárról Balassagyarmatra származott, gépelt szöveg, PMNA 1510–2000.
18 Seibert (1987: 317).
19 Óbuda, 1914. Bartalits I., Kiadta Szécsi Ignácz. PMNA 1502–2000.
20 Juhász Ferencné, Rimóc.
21 PMNA 1503–2000, Balassagyarmat.
22 Bálint (1989: 237, 391).
23 Kőkeszi (Kamenné Kosihy, Szk.).
24 Seibert (1987: 295).
25 A kultuszhoz kapcsolódó nagyszámú ponyvakiadvány közül csak néhányat említünk (saját gyűjtési anyagunkból): *Rövid, hiteles oktatás / Jézus szíve / ájtatosságáról.* Kalocsa, 1874. PM 97. 18. 5; *A mi Urunk Jézusunk / Szentséges szívének / hónapja / ájtatossági gyakorlat főleg junius havára.* Budapest, é. n.; *Jézus Szentséges Szívének litániája a vele kapcsolatos imák és könyörgésekkel.* Kassa, 1912; *Jézus szentséges szíve / menti meg a világot.* Korda Rt. é. n. PM 1051–92; *Jézus Szentséges Szívének litániája a vele kapcsolatos imák és könyörgésekkel.* Nagyszombat, 1902. PM 92. 36. 23. 2; *Jézus szentséges szent szíve tiszteletére és imádására készült ima-énekes kis könyvecske a buzgó hívek használatára. / Szerzé Orosz István,* é. n.; *Jézus szentséges szívéről litánia és imaszövegek.* Esztergom, é. n.; *Jézus Szent Szíve tisztelete.* Vác. é. n.; *Ígéretek, melyeket az isteni üdvözítő tett Alacoque Szent Mária Margitnak azok javára, akik az Ő Szent Szívének tiszteletét terjeszteni iparkodnak.; Krisztus ígéretei, / melyeket bold. Margit Máriának tett sz. Szívének tisztelői számára.* PMNA 1349–97; *Jézus szíve nagyígérete.* Pozsony, 1934 (99. 13. 2.); *Kegyelemkilenced Jézus szívéhez azon ígéretek alapján, amelyeket az Úr Jézus Alacoque Szent Margitnak tett.* Korda Rt. Budapest stb.
26 *Az isteni irgalmasság tisztelete* (Két Szív Szolgálat, Danmark, PM 99. 1. 8.) *Az Úr Jézus szavai Fausztina nővérhez.*
27 Például: *Ígéretek, melyeket az Úr az Oltáriszentség tisztelőinek adott.* é. h. n.
28 *Litánia a kisded Jézushoz.* Bálint (1942: 28).
29 PM 97. 16. 3. töredékes, címlap nélküli nyomtatvány.
30 *Igen szép imádság az Ur Jézus Krisztus koporsójához.* Budapest, é. n. PM 98. 10. 8. (összevarrott ponyvakolligátumban).
31 PM 98. 10. 18.
32 Bálint (1942: 37).
33 *Könnyek Anyja.* Részlet az 1935. május 25-én Sopronban kiadott fenti című imafüzetből, kiadva egyházi engedéllyel; PM 93. 9. 18.
34 Pócs (1986: 223–228).
35 Erdélyi (1998: 413).

Bibliográfia

BÁLINT Sándor 1938: *Népünk ünnepei.* Budapest.
– 1942: *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* Budapest.
– 1977: *Ünnepi Kalendárium* I–II. Budapest.
– 1989: *Karácsony, Húsvét, Pünkösd.* (3. kiadás) Budapest.
ERDÉLYI Zsuzsanna 1988: Archaikus népi imádságok. In Vargyas Lajos (főszerk.): *Magyar Néprajz VII. Népköltészet.* Budapest, 692–748.
GUREVICS, A. J. 1974: *A középkori ember világképe.* Budapest.
LENGYEL Ágnes–LIMBACHER Gábor 1997: *Népi vallásosság a Palócföldön.* Balassagyarmat.
PÓCS Éva 1984: Egyházi benedikció – paraszti ráolvasás. In Hofer Tamás (szerk.): *Történeti antropológia.* (Antropológiai írások 8–10.) Budapest, 109–137.
– 1986: A „gonoszűzés" mágikus és vallásos szövegei. (Adatok ráolvasóink egyházi kapcsolataihoz.) In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta…" Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest, 213–251.
SEIBERT Jutta (szerk.) 1987: *A keresztény művészet lexikona.* Budapest.

S. Sárdi Margit

„Az ember kis világnak neveztetik"

A testkép változása a középkortól a 18. századig

Amikor a magyarság bekapcsolódott a középkori Európa szellemi vérkeringésébe, már rég a múlté volt az ókori természetfilozófia, amely ugyan számos helyen hibás volt, de alapjában a tapasztalásra építette világképét. A középkori keresztény világkép gyökerében más. A szolgák és szabadok ellentétére épülő társadalmat olyan berendezkedés váltotta föl, amelyben Isten előtt mindenki egyenlő, ámde senki nem szabad. A keresztény élet, ahogy mondani szokás, a vége felől van meghatározva, emiatt a keresztény gondolatrendszer mindenben típust lát: a való világ elemeit a transzcendens világ elemeinek igyekszik megfeleltetni. A műalkotásnak sem volt más a célja, lett légyen az épület, festmény vagy irodalmi mű, mint speciális eszközökkel, az ars segítségével (és ez itt nem művészet, hanem mesterség) közvetíteni dogmákat vagy vallási igazságokat. Ha volt valaha tisztán programművészet az európai kultúrában, a középkori művészet az volt: nem ábrázoló és még kevésbé önkifejező, hanem didaktikus, jelző-jelképező művészet, nem esztétikum, hanem információ, intellektuálisan képzett emberek készítették intellektuális befogadásra. Az alkotás spekulatív folyamat, amely nem a minta (modell) és a mű, hanem a mű és a transzcendens világ között teremtett kapcsolatot. A műalkotás efféle értelmezésére a Biblia – Szent Ágostontól eredő – többrétegű értelmezése szolgáltatott mintát.[1]

Ebben a síkokra szabdalt világképben nemcsak a különböző síkok, de azonos sík különböző szerveződései között is könnyen létesülhetett kapcsolat. Fölelevenedett az az (egyébként már Vitruviusnál körvonalazódó) elképzelés, hogy az épület az emberi testet formázza. A St. Trond-i Rudolf (1070–1138) krónikájához a 15. században csatolt interpoláció úgy tudja, hogy a St. Trond-i apátság – mint „a kellőképpen befejezett templomok" általában –

> ...az emberi test mértékére volt alakítva. Mert [...] van cancellusa, melyet szentélynek is neveznek, s a fejnek és nyaknak felel meg, melle helyett van a szerzetesek kórusa a stallumokkal, a kórus két oldalán van két karjával vagy szárnyával kiterjesztett kereszthajója, mely a karoknak és kezeknek felel meg, a monostor hajója pedig a has helyett van, és az alsó kereszthajó ugyancsak két, dél és észak felé kiterjesztett szárnyával a csípők és lábak helyett.[2]

Ez a testkép persze roppant vázlatos. A középkorban nem volt cél a test megismerése, hiszen a test és lélek, anyag és szellem, föld és menny ellentéteiben az anyagi jellegű testnek csak annyiban volt értéke és jelentősége, amennyiben maga az emberi test is leképez magasabb szintű jelenségeket; ekkor azonban természetesen az értéke is megnő. Honorius Augustodunensis (von Autun, szül. 1090 körül) *De imagine mundi libri tres* című művében az egyik fejezetet a planéták arányainak és a mennyei zene összhangzatainak szentelte.[3] Ugyanezt az arányt és összhangzást az emberben is megtalálta:

> Amint pedig e világ hét hangnemre és zenénk hét hangra osztható, úgy testünk szervezete is hét módon kapcsolódik össze. Míg a testben négy elem, a lélekben a három erény egyesül, melyek a zene módjára a természettől meghatározottan egyetértésben vannak. Ezért az embert is mikrokozmosznak, vagyis kis világnak mondjuk, mivel a számok ilyen összhangja következtében a mennyei zenének hasonmásaként ismerjük meg.[4]

Ez a szókép nagyszerű foglalata annak az elképzelésnek, amely a makrokozmoszt az emberi test, emberi szervezet mintájára, az embert mint mikrokozmoszt viszont a nagy világ mintájára megalkotottnak látja. Persze sem a szóképet, sem az elképzelést nem Honorius Augustodunensis találta ki. Az elképzelés is bizonyára régi, mindenesetre Sevillai Szent Izidornál 600 körül már előfordul, ugyancsak a számok, a hangok és az ember harmóniájában.[5] A szókép, amennyire vissza tudtam követni, a sokáig Arisztotelésznek tulajdonított s az egész középkoron át ismert *Secreta Secretorum*ból ered;[6] a hozzá kapcsolódó érvelés azonban korántsem mindig azonos. Honorius kortársa, Gervasius Tilberiensis (Tilbury, †1235) IV. Ottó számára írt könyvében, az *Otia imperialiá*ban úgy találja, az ember mikrokozmosz-jellegét az adja, hogy az ember mint teremtmény része a teremtett világnak.[7] Maga a *Secreta Secretorum* azonban nem ezt látja a mikrokozmosz–makrokozmosz hasonlóság alapjának, s amikor magyar nyelven a kifejezés először jelenik meg, a *Secreta Secretorum* szövegét követi. Az *Érsekújvári kódex* Sövényházi Márta által 1530-ban másolt része tartalmaz egy levelet „Aristotiles írja világbíró Sándornak" címmel a tanácsadók helyes kiválasztásáról. Ebben az ember úgy jelenik meg, mint különböző tulajdonságok összessége:

> Mert ember bátor, miként oroszlán, féléken, miként nyúl, [...] kegyes, miként gerlice, álnak, miként nőstén oroszlán, szeléd, miként galamb, [...] egyigyű és alázatos, miként bárány, serény és kennyű, miként vadkecske, rest, miként medve, [...] tanolatlan, miként bika, felrúgó, miként eszvér, néma, miként hal, nyelves, miként fecske, [...] kártevő, miként eker, okos, miként angyal.

28 efféle hasonlóságot sorol föl a szöveg, amelyek az emberben mind megvannak, és semmit nem talál, ami az emberben ne lenne meg:

> Semminemő lélekben nem lelsz oly erkölcset avagy szokást, kit meg nem lelsz emberben. [...] És természet szerént nem lelhetsz sem lelkest, sem lelketlent, [...] sem kedég valaminemő állatot, kiben valaminemő tanúság vagyon, hanem az tulajdonságot meglelhedd emberben. És azért hívatik kisebb világnak.[8]

Ily módon az ember a teremtés summázata, összegzése:

> ...dicséséges Úristen nem teremtett semminemő állatot embernél bölcsebben, és semmit nem szerzett sem egy lelkesben, kit nem szerzett volna emberben.

Az ember makrokozmoszhoz való hasonlóságának gondolata a középkori emberben alázatot szándékozott kelteni a teremtett világ teljessége, bölcs elrendezettsége előtt. Ám a reneszánsz gondolkodói előbb-utóbb fölfedezték benne a teljességhez való hasonlóság büszkeségét. Amikor *Az kopaszságnak dicsíreti* fordítója a szóképet ismét használja 1589-ben, a hasonlóság legfönségesebb elemeit láttatja benne:

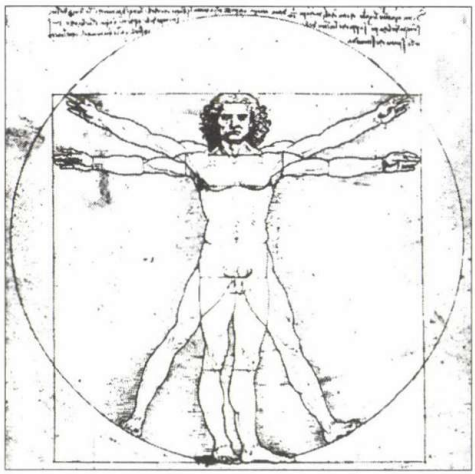
> Az ember kis világnak neveztetik azért, hogy valami vagyon ez széles világban, az mind rövid summában az emberben megtaláltathatik, és annak a nagy világnak úgymint tüköre és ábrázatja. És hogy az többiről most ne szóljunk, az feje hasonlatos a mennyországhoz, mert miképpen az mennyország kerek és gömbölyű, azonképpen az embernek feje is; és miképpen az mennyben hét planéta vagyon, azonképpen az főben is az érzékenségnek hét eszközi vadnak: az két szem, az két fül, az két orralyik és az száj. És miképpen az mennyben laknak az angyalok és az bódog lelkek, azonképpen az emberi okosságnak lakóhelye az fő. Annak okáért mivelhogy az mennyország igen sima és kopasz, azonképpen az bölcsek azt ítílték, hogy örömesben lakik az Istennek lelke és az bölcsesség az sima és kopasz főben, hogynem az hajas- és borzasban. Mert ez alsó dolgoknak hasonlatosaknak kell lenni az felsőés mennyeiekhez. Mennyben penig semmi nincs hajas, szőrös, hanem minden kopasz, mint a Hold, az Nap és csillagok.[9]

A gondolatmenet vége és elhelyezkedése talán a persziflázs vonásait sem nélkülözi, hiszen az érvet a kopasz ember mondja el az asztal mellett, hogy bebizonyítsa:

> ...az Isten és az természet az kopasz embert, kit sok ajándékival felékesített, nem csúfságul, hanem vezérül adta közikebe.[10]

Talán nem vétünk vele nagyot, ha föltételezzük, hogy ez a halvány irónia a reneszánsz ember ironizálása egy már letűnt világkép fölött.

Ám ha a mikrokozmosz–makrokozmosz hasonlóság adott is némi méltóságot az embernek, a test megismerését a középkorban nem segítette elő. Minthogy a testnek csak mint a makrokozmosz kicsinyített másának volt értéke és jelentősége, megismerése, ábrázolása önmagában, jelképes háttér nélkül nem volt cél. A test önmagában a lélek börtöne, amelyet megvetni, regulázni, szégyellni kellett. Szent Margit szent-



A T-alakban ábrázolt emberi test. Leonardo da Vinci illusztrációja Vitruvius *Tíz könyv az építészetről* című művéhez, 1495–1497 (Velence, Accademia)

ségének jelei között az is ott volt, hogy „megfürödni pedig, vagy az ő lábait megmosni bokáinak fölötte: az ő szeméremetességének, tiszta szüzességének miatta ez őneki mindenestöl idegen vala. Tizennyolc esztendeig, miképpen mind a teljes konvent bizonyságot tett róla, soha az ő testét meg [nem] fürösztötte akármely nehéz kórságok után is",[11] és önsanyargatástól megdagadt térdkalácsait csak titkon, halála után látta meg néhány apácatársnője. Még az sem gyakori, hogy a fent idézett 15. századi interpoláció a hasat említi, mert a középkori testkép rendesen olyan, mintha Leonardo T-emberét hónaljnál elvágták volna: a mell és a lábfej között nincs semmi.

A reneszánsz érdeklődése az ember iránt, az anatómiai kíváncsiság, a test és lélek harmóniájának, a test jogainak fölismerése nyitott utat a művészetben a test valósághű ábrázolása felé. Az itáliai Quattrocento nagy kísérletezői között nemcsak a boncoló Leonardo da Vinci volt ott tökéletes arányokat ábrázoló rajzaival, hanem Andrea Mantegna is a maga híres békaperspektíváival *(Krisztus siratása, Szent Jakab útja a kivégzéshez)*. Andrea Mantegna pedig ifjúkorában meleg rokonszenvet, mondhatni barátságot táplált a nálánál három évvel fiatalabb Janus Pannonius iránt. Három ízben is festett róla arcképet, ezek egyike egy művészettörténeti műfaji újdonság: Janus és Galeotto Marzio kettős portréja 1468-ban, Jacob Burckhardt szerint az első kettős portré, amely nem rokonokat, politikustársakat, hanem érzelmi szálakkal egymáshoz kötött embereket, két barátot ábrázol.[12] Janust a Mantegnához írt dicsőítő vers[13] szerint az ábrázolás valósághűsége nyűgözte le:

Más-e vajon festmény-arcunk és más a valódi?
Egy a különbség csak: néma a kép ajaka.
Képmásunk a tükör hívebben vissza nem adja,
Sem kristálypatakok hártyaszerű üvege.
Pontos a törzs és végtagok egymásközti aránya,
Élethű a szinük, pontos az alkatuk is. [...]
Néked nem feladat sem a száj szélén lefolyó nyál,
Sem Kósz Vénusza, ím, máris a vásznadon él.

A test ábrázolásának tekintetében Janust ugyanez a valósághűség vezette, s pajzán epigrammáinak[14] tanúsága szerint neki pontos képe volt arról, mi van a mell és a láb-

fej között. Költészetében a magyar irodalomban elsőként látunk kendőzetlen, teljes testképet. Ő a világirodalom első kamasz-költője: őszinte leírást ad a kamaszodás testi jelenségeiről.[15] Persze, a ferrarai iskola vad csikótársaságában ennél sokkal sikamlósabb versei is születtek. Témául szolgált számára, hogy mekkora (férfinál is, nőnél is), meg hogy hányszor; a férfitermettel és a férfiorr nagyságával kapcsolatos spekuláció; a nő leigázásának megfelelő módja és a fiúszerelem; ha kellett, mitológiai magyarázatot kanyarított a *Súlyos és kellemetlen kérdés* köré.[16]

Nota bene valósághűség. A Janus-kutatók között egy-kétszáz évig kínos magyarázkodás tárgya volt a pajzán versek léte és élményalapja – egyesek odáig mentek a mentegetésben, hogy a legborsosabbak szerzőségét eltagadták. Való igaz, Janus életének személyes ismerői, Battista Guarino és Vespasiano da Bisticci sokszor hangoztatták életmódjának tisztaságát.[17] Ma már meglehetős egyetértés uralkodik a tárgyban. Minden valósághűsége ellenére Janus nem tartotta azonosnak az életet a költészettel: pajzán verseinek jelentős százaléka antik példaképek imitálása vagy másról, másra, más nevében írt csipkelődés. Maga Janus így vágott vissza az őt korholó Péternek: „Aminők, Péter, a te szavaid, olyanok az én erkölcseim; Ahogy te élsz, én csak beszélek úgy."[18]

Ha azonban a pajzán epigrammák másodlagos élményből származtak, milyen volt hát Janus képe önnön testéről? Magyarországi betegségversei és a *Saját lelkéhez* hű rajzot adnak róla.

Külsejével (akárcsak belső adottságaival) Janus alapjában elégedett: „Nincs kifogásom alakja, egész ábrázata ellen, Éppen elég csinos és külseje kellemetes." Panaszának tárgya az erőtlen, egészségtelen test: „Túl puha mesteri kéz gyúrta lazára sarát." Mindeme tulajdonságokat Janus – hite szerint – a bolygóktól kapta, miközben lelke a Tejútról a Rák kapuján át, a bolygószférákon keresztül a Földre alászállt: a Szaturnusztól észt (ratio), a Jupitertől erélyt, a Marstól bátorságot, a Naptól (Phoebus) szenvedélyt, a Vénusztól (Erycina) kegyes érzelmeket, a Merkurtól (Cyllenius) művészeteket (artes), a Holdtól (Cynthia) pedig erőt a test növekedéséhez.[19] A bolygók a ludasak abban is, hogy beteg: születési horoszkópja szerint a Szaturnusz, a Nap és a Mars elhelyezkedése okozta betegségeit. Ezt a diagnózist Janus olyan komolyan vette, hogy ami betegségtünet az előző, a kezdődő tüdőbaj tüneteit leíró betegségversből *(Mikor a táborban megbetegedett)* hiányzott, ebbe azt is beleírta.[20]

A vers keletkezésének idején, 1466-ban tehát a jó asztrológiai képzettségű Janus számára a csillagok sorsformáló erejébe vetett hit a világképét befolyásoló, alakító tényező volt. (Később az embernek nagyobb cselekvési szabadságot engedő, kevésbé fatalista újplatonizmus felé fordult.)[21]

Janus nem ejt szót az ember mikrokozmosz-jellegéről, de az asztrológia maga teljes egészében erre a meggyőződésre épül: a kis világ jellege, mozgásai megfelelnek a nagy világ jellegének, mozgásainak, így a makrokozmikus mozgásokból következtetni lehet a mikrokozmosz, az ember sorsára.

Amint Janus asztrológiai műveltsége Magyarországon egyedülálló volt, az irodalomban sem leljük több nyomát ennek a makrokozmikus elképzelésnek. A reneszánsz kultúra szétáradása a 16. században azonban így is alaposan átformálta az iro-

dalomban visszatükröződő testképet, különösen a női test megjelenítését illetően. Balassi Bálint nőábrázolása rendkívül visszafogott, még akkor is, ha a szerelem hivatásos művelőiről beszél. Mind között legerotikusabb az az – Aucassin és Nicolette történetét fölidéző – jelenet, ahogy Margaréta mezítláb sétál a füvön; ámde hónál fejérb lába és jól termett válla között neki sincs semmi. Csupán sejtelem a gőzölgő fürdőben ülő, párába burkolt testű Célia képe.[22] Mestere, Bornemisza Péter fejezeteket írt a szerelem betegeiről, megemlékezett szodomitákról, homoszexuálisokról, leszbikusokról, önkielégítőkről és állatokkal fajtalankodókról (nőkről és férfiakról egyaránt), ám a test ábrázolásától visszariadt.[23] A népszerű irodalom nem ilyen szemérmes. Amikor a kemencében kuporgó Markalf a „képesebbik felével" fordult Salamon felé, az ismeretlen fordító nem restellte leírni a Salamon elé táruló látványt.[24] A népszerű szerelmi lírában a 16. század végétől kezdve föl-fölbukkannak a „narancs csecsű, kesken derekú" hölgyek, a *Balassi János éneke sólymocskájáról,* ha terminológiáját mai magyarra lefordítjuk, ugyancsak aprólékos leírása a női szeméremtestnek, és Amadé Lászlóig, Pálóczi Horváth Ádámig sorjáznak a férfi és női lajstromok, a szerelmi együttlét eufemisztikusabb vagy szókimondóbb részletezései.[25]

Azok a társadalmi változások, amelyek a barokk művelődéstörténeti korszakát létrehívták, nem kedveztek a reális, élethű testkép megjelenésének az irodalomban, ezt sem az újjászerveződő katolicizmus vallásos buzgósága, sem az ortodoxszá váló protestantizmus erkölcsi rigorizmusa nem tette szükségessé, sőt lehetővé sem. Pedig a kevéske, elszórt jel szerint valójában ekkor már pontos fogalmaik voltak a testről és funkcióiról: Zrínyi több tucatnyi, nem az európai eposzirodalom közkincséből, hanem saját tapasztalásából származó halálleírása anatómiailag és funkcionálisan egyaránt pontos és hiteles. Egyszerűen a test nem volt fontos, és irodalmi témaként nem létezett. Csuti Emese a férfiruhában harcoló nő motívumának vizsgálata során úgy találta: 1552-től 1852-ig, Arany *Rozgonyinéjáig* a motívum 18 forrásban fordul elő, de egyik sem emlékezik meg róla, hogy a férfiruha, férfipáncél felöltése a nő számára netán nehézséget okozott volna.[26] Nem volt téma a test az emlékírók számára sem. A számos napló- és önéletíró inkább politikai-közéleti szereplését tartotta följegyezni és igazolni valónak; csupán Rákóczi emlékezett meg a „néma bűnről", amely serdülésében gyötörte.[27] Kivételes jelenség Bethlen Miklós, aki pontos leírást adott mind külsejéről, mind szokásairól, hajlandóságairól, diétájáról, italáról, betegségéről, egészségéről, kimeríthetetlen tárházául a művelődéstörténészeknek. Irigylésre méltóan elégedett külsejével és testi adottságaival:

> Termetem sem hosszú, sem kurta, hanem tisztességes középaránt való volt, ábrázatom hosszúka, barnaszeg, piros. Ifjúságomban elég szemet szúrt; elég az, férfi ábrázatban sokaknál volt szebb, és vénségemig is tartott, sokaknak csudájára, szépségem, kivált nyomorúságos esetemhez képest. [...] Szemem felette fekete és fényes volt, akármely sólyom szeménél nem alábbvaló, leánynak sokat ért volna, jó erős látó is volt, [...]. Füleim nagyocskák, de nem is mód nélkül valók, és felette jól hallók, [...] kezem ujjai is, körmei is szép hosszúak, [...] Derekam vékony, csukahasú, kezem, lábam száraz, mint a szarvasnak, [...] mégis az orcám, nyakam,

torkom, combjaim, tomporám szép húsosak, teljesek voltak, úgyhogy az sem testesség- és kövérség-, ösztövérségnek vagy szikkadt szárazságnak nem mondattathatott, hanem Istentől áldásul adatott könnyűségnek tartottam; ahhoz képest jó gyalog, és (nem kérkedem véle, de) jó könnyű és kemény s merő derekú, meglehetős szép lovas voltam. Erőm is az én termetemhez képest nagyobb volt, mintsem ember külső s első tekintettel gondolta volna, kivált a karjaimban.[28]

Ugyanilyen elégedett a lelki adottságaival is; megvallott bűneire könnyen talál magyarázatot vagy feloldozást.[29] Legnagyobb hibájának a haragos indulatot tartja, küzd is ellene egy ideig, ám végül könnyedén belenyugszik:

...minthogy a haragnak szolgáivá tett minket mind az én s mind a felebarátom bűne, mely is a természetnek betegsége és a mü hatalmunkban nincsen, olyan teljesíthetetlen, haszontalan fogadást nem tettem.[30]

Ifjúsága bűnei közt ő is megemlékezik a néma bűnről, amely, akárcsak Rákóczit, tizenhat éves korától fogva kísértette, s amellyel kapcsolatban neki is Mózes 1. könyvének Onánról szóló fejezete volt az egyetlen tanácsadója. Ő azonban végül fölmenti önmagát, úgy ítélve: ez kisebb bűn, mint „minden fertelmességre, paráznaságra kiáradni"; ezt adja tanácsul fiának is: „mocskolódjék inkább a két gonosz között a kisebbel", s úgy találja, ő megtartotta az ember által megtartható legnagyobb tisztaságot: „Pap, barát, remete, se senki ne dicsekedjék szüzességével, mert sok ezer között csak ilyen sem találtatik, mint én voltam."[31] Fölsorolja házassága előtti szexuális próbálkozásait, amelyekben ugyan elment a legvégső határig, ameddig az még próbálkozásnak nevezhető, de végül büszkén állapítja meg: „én soha a két feleségemen kívül senkivel sem közösültem."[32] Különös, hogy a tárgyban tudatosan tett vallomásai mellett („Nem szégyenlem Augustinussal, Petrarcával megvallani ifjúságom mocskait") házaséletéről nyilatkozni nem tartja illendőnek („A hálóházamról írnom nem illik, s nem is szükség"), csupán ennyit jegyez meg:

A Venus énnálam nem bolond, buja és gyakor, hanem mértékletes, de buzgó, tenyésző és mindennapi volt, mely az által az Istentől adatott mértékletesség és erő által mai vénségemben is nem sokat fogyatkozott.[33]

Bethlen a mértékletességet a jó egészség és a hosszú élet fontos, de nem okvetlenül szükséges feltételének tartja:

Mindazonáltal a jó egészséget, úgy tetszik, maga az Isten a természet által láttatott öszvekötni a mértékletes és természet szerént való élettel, amely a testben levő tüzet, vizet olyan aequilibriumban tartja, hogy egyik a másik felett való erővétellel és ebben a microcosmusban való civile bellummal a test országát, amelyben ketten veszekednek, el ne rontsák. Ez az egész medicinának is célja, munkája és summája.[34]

Úgy tűnik, a valaha egységes mikrokozmosz-képből és az azt fölépítő négy elemből ekkor már csak egy-két megkövesült fordulat élt: a makrokozmikus párhuzam nélkül maradt mikrokozmosz, a test s a benne összeütköző tűz és víz.

Bethlen tisztálkodási szokásai Szent Margitéira emlékeztetnek,[35] ám önnön testét jól ismeri. Kivételként ugyan, de teljes férfitest-reprezentációt nyújt. A reprezentáció pontos, részletes, szimbolikus háttér nélkül való, tudományos jellegű megismerés eredménye. A női test ábrázolása még nagyon sokáig várat magára. A korszak női alkotóinál, az önéletíró Bethlen Katánál nincs utalás a testre. A női szépségeket megéneklő Gyöngyösi hölgyei – Balassi csupa mozgás, csupa élet Júliájával szemben[36] – csupán állóképek, antik istennők által fémjelzett tulajdonságok halmazai.[37] Roppantul hasonlítanak egymásra szép szemöldökeikkel, rózsás orcáikkal és piros klárisajkaikkal, de nélkülöznek minden egyedi valószerűséget,[38] s olyannyira emlékeztetnek az elvágott T-képre, hogy nekik még a lábukról sem esik szó, csak deli amazontermetükről.

A költészetben a rokokó hozta meg a változást. A női test képe megtelt, plasztikussá vált. Amadé László – igaz, kéziratos verseiben – merészen elkalandozott a női földabrosz föltáratlan tájai felé. Lázár János azonban egy valódi földrajzi tanköltemény-ben, a *Florindá*ban, amelyet történelmi és regényes betétekkel csinosított, olyan szépségkatalógust tett közzé nyomtatásban, amilyent nemcsak előtte, de utána sem publikáltak még százötven évig:

> Nyaktőről terjedő emlők mezejének
> Két dombocska feküdt két felén széljének,
> Fejér, mint hófúvás, s öszveérésének
> Közi tartathatott gyöngyvirág völgyének.
>
> Mint jól költ zsemlyeliszt tészta puffadása,
> Oly keménységű volt azok dagadása,
> Holdudvart mutatott bőr sárgásodása,
> S abban kis lencseszem kicsucsorodása.[39]

A megismerés másik útja a közoktatás útján terjedő tudomány. Az 1770-es évektől, főként a Ratio educationis (1777) kibocsátása után elkülönülnek a teológiától uralt összoktatásban a tantárgyak, köztük a természetrajz, és megjelennek a tankönyvek is. Ezek – nemhiába folynak az orvosegyetemeken már évtizedek óta boncolások – anatómiailag igen részletesek. Tudnak az artériákról és vénákról, hallócsontocskákról, Eustach-kürtről, 10 pár érző- és 30 pár mozgatóidegről, az izmok, inak és csontok mozgató szerepéről. A belső működésről nyújtott kép messze nem ilyen részletes: az emésztés leírása vázlatos,[40] és a kisvérkör még ott is zavaros, ahol előfordul.[41] A leírás részletessége és hűsége azonban nem releváns tényező e testleírások megítélésében. Inkább abban látszik köztük különbség, mekkora teret és szerepet szánnak a léleknek, s mennyire látják a testet teleologikusan teremtettnek. A lélek hitéhez minden tankönyv ragaszkodik (némelyik lokalizálja is),[42] főleg azért, mert különben

a magasabb rendű értelmi és pszichés működések számukra megmagyarázhatatlanok lennének.[43] Vannak, akik a lélek létezésének konstatálásával megelégszenek, és vannak, akik hosszan elemzik működését, fölosztását: ez a különbözés nem föltétlenül a nagyobb műveltséget vagy anyagelvűbb meggyőződést tükrözi, hiszen a „lélek" címszó alatt voltaképpen a pszichés működésről, gondolkodásról, értelemről, akaratról beszélnek. Úgy tűnik azonban, a test teleologikus teremtettségének gondolata világszemléleti különbözést jelent. A tankönyvek nagy része amellett, hogy az isteni teremtést nem vonja kétségbe, a test és lélek fölépítését és működését ettől függetlenül tárgyalja; ez fog vezetni a tantárgyak teljes kiszabadulásához a teológia uralma alól. Az a tankönyv, amely az emberi anatómiában minduntalan a teremtés célszerűségét bizonyítja és bölcsességét láttatja, az éppen most elavuló karteziánus oktatási hagyományt követi, amely minden ismeret céljának a Biblia és a teremtés jobb megértését tartotta:

> Sohasem szokott a természet valamit elfelejteni, hanem mindazokat a következéseket előre látja és tudja, amelyek szükségesképpen következnek az olyan dolgok után, amik bizonyos dolgok végett formáltattak, és minden megjobbíttathatásoknak elejit vette mindazokban, amiket készített. Ez az előre való gondoskodás nyilvánvaló bizonysága az egy csudálásra méltó bölcsességnek.[44]

Sajátos, de törvényszerű, hogy épp ebben a tankönyvben fordul elő, időszakunkban utolsóként, a mikrokozmosz szókép:

> És valósággal egy olyan remek munka az ember, egy olyan kis világ, a Teremtő mindenhatóságának és mesterségének egy olyan rövid summája, hogy maga egyedül elégséges arra, hogy az Istennek lételét és tulajdonságait kimutassa.[45]

A jelek szerint a természettudományos világkép kialakulása idején a szóképben kifejeződő gondolatnak nem volt többé értelme. Az ember éppen ezekben az évtizedekben adta föl a kompromisszumos Tycho Brahe-i világképet, fogadta el Kopernikuszét, s ezzel belenyugodott abba, hogy a Föld és az ember a teremtésnek ne középpontja, hanem perifériája legyen.[46]

Jegyzetek

1 Hugo de Sancto Victore (1097–1141) értelmezésében ezek: a sensus historicus, sensus allegoricus és a sensus anagogicus; lásd Marosi (1969: 29–30). Más szövegekben sensus litteraris, sensus allegoricus, sensus moralis és sensus anagogicus.

2 Marosi (1969: 32). Nem témája dolgozatomnak, így itt csak jelzem, hogy a korszak építészetről és épületekről szóló kódexeiben szinte mindenütt jelen van az az elképzelés, hogy a templom maga is a nagy világ mintájára készült mikrokozmosz.

3 „A földtől a Holdig egy hangköz van, a Holdtól a Mercuriusig egy félhang, Mercuriustól Venusig félhang, innen a Napig három félhang. A Naptól Marsig egy hang, innen Jupite-

rig félhang, innen Saturnusig félhang, innen az állatövig három félhang. Ezek együtt hét hangot alkotnak. Ezért a filozófusok is kilenc Múzsát találtak ki, mert a földtől az égig kilenc összhangzást fedeztek föl, melyekről úgy találták, hogy az emberrel vele születik." 81. fejezet, Marosi (1969: 24).

4 82. fejezet, Marosi (1969: 24). A négy elem természetesen a tűz, a víz, a föld és a levegő; a három erény a hit, a remény és a szeretet.

5 *Thesaurus linguae latinae.* Albin szerk.: Lesky, 1936–1966. VIII. Lipcse, 932.

6 Ueberweg (1926: 359); a kiadások ugyanitt. Előfordul *Secretum Secretorum* címen is.

7 *Glossarium mediae et infimae latinitatis,* szerk.: C. Du Cange, IV, 1954. Graz, 376.

8 MTAK M. Cod. 1° 80. Kiad. Volf (1888: 229–230). – „Az egész nem egyéb, mint a Secreta Secretorum LXV. fejezete végének elég hű fordítása" – minősítette Király György (1918: 142).

9 Kolozsvár, 1589. Modern kiadása: Gyenis–S. Sárdi (1986: 137–138).

10 Gyenis–S. Sárdi (1986: 141).

11 Érszegi (1983: 117).

12 Balogh (1975: 83–84).

13 V. Kovács (1972: 251): *Andrea Mantegna padovai festő dicsérete.*

14 Janus Pannonius (1986).

15 *Életkoráról,* lásd Janus Pannonius (1972: 103).

16 Janus Pannonius (1972: 87).

17 „Egész életében igen nagy tisztaság jellemezte." „Az a hír járta róla, hogy szűz volt." Janus Pannonius (1986: 66).

18 Verses fordításai bizonyára szebbek, de nem adják vissza a latin eredeti tiszta egyszerűségét: „Mint ahogyan te beszélsz, úgy ömlik az életem árja, / s ajkamon árad a szó, mint ahogyan magad élsz." (Geréb László ford.) „Szépen szólsz, Péter, szépen, mint én ahogy élek; / s csúf mód élsz, Péter, mint ahogy én meg irok." (Csorba Győző ford.)

19 A vers értelmezéséről, valamint Janus asztrológiai és filozófiai világképéről lásd Bollók János kandidátusi disszertációját (1993); nyomtatásban csak az epigrammákat tárgyaló rész jelent meg: Bollók (1994). A lélek alászállásának ez az elképzelése Janus versében Macrobius makrokozmosz-képéből ered, amelyet a *Somnium Scipionis*hoz írt kommentárból Janus már jóval korábban is bensőségesen ismert.

20 Bollók (1993: 158–159).

21 Bollók (1993: 160, 170).

22 Balassi (1993: 129, 151).

23 Bornemisza (1977: 86–105).

24 *Salamon királynak, az Dávid király fiának Markalffal való tréfabeszédeknek rövid könyve,* 1577. Kolozsvár; modern kiadása: Gyenis–S. Sárdi (1986: 72).

25 Stoll (1961), Komlovszki (1981).

26 Csuti Emese: A férfiruhában harcoló nő motívuma a magyar irodalomban (szakdolgozat); kivonata: Nagy–S. Sárdi (1997: 31–40).

27 Rákóczi (1979: 37–38).

28 Kemény–Bethlen (1980: 491–492).

29 Ennek írói eszköze a valló-megszorító-önfelmentő szerkesztés: „Noha én ördögadta s lelkűvel nem szitkozódtam, talán életemben sem mondtam kétszer"; „Magam dolgáért haragból nemhogy idegen nemes vagy szabad embert, de még csak jobbágyát is másnak meg nem verettem az egy Érsek György, Bethlen Farkas jobbágyán kívül"; „Magam jobbágyit is én mód nélkül nem verettem, kalafa, sok száz pálca az én házamban igen ritkán hal-

latott"; „Soha senkit sokáig, csak két-három holnapig sem tömlöcöztem az egy Udvar Gyurkán kívül"; „Magam sem vertem a conventiós inasimon felül való szolgát tudtomra soha kettőnél többet" stb. Kemény–Bethlen (1980: 497, 498, 499).

30 Kemény–Bethlen (1980: 497).

31 Kemény–Bethlen (1980: 506–508).

32 Kemény–Bethlen (1980: 616–620, 507).

33 Kemény–Bethlen (1980: 616, 493, 494). Az önéletírás írásakor 60-65 éves. Ez a lefegyverző elégedettség sarkallta Szerb Antalt a megállapításra: „Kemény János, ha pózba vágta magát, az országnak tette, Bethlen Miklós, ha pózba vágta magát, gyönyörködött a tükörképében." Szerb (1978: 190).

34 Kemény–Bethlen (1980: 523).

35 „Ritkán feredtem, kivált hideg vízben. Lábomat két hétben, néha minden héten mosattam. Számat reggel, ebéd és vacsora után mindenkor, és gyengén a szememet is hideg vízzel mostam, kezemet is gyakran, de az orcámat, hacsak valami por, sár vagy gaz nem érte, sohasem mostam [...]. A fejemet talán huszonöt esztendeje van, hogy meg nem mosták." Kemény–Bethlen (1980: 522).

36 Balassi (1993: 98–99).

37 Gyöngyösi (1998: 75–76; 1999: 12–13).

38 Göngyösi (1998: 58, 82; 1999: 16).

39 Lázár (1795: 146). Amikor azonban Florindán erőszakot követ el a király, Lázár is a jól bevált „gyűrűcske, hegyestőr, behasított kincs" szimbolikával él.

40 Becker (1790: 353), *Egészséget tárgyazó katekizmus* (1794: 20).

41 Bertalanffi (1757: 212–215).

42 „Ülőszéke az agyvelőben, a szemgyökerekkel általellenbe, ott vagyon, ahol az érző inak gyökerei öszvetalálkoznak, és mozgató inaknak kezdete vagyon." Gáti (1795: 288).

43 „De a' bizonyos, hogy olyan változások vagynak mibennünk, melyeket a testtől várni lehetetlen lévén, valami másnak kell bennünk azt nemzeni, melyet mi léleknek hívunk." Gáti (1795: 288–289). Lásd még Bertalanffi (1757: 207–208).

44 Derham (1793: 243).

45 Derham (1793: 418).

46 Úgyszintén nem tárgya dolgozatomnak, csupán jelzem: a modern tudományos világkép újra lehetőséget adott a mikrokozmosz–makrokozmosz párhuzam fölelevenítésére a naprendszerek és az atomszerkezet külsődleges hasonlóságával, s a pszeudo-tudományos és áltudományos munkák ezt ki is használták. A magyar nyelvű tudományos-fantasztikus irodalomból Lőrincz L. Lászlót emelem ki, aki egy novellájában egy betegről írt, akiről az orvosok hosszú kutatás után megállapították: betegségét az okozza, hogy egy mirigyében az egyik atom harmadik elektronján békétlen szubatomi részecskék háborúznak egymással. Lőrincz L. (1982: 5–48).

Bibliográfia

Az kopaszságnak dicsíreti. 1589: Kolozsvár, Heltai-nyomda.

BALASSI Bálint 1993: *Versei.* (Kiad. Kőszeghy Péter és Szentmártoni Szabó Géza) (Régi Magyar Könyvtár Források 4.) Budapest.

BALOGH Jolán 1975: Janus Pannonius képmásai. In Kardos Tibor és V. Kovács Sándor (szerk.): *Janus Pannonius (Tanulmányok).* Budapest.

BECKER, R. Z. 1790: *Szükségben segítő könyv.* (Kömlei János ford.) Pest.
BERTALANFFI Pál 1757: *Világnak két rendbéli rövid ismérete.* Nagyszombat.
BOLLÓK János 1993: Asztrális misztika és asztrológia Janus Pannonius költészetében. (Kandidátusi értekezés, kézirat).
– 1994: Asztrális misztika és asztrológia Janus Pannonius költészetében (Az epigrammák). *Irodalomtörténeti Közlemények* XCVIII: 299–328.
BORNEMISZA Péter 1977: *Ördögi kísértetekről.* (Kiad. Nemeskürty István) Budapest.
DERHAM, William 1793: *Physico-theologia.* (Segesvári István ford.) Bécs.
Egészséget tárgyazó katekizmus. 1794: Sopron.
ÉRSZEGI Géza (kiad.) 1983: *Árpád-kori legendák és intelmek.* Budapest.
GÁTI István 1792: *Természet históriája.* Máramarossziget.
– 1795: *A természet históriája.* Pozsony.
GYENIS Vilmos–S. SÁRDI Margit (vál.) 1986: *Magyar elbeszélők. 16–18. század.* (Kiad., jegyz. S. Sárdi Margit) (Magyar Remekírók). Budapest.
GYÖNGYÖSI István 1998: *Márssal társolkodó Murányi Vénus.* (Kiad. Jankovics József és Nyerges Judit) (Régi Magyar Könyvtár Források 8.) Budapest: Balassi Kiadó.
– 1999: *Porából megéledett Főnix.* (Kiad. Jankovics József és Nyerges Judit) (Régi Magyar Könyvtár Források 10.) Budapest: Balassi Kiadó.
HUFELAND, Ch. W. 1799: *Az ember élete meghosszabbításának mestersége.* (Kováts Mihály ford.) Pest.
JANUS Pannonius 1972: *Munkái latinul és magyarul.* (Kiad., jegyz. V. Kovács Sándor) Budapest.
– 1986: *Pajzán epigrammák.* (Kiad., jegyz. Csorba Győző) Budapest.
JENEY György 1791: *Természet könyve.* Pest.
KEMÉNY János–BETHLEN Miklós 1980: *Művei.* (Kiad. V. Windisch Éva) (Magyar Remekírók.) Budapest: Szépirodalmi Kiadó.
KIRÁLY György 1918: Világbíró Sándor mondája régi irodalmunkban. *Irodalomtörténeti Közlemények* XXVIII: 129–142, 241–253.
KOMLOVSZKI Tibor (kiad.) 1981: *Lator énekek. Magyar költészet a XVI–XVIII. századból.* Budapest.
LÁZÁR János 1795: *Különb-különbféle világi dolgokat az erkölcsökre szabogató magyar versek.* (Kiad. Petki Nagy Sámuel) H. n.
LŐRINCZ L. László 1982: A józan értelem széruma. In *A Nagy Kupola szégyene.* Budapest.
MAROSI Ernő 1969: *A középkori művészet világa.* Budapest.
NAGY Beáta–S. SÁRDI Margit (szerk.) 1997: *Szerep és alkotás.* Debrecen: Csokonai Kiadó.
RAFF, G. Ch. 1799: *Természeti história a gyermekeknek.* Veszprém.
RÁKÓCZI Ferenc 1979: *Vallomások. Emlékiratok.* (Kiad. Hopp Lajos) (Magyar Remekírók.) Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
Salamon királynak, az Dávid király fiának Markalffal való tréfabeszédeknek rövid könyve. 1577: Kolozsvár: Heltai-nyomda.
STOLL Béla (kiad.) 1961: *Szerelmi és lakodalmi versek.* (Régi Magyar Költők Tára XVII. III.) Budapest.
SZALLER György 1793: *Különbféle példázatok és oktatások.* Pozsony.
SZERB Antal 1978: *Magyar irodalomtörténet.* (Bev. Sőtér István) Budapest.
UEBERWEG, Friedrich 1924–1928: *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* (Kiad. Karl Praechter, I–III. 2., átdolgozott kiadás) Berlin.
VOLF György (kiad.) 1888: *Régi magyar codexek: Érsekújvári codex. I–II.* Nyelvemléktár IX–X. Budapest.

TÓTH G. PÉTER

A testi fájdalom, a kegyetlenség és a vértanúság látványa a kora újkori Magyarországon

A kegyetlenség kora

Michel de Montaigne 1580-ban a franciaországi vallásháborúk szemtanújaként a következőképp ítélte meg a kor kegyetlenkedéseit:

> A megholtakat nemigen sajnálom, inkább irigyelem őket; annál inkább szánom azonban a haldoklókat. A vadembereken nem háborodom föl annyira, hogy megsütik és megeszik halottaikat, azon sokkal inkább, hogy vannak, akik élőket gyötörnek és kínoznak. Még az ítélethozók elrendelte kivégzéseket se bírom higgadtan végignézni, legyenek bármily igazságosak. [...] / Én úgy vélem, hogy ami túl van az egyszerű kivégzésen, az igazságszolgáltatásban is csak közönséges kegyetlenkedés, kiváltképpen minálunk, akiknek kötelességünk volna épségben bocsátani át a lelkeket; ami lehetetlen, ha előtte kibírhatatlan kínzásokkal feldúljuk és kétségbe ejtjük őket. [...] Én azt tanácsolnám, hogy ezeket az elrettentő módszereket, amelyekkel a népet akarják megfélemlíteni, a gonosztevőknek csak a holttestén gyakorolják: ha azt látja a köznép, hogy a temetést is megtagadva tőlük, olajban főzik és felnégyelik őket, az legalább akkora rémületet kelt, noha sokkal kevesebbet vagy éppenséggel semmit sem ér, mint ha az élőket gyötrik és kínozzák. [...] A kor, amelyben élek, bővelkedik a kegyetlenség hihetetlen példáiban; polgárháborúink féktelenségének következménye ez; a régi históriákban nem olvasni olyan szörnyűségeket, mint aminőknek naponta tanúi vagyunk. De hiába, hozzászokni képtelen vagyok. Míg a saját szememmel nem láttam, el nem hittem volna, hogy akadnak olyan elvetemült lelkek, akik a pusztítás puszta örömeért darabolják és vagdalják embertársaik tagjait, s törik a fejüket válogatott kínzásokon, újabb meg újabb halálnemeken, és még csak nem is haragból, sem nem a haszonért, hanem csupán, hogy a halál kínját elszenvedő ember nyomorúságos vonaglásának és vergődésének, siralmas nyöszörgésének és jajongásának élvezetes látványában gyönyörködjenek. Mert ilyen szertelenségekké fajulhat a kegyetlenség. (Antal László fordítása)[1]

Agrippa d'Aubigné *Les Tragiques*[2] című elbeszélő költeményében a francia vallásháborúk borzalmait írta le, Grimmelshausen a *Der Abentheurliche Simplicissimus Teutsch* vagy közismertebb nevén a *Simplicissimus*ban[3] hasonló jelenetekkel ábrázolta a harmincéves háború német közállapotait. A két legsikerültebb *Simplicissimus*-utánzat, az ismeretlen szerzőségű *Des Frantzösichen Kriegs-Simplicissimi Hoch-wervunderlicher Lebens-Lauff* és a Daniel Speernek tulajdonított *Ungarischer oder Dacianischer Simplicissimus*[4] pedig megteremtették a borzalomkrónika és az utazóirodalom divatját Európában. A vallási konfliktusokból eredő háborúk legtöbb áldozatukat a 17. században, a harmincéves háború idején szedték. Jean Callot 1633-ban a Német Birodalom központi részeit pusztító fegyveres akciók borzalmait önálló képciklusba szerkesztve jelenítette meg. Callot-nak a katonai ítélet-végrehajtást bemutató alkotásait az európai művészettörténet egyik legismertebb metszetsorozatának tarthatjuk. Ebben külön témaként szerepelt a parasztokat legyilkoló, kirabló, a templomfosztogató és a nők erkölcseit bemocskoló katonaság büntetésnemeinek ábrázolása. Callot szándéka valószínűleg az lehetett, hogy a nagy háború borzalmainak bemutatásával felhívja a kortársak figyelmét az értelmetlen kegyetlenkedésekre. Vagyis nem a puszta tudósítás, hanem a kor e világi apokaliptikus víziójának megfogalmazása volt a fő célja.[5]

A borzalmak bemutatásával a magyarországi krónikások természetesen nem múlták alul európai kortársaikat. A már említett *Magyar Simplicissimus* teátrális képekben leírt epizódjai közrejátszhattak abban, hogy a nyugat-európai közvélemény képzetében Magyarország gyakran úgy jelent meg, mint „Európa véres színháza" – ahogy azt Eckhardt Sándor nevezte.[6] Szamosközy István, a „hosszú háború" kegyetlenkedéseivel kapcsolatban – amit a későbbi korok történetírói már mint a „tizenötéves háborút" emlegettek – 1608 körül Erdélyben a következő sorokat írta:

> Bár mindez nagyon is eltér az emberségtől, a természetjogtól és az ésszerűségtől, hiszen az is azt tanácsolja, hogy haragunkat ne zúdítsuk a holttestre, mégis – amilyenek a mai idők és erkölcsök – azt tapasztaljuk, hogy a keresztények manapság nemcsak törökök, hanem még keresztények ellenében is sokkal különb kegyetlenségeket követnek el. Mert hogy nagyon sok egyéb példát mellőzzek, ki ne ítélné el azt a barbár mészárlást, amit a vallonok és németek rendeztek a törökökkel Hatvannál, amikor Miksa főherceg elfoglalta a várat? Ki ne átkozná a minden elképzelhető kínzás közepette halálra gyötört szerencsétlen erdélyi nép szörnyű lemészárlását, amelyet Basta György hadviselése hozott magával? Ki ne utálná a mai trákok, az úgynevezett rácoknak minden emberi vadságnál szörnyűbb kegyetlenkedését? Ezek nehogy úgy lássák, mintha egy körömfeketényit is eltértek volna őseik régtől fogva tanúsított kegyetlenségétől, a mostani szomorú időkben Erdély gyötrése során minden hóhérfortélyt végigcsináltak, úgyhogy hozzájuk képest még a legkíméletlenebb bakó is könyörületes szívűnek bizonyul. (Borzsák István fordítása)[7]

Apokaliptikus, eszkatologikus vízió megfogalmazására késztették a háború borzalmai Magyari István prédikátort, illetve más írástudókat is.[8] Magyari Nádasdy Ferenc mellett működött tábori papként, aki 1602-ben megjelent munkájában fejtette ki részben a saját, részben Nádasdy vélekedését a török elleni hadakozásról:

> Vallyon s mit látsz az hadban szomorúságra inditó dolognál egyebet? Szemben áll az két had, dobok, trombiták harsognak, csattognak az szerszámok, szólnak az ágyúk, rikoltanak-sikoltanak a seregek, az egek leszakadni, s az föld megnyílni láttatnak. Iszonyú kiáltások és oly fene dolgok lesznek, hogy még az erős és bátor szivü embert is ideig (tudgyák, az kik próbálták) félelmessé teszik. Azomban bekövetkezik az ütközet, az embermészárlás, sok ezer lélek veszedelme, holttesteknek [...] iszonyu és szomorító nézése, mezőknek és vizeknek vérrel folyása [...]. Az had alatt hallgatnak az jó törvények, szabadságot vesznek magoknak minden latorságok, akkor az gonoszok büntetés nélkül ölnek, vágnak dulnak, fosztanak és ragadoznak [...]. Ezeket nem az végre mondám, mintha méltó és igaz okból hadakozni szabad nem volna, hanem az végre, hogy az hadakozásnak ártalmas voltát eszünkben vövén, lennénk inkább az békességnek hogysem mint az viadalnak szeretői és az menyére lehetne, még méltó okért se kapnánk minden kicsin dologért fegyvert, mert még az igazokból támadott had sem lehet kár nélkül.[9]

A kegyetlenkedések jelenvalóságát számosan büntetésnek, mások pedig bűnnek értelmezték. Szkhárosi András 1542-ben írt munkájában a Magyarországot pusztító török hadat, a felbukkanó döghalált, és a terményt elpusztító, ezáltal éhínséget okozó sáskajárást mind-mind az emberi kegyetlenség következményének tartotta. Hasonlóan vélekedett Kulcsár György és Bornemisza Péter is a 16. század mindennapjairól.[10] Nem véletlen tehát, ha a kortársak a „romlás évszázadairól" beszéltek.[11]

Európa és Magyarország tehát a 16–17. század fordulóján, sőt, szinte az egész a 16–17. században folyamatosan hadszíntér volt. A nyugati zsoldosok, a keleti tatárhordák és a délvidéki rácok által okozott kegyetlenkedések kíméletlenségükben nem sokban különböztek egymástól. A háború alatt elszenvedett és a lakosságot érintő kínzatások, tömegmészárlások, véres fegyveres leszámolások a mindennapok életélményéhez tartoztak. Mindezekről Willhelm Peter Zimmermann szinte az eseményekkel egy időben képekben is tájékoztatta a magyar és az európai közvéleményt.[12]

Szamosközy István a Kelet-Európában, Michel de Montaigne a Nyugat-Európában zajló kegyetlenkedéseket ostorozta. Mindkét szerző tevékeny részese volt a kor politikájának, véleményük mégis süket fülekre talált. Két évszázadnak kellett eltelnie ahhoz, hogy az európai közvélemény és a hatalmat gyakorlók együttesen fellépjenek a büntető ítélet-végrehajtás akkorra már mindenki által kegyetlennek tartott rendszere ellen, bár hozzá kell tenni, hogy a háborús hadszíntereken elkövetett brutalitás mértékén a felvilágosodás eszmeisége semmit sem volt képes változtatni. Cesare Beccaria 1784-ben megjelent *Dei delitti e delle pene* című könyvében a társadalmi szerződés gondolatából kiindulva fejtette ki, hogy az egyén az élete feletti rendelkezési jogot nem adta át az államnak, vagyis az államnak nincs joga az egyén élete felett

rendelkezni, még ha a közjó érdekeire hivatkozik is. Beccaria végkövetkeztetése volt, hogy a halálbüntetés sem nem szükséges vagy jogos, sem nem hasznos. Beccaria könyvének sikere után Nyugat-Európában „irodalmi" kampány bontakozott ki a halálbüntetés ellen.[13] Magyarországon II. József pátense már 1786-ban a *Novus Ordo Judiciarius* rendeletében betiltotta a halálos ítélet meghozatalát és végrehajtását.[14] A közvélekedést tükrözi Hannulik János 1780–1781-ben Nagykárolyban megjelent munkájában az „emberi vadságról" és az „Igazságról" szóló ódáival kelt ki a kegyetlen formában végrehajtott halálos ítéletek ellen.[15] A toszkánai nagyhercegségben 1786-ban, Franciaországban 1790-ben, Bajorországban 1813-ban, Németország területén 1848-ban, Svájcban 1847–1848-ban, a Habsburg Birodalomban 1787-ben, majd a halálbüntetés törvényének restaurációja után 1852-ben, a Román Királyságban 1862-ben, Portugáliában 1867-ben, Hollandiában 1870-ben korlátozták vagy szüntették meg a halálbüntetést, illetve a testcsonkító büntetéseket.[16]

Az „agresszió" vagy „erőszak" (Gewalt, violence), illetve az „erőszakos cselekmény" kifejezések általában destruktív jelentéstartalommal bírnak. Konstruktív kultúrameghatározó jelentéseikről általában megfeledkezünk. Mindezek ellenére nem tagadhatjuk, hogy az agresszív érzelmek, a gyűlölet, a düh, a szóbeli vagy verbális agresszió, a fenyegető magatartás, a tettlegesség, a fájdalomokozás, a másik ember megsebesítése vagy rituális megölése, a háborús körülmények között végrehajtott gyilkolás éppúgy része lehet életünknek, mint az ünnep, az embercsoportokat egybekovácsoló szertartás vagy a vallási ideológiák által diktált szeretetparancs. Jelen tanulmányban ezt vizsgálom.

Elsősorban magyarországi jogtörténeti forrásokat használtam, hisz véleményem szerint a magyarországi gyakorlat semmiben sem különbözött az Európában honos eljárásoktól. A büntetésnemek széles skálája, a halál- és fájdalomokozás számtalan variációi nagyban hasonlítottak az európai, német,[17] francia[18] vagy angol[19] példákhoz.

A test társadalmi nyilvánosság előtti felmutatása

A késő középkorból és a kora újkorból a test társadalmi nyilvánosság előtti megjelenésének számos formáját ismerjük. A szabályozott formák közül a test szakrális és/vagy profán megnyilvánulásai között említhetjük az egyházi szertartásokat, liturgikus körmeneteket, az elit reprezentálását, mint például a koronázási meneteket[20] vagy a köznép szertartásait, népünnepélyeit, esetleg a mindennapi élet szertartásait, az esküvők, keresztelések, temetések nyilvánosságnak szánt ünnepi rítusait. Természetesen mindezek mellett sorolhatnánk számos egyéb színpadias megnyilvánulását is a testnek, mint a táncot, a karnevált[21] vagy a prostituáltak, transzvesztiták, kurvák vagy homoszexuálisok nyilvános húspiacait.[22]

A test társadalmilag szabályozott felmutatásának helyszínei közül a halálra felkészülő, illetve a halott testnek ezeken túl külön helyszín jutott. A halott testnek három, színpadon kapott jelentős szerepét említhetjük: a kivégzés, ítélet-végrehajtás nyilvános

színpadát;[23] az anatómia-színházat[24] és magát a kora újkori színházat.[25] Mindezek mellett természetesen számos más – ugyan nem színpadi, de – színtért említhetünk, ahol a halál, a haldoklás vagy a holttest jelen volt, úgymint a gyászmenet, a temetés, a gyászszertartás.[26]

A test társadalmilag szabályozatlan felmutatásának helyszínei közül megemlíthetjük a háborúk, vallási villongások brutális megnyilvánulásait, a lázadások tervezett vagy spontán szerveződő mészárlásait[27] vagy a nyilvánosan elkövetett közbűncselekményeket.[28] A nem normatív, de társadalmilag szabályozott „lázadás-rítusok" is részben ehhez a csoporthoz köthetők, hisz itt is sok esetben a „lázadás-rítus" végkifejleteként a „társadalmi kontroll" teljes hiányában a tomboló erőszak hasonló testfelmutatásokat produkált. Ezzel kapcsolatban állapította meg Klaniczay Gábor, hogy „a társadalmi életet szabályozó rituális rend: a »lázadás-rítusok« a »státusszerepcsere-rítusok« a társadalomszerveződés ugyanolyan nélkülözhetetlen elemei, mint azok a szertartások, amelyek a társadalom struktúrájának, hierarchiájának a normatív képét hirdetik szimbólumaikkal".[29]

Ezen *szabályozott és szabályozatlan test-megnyilvánulások* közül jelen tanulmány az ítélet-végrehajtással és annak társadalmi reprezentációival[30] mint a liturgikus szertartások látványával, ezek képi ábrázolásaival, illetve a fájdalomnak a látvány hatását tükröző szöveges és képi megformálásával kíván foglalkozni.

A fájdalom megjelenítésének képi programjai Magyarországon

Kiss Attila Atilla az anatómia-színház és a reneszánsz emblematikus színház látványának elemzésekor számos ikonográfiai toposzt nevezett meg a 16–17. századi holttestmegjelenítések előzményeként: „A memento mori, az ars moriendi, az exemplum horrendum, a contemptus mundi és a danse macabre mind használtak olyan ábrázolásokat, melyek központi kelléke a mulandóság és a halál metaforájaként álló test volt."[31] Ezek az ikonográfiai toposzok a 12–13. századtól számos képi programban jelentek meg, úgymint a keresztény túlvilág-ideológiák pokolról és tisztítótűzről alkotott és a kínok számos variációját taglaló elképzeléseiben, az egyéni és a kollektív végítéletekben, a Vir dolorum-, az Arma Christi-, a Szent Vér- és a Szent sebek-ábrázolásaiban, a Krisztus szenvedéstörténetét bemutató passióciklusokban, a Keresztrefeszítést ábrázoló Kálvária-képeken vagy a vértanúszentek legendáinak képi programjaiban. Ahhoz, hogy az ítélet-végrehajtásban bekövetkezett változásokat, jobban mondva az ítélet-végrehajtás nyilvánosságának megváltozását megértsük, célszerű áttekinteni ezeket a programokat.

Az Utolsó ítélet és a pokoljárások látomásszövegeivel kapcsolatban Aron Jakovlevics Gurevics a következőket írta: „A mindenkori templom szakrális univerzumába belépve a hívő szemlélhette a világ vége, a feltámadás és a végítélet jeleneteit, s teljesen nyilvánvaló e képek reá gyakorolt hatásának ereje, hiszen azok vonzották és elrettentették, félelmet és áhítatot keltettek benne az Istennel szemben, s rettegést váltottak ki annak haragjától és büntetésétől." A nyugati homlokzatot díszítő Apoka-

lipszis-motívumok a klérus irányelveitől vezérelve készültek, és a világvége-dráma egymást követő jeleneteit ábrázolták. Az angyalok harsonáinak hangjára sírjukból előjövő halottak Szent Mihály arkangyal bal és jobb oldalán sorakoznak fel. Démonok láncra fűzve vonszolják az eltaszított bűnösöket a pokol torka felé, majd beletaszítják őket. A pokol kapuja körül ördögök bottal verik a bűnösöket vagy bűnüknek megfelelő kínokkal gyötrik őket. A történet dramatizmusát „az a rettegés fejezi ki, amely az isteni ítéletre várókat kivétel nélkül eltölti. A néző előtt a gesztusok igazi kavalkádja örvénylik, szinte hallani az elítéltek nyögését és az ördögök rikoltozásával keveredő üvöltését, amint a pokolra ragadják őket."[32]

Ariés, Chaunu, Chartier, Gurevics és más kutatók vizsgálataiból tudjuk, hogy a tisztítótűz eszméje később született, mint a pokol és a paradicsom képzete. Ezen a hárompólusú túlvilág-rendszeren belül a bűnök és büntetések rangsorolása, „bonyolultabbá válása" a 12–14. századra tehető.[33] A fent felsorolt kutatók szerint a pokol és a paradicsom kollektív, mindenkire egyformán érvényes, a végítélet napján lefolytatott bíráskodása helyett a purgatórium eszménye egy mindenkire érvényes, de mindenkire külön kiszabott, személyes ítélet végrehajtását jelenti (vagy jelentheti), amely lényegében nem más, mint az egyéni életutak kis eszkatológiája.[34] A túlvilág és a végítélet után az „eltaszítottakra" váró kínok ábrázolásai lényegesen sokrétűbbek és többfélék voltak, mint a „kiválasztottak" mennyei gyönyöreit ábrázoló képek, mely utóbbiak sokkal következetesebben alkalmazkodtak az egyházi kánonhoz, míg az előbbiek a népi hiedelemrendszer által kínált motívumkincsből is merítettek. A purgatórium ideológiájának kialakulása, valamint a végítéletet és tisztítótüzet megjelenítő képi ábrázolások tömegessé válása, és az ábrázolt túlvilági büntetések motívumkészletének elburjánzása párhuzamosan jelentkezett.

A magyarországi példák európai összehasonlításban szegényesnek mondhatók. A túlvilági démonok, ördögök számos ábrázolása mellett az Utolsó ítélet-, pokol- vagy purgatórium-ábrázolások száma csekélynek mondható. A Radocsay Dénes középkori magyarországi táblaképeket bemutató adattárában szereplő oltárképek közül Utolsó ítélet-ábrázolás található a kisszebeni Keresztelő Szent János-főoltáron (1500–1510), a németújvári Batthyány Házioltárkán (1430–1440), a tarnóci Szent Miklós-oltáron (1500–1510) és egy zábrezsi, két oldalára festett 15. századi táblán. Pokol-ábrázolás fordul elő egy szentbenedeki, Szolnok-Doboka megyei (1510–1520) egy oldalára festett táblán, valamint még néhány 15–16. századi oltárképen. A napba öltözött asszony és a sárkány ábrázolása szintén a szentbenedeki oltáron fordul elő. Az ábrázolások hiánya természetesen nem jelenti azt, hogy a tisztítótűz elképzelése ne került volna be a közgondolkodásba. Valószínűbb, hogy csak a képi megjelenítése torlódott a 15–16. századra, a tisztítótűz ideológiája már a 14. századtól jelen lehetett a magyarországi irodalomban vagy folklórban.

A képi ábrázolások mellett a pokol-, purgatórium- vagy túlvilágjárásokat megörökítő látomás-elbeszélésekben is a túlvilági büntetések személyre szabott változatainak megjelenését, és a büntetéseket taglaló leírások részletekbe felejtkező elburjánzását figyelhetjük meg.[35] A 13–15. századi szövegek egyik legkirívóbb példájának tartják ebből a szempontból a feltételezhetően egyiptomi szerzőjű Pál Apokalipszisét. E mű-

vet a 3. század körül görög szövegből fordították. A 8. századtól szláv nyelvterületen, a 10–12. századtól pedig nyugati területen is népszerűvé vált. Ennek a műnek az újkori kiadója, Silverstein nem véletlenül nevezte Pál Apokalipszisét a „túlvilág átfogó bédekkerének".[36] A szerző kényesen ügyelt arra, hogy a legrészletesebben írja le a pokol bugyrait. Gurevics szerint „Pál látomásában tudatosan összegyűjtve áll előttünk minden elképzelhető borzalom, kivételes alapossággal írja le a bűnösök szenvedéseit, akiket bűneik súlyossága és jellege szerint osztottak el a különféle kínzóhelyek között. Úgy tűnik, semmi sem maradt ki azon gyötrések közül, amelyeknek alávetik az ördög és hívei karmai közé került szerencsétlen lelkeket. Amennyiben a szerző el akarta rettenteni olvasóit, semmi kétség afelől, hogy ezt a célját teljességgel sikerült elérnie." Pál látomásai hóhértechnológiai részletességgel készültek; a hóhérnak és a sintérnek kínokat kínokra halmozó beteges fantáziája került előtérbe. János Mennyei Jelenésekről Való Könyvével szemben, ahol a megjósolt világ végét grandiózus, kozmikus méretű sorscsapások és festői eszközökkel megrajzolt hatalmas pozitív alakok ábrázolásai követik, Pál Apokalipszise mindenekelőtt kínzókamrákat tár elénk. Úgy tűnik, ez utóbbi esetben teljességgel hiányzik a mértékletesség iránti érzék. A végítélet és a bűnösök ördögök általi kínzatásának ábrázolásai valószínűsítik, hogy a kor emberének hite a pokol és a pokoli gyötrelmek valódiságában hozzájárult ahhoz is, hogy a képek megalkotása és látványa olyan esztétikai megelégedettséget okozott, amely akár a megtisztulás érzetét is kelthette.[37] Gurevics szerint a pokoljárások látomásszövegeiben nem a pokol leírásán van a hangsúly, hanem a túlvilágon a lelkekre váró fizikai és lelki fájdalmak ábrázolásain, melyek megtisztítják bűneitől a lelket, és felkészítik a gyönyörök birodalmába való átjutásra.

A tisztítótűz fogalma az irodalomban nem sokkal Dante előtt kristályosodott ki, az ikonográfiában pedig csak a 15. században. A lelkek által a síron túli világban elszenvedett kínok nagy része tehát nemcsak az e világi bűnök büntetése, hanem az örök szenvedés fenyegető lehetőségétől való megszabadulás eszköze is. Mivel azonban bűnbánatot az ember már ezen a világon is tarthat, a purgatórium megjelenítése a földi világ fizikai kínjaihoz és büntetés-végrehajtásához igazodott. A bűnösökre kiszabott testi szenvedések a lélek megtisztulását eredményezték, ezért a jelenség „alkalmanként egyáltalán nem különbözött a fizikai kínvallatástól".[38] A korai magyarországi látomásszövegekben, mint Krizsafán fia György (1353) vagy Tar Lőrinc (1411) pokoljárása, Drichtelmus vitéz Jeges-tüzes pokolban (1521) tett utazása vagy Mikházy Szécsi János rettenetet keltő (1679) beszámolója, szintén ezeket a túlvilági, egyénekre szabott büntetéseket említik.[39]

Egészen más típusú fájdalomképet mutatnak a *Krisztus kereszthalálát,* valamint a vértanúszentek szenvedéstörténetét ábrázoló 15–16. századi templomi táblák. A Radocsay-féle adattárban szereplő táblaképek kétharmada tematikusan megjeleníti a keresztrefeszítés liturgiáját vagy a vértanúszentek szenvedéseit. Ez utóbbiaknál gyakran csak a kivégzési eszközöket ábrázolják, vagyis a vértanúszentek attribútumait (pallos, kerék, csípőfogó), de gyakran a borzalmas kínzásokat és kivégzéseket is megjelenítik hóhértechnológiai pontossággal (olajbafőzés, kerékbetörés, lefejezés, megkövezés, keresztrefeszítés, lenyilazás, töviskoronázás, ostorozás, megszégyenítés).

Ezen ábrázolások és a purgatórium/pokol-képek borzalmai között talán csak egyetlen különbség van, mégpedig az arc és a test megjelenítésének kettéválasztása. A pokol- és purgatórium-ábrázolásokon az arcok a legnagyobb kínok átélésének gyötrelmes élményét tükrözik, a vértanúszentek kínzatását bemutató képeken viszont nyoma sincs az arc szenvedésének. Az arc és a testnek kettéválasztását figyelhetjük meg az európai kultúra ikonográfiai hagyományának legfontosabb elemében a Krisztus mártíriumát ábrázoló képeken is: „Ezeken a képeken megdöbbentő különbség mutatkozik aközött, ami Krisztus arcára van írva, és aközött, ami a testével történik. Ugyanez a kettősség figyelhető meg a Szent Sebestyént, Szent Ágotát vagy Szent Lőrincet ábrázoló, megszámlálhatatlan festményen is, ahol a szent arcáról az olvasható le, hogy minden különösebb nehézség nélkül sikerült felülemelkednie azokon az embertelen kínokon, amelyeket a testnek okoznak. Odalenn a test romokban hever, ám fölötte maga a személy, akit az arc testesít meg, elnéz valahová, rendszerint fölfelé, és a legcsekélyebb fájdalom vagy félelem sem látszik rajta: máris valahol másutt van."[40]

Krisztus testi kínjainak ábrázolását az Oltáriszentségről kialakult viták is befolyásolták, amelyek Szent Tamás óta foglalkoztatták az európai és később a magyarországi teológusokat. Úrnapját IV. Orbán pápa 1264-es bullája írta elő. Az Úrnap ünnepének (1316) és az Oltáriszentség kitételének (1395) kötelezővé tétele az Oltáriszentség hitében támasztott kételyeket volt hivatva eloszlatni, mely kételyeket a 15. századtól kibontakozó huszitizmus, később pedig a reformáció is erősített.[41] A reformációval az Oltáriszentség eszmeiségéről folyó diskurzus újabb lendületet kapott, mely diskurzusoknak magyarországi változatai nem elhanyagolhatók az európai kultúrtörténet szempontjából.[42] A viták társadalmi hatását jól szemlélteti Borsos Sebestyén Krónikájának 1564. évről beszámoló passzusa:

> 1564 esztendőben husvét után való vasárnap Erdélyben a papok conciliumot tőnek Enyedre a Kristus vacsorája felöll; mert a szász papok azt mondják vala: hogy a Kristus teste az ige által a kenyérben elváltozik, az az, a kenyér Kristus testévé lészen az ige által, és az ember szájában ugyan a Kristus testét adják. A magyar papok ellenben azt mondják vala: hogy nem változik el a Kristus testévé az a kenyér, és az ember szájába a Kristus testét nem adják, hanem az Úr Jézus halálának emlékezetére a kenyeret adják, és a Kristus testét lelki szájjal eszi az igaz hitü ember, nem testi foggal rágja. Azért a hitetlen ember akár mennyiszer járuljon a Kristus vacsorájához is, de ugyan nem vészi a Kristus urunk testét. Ezen semmiképpen meg nem egyenesedhetének, mert a szász papok ennek nem engedének.[43]

Ebből is látszik, hogy a vita nemcsak felekezeti szinten zajlott, hanem nemzetiségi szintre is emelkedett a 16. századi erdélyi közéletben. A teológusi viták a *Vir dolorum*-ábrázolásokban önálló képi programokká is szerveződtek.

A téma és a képtípus a 14. századtól jelentkezett, őse a római Santa Croce in Gerusalemme-bazilikában őrzött, 1300 körül keletkezett bizánci mozaik-ikon volt.[44] A Vir dolorum-témának korai példáival elsősorban felső-magyarországi (Bártfa, Lőcse stb.), illetve erdélyi szász területeken (Almakerék, Nagyszeben stb.) találkozunk.[45]

Magyarország képzőművészeti emlékanyagában a 15. században tűnik fel először a szenvedő Krisztus képtípusban a Vir dolorum-ábrázolás (fonyódi faszobor és a kassai Szent Mihály-kápolna fülkeszobra).[46] Krisztus testének felmutatásával, illetve a dogmatikai, misztikus témák képzőművészeti megjelenítésével a hívek emocionális igényeihez igazodtak, hisz a vizualitás, a látvány segítségével az ábrázolt tárgy a hívő értelméhez, érzelmeihez közelíthetett.[47] Az Oltáriszentség felmutatása és Krisztus testének ábrázolása sajátos mnemotechnikának tekinthető, hisz a felmutatás minden mise alkalmával megtörtént, a képi ábrázolások pedig a 14–15. századtól kezdődően – a legendatörténetek freskói mellett a kompozíció-sűrítést alkalmazó táblaképekkel egyetemben – addig soha nem látott mennyiségben árasztották el a templombelsőket.[48] A huszitizmus képellenességének ellenhatásaként a Corpus Domini-ábrázolások a katolikus hit terjesztésének leghatékonyabb propagálói voltak. Magyarországi ábrázolásairól Radocsay Dénes adattáraiból idézhetünk: Krisztus szent teste-oltár említéséről tudunk Budán[49] 1375 és 1461-ből, Óbudán[50] 1513-ból, Sopronban[51] 1400, 1459 és 1466-ból, Pozsonyban[52] 1425-től, Gyulafehérváron[53] 1393-ból, a Baranya megyei Szalatnakon[54] 1484–1492 közöttről, Eperjesen[55] 1491-ből. Az átlényegülés dogmája és az Oltáriszentség 12. századtól jelentkező fokozott tisztelete összefüggésben volt a Szent Vér-kegyhelyek kialakulásával is. Csodás történetek sokasága keletkezett a misebor vérré változásáról, az ostyabeli vérfoltok feltűnéséről.

Az ostyában megjelenő Szent Vér-ereklye teológiai jelentőségével Szent Tamásból kiindulva Suarez jezsuita atya (1548–1617) foglalkozott részletesebben, aki szerint az ily jelenség Krisztusnak nem valóságos teste és vére, hanem csak azok színét és alakját mutatja. Ha a szín eltűnik, az a szentségi jelenlét megszűnését, ha tartósan megmarad, az a szentség csodás jelenlétét bizonyítja.[56] A sokféle tisztelet az 1267-es bolsenai misére vezethető vissza, ahol a kételkedő pap kezében az ostya vért hullatott. A kultusz európai elterjedéséhez az 1300-as jubileumi év, magyarországi megjelenéséhez I. Lajos király 1350-es szent évi római zarándoklata járult hozzá.[57] Dercsényi Dezső szerint a lőcsei Szent Jakab-templom három vérző ostyája a brüsszeli Ste-Gudule-templomban történt csodára utalhat.[58] A kassai Szent Erzsébet-dóm 1402-ben,[59] a bátai apátság[60] 1434-ben kapta meg a pápai engedélyt, hogy Úrnapján a templomban gyónók Krisztus vére, illetve a Krisztus vérével átitatott ostya jelenlétében búcsút nyerjenek.[61] A bátai Szent Vér-tiszteletet egyébként Zsigmond király Garai János részére 1415-ben kiállított búcsúengedélye indította el.[62] A bátai Szent Mihály tiszteletére emelt apátság eredetileg királyi kegyuraság volt (1093), amely később magán kegyurasággá (1267) alakult.[63] A Krisztus Vére-ereklyének köszönhetően az apátság vagyona gyorsan növekedett.[64] A kegyhely tekintélyén esett csorba, amikor 1515-ben Perényi fia János fegyveresen az apátságra támadt, és a Szent Vér-ereklyét elrabolta.[65] A monostorba visszakerült ereklyét 1526-ban újra menekíteni kellett, visszatérésére azonban a település 1539-es kihalása és a török pusztítás következményeként nem került sor.[66] Az ereklyének ezután nyoma veszett. Az ostyában megjelenő „Krisztus vére testének egy darabkájáról" az első történetírói híradás Thuróczy krónikájából származik:

A magyarok hadjárata Bosznia vidékén / Maguk a vezérek sem menekülhettek a nagy veszedelemtől: egyesek foglyul estek, mások ottpusztultak. Garai Jánost elfogták, és súlyos vasra verték, és amikor a fogságban töltött hosszú idő múltán visszanyerte szabadságát, hatalmas súlyú bilincseit, az utókor emlékezetére a bátai monostorra hagyta ott tett fogadalmának beváltásaként, a mi Urunk és Megváltónk drága vérének dicsőségére. (Borcsák István fordítása)[67]

A bátai Szent Vér-tiszteletről Kapisztranói János csodáinak tanúságtevői is említést tesznek.[68] A 15. században Kassa és Báta mellett sorra alakultak a Szent Vér-kegyhelyek: Ludbreg, Pécs, Vasvár, Szeged, Garamszentbenedek;[69] Győr székesegyházában pedig egy 1566-ban alapított Krisztus Vére-oltárról tudunk.[70] A vérrel átitatott ostya csodatevő voltában a 16. század derekától kezdtek el egyre többen kételkedni, amely kételkedést a reformáció csak megerősített.[71]

A vér tisztelete mellett Krisztus sebei és a sebek kultusza is önálló képi, liturgiai programmá szerveződött. „A sebeit mutató Krisztus ikonográfiai típusa a sebek tiszteletéből bontakozott ki."[72] A sebeit mutató Krisztus templombeli ábrázolásával szemben általában a Köpönyeges Madonna- vagy a Mater dolorosa-ábrázolások állnak, ahol is a Fájdalmas Istenanya a szenvedés jegyeit viseli, például tőrt, Krisztus szenvedéseinek analógiájára.[73] A sebek ábrázolásának elterjedését az 1423-as kölni zsinat mozdíthatta elő, amely ünnepét is elrendelte. Krisztus szenvedése-oltárt említenek a források a Zólyom megyei Nagyszalatnán[74] 1481-ből és Sopronban[75] 1521-ből. Krisztus öt szent sebét ábrázolja az 1480 körülre datált telkibányai oltár.[76] A magyar emlékanyagban a Fájdalmas Szűz-ábrázolás a nagyőri,[77] egykori Mária-oltár tábláin (1450 körül), passiójegyekkel ellátva a mateóci[78] oltáron látható.[79] A sebek tisztelete igen szervesen kapcsolódott néhány szent kultuszához is. Itt most elsősorban nem a vértanúszentek legendáinak véresebb ábrázolásaira gondolok, hanem olyanokra, amelyeken a seb, a fekély önálló témaként jelent meg. Szent Erzsébet ikonográfiájához szervesen kapcsolódott a leprás, fekélyes beteg fürösztésének ábrázolása (például Kassa, Marburg, Bártfa, Szmrecsány, Ófehértő, Nagygalambfalva).[80] A leprás-legendáról, a férje ágyába fektetett bélpoklosról a ferences Temesvári Pelbárt prédikációiban (*Pomerii sermorum de Sanctis* 1489, *Stellarium,* 1483), magyarul az *Érdy-kódex*ben (1527) és a *Tihanyi-kódex*ben (1530–1532) olvashatunk.[81] Fekélyes betegek ápolását végezte Árpád-házi Szent Margit, amelyről a szent legendájának 1510-es magyar nyelvű változata is részletesen beszámolt.[82] Szent Márton a leprás koldusnak adta át köpönyegét, a szent ezzel a jelenettel vált vizuálisan is felismerhetővé a hívek által.[83] Szent Rókus attribútuma a lábon tátongó seb vagy a pestisbubó[84] volt, Szent Sebestyén pedig a sebzések legkülönfélébb példáit szemléltette.[85] A sebkultuszhoz kapcsolódtak a misztika legkorábban jelentkező emlékei is, vagyis a misztikus feszületek. A téma ferencesek általi propagálása Szent Ferenc stigmatizációjával (1224) és a jelekhez fűzött mennyei interpretációival hozható összefüggésbe. Az ütlegelések és a szögek által okozott sebzések (stigmák) kultuszának kialakulását Szent Ferenc mellett Szent Brigitta látomásai is erősítették.[86] A stigmatizáció magyarországi kultuszáról már a 13. századból fennmaradtak források, a krisztusi stigmák első

magyar viselője pedig egy veszprémvölgyi apáca, Boldog Ilona volt, akinek személye Árpádházi Szent Margit kultuszköréhez tartozott.

Krisztus teste mellett az ítélet-végrehajtás hóhértechnikai eszközkészletének ábrázolása, az Arma Christi-kompozíciók is igen szemléletesen jelenítették meg a szenvedést és a fájdalmat. Ennek a devocionális jellegű képtípusnak a kialakulása a passió ereklyéinek 13. századtól megfigyelhető önálló tiszteletével hozható összefüggésbe. Eredetije valószínűleg a Vir dolorum-kép lehetett. Az ábrázolt kínzóeszközök számát moralizáló és didaktikus munkák határozták meg. A legfontosabbak a kereszt, a lándzsa, a szögek, a fogók, a korbács és a létra voltak. A kép tengelyében a Vir dolorum Krisztusa állt. Mivel a témát az oltárképeken kívül leginkább búcsúcédulákon találjuk, feltételezhetjük, hogy az olvasás és a nézés révén a képek elsődleges funkciója az egyéni bűnbánat emocionális elősegítése volt.[87]

A „bűnösség kultúrájának" nevezett kora újkori Európában és a „folyamatos pönitenciatartás" évszázadaiban a Vir dolorum-, Arma Christi-, a Szent Vér- és a Szent sebek-, a Mater dolorosa-ábrázolások, a Krisztus szenvedéstörténetét bemutató passiociklusok, a vértanúszentek legendáinak programjai, a különböző műfajú és funkciójú képek (freskók, táblaképek, búcsúcédulák, imakönyvek) egyazon célja, hogy sebeket, a szenvedést okozó tárgyakat (tőr, korbács, fogó, szög stb.) naturális igénnyel ábrázolják, és hogy mindez a 13–14. századtól vált általánossá, azt mutatja, hogy nagy változás következett be Krisztus és a szentek tiszteletében. A test társadalmi nyilvánosság előtti felmutatásának új koncepciója alakult ki, amelyben főszerep jutott a szenvedésnek és a fájdalomnak. Krisztus az aktív, „Ítélő" pozícióból a szenvedő, passzív „Fájdalmas" Krisztussá változott, de a szentek kultuszában is óriási változás állt be, a szent ereklyecsontokra felrakódott a hús.

A 12–15. században több párhuzamos jelenség is megfigyelhető, melyek mindegyike a test nyilvánosság előtti felmutatásának megváltozásával hozható összefüggésbe. Ismét felszínre kerültek a római jog 2–4. századi elrettentést célzó irányelvei (amelyek a bizánci jogban hagyományozódva az orthodox világban folyamatosan jelen voltak), megjelentek a keresztény túlvilág-ideológiák pokolról és tisztítótűzről alkotott, a kínok számos variációját taglaló táblaképek, illetve a 2–3. században keletkezett, de csak a 10–12. században népszerűvé váló keleti látomásszövegek kínzásokat taglaló fejezetei. A vértanúszentek szenvedéstörténetét bemutató táblaképek az istenítéleti eljárások kiteljesedésének időszakában és az új típusú bírósági eljárás kialakulásának első évszázadaiban szaporodtak meg. Bár a szentek szenvedéstörténetei istenítéleti példázatok voltak, a képek lényegében mégsem a próbákat jelenítették meg, hanem a kínvallatást. Mindebből következett, hogy a vértanúaktákban és szenvedéstörténetekben szereplő mártír bajnokok és bajnoknők képi ábrázolásai tulajdonképpen nem az istenítéletekkel vannak kapcsolatban, hanem ezek a tortúra 14–16. századi megjelenését propagálták. Nem véletlen tehát, hogy a vértanúszentek és a Krisztus szenvedéseit bemutató képek épp akkor jelentek meg tömegesen, amikor az igazságszolgáltatás átalakult, és az istenítélet jellegű eljárások helyett az elrettentést célzó büntetések váltak meghatározóvá.

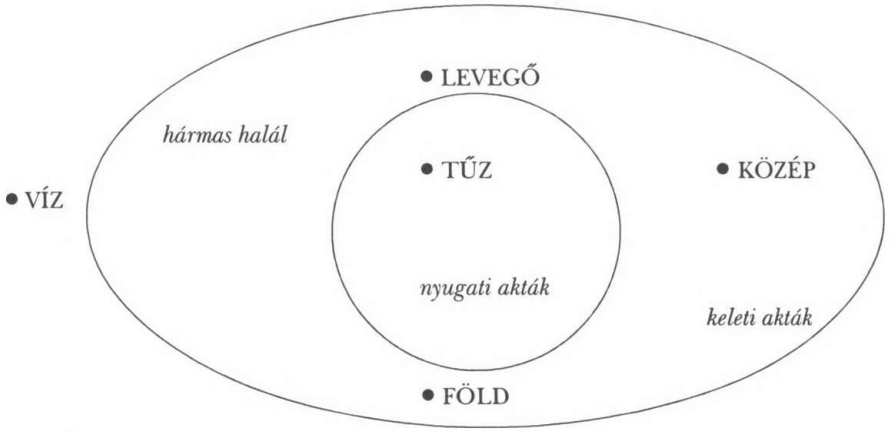
A fájdalom megjelenítésében lényeges változásokra csak a 16–17. században került sor. A középkori táblaképekkel ellentétben az újonnan keletkező, liturgikus célt szolgáló ábrázolások az elrettentés helyett a drámaiságra, a vér, a hús látványa helyett a szellemi megtisztulásra helyezték a hangsúlyt. A testi szenvedések, a fizikai gyötrelmek megjelenítése továbbra is megmaradt ugyan egyes képi ábrázolásokon, de ezeknek már egészen más volt a funkciójuk. A 16–18. századi, a tömeg elrettentésére készült röplapokon, a társadalmi nyilvánosság modern hordozóin a keresztény szimbolikától megfosztott, szekularizált ábrázolások váltak meghatározóvá. Ezeken azonban az elrettentés naturalizmusa csak a híradás szenvtelenségét erősítette. A képek a megtisztulás nélküli borzalmakról tudósítottak. Vagyis a keresztény liturgikus ábrázolásokból eltűnt a vér, a szenvedéstörténet, a kivégzési jeleneteket ábrázoló röplapokról viszont a keresztény szimbolika. Egyfajta letisztulási folyamat figyelhető meg, amelyben a megjelenített holttest és a szemlélő szubjektum között lévő közvetlenség is egyre csökkent. Mint Kiss Attila Atilla mondja: „A középkorból a reneszánsz felé haladva átalakul a hulla ikonográfiája. Míg korábban a sírszobrok, táblák és festmények démonikus, allegorikus szörnyeket, kibelezett testeket, elrettentő csúf teremtményeket ábrázolnak, a reneszánszra ezek átalakulnak a haláltánc szinte groteszk csontvázává, amely már-már karneválszerűen igazgatja a sír felé a halandókat. A reneszánsz végére a nemesi osztály ékszerein már szinte kötelező formaként jelenik meg a memento mori hagyomány kikristályosodott emblémája, a koponya, a halálfej. A hús, a valódi csúfság letisztul a csontról."[88] Kicsit pontosítani kell ezt a megállapítást, hisz valójában a 12–13. században alakult ki a fájdalomnak az a kultusza, amely a sebeket, a fekélyeket, a vért és a szenvedést dicsőítette. Ez a kultusz a 16–17. század polgárháborús viszonyai és a törökellenes küzdelmek hatására alakult át, talán épp a kegyetlenség jelenvalósága miatt. Bár a tömegek a népi vallásosság formációiban tovább tisztelték a fájdalom és szenvedés tárgyiasult jeleit, az elit fokozatosan kivonult ebből a körből. Ekkor alakult ki az a reneszánsz halálkultusz, amelyben már nem a „húsnak", hanem a „haláljegyeknek" volt jelentősége.

A fájdalomokozás szabályozott és szabályozatlan formái

Térbeliség: a korai keresztény vértanúakták és szenvedéstörténetek mind a szenvedés és fájdalomokozás megjelenítésének keresztény eszmeisége, mind a római büntetőjog császárkori története, mind az ehhez kapcsolódó hóhértechnológiai leírások szempontjából a legpontosabb és legfontosabb forrásoknak tekinthetők. A vértanúakták forrásértékkel bírnak a kora újkori büntetőjog tanulmányozásához is, hiszen a szentek legendáinak 11–14. századi elterjedése és a római jog 12–14. századi felfedezése, újbóli alkalmazása gondolati, tematikai és technológiai minták átvételét jelentette. A Római Birodalom területén keletkezett 2–4. századi akták és történetek alapvetően két nagy csoportot alkottak. Forma- és motívumtörténeti szempontból keleti és nyugati vértanúemlékeket különböztethetünk meg. A kínzás és a szenvedés „szemléletes és részletes ecsetelése nem szokás a korai és hitelesnek tekinthető, fő-

ként *nyugati, latin vértanúaktákban.* [...] A kegyetlenkedések részletes elbeszélése inkább a *keleti vértanúemlékek* jellegzetessége."[89] További különbséget mutatnak az elbeszélésekben megjelenített latin és keleti típusú hóhértechnológiák.[90] A római büntetőjog korai köztársasági emlékeiből a halálbüntetések következő típusait ismerjük: bárddal való lefejezés, keresztrefeszítés, zsákba varrva vízbedobás, tűzhalál, élve eltemetés, szakadékba taszítás.[91] A köztársaság későbbi századaiban ezekből a büntetésekből a zsákbavarrás és a tűzhalál eltűnt, a keresztrefeszítés a rabszolgák halálnemévé vált, a bárd helyébe pedig a pallos lépett. A nyilvánosan végrehajtott büntetésnemek száma is lecsökkent, és a börtönben való megfojtás, valamint az öngyilkosságba való kényszerítés is csak ekkor jelent meg.[92] A császárkori büntetőjogban a vértanúakták szerint minden halálnem – kiegészülve a vadállatok elé vetéssel – jelen volt, tehát a halálnemek korlátozása csak a római polgárjoggal rendelkezőkre terjedt ki.[93]

Mindezen büntetéstípusok a négy holttest-eltakarító őselem (Levegő, Tűz, Víz, Föld) köré szerveződő halálnemek – melyeket *megtisztító büntetések*nek –, illetve az emberi test (Közép) feldarabolásának technikái – melyeket *hatalom-megjelenítő–elrettentő büntetések*nek nevezhetünk –, szerint csoportosíthatók. A két csoport (Levegő,



Tűz, Víz, Föld–Közép; Makrokozmosz–Mikrokozmosz) közötti alapvető különbség, hogy míg az őselemek köré szerveződő büntetéseknél a holttest eltakarítását a büntetést kiszabók a természetre, addig az emberi testet feldaraboló technikáknál a holttest felszámolását egy erre szakosodott szakértőre (hóhér: lictor, carnifex) bízták.[94]

A csoportosítás másik lehetséges formációja a Dumézil által vizsgált hármas funkció szerint történhet: háromféle halálnem és három áldozat a három funkció isteneinek. Az akasztás, a fegyver/tűz általi halál és a vízbefojtás általi kivégzésnemek az elbeszélő forrásokban az archaikus indoeurópai „hármas halál" mitológiai, mondai motívumára utalnak.[95] Ez a motívum a magyarországi boszorkányperek emlékanyagában is kimutatható. A sorsboszorkányok ítéleteiben a három halálnem változó párosításban ugyan, de előfordul.[96] A Levegő, Tűz, Víz őselemek köré szerveződő

	Keleti akták és történetek	Nyugati akták és történetek
Ég	– keresztrefeszítés	
Tűz	– máglyahalál – máglyahalál eső- vagy vércsodával – tüzes kemencébe vetés – elégetés keresztre felszegezve – izzó szénre helyezés	– máglyahalál eső- vagy vércsodával
Víz	– tengerbe vetés halaknak eledelül	– nyakában vashoroggal tengerbe vetés fenyegetése
Föld	– állatokkal széttapostatás – börtönhalál – éhhalál – megkövezés – vadállatok elé vetés	– bányákban kényszermunka – börtönhalál – megkövezés – szakadékba taszítás – száműzetés – vadállatok elé vetés
Közép	– dorongokkal agyonverés – karddal leszúrás – kínzások (korbácsolás húskifordulásig, csonttörés, szem kiégetése, hurcolás, arculütés, körömletépés, fogókkal tépkedés, kínpadra vonás, mellek lemetszése, körmök alá szegezés, csigázás) – lefejezés – végtagcsonkolás	– dorongokkal agyonverés – karddal leszúrás – kínzások (korbácsolás, korbácsolás húskifordulásig, arculütés, megvesszőzés, tüzes vassal égetés, „lóra" ültetés, hurcolás, csigázás) – lefejezés – végtagcsonkolás
Test-maradványok	– csontok összegyűjtése és eltemetése – eltemetés – máglya – máglya, csontok eltemetése – testrészek összegyűjtése és eltemetése – vadállatok takarítják el – víz	– csontok összegyűjtése és eltemetése – eltemetés – testrészek összegyűjtése és eltemetése

halálnemeket természetesen a római büntetőjog emlékeiben és a vértanúaktákban egyaránt megtaláljuk. A fent említett mondai, mitologikus toposznak számító halálnemek mellett azonban a vértanúaktákban (azokon belül is főként a nyugati aktákban) nagy jelentősége volt a holttest méltó eltakarításának. A vértanúk kultusza ugyanis elsősorban a holttestek maradványai köré szerveződött, a sírhelyek, a csontereklyék tisztelete pedig a kereszténység térhódításával egy időben terjedt el.[97]

A kelet–nyugati típusú hóhértechnológiai különbségtételnek a római büntetőjog 12–13. századi európai „felfedezése" és újraalkalmazása szempontjából van jelentősége. A római büntetőjog keleti justiniánusi koncepciója ugyanis folyamatosan jelen volt a bizánci utódállamokban, később részlegesen a török birodalom területén is.[98] A nyugat-európai területeken viszont a római jog újjáéledéséről és felfedezéséről beszélhetünk. A Német-római Birodalom területi és szokásjogon alapuló büntető jogstruktúrája a 14. század folyamán ment keresztül azon az egységesülési folyamaton, amelynek végeredményeként a 16. század elejére például a *Constitutio Criminalis Carolina* (CCC, 1532) elnyerte végső formáját. A consuetudinaris jogon alapuló döntvénytárak a területileg tagoltan kidolgozott criminalis constitutiókban – Tübingen (1466),[99] Tirol (1499),[100] Bamberg (1507),[101] Augsburg (1530)[102] –, végül a birodalom egészére érvényesített CCC-ben oldódtak fel.[103] A későbbi jogi kódexek erre alapozva fejlesztették tovább a büntetőjogi tételeket. „A jog egész fejlődéstörténete során igen nagy jelentősége van a formának, a formai továbbélésnek – írja Zlinszky János *Római büntetőjog* című könyvében. – Ha még figyelembe vesszük a középkorban a római birodalom emlékének óriási tekintélyét, állandó visszacsengését, visszahatását, a Justinianus-i könyvek tekintélyét is, akkor nem csoda, hogy amit a középkor és újkor embere készen talált, azt megpróbálta kiemelni és felhasználni, még akkor is, ha nem egészen értette. A forma meghatározó volt akkor, amikor új és új társadalmi jelenségekre kerestek jogi megoldást. Nagyon sok kifejezés, meghatározás, megfogalmazás, ami esetleg Rómában csak egy eseti döntésben szerepelt, [...] úgy élt tovább, hogy abból elvi, formai meghatározója lett a következő kor jogfejlődésének."[104] Mindez pedig a császárkori római büntetőjogi tételek átvételét is jelentette. Az őselemek, illetve az emberi test köré szerveződő büntetőjogi technikák új típusainak, de általában a holttest feldarabolás-technikáinak 13–14. századi *tömeges megjelenése* valószínűleg a római büntetőjog 12–13. századi recepciójának volt köszönhető. Mindez pedig a magyar büntetőjogi szokásokra is hatást gyakorolt.

A római jog recepciójával Nyugat-Európában ismét beköszöntött a halálbüntetés kora, és általánosan uralkodóvá váltak a minősített kínzásokkal és testcsonkításokkal egybekötött büntetések. A 16–17. századi háborús, polgárháborús események néptömegeket szakítottak ki megszokott életvilágukból. Európa és a magyarországi területek útjait koldusok, csavargók, kalandorok, rablók lepték el, melynek következményeként mindenütt a „véres törvények" megalkotásához folyamodtak. A halálbüntetés kiszabása Európa-szerte általánosan bevett gyakorlat volt: VIII. Henrik Angliájában 72 ezer halálos ítéletet hoztak, I. Erzsébet uralkodása alatt 89 ezer kivégzés történt, Benedikt Carpzow – állítása szerint – 30 ezer halálos ítéletet hozott bírói pályafutása

alatt.[105] Sárváry Jakab szerint a magyarországi 15–18. századi joggyakorlat 180 különböző bűnelkövetést ismert, melyekre halálbüntetést lehetett kiszabni.[106]

A megtorlás-elrettentés igényével keletkezett büntetésnemek tartós jelenléte, az erőszakos halál mindennapisága, a szabályozott és szabályozatlan holttestfelmutatások gyakorisága alapvetően két célt szolgált: a hatalom testek feletti kontrollját, illetve a kollektív emlékezetben-tartást, a mindenki példájára történő emlékeztetést.

Az ítélet-végrehajtás nyilvánosságának átalakulása

A kora újkori magyar büntető- és eljárásjog alapvetően két bíráskodási modell szerint működött: (1) A vádelven és az istenítélet elvén alapuló bizonyítási rendszer, amely Magyarországon a 11–15. században volt általános, valamint (2) a nyomozati, a torturális és a vallomás elvén működő modell, amely a 16–17. századtól a 19. század elejéig volt használatos a joggyakorlatban. (3) Átmenetinek tekinthetjük azt a típust, amelyben e két modell elemei párhuzamosan voltak jelen, bár lényegét tekintve a rendszer nyomozati elven működött. Ez utóbbi a 17. század joggyakorlatot minősítette.

A vádelven alapuló, istenítéleti jellegű bíráskodás a személyes királyságok korában alakult ki, és alapvetően jóvátételi volt. Az uralkodó csak azokat a bűncselekményeket üldözte hatalma erejével, amelyek uralmát, országát vagy személyes vagyonát sértették. Minden egyéb sérelem, mely a magánosokat érte, az egyénre, a családra vagy a nemzetségre volt bízva, vagyis a kora újkorihoz hasonló, nyilvánosan végrehajtott kivégzések ebben a korban nem voltak általánosak.[107] A nyilvánosságnak a bizonyítási eljárásban volt jelentősége. A vádelvű eljárás bajor és szász vidékeken alakult ki a Karoling-korszakban, a germán és a római jog alapjain. Az elv királyi rendeletek és törvények hatására honosodott meg. Lényegében a per nem volt más, mint a felek valóságos küzdelme (litigium vagy duellum). A bíró szerepköre legtöbb esetben csak a szemlélődésre korlátozódott. Perbeli jogosítványa csak arra szólt, hogy valamelyik félnek odaítélje a bizonyítás lehetőségét. Később ez a szemlélő szerep átalakult, feladatköre már az ügy tisztázására is kiterjedt.[108] A pert lényegében a bizonyítás döntötte el, azaz a „perbeli cselekmények összessége, amely magában foglalta a bizonyítékok bíróság elé tárását, a bizonyítékok bírói észlelését, és a bírói ténymegállapítást".[109] A vádelvű eljárásban a bizonyítás alaki, tehát nem az volt a kérdés, hogy mi történt valójában, hanem hogy a panaszlott becsülete tisztázódjék. A felek becsületességét (ártatlanságát), illetve becstelenségét (bűnösségét) bizonyító tényként az istenítéletek, a próbák eredménye, a baj (párviadal) kimenetele, valamint a panaszlott és a tanúk esküje szolgált.[110] Az istenítélet tágabb értelemben a bizonyíték létrehozására irányuló művelet, szűkebb értelemben a művelet eredménye, amelyben isten döntésének, ítéletének megnyilvánulását látták. Az istenítélet azon a vallásos meggyőződésen alapult, hogy az isten mint legfőbb bíró a becsületest oltalmába veszi.[111] A bizonyítékok további alapja az eskü lehetett a vádelvű eljárásban, illetve az eskün alapuló *tanúbizonyságok (humanum testimonium)* és a *tudományvétel (inquisitio)*. Az *eskü*

(juramentum) nem más, mint a felek állításának megerősítése istenre való hivatkozással.[112] A tanúbizonyság a vádelvű eljárásban minden esetben a panaszlott fél melletti eskü alatti tanúságtétel volt. Bűnügyekben rendszerint az alperesé volt a tanúbizonyítás joga, tehát a panaszlott fél által állított tanúk esküje perdöntő lehetett.[113] Az alaki tanúbizonyságok az istenítéletek megszűnésével fokozatosan háttérbe szorultak, majd megszűntek. Szerepüket a nyomozó tanúvallatás, a tudományvétel (inquisitio) vette át. Vagyis ezek után már nem az volt a fő kérdés, „bűnös-e?" a gyanúsított, hanem hogy „mi történt?"[114]

Nyomozati elven és a torturális bizonyítás elvén működő eljárás a rendi korszakban alakult ki. Ebben a rendszerben azokat a deliktumokat, amelyeket – a 13. századtól meggyökeresedő elnevezéssel – *nyilvános gonosztevők (malefactores publici)* követtek el, rendszerint halállal büntették. Más bűncselekményekre a jóvátétel elve érvényesült. Közbűncselekménynek az minősült tehát, ahol nem volt helye a jóvátételnek.[115] Közbűncselekmény lehetett a főbenjáró bűntett, a polgári-politikai bűntett és kihágás. Tehát a magánosok ellen elkövetett bűnök is közbűncselekménynek számítottak, mivel veszélyeztették a köz biztonságát. Magánbűncselekményeknek minősültek a magános személyében vagy vagyonában esett kisebb sérelmek, itt helye volt a kártérítésnek, jóvátételnek. A bűnügyekben az eljárás a 16. századtól már hivatalból, tehát nem a felperes vádemelésével indult. A terhelt elítéléséhez szükséges bizonyítékokat az eljáró bíróság gyűjtötte össze.[116] A per két szakaszból állt: az előkészületi vagy nyomozó-vizsgálati és a bíróság előtti eljárásból. Esetlegesen, legtöbbnyire csak nemesek írásbeli perében, ezek közé közbülső, vád alá helyezési eljárást is beiktattak. Az eljárás a bűncselekmény hatóság tudomására jutásával indult meg. A hatóság feljelentése a *hír (fama)*, bűncselekményekre utaló tények észlelése alapján szerzett tudomást a bűncselekményről, illetve a bűnvizsgálati nyomozás alkalmával. Az általános nyomozást negyedévenként foganatosították. A nyomozás célja a latrok, közbűncselekményt elkövetők felkutatása volt. A nyomozás és a vizsgálat valójában nem különült el egymástól. A vizsgálat a bíróságon kívül felvett tanúvallomásokat, a gyanúsított vizsgálati, jóindulatú, kényszer nélküli kihallgatását, a szembesítést, a szemlét és a kényszerintézkedésként foganatosított befogást, tömlöcöztetést foglalta magában. Ez utóbbitól meg lehetett szabadulni kezeslevél vagy óvadék kifizetésével. Ha az illető elszökött a befogás elől, vagy megszökött a tömlöcből, akkor levelesítették. Ez tulajdonképpen a körözés elrendelése volt, de legtöbb esetben azzal is járhatott, hogy a levelesített személyt bárki megölhette, ha halálos ítéletet szabtak ki rá. Az elfogott alperes kérhetett saját maga mellett tanúvallatást, de ez nem volt része a hivatalos inquisitiónak. Csak azok voltak kihallgathatók, akiket a gyanúsított megnevezett. Mindezek után következett a bíróság előtti szakasz. Idézésnek csak nemes személy tekintetében volt helye. Alacsonyabb rangú személyeknél a befogást alkalmazták. A pert a vádló vette fel. A vádakkal szemben az alperes ügyvédje révén emelhetett kifogásokat.[117] Az előkészítő szakaszt a bizonyító szakasz követte. Legfontosabb bizonyítéknak a terhelt beismerése számított, de csak akkor szolgálhatott az ítélet alapjául, ha önkéntes volt. A terheltnek tehát meg kellett ismételnie a vizsgálat során tett beismerését. Önkéntes beismerésnek tekintették azt is, ha a terhelt kínvallatás

(tortúra) hatására tett vallomását ismételte meg a bíróság színe előtt.[118] A 13. század elejére kialakult az a felfogás, mely szerint a bűnügyben az anyagi és nem az alaki igazságnak megfelelő és csak közvetlen bizonyítékok alapján hozható ítélet. Minthogy közvetlen bizonyítéknak a terhelt és a szemtanúk vallomása számított, tanúk hiányában – ami bűncselekményeknél gyakran előfordul – a terhelt csak akkor volt elítélhető, ha tettét beismerte, vallomást tett.[119] Ezért, ha a terhelt ellen csak közvetett bizonyítékok szóltak, vagyis csak *gyanúokok (indicia)* merültek fel, és tagadta a bűncselekmény elkövetését, a kínvallatást tartották alkalmasnak arra, hogy a közvetlen bizonyítékot, vagyis a beismerést, a vallomást megszerezzék. A középkori európai büntetőjogban a tortúra első nyomát 1228-ból találjuk, amikor is a veronai városi törvényhozás statútumaiba az intézkedés bekerült. Ezek után rohamosan terjedt el Itália-szerte, majd IV. Ince hozzájárulása után egész Európában.[120] Magyarországi források említik a 16. századtól kezdve, de fő alkalmazására a 17. századtól, majd leginkább a Praxis Criminalis bevezetése után a 18. századtól került sor.[121] A tortúrát a vádló indítványára határozták el. Végrehajtása erre a célra kialakított helyiségben, bíró személy jelenlétében, a társadalmi nyilvánosság kizárásával történt. Csak olyan törvényszék alkalmazhatta, amely rendelkezett pallosjoggal, és ennek megfelelően hóhért is alkalmazott. A kínvallatásnak több fokozata volt, azonban általában nem haladták meg a harmadik vagy negyedik fokozatot. Ha a vádlott a kínzás során tett beismerő vallomást visszavonta, a tortúrát megismételték. Amennyiben ez is hatástalan maradt, az eljárást meg kellett szüntetni.[122] Ha a bíróság törvénytelenül rendelte el a tortúrát – például nemest vontak kínpadra – a bíró halállal bűnhődhetett. A tortúrát a 18. századi büntetőjogi reformok és a felvilágosodás szelleme törölte el. 1776 áprilisáig a kínvallatás legális eszköz volt a pallosjoggal rendelkező városi, vármegyei, kerületi és úriszéki bíróságokon. 1776. március 22-én Mária Terézia leiratával a tortúrát Magyarország területén egyszer és mindenkorra eltörölte. Bár a klasszikus, többfokozatú tortúrát a rendelet megjelenése után már nem gyakorolták, az úgynevezett „szelíd" kínvallatással, vagyis a 20–30–40–50–60–70–80 bottal továbbra is vallomástevésre kívánták „ösztönözni" a gyanúsítottakat. Ez utóbbit főbenjáró bűnök esetén a megyei, uradalmi és legfőképp a városi bíróságok gyakorolták.[123] A büntetéseket lajstromozó 1782–1783. évi tabellák még tartalmaznak olyan jelentéseket, amelyekben arról számolnak be, hogy a klasszikus tortúrát alkalmazták például Somogy megyében, a burkolt, ostorral vagy bottal történő tortúrát pedig Pozsony, Sopron és Zombor városokban. A várpalotai Zichy-úriszék és a szentesi Harruckern-úriszék előtt 1775-ben, a székudvari uradalom úriszéke előtt pedig 1782-ben történtek az utolsó, hivatalból elrendelt tortúrák.[124] 1783. augusztus 7-én, a jozefinista szemlélet hatására, a tortúrát helyettesítő testi fenyítéseket is eltörölték rendeleti úton.[125]

A büntetések céljai szerint a következő csoportokat alkották a különböző büntetésnemek:

1. A *megtisztító büntetések.* Ezek elsősorban a római jogból átvett, elrettentő célzatú, de mindenképp vallási jelentést is hordozó büntetésnemek. Idetartozik a máglyán való elégetés, amellyel a vallás ellen vétkezőket (eretnekeket, boszorkányokat), a

A. Vádelvű eljárás[126] *Tanúság- és vértanúságtétel*	*B. Nyomozati elvű eljárás*[127] *Tanú- és torturális vallomás*
Bíróságon kívüli eljárás	Bíróságon kívüli eljárás
Idézés	Feljelentés
Közgyűlési tudományvétel	Általános bűnvizsgálat
Perbehívás, értesítés	Nyomozás
Köztudományvétel	Helyi tanúvallatás
	Jóindulatú vallatás
	Szembesítés
	Szemle
	Befogás
Egyszerű tudományvétel	Alperes tanúinak vallatása
	Vád alá helyezés
Bíróság előtti eljárás	Bíróság előtti eljárás
Kifogások ismertetése	Idézés
Perbeavatkozás	Perfelvétel, leváta
Perhalasztás	Perhalasztás, kifogások
Bizonyító szakasz	Bizonyító szakasz
Istenítéletek	Önkéntes vallomás
Eskü	Kínvallatás
Tanúbizonyítás	Bíróság előtti tanúvallatás
Oklevél-bizonyítás	(Szakértők véleménye)
Ítélet	Ítélet
Egyezség	Kivégzés előtti kínvallatás
Perorvoslat	Perorvoslat
Fellebbezés	Fellebbezés
Perújítás	Perújítás
Végrehajtás	Végrehajtás

gyújtogatókat és a természet ellen vétőket, mint például a szodomita vagy bestialitás bűnébe esőket büntették.

2. A tipikusan *megtorló büntetések*. Tulajdonképpen minden büntetés célja a megtorlás. A büntetés itt elsősorban a vétkező vagy bűnöző ellen irányult. A *tálio* vagy hasonlóság elvén működő igazságszolgáltatás elsősorban megtorló jellegű volt. Vagyis az eljárás a két konfliktusos fél magánügyének tekintette mind a bűncselekményt, mind a büntetést. Ilyen értelemben magándeliktum volt szinte minden bűntett. Később ezek köre csökkent a közbűncselekmények javára, de a megtorlás mint cél megmaradt.

3. A tipikusan *elrettentő büntetések*. A hangsúly nem annyira a megtorláson, mint inkább azon volt, hogy a közönség, a nyilvánosság felé üzenetet közvetítsen. A látvány,

	Istenítéleti eljárás 8–13. sz.	Torturális eljárás 13–18. sz.	Vallomáson és tárgyi bizonyítékon alapuló eljárás 18–20. sz.
1. Peres eljárás helyszínei	Egyházi liturgikus eljárás és világi bíráskodás	Rendi törvénykezés, amely hierarchikusan és területileg tagolt	Állami egységes jogszolgáltatás
2. Gyanúsított megjelenése	Idézés	Befogás / idézés	Befogás
3. Bizonyítás fő eszköze	Vádelv: istenítélet tanúságtétel eskü	Nyomozati elv: tortúra tanúságtétel–tanúvallomás eskü	Nyomozati elv: tanúvallomás, tárgyi bizonyíték
4. Büntető ítélethozás jogi alapja	Consuetudinári alapon	Criminalis constitutiok, és a „véres törvények" alapján	Büntető kódexek alapján
5. Nyilvánossághoz való viszony	A konfliktusban szereplők magánügye, a társadalmi nyilvánosság csak közvetítő csatorna	Társadalmi nyilvánosság bevonása	Társadalmi nyilvánosság kizárása
6. Bírói szerepkör	Szemlélődés	Ténymegállapítás, ítélkezés	Ténymegállapítás, ítélkezés
7. Büntetési elv	Tálio elv: megtisztító büntetések	Tálio elv: megtisztító büntetések	Szabadságvesztő, javító szándékú büntetés
8. Büntetési cél	Jóvátétel elve	Elrettentés, visszatükrözés elve	Kirekesztés elve

9. Ítélet-végrehajtás jellegzetes fóruma	Nemzetségi magánügy, vádlók pallosjogú fóruma, levelesítéssel közügy	„Rettenet színháza", tömegek előtti rituális kivégzések	A „börtön": fegyház, dologház, javító intézet
10. A „szakértők" társadalmi nyilvánosság előtti jellegzetes szerepei	Pap	Hóhér	Halottkém, orvos szakértők
11. Jellegzetes büntetésnem	Váltságdíj, vérdíj	Halálbüntetés, testcsonkító, testfenyítő büntetés	Börtönbüntetés, pénzbüntetés
12. Jellegzetes halálnem(ek)	Akasztás, lefejezés	Halálnemek széles skálája	Akasztás, lefejezés („humánus", altatásos halál: gáz, méreg)

a szegény bűnös testének kínszenvedése és halála, valamint halála után gyakran a holttest maradványai a közönségnek szóló üzenetet hordoztak. Az üzenet célja, hogy az igazságszolgáltatás intézményének erejét, hatalmát, félelmetes és mindenható voltát megjelenítse.

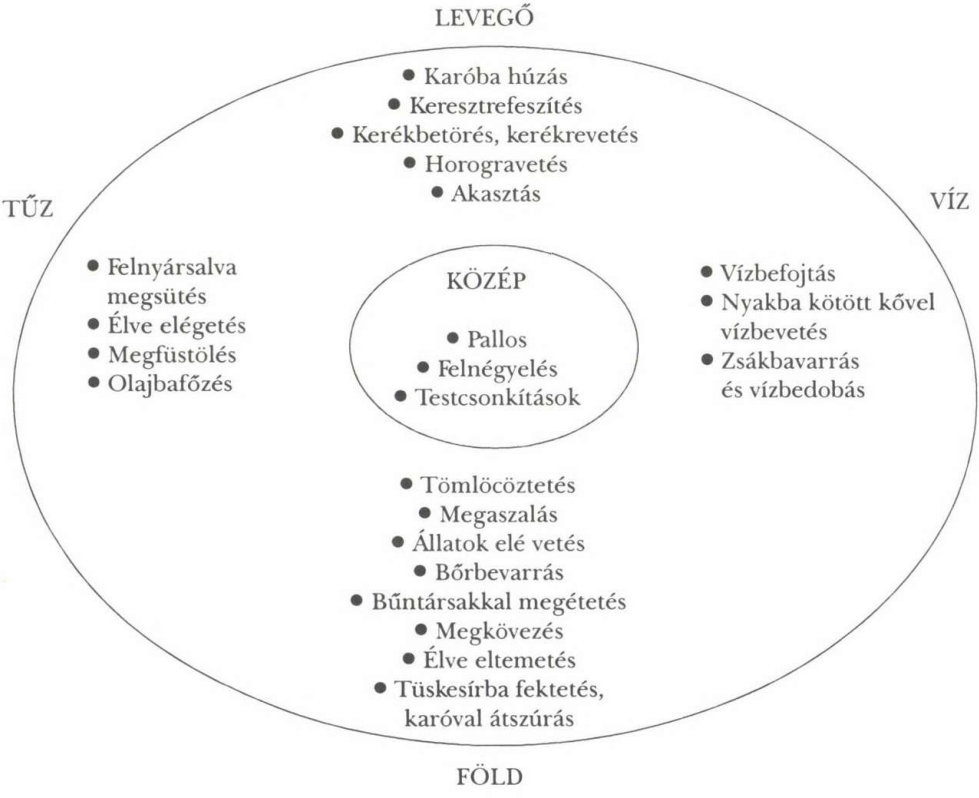
4. A *visszatükröző büntetések* célja az volt, hogy a nem halálos büntetések esetén a bűnös teste megjelenítője legyen korábbi vétkeinek. Idetaroznak a testcsonkító büntetések, illetve a megszégyenítő büntetések közül a megbélyegzés vagy a hajlenyírás.

5. A *kirekesztő büntetések* egyes változatai az egyházi igazságszolgáltatásból erednek, mint például az *exkommunikáció,* illetve ennek világi megfelelője, a *száműzetés.* A kirekesztő büntetések közül a *börtön* intézményének meghatározóvá válása a 17–18. századra alakult ki, olyannyira, hogy a vagyoni büntetések mellett a 19. századra szinte kizárólagos lett.

6. A *javító szándékú büntetéseket* nevelési célzattal alkalmazták. A testfenyítő és a vagyoni büntetések tartoznak ide.[128]

Jelen tanulmány elsősorban nem azt a célt tűzte ki, hogy megállapítsa, miként korlátozták a fájdalomokozás mértékét, vagy hogyan jöttek létre a fájdalomcsillapítás orvosi és jogi technikái a büntetés-végrehajtásban, hisz azt Michel Foucault,[129] Nils Christi[130] vagy Richard van Dülmen[131] oly plasztikusan megírták, hanem azt, hogy mindezt mi előzte meg. Ám érdemes vázlatosan áttekinteni a büntetéstechnikák 18–20. századi átalakulásának történetét is, amikor kialakult az egységes jogszolgáltatás, felszámolódtak a rendi bíráskodás hierarchikusan és területileg tagolt intézmé-

nyei. Az államilag egységesített igazságszolgáltatás pereljárásában finomodtak a bizonyítás módszerei: a tanúvallomások mellett felértékelődött a tárgyi bizonyítékok jelentősége,[132] mely utóbbiak később a ténymegállapítás meghatározó eszközeivé váltak. A bizonyítás szempontjából fontos szereplők jelentek meg a peres eljárás processzusában: gyilkosságok esetén az áldozatok testének vizsgálatát orvos szakértők végezték, és létrejött a törvényszéki orvostan mint tudomány. Az orvosi ismeretek bővülésével a halál megállapítását szakemberek, halottkémek végezték. A felvilágosodás jegyében eltörölték a testcsonkító büntetésnemeket, korlátozták a



halálbüntetés kiszabását, s ha alkalmazták is a halálbüntetést, törekedtek annak humanizálására (kézlevágás megszüntetése lefejezés előtt,[133] gyors halál követelménye[134]). Csökkent a kiszabható halálnemek száma (akasztás, nyaktiló). A büntetéseket a nyilvánosság kizárásával hajtották végre, és „megszületett" a börtön intézménye.[135]

A megtisztító és a megtorló büntetések tipológiája

A megtorlás során alkalmazott halálnemek hóhértechnológiája

Az említett büntetésnemek a következőképpen csoportosíthatók. Az egyik csoportot a négy holttest-eltakarító őselem (Levegő, Tűz, Víz, Föld) köré szerveződő halálnemek alkotják, amelyeket *megtisztító büntetések*nek nevezhetünk, míg a másik csoportot az emberi test (Közép) feldarabolásának technikái, melyeket *hatalom-megjelenítő–elrettentő büntetések*nek nevezhetünk. A két csoport (Levegő, Tűz, Víz, Föld = Makrokozmosz és Közép = Mikrokozmosz) közötti alapvető különbség, hogy míg az őselemek köré szerveződő büntetéseknél a holttest eltakarítását a büntetést kiszabók a természetre, addig az emberi testet feldaraboló technikáknál a holttest felszámolását egy erre szakosodott szakértőre, a hóhérra (lictor, carnifex, henker) bízták.[136]

1. A levegő: a test a madarak tápláléka

A. Horogravetés. A horogravetés eszköze gerendákból ácsolt, magas, karos faoszlop, karjából kiálló erős, vas horoggal. Az oszlop leginkább a gémeskutak emelőszerkezetéhez volt hasonlatos. Erre a karos faoszlopra függesztették az elítéltet, akinek mellkasán, hátán vagy gyomrán horgot vertek keresztül. A horogravetett lassú, „kínos halált" halt, amit előzőleg „sütögetéssel" is súlyosbíthattak. A horogravetést a karóba húzáshoz és a kerékbetöréshez hasonlóan elsősorban az útonállókkal, rablógyilkosokkal, lázadó parasztokkal vagy a törökkel cimborálókkal, „pribékekkel" szemben alkalmazták. 1648-ban egy keresztényből törökké lett, és később gyerekkereskedelemmel foglalkozó asszonyt ítélt a korponai haditörvényszék horogravetésre.[137] Hasonlóan köztörvényes, nyilvános gonosztevő büntetéséről számolt be a Rákóczi család makovicai uradalmának úriszéki jegyzőkönyve is. Ez az úriszék gyakran hozott elrettentő és valóban kegyetlen ítéleteket. 1656-ban egy rabló útonálló ügyét tárgyalta a törvényszék, és az ítéletnek megfelelően a vádlottat kínvallatásnak, tüzes vassal sütögetésnek vetették alá, majd másoknak példájára horogra akasztották. A kegyetlen büntetés ellenpólusa volt annak, ahogy a vádlott áldozataival bánt: „megsütögette" őket.[138] A horogravetésnél alkalmazott karos faoszlop a katonai büntetések egyik meghatározó eszköze is volt. Az elítéltet hátrakötött kézzel egy csiga segítségével több méter magasra felhúzták, és hosszabb ideig az oszlopon felfüggesztve hagyták. Jean Callot-nak a katonai ítélet-végrehajtást bemutató alkotásain ez a büntetésnem szerepel a máglya, az akasztás és a kerékbetörés megjelenítése mellett.[139] Nem annyira a kegyetlenség művészi ábrázolása, mint inkább a közvélemény tudósítása volt a célja a magyarországi eseményeket krónikai igénnyel bemutató képmetszőknek (Zündt, Zimmermann, Hoefnagel). A Szigetvár 1566. évi ostromát megörökítő Mathias Zündt által készített rézkarcon a karóba húzás mellett már szerepel a horogravetés képi megjelenítésének motívuma. Ezeknek a metszeteknek a jelentős része „elbeszélő módban" készült, tehát az eseményekről rendelkezésre álló informá-

ciókat egy képen próbálták sűrítve ábrázolni. A Pika Gáspár és társainak kivégzését megörökítő 1672-es metszeten a karóba húzás, kerékrevetés, akasztás, lefejezés mellett a horogravetés hóhértechnikai alkalmazása is látható.[140]

B. Karóba húzás. A karóba húzás valószínűleg keleti eredetű büntetésnem volt, amely a 14–15. században az oszmánok előretörésével jelent meg az európai büntetésnemek kelléktárában. Korai említéséhez tartoznak Hérodotosznak a szkíták királytemetkezéseiről és emberáldozatairól készült beszámolói. Ezzel kapcsolatban Hérodotosz leírja, hogy a szkíták lovakat és szolgákat ölnek le egy-egy király temetése alkalmával, és ezeket a szolgákat karóba húzva megnyúzott és kitömött lótetemekre ültetik, „mégpedig a következő módon: függőlegesen, a gerincoszlopuk mentén, egészen a nyakukig karóba húzzák őket; a karó lefelé kiálló végét beillesztik abba a farúdba, amely a ló testén vízszintesen halad végig. Miután ezt a lovasságot felállították a sír körül, visszavonulnak."[141] A karóba húzásnak több bizánci szövegemlékét is ismerjük. Ioannész Skylitzész Synopsis historiarumában például Bulcsú magyar vezér karóba húzásáról írt.[142] További bizánci források tudósítanak még a karóba húzásról, így Ioannes Kinnamos Epitoméja143 vagy Nikétás Choniátés munkái.[144] Első magyarországi említésével Kézai Simon Gesta Hungarorumának 39. fejezetében találkozhatunk, ahol a krónikaíró a Regensburg alatti, a 916. évi portyázásról és a magyarok kegyetlenkedéseiről számol be. A magyarok a foglyul ejtett Henricius de Schwarzenberg császári fővezért és sok más embert Regensburg város falai előtt zászlórúdba húztak, és nyilaikkal borzalmas kegyetlenséggel átlyuggattak.[145] A karóba húzás különösen kínos halálnemnek számított, hisz attól függően, hogy milyen módon vezették keresztül az elítélt testén a karót, lehetett a büntetés-végrehajtás idejét meghosszabbítani és az elítélt kínjait növelni. A végrehajtásnak két módját ismerjük. Az egyik módon az elítéltet egy kihegyezett, majd függőlegesen a földbe ásott karóba ültették, lábait lefelé rángatva testét „karóba verték". A másik módon az elítéltet a földre fektették, majd a lábaira kötött kötelekkel nyársba húzták, miközben testét a földhöz szorították, majd az oszlopot függőlegesen felállították. Ez utóbbi eljárással szabályozni tudták, hogy a karó milyen belső részeket fúrjon át, így az elítélt legtöbbször nem halt meg közvetlenül a karóba vonás alkalmával, hanem csak később, a nyárson felállítva vérzett ki. Hain Gáspár lőcsei krónikája az 1534. év bejegyzéseinél írta, hogy április 26-án Iglónál négy cigányt elfogtak és karóba húztak, mert kínvallatásuk alkalmával bevallották, hogy Szapolyai Jánostól pénzt kaptak a város felgyújtására.[146] Bár a felnyársalás tipikusan katonai büntetésnek számított, tehát elsősorban férfiakra szabták ki, akadt kivételes példa arra is, hogy nőt húztak karóba. Bártfán 1590-ben egy Hedvig nevű felsővolyai illetőségű férjezett nőt, parázna és erkölcstelen életmódja miatt a pellengér mellett nyilvánosan nyársba vontak.[147] Egy 1597. augusztus 27-én kelt, a pápai táborból tudósító levél a vár felszabadításakor a császáriak kezére került, áruláson rajtakapott katonák haláláról a következőket írta:

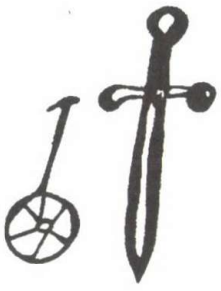
> A mai napon Nádasdy [Ferenc] úr sátrának közelében hat pribéket, akik a várban kerültek a kezünkbe, karóba húztak. Közülük néhányan egészen estig éltek és beszéltek. Mindez rettenetes látvány volt. (Pálffy Géza fordítása)[148]

Szamosközy István krónikája tudósít arról, hogy 1601-ben Bába Novákot és egy rác papot megsütögettek Kolozsvárt. A sütögetés után holttestét nyársba vonták, és a városfalon kívülre helyezték, ahonnan a varjak hamarosan eltakarították tetemét, így másnapra már csak a csontja látszott.[149] A peres iratok alapján a karóba húzás köztörvényes bűntettek esetén a haramiák, latrok, rablógyilkosok, lótolvajok büntetése volt. Kolozsvár város bíróságán már a 17. század elejéről találkozunk ezzel a büntetésnemmel. Egy érdekes, 1614-ben lejátszódott esetet ismertetett Kiss András tanulmányában, amelyben egy asszonyokon erőszakoskodó rablóbanda tagjait ítélték először tortúrára, majd a bűntársak bevádolása után a főkolomposokat karóba húzásra. Az eset érdekessége, hogy az egyik vádlottat kegyelemben részesítették, mivel egy leány házasságával megváltotta a rablót az ítélettől.[150] Erdélyben a karónak más jelentése is volt. A véres kopja körbehordozásával hívták fegyverbe a nemességet. Ha valaki ennek nem tett eleget, akkor „átszúrva nyárssal gyalázatos módon bűnhődhetett" – írta Szamosközy a 17. század elején.[151] A karóba húzás első magyarországi képi ábrázolásait a Dózsa-féle felkelésről (1519),[152] illetve a Dracula vajdáról, Vlad Tepes tetteiről tudósító német flugblattokon (1488, 1500, 1560)[153] találjuk. Houfnagel és Zimmermann már idézett képei, melyek a lázadó vallon zsoldosok katonai büntetésnemeként jelenítik meg a karóba húzást, a végrehajtás technikáját is szemléltetik. A Pika Gáspár-féle kurucmozgalom megtorlásánál az alvezérek egy részét szintén felnyársalták (1672).[154] Mint katonai büntetésnem jelenik meg a napóleoni megszállás ellen küzdő spanyolok szabadságharcában Francisco de Goya több metszetén (*Desastres de la guerra,* 1815).[155] A karóba húzás utolsó magyarországi említései a 18. század második feléből származnak. 1763-ban a nagykárolyi úriszék egy lótolvajt ítélt „felnyársalásra".[156] A valóban utolsó, élve karóba húzás eseteikről 1782-ből maradtak feljegyzések a bányakamarák rabtabelláiban. A Krassó megyei füzesi-krasovai bányakamara-uradalom 1782. július 12-én ítélte el, és húzatta karóba Czundru Barbu és Márton rablógyilkosokat. A Szerém vármegyei törvényszék ugyanebben az évben szintén karóba ültette Dimitrijevics Mihajló rablógyilkost.[157] A honti emberevők perének utóhatásaként 1782 augusztusában Bars megyében is sor került cigányok elleni brutális fellépésre. Itt a császár beleegyezése nélkül a vármegye 17 asszonyt lefejeztetett, két férfit felnégyeltetett, hármat pedig elevenen karóba húzatott, a többieket felakasztatta.[158]

C. Kerékbetörés. Az oszlopra tűzött négyküllőjű kerék jelentése valószínűleg az indoeurópai, pontosabban a kelta mitológiára vezethető vissza. A kör az esztendőt, illetve a római forrásokban Jupiternek nevezett, kozmoszt uraló égistent és az esztendő urát, a küllők az évszakokat és az égtájakat, az oszlop pedig az axis mundit jelképezi.[159] Az oszlopon kerékre helyezett, összetört test tehát a Dumézil által leírt hármas funkciónak megfelelően a Jupiternek szánt áldozatot szimbolizálta. Ez az ábrázolásmód fennmaradt a makro- és mikrokozmoszt együttesen ábrázoló reneszánsz metszeteken is. A kivégzésnél a test eltakarítását az égi madarak végezték el, akik egyben biztosították az ítélet-végrehajtás megtisztító funkcióját is.[160] Magyarországon Kézai Simon *Gesta Hungaroruma*, illetve a 14. századi krónikakompiláció említi elő-



1. Kerékbetörés piktogramja a Kassa törvénykezési jegyzőkönyvben (Archív mesta Košic, Kassa v. L., IV., Suppl. H, Városi közigazgatás könyvei, III/2. pur. 16., 1628–1632)



2. Kerékbetörés, kegyelemből fővétel a Kassa törvénykezési jegyzőkönyvben (Archív mesta Košic, Kassa v. L., IV., Suppl. H, Városi közigazgatás könyvei, III/2. pur. 16., 1628–1632)

ször a kerékbetörést, mely szerint Seböst, aki Vazul szemét kiontotta, kezét, lábát kerékbe törve pusztították el.[161] Nagyon jól szemlélteti a kerékbetörés helyét a büntetésnemek hierarchiájában egy 1548-as soproni per ítélete. Ebben egy rablóbanda tagjaira, akik közösen hajtottak végre több brutális rablógyilkosságot, és akiknek tevékenységét praktikájával egy fertőrákosi boszorkány is segítette, a következő ítéletet hozta Sopron város törvényszéke. A rablóvezér Haraszty Pétert – miközben a vesztőhelyre kísérték, testét tüzes harapófogóval csipkedték – a vérpadon nyilvánosan kerékbe törték, majd még elevenen karóba húzták. A banda többi tagjára „enyhébb" büntetés várt. Tóth Andrást, Tóth Pált és Pozsgay Jánost a tüzes csíptetés után „csak" kerékbetörték, egyiküket pedig „csak" felakasztották. A társaság orgazdájának holttestét, mivel az a börtönben öngyilkos lett – vagyis bűnét még súlyosbította is – máglyán elégették.[162] Sopronban természetesen nem ez volt az első kerékbetörés. 1523-ban a soproni hóhér, Mihály mester 5 dénárt, az esetet írásba foglaló jegyző pedig 4 dénár tiszteletdíjat kapott egy kerékbetörésért. Az ítélet-végrehajtásnál felhasznált kerék 60 dénárba került.[163] Az 1770-es évektől a kerékbetörést már ritkán alkalmazták a halálos ítéletek súlyosbításaként. A közbiztonság szempontjából rosszabb helyzetben lévő bánáti vármegyékben (Krassó, Torontál, Temes) sokkal súlyosabb és több halálos ítéleteket hoztak, mint a többi magyarországi vagy erdélyi területen. Kerékbetörést alkalmaztak még a II. József-féle halálosítélet-felfüggesztés idején 1782–1783-ban a honti „emberevő" cigányokkal,[164] illetve 1785-ben a Horea és Cloşca-féle felkelés vezéreivel szemben.[165] Az oravicai-rusovai bányakamara-uradalom ítélőszéke 1782. szeptember 14-én ítélte el és törette kerékbe Poninczala Máté és Rédei Vinu napszámosokat rablógyilkosságért, majd elrendelte holttestük és levágott fejük kerékrevetését is.[166] 1785. január 17-én Markó János rablógyilkost a Zala megyei törvényszék a királyi tiltó rendelet ellenére halálra ítélte és kerékbe törte. 1814-ben Agga Ferenc haramia gyilkosra a Festetics-úriszék ügyésze kerékbetörést kért, de a bíróság végül kötélre ítélte.[167] Az utolsó nyilvános kerékbetörést a Bánátban, Krassó megye területén hajtották végre 38 haramián, 1827-ben.[168] A magyarországi területeken a nyilvánosan, élő emberen és súlyosbítással (fejtől a lábig) végrehajtott kerékbetörés az 1780-as évek végére eltűnt. Az 1790-es

évekig még alkalmazták elrettentésül a halál utáni kerékbetörést vagy a testrészek kerékrevetését, de később már e helyett is csak az akasztást és a pallossal történő fővételt gyakorolták.

D. Akasztás: Szent László király dekrétumainak második könyve a lopást büntette akasztással:

> Ha pedig kezese kezén szabadul meg, ment legyen ugyan az akasztófától, de mindazonáltal a kezessel együtt adják el szolgaságra az ország más részébe és javai a királyi kincstárra szálljanak. [...] Ha pedig másodízben fogatik meg azon módon, akasszák fel."[169]

Werbőczy *Hármaskönyv*e szintén akasztással büntette a tolvajokat:

> Hanem az ilyeneket csak főbenjáró ítélettel kell sújtani és büntetni, ugyanis a tolvajokat felakasztani, a rablókat karóbahúzni vagy kerékbetörni, a többieket pedig lenyakazni; tudniillik a mint megérdemlik."[170]

A Váradi Regestrum 67. oklevele szerint Ugod, Gönczi, Abod és Zeke, miután hordozták a vasat és elmarasztalódtak, vagyis istenítélettel bebizonyosodott bűnösségük, mivel tolvajok voltak, akasztófára kerültek.[171] 1814-től a magyar büntetőjogban halálbüntetés végrehajtási módja csak a felakasztás és a lefejezés lehetett. A halálbüntetés 1878-tól csak a gyilkosokra, illetve a király személye elleni merénylőkre volt kiszabható. A halálos ítéletet zárt helyen, kötél által kellett végrehajtani.[172] Az 1880. évi 2106. számú rendelet értelmében a kötél által kivégzett elítélt holttesttét harminc percig kellett a kötélen hagyni, majd 24 órán át megfigyelni, és csak ezt követően lehetett felboncolni vagy eltemetni. A holttestet nyilvánosságtól elzártan őrizték.[173] Hentig említi, hogy a nők akasztással történő kivégzése csak a 17. században vált általánossá, ám ekkor is nadrágot húzattak az elítéltre, vagy szoknyáját összekötözték, és mint egy férfi végezhette be életét.[174] Mivel ez a büntetésnem – gyakorisága ellenére – az egyik legbecstelenebb kivégzési mód volt, a vértanúaktákban és a mártírikonográfiában az akasztás motívumával csak becstelen emberek ábrázolásakor találkozunk. Legismertebb képi motívumának tekinthetjük a Kálvária-ábrázolások hátterében az öngyilkos Júdás felakasztott holttestének megjelenítését. Nem véletlen tehát, ha az eretnekek, újrakeresztelkedők és zsidók törvényes halálneme a máglya mellett a kötél volt. De az sem véletlen, hogy éppen ez a halálnem „élt túl" minden más kivégzési módot mind a mai napig.



3. Akasztás jele a Kassa törvénykezési jegyzőkönyvben (Archív mesta Košic, Kassa v. L., IV., Suppl. H, Városi közigazgatás könyvei, III/2. pur. 16., 1628–1632)

2. A föld: a test a vadállatok, a kutyák és a férgek tápláléka

A. Társakkal megétetés. Istvánffy Miklós krónikájában számol be arról, hogy Dózsa György mintegy negyven közvetlen hívét a parasztháború megtorlói sötét börtönbe zárták, és tizenöt napig éheztették, hogy végül

> már akik közülök oly hosszú idő múlva is életben maradtak, az éhségtől elcsigázva, a még élő és lélegző Györgynek félig megsütött húsából egyenek és azt lenyeljék. De abból a negyven szerencsétlen emberből csak kilenc élt még, a többiek az éhségtől elsorvadva elpusztultak. [...] György sem nem sírt, sem nem jajgatott, sem nem félt. Csak ezeket gyalázva, mert ő nevelte őket, kutyakölyköknek nevezte, s azután elhallgatott." (Juhász László fordítása)[175]

Márki Sándor, Dózsa György életrajzírója szerint az emberevés elbeszélő motívumának hitelességét oklevelek is megerősítik, hiszen egy 1514. évi július 29-i olasz levél szerint hívei ettek Dózsa testéből, egy augusztus 14-i levél szerint viszont vérét megcsapolva azt megivásra kínálták. Ezt a motívumot a kortárs Janus Vitalis, Taurinus, Jovius és Brutus krónikaírók is átvették. A kivégzési jelenetet megörökítő „Affrur" röplapok 1514. évi címlapján is szerepel a testbe harapás motívuma.[176] Ha mindezeket a krónikaírók túlzásainak is tartjuk, beszédes a Dózsának tulajdonított mondat, mely szerint „kutyakölykeknek" nevezte a testéből lakmározó sorstársait. A kivégzés szertartásához ugyanis hozzátartozott, hogy a testet nem temették el, hanem azt vadállatoknak, kutyáknak, kiéheztetett sertéseknek vetették oda. A pápai vallon zsoldosok halálnemei között számon tartott „gonosz fene ebektől" elnyert halál részben a császárkori római jogot, részben a keresztényüldözés gyakorlatát idézi.[177] A test földi állatokkal (kutyákkal, sertésekkel, férgekkel) történő eltakarítása a halálnem „rútságát", „piszkosságát", „tisztátalanságát" jelenítette meg.[178]



4.Tüskesírba élve letemetés, karóval átdöfés képe a Kassa törvénykezési jegyzőkönyvben (Archív mesta Košic, Kassa v. L., IV., Suppl. H, Városi közigazgatás könyvei, III/2. pur. 16.,

B. Élve eltemetés. Anonymus *Gesta Hungarorum*ában Szent István hittérítő tevékenysége kapcsán említi az élve eltemetést, miszerint Tonuzoba és felesége, nem kívánván kereszténnyé lenni (vagy mert Imre herceget egy lázadás során megölték), Tonuzobát István megtorlásul az abádi révnél élve eltemettette.[179] A szövegnek ez az értelmezése Szegfű László nevéhez fűződik. Bollók János, mindezt elvetve, Anonymus sorait úgy fordította, hogy a kereszténységgel nem élő Tonuzobát végül is pogány szokás szerint az abádi révnél, folyó mellé, vagyis a krónikaíró szerint a keresztény örök élet lehetőségétől megfosztva temették el.[180] Messzire vezetne minket az olyan büntetéstechnika, mint az élve eltemetés korai jelenlétének értelmezése, ugyanis sem korábbi, sem későbbi pél-

dák nem bizonyítják ennek a büntetésmódnak a 15. század előtti magyarországi jelenlétét. Épp ezért Szegfű László hipotézisét elvetve az élve eltemetés első hazai említésének Hain Gáspár Lőcsei krónikája idevágó bekezdését tarthatjuk, amelyben egy 1516-ban történt gyermekgyilkossági eset büntetési következményeként olvashatunk az élve eltemetésről. A krónika szerint 1516. április 18-án egy leányt, aki megölte gyermekét, és ezt tortúrán be is vallotta, elevenen eltemettek, és egy karóval döfték át.[181] Annak valószínűségét, hogy ez volt az első ilyen említett eset, alátámasztja az is, hogy ez a büntetési gyakorlat csak a felvidéki városokban terjedt el, valószínűleg német közvetítéssel, melyet aztán a *Constitutio Criminalis Carolina* (CCC, 1532) büntető törvénykönyvként való alkalmazása meg is erősített az említett városokban. A CCC megjelenése utáni időkből Hain Gáspár krónikája a következő eseteket említi még: 1582. január 29-én egy szatócsnét, mert egy parasztembertől származó törvénytelen gyermekét megölte, elevenen eltemettek.[182] 1655-ben egy cselédlányt, mivel gyermekét megölte – a szülés után gyermeke fejét a csatornafedő rácsába verte –, eleven eltemetésre és karóval átdöfésre ítéltek. Mivel azonban a katolikus hitből kitért, kegyelemből pallossal végezték ki, de előtte mellét a hóhér csípővassal letépte.[183] Nürnbergi és frankfurti eseteket közöl van Dülmen monográfiájában.[184] Mindez azt is bizonyítja, hogy a CCC a szokásjogot rögzítette, amely alapján a büntetésnem a magyarországi szászok között már a CCC megjelenése előtt ismert volt. A felvidéki városok, alkalmazkodva a CCC rendeleteihez, a 16–17. században sok esetben kirótták a gyermekgyilkosság vádjában elmarasztalt nőkre az elevenen tüskesírba temetés büntetését. Lőcse város büntető-törvényszéki jegyzőkönyvében (Malefizbuch) számos esetben olvashatunk erről a büntetésmódról. Demkó Kálmán szerint 1516-os, 1582-es, 1612-es és 1655-ös dátumoknál találkozhatunk a jegyzőkönyvben ezzel az ítélettel.[185] Eperjes város jegyzőkönyveiben szintén több esetről olvashatunk, Kassa város törvényszéki jegyzőkönyvében pedig több olyan piktogramot találhatunk, amely ezt a büntetésnemet ábrázolja. 1636-ban Madarász Annát, miután bevallotta, hogy gyermekét titokban megszülte, annak torkát elmetszette, majd a holttestet az emésztőgödörbe dobta, a börtön melletti nyilvános ítélethirdetés után az akasztófa mellett tövis-ágyas veremben temették el, és szívét karddal döfték át.[186] Az 1635–1650 közötti időszak jegyzőkönyvében az ábra oldalankénti sűrű jelenléte szerint Kassán ezt a kegyetlen büntetési módot még a 17. század közepén is gyakran kiszabták a magzat- vagy gyermekgyilkos anyákra. 1618-ban Komáromban egy gyermekgyilkos leányt elevenen tövissírba fektettek, homokba temették, majd hegyes karóval verték át a szívét. Mindez azt támasztja alá, hogy ez a büntetésnem a köztörvényes bűnesetek közül elsősorban „női bűnre" (magzatgyilkosságra, gyermekvesztésre) kiszabható „női büntetés" volt.

C. Megkövezés. Első magyarországi példáját a Szent Gellért-legenda őrizte meg. Gellért püspök Böd nevű társát a pogánylázadás képviselői 1046-ban valószínűleg agyonkövezték. Vazul megcsonkítóinak kivégzése között szintén számon tartják ezt a halálnemet. Ily módon kellett meghalnia annak a hóhérnak is, aki munkáját rosszul végezte. Ez a típusú halálnem azonban inkább a lincseléshez hasonlított, mivel nem gyilkosság-specialista (vagyis hóhér) hajtotta végre, hanem a közösség.[187] Istvánffy le-

írásában a pápai vallon zsoldosok kínos halálnemei között szerepelt a megkövezés: „és sok golyóbisoknak s nyilaknak kő essőitől, mintegy ezek testében reáhányva hozattatván s elboríttatván, s által lövöldöztetvén életek ugy hagyattatik vala."[188] Ehhez hasonló kínhalálnak tarthatjuk azt az eljárást is, amikor nagyméretű kövekkel törték össze az elítélt testét. Ennek látványát a *Magyar Simplicissimus* így jelenítette meg 1660 körül:

> Kivezették a vesztőhelyre, a hátára fektették s a hóhér megkötözve kezét, lábát a földhöz cövekelte őt. Nagy halom kő volt e helyen. A bakó négy legénye előbb egy hatalmas kődarabot emelt föl s azt háromszor a szegény bűnös szívére, illetve mellére ejtette s azután a többi kisebb követ dobálták rá egész testére, amit teljesen halálra zúztak. Ez rettentő látvány volt.[189]

Az a néhány további eset, amelyről tudomásunk van, azt bizonyítja, hogy ez a halálnem az istenkáromlók és istentagadók büntetése volt. Ilyen büntetést róttak ki az eretneknek tartott szombatos Thoroczkai Jánosra Krisztus-káromlásért 1638. július 17-én Kétvízközben.[190] 1681-ben Kolozsvár város bírósága Kis Istvánra káromkodásért pedig a következő szentenciát hozta: „hóhér által nyelve kivágattassék és azután arra rendeltetett helyre kivitetvén, mint olyan Isten ellen való káromkodó kővel agyonverettessék."[191] Ugyanebben az évben ugyanitt Puha Györgyre és Novák Istvánra is ezt a halálnemet rótták ki, de Novák büntetését végül fővételre mérsékelték.[192] A 18. századból megkövezésre utaló forrásról nincs tudomásunk.

D. Állatbőrbe varrás és napon megaszalás. Az élve eltemetés másik kegyetlen halálneme volt az állatbőrbe varrva történő kivégzés. Ennek a halálnemnek is több nyomát találjuk az ókori, illetve a keleti forrásokban. Valószínűleg egyes esetekben a temetkezési szokásokkal is összefüggésbe hozható ez a halálnem. Appolóniosz Rhodiosz *Argonautikájában* olvashatjuk:

> És miután a hajóval nádasokon, vizeken vezetett az útjuk, egy síkság szélénél értek partot, melyet Hürkániai síkságnak hívnak. Egy sor hajlékony ágú cserje és fűzfa magasodott ott, csúcsukon kötelekkel felerősített holttestek függtek. A kholkisziaknál még ma is szentségtörésnek számít máglyán elégetni a halottat; a földbe temetést és síremlék állítását szintén tiltják. Hanem kidolgozatlan marhabőrbe csomagolják, és így, a várostól távol eső fákra aggatják őket. De a föld mégis egyenlő jogokat élvez; ugyanis ide temetik a férfiaknál sokkal törékenyebb nőket. (Fridli Judit fordítása)[193]

A *Folyók és hegyek* című, valaha Plutarkhosznak tulajdonított értekezés 5. fejezetében esik szó az elítéltekről:

> ...a jelen lévő férfiak megragadják, állatbőrbe csavarják, és az „Istentelen Szájának" nevezett, kúthoz hasonló kör alakú nyílásba hajítják. Harminc nap elteltével kihúzzák a férgekkel teli testet, és elviszik a Maiotisz Mocsárba. A keselyűk, ki tudja

honnan, tüstént megjelennek, és szétszaggatják a holttestet. Így beszél Ktésziphón Szkítiának második könyvében. (Fridli Judit fordítása)[194]

Az ökörbőrbe búvt mondai hősök színlelik a halált, és a rothadás jeleként testüket férgek borítják el.[195] A szkítákat jellemző másik elbeszélésben viszont a halottak túlvilági csoportjában a bűnös lelkeket, elítélteket ökörbőrbe csavarva a férgek és a keselyűk falják fel.[196] Apuleius *Aranyszamar*ában a főhősre szintén hasonló sors vár, amikor a történetben szereplő rablók azzal fenyegetőznek, hogy mint szamarat megnyúzzák, és a fogságra vetett áldozataikat az ő szamár-bőrébe bújtatják.[197] A római büntetőjogban is a kínos halálnemek közé tartozott ez a büntetés.[198] A bivalybőrbe varrás és napon aszalás elsősorban rablók, útonállók, vagyis férfiak, míg az állatokkal együtt zsákbavarrás, majd vízbedobás a prostitúcióra kényszerítő kerítőnők büntetése volt. A római jog 14–15. századi recepciójának megfelelően jelennek meg újra ezek a büntetésnemek a joggyakorlatban. Pozsonyi példákat ismerünk paráznák és kerítőnők zsákbavarrásáról és vízbedobásáról, illetve eperjesieket rablók élve megaszalásáról. A *Magyar Simplicissimus* beszámol egy ily módon végrehajtott 17. századi kivégzésről: a rabló

...testét késsel egészen felvagdosta a hóhér, így – a fejét künn hagyva – varrta be egy frissen lenyúzott lóbőrbe s a forró nyári nap hevének kitéve, oldalánál fogva felakasztották s rettentő kínok között csak harmadnapra múlt ki.[199]

Ebben az esetben a halálnemnek többféle szimbolikája lehet. Míg az állatbőrbe varrás azt jelképezi, hogy a testet a férgek falják fel, illetve hogy végül mindazon maradványokat, amelyeket a férgek meghagytak, azt a madarak takarítják el, addig a napon aszalás a tűzhalálnak feleltethető meg. Ez a kivégzés szintén a „legrútabb" halálnemnek számított, és elsősorban a rablók, útonállók sorsául szánták. Nem véletlen tehát, ha a pápai vallon zsoldosok halálnemei között is feltűnt, amelyet Istvánffy Miklós örökített meg.[200]

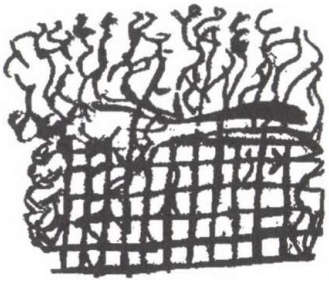
3. A víz: a test a halak tápláléka

Vízbefullasztás: 1495-ben II. Ulászló király 2. dekrétumának 31. törvénycikke rendelkezett arról, hogyha a külföldiek mástól, mint a királytól vagy másoktól, mint akiknek ebben az országban kegyúri joguk volt, kérnek fel egyházi javadalmakat, akkor őket vízbe kell fullasztani. A cikkely 2. paragrafusa rendelkezett továbbá arról, hogy az ország szabadságának nyilvános háborítóit együtt és egyenként vízbe kell fullasztani. Mindezzel tehát az egyházi vagyon, illetve az ország szuverenitása ellen törő külföldieket sújtották.[201] Tubero is említ egy olyan esetet, amikor egy kivetkőzött balatonfelvidéki pap kegyetlenkedéseit Kinizsi Pál irgalmatlanul megtorolja, a papot ugyanis malomkerékhez kötve előbb vízben megforgatják, majd máglyán elégetik.[202] A vízbemerítés valószínűleg a lázadóknak, a mások birtokára törőknek, míg a máglya az istentagadóknak címzett halálnem volt. Mindezekből következik, hogy a pápai

zsoldosok kivégzésénél a malomkerékre kötözés és vízbefojtás az ország szuverenitása ellen támadó külföldi katonáknak szólt. Meg kell még jegyeznünk, hogy hasonlóképp vízbefojtás volt a büntetése azon nőknek is, akik a hadsereg körül prostitúcióból tartották fenn magukat. Minderről Rudolf császár és magyar király 1595. évi törvényének 34. cikke is rendelkezett. Ez utóbbi halálnem valószínűleg a római büntetőjog azon részeit idézi, amelyben parázna vagy házasságtörő nőket vízbefojtásra szentenciáztak. A vízbefojtásnak tehát mind a női, mind a férfi párját megtalálhatjuk a kora újkori ítélet-végrehajtás kelléktárában.

4. A tűz: a test a tűz martaléka

A. Máglyahalál. Az első máglyahalálra utaló forrásunk a 14. századi krónikakompozícióban fordul elő. Ebben arról számol be a krónikás, hogy 1129-ben II. István a bizánci császárnak tett szolgálatai miatt hűtlenség vádjával Krisztiana úrasszonyt megégettette, „embereket lóganéból rakott tűzön főzetett", vagy nagy, égő gyertyákat csöpögtetett a fenekükbe.[203] 1405-ben Zsigmond törvényei rendelkeztek a pénzhamisítók büntetéséről, amely érdemük szerint általában máglyahalál volt.[204] Erre utaló adatunk van 1299-ből, amikor Zodant, Borst és Miklóst máglyára ítélték oklevél-hamisító tevékenységük miatt. Mátyás 1462. évi dekrétuma szintén felsorolja a hűtlenség vádjait, melyeket máglyával kellett büntetni. Ebbe a következő bűnök tartoztak: királyi hatalom ellen támadás, okirat-hamisítás, hamis pénzverés, vérrokon-gyilkosság, gyújtogatás, lázadás, bírák ítélete ellen törés, levélfeltörés, bírák megölése, árulás, törvényszéki helyen gyilkosság, vérfertőzés. Mátyás 1486. évi dekrétuma máglyahalállal sújtotta továbbá a szentségtörő katonákat. II. Ulászló ezt kiegészítette azzal, hogy a nyilvános eretnekeket, a testcsonkítókat máglyával büntette. II. Lajos 1525. évi dekrétuma a lutheránusok, illetve a külföldi pénzek behozói megégetéséről rendelkezett. Ludovicus Tubero humanista történetíró az 1503-ban tett magyarországi útja során szerezhetett tudomást arról az 1492-ben lezajlott eseményről, amelyről munkájában beszámol. Az általa elbeszélt történet főhőse a tihanyi Szent Ányos-apátság egykori vezetője, aki papi ruháját levetve (amely Mátyás, Ulászló és II. Lajos dekrétumai szerint súlyos véteknek számított), rabló módjára pusztította a környéket. Kinizsi Pál, aki a környék földesura volt, elfogattatta, és élve elégetésre rendelte:



5. Máglyahalál jelzése a Kassa törvénykezési jegyzőkönyvben (Archív mesta Košic, Kassa v. L., IV., Suppl. H, Városi közigazgatás könyvei, III/2. pur. 16., 1628–1632)

A barát a kínok közepette mégis visszaemlékezett elkövetett bűneire, az isteni kegyelem sugallta azt [...]. Ezért míg a máglyán égett, egyetlen sóhaj nélkül elszánt lélekkel állította, hogy méltán nyert büntetést, és Istenhez fohászkodva lehelte ki lelkét.[205]

Utolsó említéseit a 18. századból találjuk. 1776-ban Herceg Judit pusztamagyaródi nőt ítélte a Somogy megyei sedria máglyahalálra, kegyelemként lefejezésre, majd pedig holtteste elégetésére gyújtogatásért. Munkács úriszéke 1776-ban a 14 éves Petrajkó Anasztáziát gyújtogatásért először máglyára, majd királyi kegyelem folytán 8 év börtönbüntetésre ítélte. Szepsi Csombor Márton említi, hogy amikor átutazott Grudenz lengyel városon 1616-ban, egy elítéltet a szeme láttára akasztottak fel egy keresztre, majd tüzet gyújtottak alatta. Nem hagyták, hogy a lángok megégessék, a hóhér az égő rőzsét egy csöbör vízzel leöntötte, így a füst sokáig kínozta az elítéltet, míg végül megfulladt.[206] A máglyahalál a katonai büntetésnemek közül a szentségtörés bűnéért járt. Ezt ábrázolta Jean Callot egyik metszete is, amelyen egy parasztokat kínzó, templomfosztogató és szentséggyalázó katona máglyahalálát láthatjuk.

5. A közép: a feldarabolás technikái

A. Felnégyelés: A 14. századi krónikakompiláció 64. fejezetében olvassuk, hogy Szent István király a lázadó Koppány vezért, miután a csatában Vecellinus ispán 997-ben megölte, testét feldaraboltatta, fejét Esztergomba, két kezét és két lábát Veszprém és Győr város kapujához, valamint Erdélybe küldte.[207] Ugyanezen krónika 206. fejezete szerint Zách Felicián testét, aki 1330. április 17-én sikertelen merényletet követett el I. Károly és családja ellen, felnégyelték, és fejét Budára, két kezét és két lábát más városokba szállították.[208] A krónikaíró kiemeli, hogy Felicián a királynőt oly módon sebesítette meg, hogy négy ujját – amelyekkel a királynő az alamizsnát osztotta az elesetteknek, illetve amelyekkel oly sok oltárterítőt, papi díszruhát varrt – levágta. Zách Felicián és családjának büntetése az elkövetett bűnnel volt egyenértékű. A királyi emberek által felkoncolt Felicián testét halála után megcsonkították, fejét, kezét és lábát levágták. Zách Klára kezéről, a királynői négy ujj ellenében, nyolcat vágtak le, valamint orrát és ajkait. Felicián idősebbik lányát, Sebét pedig lefejezték. A krónikás a kegyetlen megtorlás következményének tartja, hogy Károly király korábban oly sikeres pályaíve ezek után megroppant, min-



6. Pallos és fővétel piktogramja a Kassa törvénykezési jegyzőkönyvben (Archív mesta Košic, Kassa v. L., IV., Suppl. H, Városi közigazgatás könyvei, III/2. pur. 16., 1628–1632)



7. Pallos jele a Kassa törvénykezési jegyzőkönyvben (Archív mesta Košic, Kassa v. L., IV., Suppl. H, Városi közigazgatás könyvei, III/2. pur. 16., 1628–1632)



8. Korbácsolás büntetésének jele a Kassa törvénykezési jegyzőkönyvben (Archív mesta Košic, Kassa v. L., IV., Suppl. H, Városi közigazgatás könyvei, III/2. pur. 16., 1628–1632)

denfelől háborúk kezdődtek, seregét legyőzték; és ami a leglényegesebb, kéz- és lábfájdalmak kezdték el kínozni. A király testének megcsonkítóira tehát olyan halálnemet szabtak ki, amely egyet jelentett testük részekre szabdalásával. A király ellen lázadók testének feldarabolása később is általános büntetésnem volt. Ilyen sors várt a Zsigmond király ellen törő Horváti János horvát bánra,[209] majd később Budai Nagy Antal (1437), Dózsa György (1514), Karácsony György (1569–1570) parasztvezérekre is. 1621-ben Jessenius János híres prágai orvosprofesszort, Rudolf és Mátyás királyok udvari orvosát, a prágai egyetem rektorát szintén ily módon végezték ki a cseh felkelésben játszott szerepe miatt. 1631-ben Felső-Magyarországon a zsoldoskatonák prédálásai vezettek oda, hogy Borsod, Heves, Abaúj, Torna és Zemplén vármegyék parasztjai, bízva a vármegyei nemesség támogatásában, tízezer fős sereget szerveztek Császár Péter, Nagy Ambrus, Tóth Sebestyén, Vida Mihály, Pap György és Vincze János vezetésével, hogy önmagukat a katonák pusztításától megvédjék. A felső-magyarországi „pórlázadásról" Szalárdi János is megemlékezett *Siralmas énekében*, illetve Hain Gáspár is röviden kommentálta az eseményeket krónikájában.[210] A szervezkedés vezetőjét Kassán 1632. március 2-án végezték ki, miután több napon keresztül kínozták. Testét ezek után felnégyelték. A lázadásról egymással levelező főurak nem győzték egymást túllicitálni a paraszthadak erejéről és pusztító tevékenységéről. Esterházy nádor a pórsereget a pokol katonáinak nevezte, és gyakran hasonlította őket Dózsa hadához. Esterházy a megtorlásban is Szapolyait állította példának, a fővezérek kegyetlen kivégzésén túl a seregben résztvevők testcsonkítását (orruk és ajkuk levágását) is célravezetőnek tartotta.[211] A parasztsereg vezérének kivégzését azonban nem követte súlyosabb megtorlás. A sereg élére Nagy Ambrus állt, aki kérte Forgách Miklós kassai főkapitányt, hogy Császár Péter testét szolgáltassák ki a felkelt parasztoknak, hogy „szabad legyen letenni és eltemettetni". Végül is a megtorlás elmaradt, a felkelők pedig amnesztiában részesültek.[212] Az 1670 és 1673 közötti éveket mind a vezető elit, mind a háborúktól, katonai visszaélésektől, vallásüldözésektől, a reformáció és az ellenreformáció brutális megnyilvánulásaitól szenvedő köznép társadalmi-politikai feszültségekkel teli kornak élte meg. Az 1672-től fegyveres harccá terebélyesedő kurucmozgalom a rendi függetlenség és a nyugat-európai protestáns vallásháborúkra emlékeztető motívumokkal fonódott össze. A felkelés helytörténeti krónikái kifogyhatatlan borzalmakról számolnak be. Ezekben gyakran olvashatunk papok elhurcolásáról, megkínzásáról, fogságra vetéséről, kiheréléséről, meggyilkolásáról. A felkelést követő megtorlás is hasonlóan borzalmas volt. Pika Gáspárt és vezértársait felnégyelték, karóba húzták, kerékbetörték, vagy horogra akasztották. A mozgalom leveréséhez tartozott az az érseki hatalmi kezdeményezés (Kollonich Lipót bécsújhelyi püspök és Szelepcsényi

György esztergomi érsek vezetésével), melynek következménye volt a protestáns prédikátorok elhurcolása, megkínzatása, gályarabságra vetése.[213] Ritka kivételek is akadtak a felnégyelés ítéletével kapcsolatban, ugyanis a tipikusan férfiakra kirótt büntetés mellett ismerünk néhány nőkre kiszabottat is. Szamosközy a Basta generális bosszúhadjáratát követő éhínség idejéből jegyzi meg, hogy 1603 májusában, éhínség alatt elkövetett emberhúsevés vádjával egy Nagyszeben melletti faluból (Resinár/Städterdorf) származó asszonyt Nagyszeben város vesztőhelyén négy részre vágtak, testének négy darabját a város négy sarkában, a városfalon kívülre karóra tűzték.[214] Egy másik eset szerint 1646-ban Marosszéken egy boszorkányságért elítélt nőt lófarkon meghurcoltak, néggyé vágtak, majd testét elégették.[215]



9. Dózsa György kivégzése, 1514 (Taurinus [Stieröxel] Stephan 1519, Stauromachia id est cruciatorum servile bellum, quod anno ab orbe redempto sesquimillesium quartodecima et Pannoniam et collimitaneas provincias valde miserabiliter depopulaverat. Singrenius, Vindobonae [Bécs], 1519. [Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár B 941/204.] címlapja)

A 18. században még alkalmazták a felnégyelés büntetését/halálnemét. Ily módon végezték ki Szegedinác Péró kuruc vezért 1735-ben, valamint az 1785-ös délvidéki, erdélyi parasztlázadás két vezérét, Horeát és Cloşcát. 1782–1783-ban a honti emberevők perében hoztak olyan súlyos ítéletet, amely ritka kivételnek számított a 18. század második felében. Az emberevő cigány haramiák fővezérét és két alvezérét ítélték felnégyelésre, további hat vezető férfit kerékbetörésre, további 16 férfit kötélre és 16 nőt pallosra.[216] Mindezekből kitűnik, hogy a felnégyelés elsősorban a lázadók büntetése volt. A lázadó testének feldarabolása minden esetben a politikai rend helyreállítását szimbolizálta. A test szétküldésével, illetve a kapukra való kitűzéssel egyrészt tudatosították a nyilvánosság előtt, hogy a rend helyreállt, másrészt a testdarabokkal *kijelölték* azt a „területet", amelyen a győztes hatalom legitim módon gyakorolhatta uralmát. Végeredményben tehát a megtorlásnak helykijelölő, legitimáló és emlékeztető funkciója volt, hisz a megtorlás ritualizált megjelenítésével mindenkit arra késztettek, hogy emlékezzen.

B. Szíjhasítás: A pápai vallon zsoldosok kivégzését ábrázoló Zimmermann-féle metszet jobb oldalán az egyik lázadó felnégyelését láthatjuk. A kivégzést végrehajtó hajdúk és zsoldosok közül az egyik épp a lázadó lábáról és karjáról húzza le a bőrt, míg a másik a kibelezésével foglalatoskodik. Látható, hogy a megnyúzást, illetve a szíjhasítást büntetéssúlyosbításként alkalmazták, a fő halálnem a felnégyelés volt. Erről a büntetésről már a 14. századból maradtak fenn magyarországi források. 1329. május 1-jei tartalmi átírásban maradt ránk az az oklevél, amely valószínűleg az 1317-

es Gutkeled nembeli Lotard-fiak királyellenes lázadásáról számolt be. Ebben arról értesülünk, hogy Kenéz ispánt, akkor valkói várnagyot a pártütők elfogták, ló farkához kötötték, a vár körül végighúzták, majd pedig „lábait hóhérok módjára saját bőrével korbácsolták".[217] A *Magyar Simplicissimus* írta a 17. század közepén, hogy

> Eperjesen egy rablót a bitófához kötöztek s a hóhér a nyakától kezdve sarkáig két szíjat hasított ki a bőréből, majd egy vashorgot ütött a bordái közé s annál fogva akasztotta fel a szerencsétlent, ki még hosszú időn át vergődött kínjában. A másikat elevenen kerékbe törték, azután megnyúzták.[218]

1655-ben a makovicai uradalom Zborón ülésező úriszéke három rablót kínvallatásra, majd karóba húzásra ítélt. Két vádlott ítéletét hátukból szíjhasítással súlyosbították: „hogj elseoben mentül szörnjub kinnal megh kinoztassanak, azuthán zijakat vonnjanak hatokrúl, touab ozton njarsban vonattassanak."[219] Szíjhasítás volt a büntetése annak a török rabságba került kereszténynek is, aki megpróbált gazdájától elszökni. Lábánál fogva felkötötték, majd sarkánál a bőrt felhasították és térdéig megnyúzták.[220] A török háborúk idejéből számos forrást ismerünk, melyek arról számolnak be, hogy a törökök legyőzött ellenségük fejét vagy egész testét megnyúzták, a bőrt pedig szalmával kitömték. Mindezzel az volt a céljuk, hogy a szultánt a küldeménnyel tájékoztassák a távoli országokban elért hódítási sikereiről. A fej, illetve a holttest így még felismerhető volt, a hosszú ideig tartó szállítás alatt a testmaradvány sem tudott megromlani. Számos magyar végvári katona végezte hasonló dicstelen módon, többek között Losonczy István, Szolnok hős védője is, miként arról Forgách Ferenc beszámolt krónikájában.[221] A pápai zsoldosok megnyúzása tehát nem volt egyedülálló jelenség a korban.

A gyászteátrom

Az a „gyászteátrom", amely a spontán gyilkosságok, háborús kegyetlenkedések és a rituálisan végrehajtott kivégzések színteréül szolgált, számos olyan kellékből tevődött össze, melyeknek szociálpszichológiai, jogtörténeti, keresztény ideológiai, indoeurópai mitológiai, orvos- és kultúrtörténeti meghatározottsága volt. A halott test társadalmi felmutatásának, a kivégzés látványos megjelenítésének értelmezése ezért csak ezen tényezők együttes figyelembevételével lehetséges. Szociálpszichológiai értelemben minden olyan eseménynél, ahol az agresszív cselekvések tág teret kapnak – ahol a dühkitörés, a kegyetlenkedés, az ölés spontán szerveződik –, a dominanciát és a győzelmet az agresszivitás legkülönbözőbb jelzéseivel teszik érezhetővé, megtapasztalhatóvá a legyőzött ellenfél számára. Ilyenkor gyakran a vesztes fél (nők esetén) a szexuális felajánlkozás, illetve (férfiak esetén) a passzív homoszexualitás helyzetébe kényszerül. A parasztmozgalmak történeti forrásaiban oly gyakran említett karóba húzásról, kasztrációról, emlők és egyéb testrészek lemetéléséről, a test feldarabolásáról beszámoló szövegek végeredményben nem másról szólnak, mint az ag-



10. A Wenzel Morakshy-féle alsó-ausztriai paraszthadak tetteiről és a megtorlásról beszámoló röplap, 1579 (Georg Hoefnagel hatását mutató művész rézmetszete, Bécs, Stadtmuseum)

resszivitás egyik legdurvább gesztusáról, vagyis az áldozat, esetleg a holttest szexuális bántalmazásáról.

A fellázadt paraszthadak kegyetlenkedésében nagy szerepet játszó karó, illetve a megtorlásnál alkalmazott nyársbavonás például a hatalmi dominancia legszemléletesebb szimbólumává vált a 16. század elejétől. Bizonyítják ezt a Dózsa György vezette 1514-es vagy a Császár Péter vezette 1632-es magyarországi, a Gubec Máté-féle horvátországi, a Wenzel Morakshy-féle alsó-ausztriai paraszthadak tetteiről és a megtorlásról beszámoló források is. A karóba húzás, amely valószínűleg keleti eredetű büntetésnem volt – hisz ezt szkíta, perzsa, oszét, török és bizánci források is igazolták –, valószínűleg az oszmánok 14–15. századi előretörésével jelent meg Európa hadszínterein, majd a köztörvényes bűnözők kivégzésének gyászteátromi kelléktárában. A nyársbavonás a magyar joggyakorlatban a pribékség, vagyis a „törökösség", a latorság, vagyis a rablógyilkosság büntetése volt. Középkori látomásszövegeinkben, Utolsó ítélet-ábrázolásokon is feltűnik a felnyársalás motívuma. Ezekben a szövegekben és képeken az ördög gyakran büntetésül óriási, megtüzesített nyársat dug a szodomita férfiak és a parázna nők szemérmébe. Gyakran ábrázolták fallikus attribútumokkal az alvilági hatalmat „megtestesítő" félelmetes ördögöket.

Hans Peter Duerr nagyszabású munkájában – mely egyben a civilizációs folyamatokról alkotott mítoszok kritikája is – igen tág kontextusban foglalkozott az ellenség és az ellenfél felnyársalásának („ficken") szociálpszichológiailag értelmezhető motívumával. Szerinte a hadszíntereken elkövetett szexuális bűnök, az asszonyok meg-



11. A pápai lázadó vallon zsoldosok kivégzése, 1601 (Georg Hoefnagel rézmetszete, részlet, 1617. Veszprém Megyei Levéltár)

gyalázása, illetve a férfiak kiherélése, felnyársalása, homoszexuális erőszaktétele szinte minden kornak velejárói voltak.[222] A dominancia és a hatalom megjelenítéséhez tartozó ritualizációról beszélnek a humánetológia képviselői is. Wickler hívta fel a figyelmet arra, hogy a fallikus jelzések általánosak a főemlősök körében, így az embernél is. Funkciójuk a helykijelölés.[223] Mindez Eibl-Eibesfeldt szerint kulturális és viselkedési univerzáliának tartható, aki a háborút is úgy definiálta, mint a kulturálisan kifejlődött területvédő mechanizmus csoportok közötti érvényesítését, és amely alapvetően territoriális funkciókat tölt be. Az emberi csoportok hajlamosak önmagukat az egyedülálló, igazi emberi lényekként definiálni, és szomszédaikról, vélt vagy valós ellenségeikről, ellenfelükről lenéző terminusokban beszélni. Az idegen, az ellenség vagy az ellenfél dehumanizálódik, és ebben az önkiképzési folyamatban az ember elzárja magát azoktól a jelzésektől, amelyek szánalmat váltanának ki. Békeidőszakban egy kulturális szűrő helyeződik a biológiai szűrő fölé, ami azt parancsolja: „ne ölj!" Háborúban vagy a „lázadás-rítusok" alkalmával viszont ez a kulturális szűrő gyakran eltűnik, vagy másként nyilvánul meg. A messziről való ölést lehetővé tevő fegyverek (nyilak, dobólándzsák, tűzfegyverek) hatásos védekezést jelentettek azon elfojtások ellen, amelyek korlátozták az agresszivitást. Mi több, háborúban kulturális erénnyé vált az ellenség megölése, mindezt pedig bizonyítandó orrának, fülének, fejének, hímtagjának, mellének, kezének vagy lábának levágása.[224] Az ellenfél vagy ellenség elpusztítása, megölése azonban számos védekező, elhárító mechanizmus kialakulásához is vezetett, amelyek gyakran a gyilkolás ritualizálását, illetve a gyilkolást végrehajtó személy biztonságát garantáló rítusok létrejöttét jelentették.[225] A büntetés-végrehajtás gyilkolás-rítusai, a rettenet színházának, a gyászteátromnak a kellékei, szereplői, közreműködői és nézői



12. Pika Gáspár kurucmozgalmának megtorlása, 1672 (Wilhelm Altzenbach rézmetszete röplapon, 1673. Magyar Nemzeti Múzeum, Magyar Történelmi Képcsarnok, 3553.)

is ehhez a rituálizációhoz járultak hozzá. A szegény bűnös – legyen az boszorkány, rablógyilkos vagy gyújtogató – szerep volt az ítélet-végrehajtás színpadán. A véres liturgiában az áldozatnak és a hóhérnak éppúgy követnie kellett a törvény vagy szokásjog diktálta rendezői elveket, akár egy színházban. S bár a közönség éppúgy viselkedett, akár egy színházban, a dráma véresen komoly volt.

Jean Delumeau a kora újkori Európa történetét vizsgálva arra a megállapításra jutott, hogy a 13–18. század kultúrája végeredményben nem volt más, mint a „bűn és bűnösség kultúrája", ahol a „terror nyelvezete", a „rettegés evangelizációja" és a „megfélemlítés diskurzusa" volt a meghatározó.[226] Lényegében a lateráni zsinat után (1215) az „üldözés évszázadai" következtek, ahol az új vallási mozgalmak (waldensek, katarok, lollardok, husziták, lutheránusok, kálvinisták, unitáriusok) vagy a nem keresztény felekezetűek (zsidók, mórok, muszlimok) éppúgy üldözendők voltak, mint a népi kultúra képviselői (boszorkányok, népi gyógyítók, bábák, közösségi varázslók). André Vauchez a kor keresztény ideológiájával kapcsolatban szintén azt állapította meg, hogy a mindennapi ember egész életútja a korban lényegében nem volt más, mint folyamatos penitenciatartás, amelyben a helyes magatartás követéséhez a szentek virtuális életútja adott mintát.[227] Kialakult tehát az életút, helyesebben a bűnökkel és bűnbocsánatokkal teli életút azon modellje, amelyben a szép halál, a halál művészete és főként a vezeklés volt a meghatározó, és amelynek eredményeként az élet végén a Paradicsomba kerülés lehetősége kínálkozott. Ezzel a modellel állt szem-



13. Szegedinác Péró és társainak kivégzése, 1736 (F. Birchler rézmetszete, Országos Széchényi Könyvtár, Apponyi-gyűjtemény, Metszetek 366.)

ben a gonosztevők, latrok, megveszekedett bűnözők életútja és természetesen az életutat betetőző „rút halál" koncepciója, amely végcélként a Pokol borzalmait ígérte. A Krisztus mellett keresztre feszített latrok ezt a két modellt jelenítették meg a Kálvária-képek azon típusán, melyen a hármas keresztrefeszítést ábrázolták. Ez a típus lényegében a 12. századtól volt jelen az ikonográfia-programokban, de csak a reneszánsz idején, valószínűleg ferences hatásra vált általánossá Európa-szerte. Dysmas, a jó lator és Gestas, a rossz lator tehát a kora újkori életút modelljét és anti-modelljét jelenítette meg, ahogy erről Mitchell Merback írt.[228] Ezek a minták a kivégzési rituálékat is meghatározták. A szegény bűnös, ha a halála előtti pillanatban megbánta bűneit, és őszinte bűnbocsánatot tartott, részesülhetett a keresztényi kegyelemben, amely ugyan nem enyhítette a testi kínokat, de a lelkieket mindenképp. Ha a bűnös nem kívánt a keresztényi kegyelemben részesülni, életét gyalázatos módon végezte, lelke a keresztényi közösségből örökre száműzetett.

A hatalmat gyakorlók testének elpusztítása (papok, nemesek brutális kínzatása, megcsonkítása, megölése) egyet jelentett az ország teste (uralom, hatalom) elleni támadással, és mindez maga után vonta a megtorlás kegyetlenségét, az elitnek az alávetett csoportok teste feletti totális uralmát. A vezérek kivégzése (a lázadó sereg fejtől való megfosztása), illetve a lázadó sereg tagjainak megcsonkítása (orr-, ajak- vagy füllevágás), megbélyegzése (bőrbe tetoválás, bélyeg beleégetése) a társadalom teste feletti uralom helyreállítását célozta.[229] A test feletti uralom a tényleges uralommal



14. Martinovics Ignác és társainak kivégzése, 1795 (Ismeretlen mester gouache-ja, 1795. Magyar Nemzeti Múzeum, Magyar Történelmi Képcsarnok, 59.56.)

volt azonos, a szabálytalan testmegnyilvánulások, a lázadások alkalmával elkövetett kínzások, kiherélések, karóba húzások, felkoncolások, erőszakoskodások, gyermekgyilkosságok a jó és a rossz, a pokol hadserege és az isteni rend helyreállítására törekvő erők harcát jelenítették meg. Koppányt felnégyelték a lázadó latrok „rút halálának" koncepciója szerint. A feldarabolt testtel az uralkodó „renoválta" uralmát, kijelölte legitimitása területét. Szent István teste, szintén darabokban, mint szent ereklye a mindenkori magyar uralkodó uralmát szimbolizálta. A szent test darabjainak felmutatása a mindenkori magyar uralkodó uralmának „renovációját" jelentette. Koppány testdarabjai Szent István uralmát erősítették meg, István teste pedig a mindenkori magyar uralkodóét. A test szétküldésével, illetve a kapukra való kitűzéssel egyrészt tudatosították a nyilvánosság előtt, hogy a rend helyreállt, másrészt a testdarabokkal kijelölték azt a „területet", amelyen a győztes hatalom legitim módon gyakorolhatta uralmát.[230]

A parasztmozgalmak, a konfliktusos helyzetek megtorlás-megoldásánál alkalmazott példázatokban szintén ezt az elvet követték. A megtorlást lényegében a „memorizálás" igényével hajtották végre.[231] Zách Felicián kivégzése egyértelmű utalás volt Koppány felnégyeltetésére, hiszen minden felnégyeltetés utalás a király személye ellen támadók halálára. Dózsa Györgyöt a nándorfehérvári lázadók kivégzésére emlékeztetve ölték meg, Császár Péter mozgalmában viszont Esterházy Miklós a Dózsa vezette parasztfelkelést vérbe fojtó Szapolyay János megtorló akcióira hivatkozva próbált rendet teremteni. Gubec Máté horvát parasztvezért szintén Dózsára való hi-

vatkozással sütögették halálra. A kurucmozgalmak mindegyikénél – így Pika Gáspár, a hegyaljai felkelők, Szegedinác Péró, a hódmezővásárhelyi zendülők vagy Horea és Cloşca parasztvezérek felkeléseinél – szintén fel-feltűnik a Dózsa Györgyre való hivatkozás motívuma.[232] A kivégzés szertartása több ponton is érintkezett a keresztény liturgikus áldozat-bemutatással. Dózsát például nem véletlenül hasonlította Szerémi a vértanú macedón Szent Györgyhöz, vagy Lőrinc papot a vértanú Szent Lőrinchez, akit szintén rostélyon pirítottak halálra.[233] Dózsa tüzes koronával való „felkenése" nem véletlenül emlékeztetett a krisztusi töviskoronázásra, vagy a testéből falatozó, vérét ivó hajdúk emberhúsevése az úrvacsorára. Végeredményben tehát a megtorlásnak helykijelölő; legitimáló és emlékeztető funkciója volt, hisz a megtorlás ritualizált megjelenítésével mindenkit arra késztettek, hogy emlékezzen. A kivégzettek halála emlékezete volt a korábbi brutális kivégzéseknek, lázadás-megtorlásoknak, de példázata is volt egyben a még el nem követetteknek. A „gyászteátrom" áldozatai tehát mindig tanúságot, vértanúságot tettek a „rút halál" koncepciójának megfelelően.

*

Társadalmunk nem kívánja „megélni" a fájdalmat, legfeljebb vegytiszta, érzés nélküli brutalitásban megjeleníteni, esetleg orvos-, börtön- vagy fegyverkezéstechnikai szinten „csillapítva" éreztetni. „Biztos vagyok abban, hogy semmik vagyunk, ha nem vagyunk hús. Hiszem, hogy ünnepelnünk kell ezt a testiséget" – mondta Peter Greenaway 1984-ben egy interjúban.[234] A filmrendező arra figyelmeztette nézőit ezzel a gondolattal, hogy a médiaképek áradatában sohase feledkezzünk meg arról, hogy érző testek vagyunk. Ha csak a látványnak hiszünk, és nem emlékezünk a test fájdalmaira, akkor a legkegyetlenebb képek is hatástalanok maradnak. A gyászteátromban megélt fájdalom látványa épp ezért össze sem hasonlítható a szakralitásától megfosztott, csak a brutalitást ábrázoló képek látványával. A rettenet színháza felerősíti a megélt fájdalom emlékezetét, az erőszakos képek viszont épp ellenkezőleg, eltompítják azt. A színházban megjelenített, és a színész teste által közvetített fájdalom mindig is intenzívebb hatást fog gyakorolni a nézőkre, mint a mozivásznakon vagy a videoképernyőkön megjelenített szenvedéstörténet.[235] Greenawaynek pedig csak azért érdemes hinni, mert, bár filmrendező, a filmet paradox módon mindig is színházként értelmezte. Végső konklúziónk mindebből csak annyi lehet, hogy nem feledkezhetünk meg, vagy jobban mondva, ideje emlékeznünk a keresztény kultúra központi gondolatára, a szenvedéstörténetre, tágabban értelmezve pedig a büntető fájdalomokozás vagy a fájdalom megélésének általános koncepciójára.

Jegyzetek

1 Montaigne (1997: 78–81).
2 d'Aubigné (1965). Röviden foglalkozik a munkával Gelléri (2000).
3 Grimmelshausen (1964).
4 Speer (1956).
5 Dülmen (1990: 8. kép).
6 Eckhardt (1943: 195).
7 Szamosközy (1981: 176).
8 Magyari (1979: 157–183).
9 I. m. (157).
10 Őze (1991: 80–100).
11 Szerémi (1961), Szalárdi (1980), Magyari (1979).
12 Cennerné Wilhelmb (1957).
13 Beccaria (1967).
14 Béli (1999: 225).
15 Hannulik (1780–1781: 3–5, 7).
16 Horváth (1991: 23–24).
17 Dülmen (1990), Koch (1991), Evans (1996).
18 Foucault (1990).
19 Mannheim (1965), Hibbert (1963), Gatrell–Arthur (1994).
20 Kantorowicz (1957), Seipl (2000: 156–160), Holčík (1986).
21 Darnton (1984).
22 Daston–Park (1995), Karras–Boyd (1995).
23 McLynn (1989), Andrews (1994), Dodge (1995), Evans (1996), Sullivan (1997), Dülmen (1990), Foucault (1990), Pálffy (1995), Hajdu (1985), Koch (1991), Mihalik (1942), Pandula (1989).
24 Wilson (1987), Sadway (1995).
25 Kiss (1999a: 9), Kiss (1999b).
26 Szabó (1990).
27 Jackson (1996), Gatrell–Arthur (1994), Wright (1990).
28 Foucault (1999).
29 Klaniczay (1984: 39).
30 Foucault (1990).
31 Kiss (1999a: 11), vö. még Delumeau (1990: 110–113).
32 Gurevics (1987: 195).
33 I. m. (103).
34 Le Goff (1977), Chaunu (1978), Gurevics (1987: 215–216), Chartier (1976: 55).
35 Gurevics (1987: 195).
36 Silverstein (1935).
37 Gurevics (1987: 194).
38 I. m. (255–256).
39 V. Kovács (1985).
40 Sontag (1990: 56–57).
41 Wehli (1987: 201).
42 Varjas (1984: 29–50).
43 Borsos (1584 [1564. évnél]), Mikó (1855: 21).

44 Wehli (1987: 200).
45 Radocsay (1955) Mária-oltár: Almakerék, Nagy-Küküllő, 1440–1450; Utolsó vacsora-oltár: Bártfa, Sáros, 1480–1490; Mettercia-oltár: Berzenke, Sáros, 1500; Egykori főoltár: Csíksomlyó, Csík, 1510–1520; Szentlélek kitöltése: Csíkszentlélek, Csík, 1510; Két oltárszárny: Davalló, Liptó, 1500–1510; Szent Pál-főoltár: Felsőerdőfalva, Szepes, 16. század első negyede; Kálvária-oltár: Garamszentbenedek, Bars, 1470; Egykori oltár: Garamszentbenedek, Bars, 1510 stb.; Vö. még Wehli (1987: 200).
46 Wehli (1987: 201).
47 I. m. (181).
48 Ugyanott.
49 Radocsay (1955: 33).
50 I. m. (139).
51 I. m. (34).
52 I. m. (36).
53 I. m. (38).
54 I. m. (85).
55 I. m. (88).
56 Sörös (1912: 132).
57 Wehli (1987: 201).
58 Dercsényi (1941) után Wehli (1987: 201).
59 Wehli (1987: 201), Bárth (1990: 374).
60 Kónyi–Holub–Csalog–Dercsényi (1940).
61 Fügedi (1981: 41).
62 Wehli (1987: 201).
63 Sörös (1912: 120).
64 I. m. (120–129).
65 I. m. (129).
66 I. m. (131).
67 Thuróczy (1978: 349–351). Vö. még Sörös (1912: 132–133), Fügedi (1981: 41).
68 A „vatikáni" kódexnek nevezett jegyzőkönyvben: Fügedi (1981: 41).
69 Bárth (1990: 374).
70 Radocsay (1955: 140).
71 Fügedi (1981: 41).
72 Wehli (1987: 201).
73 Ugyanott.
74 Radocsay (1955: 87).
75 I. m. (141).
76 I. m. (455).
77 Radocsay (1955: 400–401), Wehli (1987: 202).
78 Radocsay (1955: 388–389), Wehli (1987: 202).
79 További Mater dolorosa-ábrázolásokat lásd Radocsay (1955: 268, 281, 296, 304, 321, 329, 369, 370, 373, 384, 385, 389, 399, 401, 404, 440, 461).
80 Schmoll (1918: 38 táblával), amelyen 13. századtól 1542-ig bezárólag keletkezett, ilyen tematikájú képek szerepelnek. Vö. még Sz. Jónás (1986), Vida (1994: 43–44).
81 Vida (1994: 44).
82 Benkő–Balázs–Farkas–Dömötör–Pólya (1990).
83 I. m. (54–55).

84 I. m. (35–42).
85 Vida (1994: 98–104).
86 Wehli (1987: 200).
87 I. m. (201).
88 Kiss (1999a: 11).
89 Vanyó (1984: 399).
90 Vanyó (1984) és Musurillo (1972) alapján.
91 Baumann (1996), Grünewald (1999), Brósz–Pólay (1974: 108–109, 457–467), Zlinszky (1995: 86–90).
92 Zlinszky (1995: 89).
93 Vanyó (1984), Brósz–Pólay (1974: 457–467), Zlinszky (1995: 89).
94 Dülmen (1990: 110).
95 Ward (1970), vö. még Dumézil (1986: 44–70), Ivanov (1984: 157–160), Pócs (1997: 78–79), Hoppál (1986: 529–530). Az összefüggésre Pócs Éva hívta fel a figyelmemet.
96 Pócs (1997: 79).
97 Vanyó (1984: 97, 378, 386).
98 Zlinszky (1995: 156–157).
99 Dülmen (1990: 170).
100 Koch (1991: 69).
101 Bónis–Sarlós (1957: 186), Koch (1991: 72, 73).
102 Koch (1991: 78).
103 Zlinszky (1995: 157).
104 I. m. (155).
105 Horváth (1991: 22).
106 Sárváry (1844).
107 Béli (1999: 154, 223).
108 I. m. (269).
109 I. m. (272–273).
110 Sabbatucci (1986), Bartlett (1986).
111 Béli (1999: 273).
112 I. m. (275–276).
113 I. m. (276–279).
114 I. m. (278–279).
115 I. m. (292).
116 Ugyanott.
117 Werbőczy (1897: 276–299), Béli (1999: 293–296).
118 Béli (1999: 297–301).
119 I. m. (298–299).
120 I. m. (298).
121 Béli–Kajtár (1988).
122 Praxis Criminalis 1697. 37. pont 1–9. §. Vö. még Sugár (1987: 245–252), Béli (1999: 299).
123 Kállay (1985: 132, 251).
124 Ugyanott.
125 Béli (1999).
126 Ugyanott. (1999: 269–284).
127 I. m. (293–301).
128 Béli (1999).

129 Foucault (1990; 1999).
130 Christi (1991).
131 Dülmen (1990).
132 Katona (1977).
133 Foucault (1999: 254).
134 1878. évi V. tc. 21., 126., 128., 278. §. és 1880. évi 2106. számú rendelet Magyar Jogi Lexikon, Halálbüntetés, 896.
135 Foucault (1990), Mezey (1990), Christi (1991).
136 Ward (1970), Dumézil (1986: 44–70), Ivanov (1984: 157–160), Pócs (1997: 78–79), Hoppál (1986: 529–530), Dülmen (1990: 110).
137 Takáts (1915: 326–327). MTA, Kézirattára, Tört. 2. r. fol. 78. Korpona város, 17. századi levelek, No. 82. Korpona, 1648. ápr. 29. „Török Fáty" esete.
138 Varga (1958: 531/924–926).
139 Dülmen (1990: 8. kép).
140 Varga (1958: 648, Országos Széchényi Könyvtár, Apponyi-gyűjtemény, Metszetek 783).
141 Dumézil (1986: 418).
142 Vázsonyi (1999: 87).
143 Ugyanott.
144 Duerr (1993: 242).
145 Szentpétery (1937: 1/168), Vázsonyi (1999: 86).
146 Hain (1988: 69).
147 Pandula (1989: 14).
148 Pálffy (1997: Okmánytár, No. 40., német nyelvű levél).
149 Mikó (1855: 183).
150 Kiss (1994b: 30–39).
151 Szamosközy (1981: 250).
152 Taurinus *Stauromachia* című művének ismert címlapja: pédául Geréb (1949: 8. kép).
153 Farkas (1989: 13).
154 Varga (1958: 648, Országos Széchényi Könyvtár, Apponyi-gyűjtemény, Metszetek 783).
155 Koch (1991: 21), Duerr (1993: 245).
156 Kállay (1985: 296).
157 Hajdu (1985: 118).
158 Puskás–Végh (1998: 82), Hajdu (1985: 118).
159 Eliade (1995: 2/115).
160 Merback (1999).
161 Szentpétery (1937: 1/174), Vázsonyi (1999: 86).
162 Házi (1982: 273–275).
163 Szabó (1990: 35).
164 Puskás–Végh (1998: 82), Hajdu (1985: 118).
165 Hajdu (1985: 118).
166 Ugyanott.
167 Kállay (1985: 270).
168 Béli (1999: 169).
169 Szent László király dekrétumainak második könyve, 1. fejezet, Arról, ha akármely főember közelvalója lop. 3.§ – Kolosvári–Óvári (1899: 1/67). (Nagy Gyula fordítása)
170 Hármaskönyv, 1517. I. rész, 15. cím – Werbőczy (1897: 79). (Kolosvári Sándor és Óvári Kelemen fordítása)

171 Vázsonyi (1999).
172 Magyar Jogi Lexikon, Halálbüntetés (é. n.: 896). 1878. évi V. tc. 21., 126., 128., 278. §-ok.
173 Magyar Jogi Lexikon, Kivégzés (é. n.: 373). 1880. évi 2106. számú rendelet.
174 Hentig (1932: 80–109).
175 Istvánffy (1962: 66).
176 Taurinus (1519), Márki (1913: 491).
177 Istvánffy (1622), Thállyai (1629), vö. ehhez Musurillo (1972), Zlinszky (1995).
178 Bonfini (1568: Decas V., Liber III., 25., 142–143), Bonfini (1941: 235, 247), Bonfini (1977: 225, 243–244), Heltai (1575: [1494. évnél]), Heltai (1973: 431), Tóth (1925: 348–349), Pray (1767), Barta–Fekete Nagy (1973: 215 és 326).
179 Szentpétery (1937: 117), Kristó (1992: 347), Szegfű (1982: 1060–1078), Vázsonyi (1999: 89).
180 Bollók (1982: 1078–1090), Vázsonyi (1999: 89).
181 Hain (1988: 21).
182 I. m. (115).
183 I. m. (238).
184 Dülmen (1990: 106–107).
185 Demkó (1890; 1897).
186 Mihalik (1942: 48. tábla).
187 Hibbert (1963: 77).
188 Istvánffy (1622), Thállyai (1629).
189 Speer (1956), Pandula (1989: 16).
190 Ugyanott.
191 Ugyanott.
192 Ugyanott.
193 Dumézil (1986: 446).
194 Uo.
195 Dumézil (1986: 442).
196 I. m. (446).
197 Apuleius (1971).
198 Zlinszky (1995).
199 Speer (1956), Pandula (1989: 17).
200 Istvánffy (1622), Thállyai (1629).
201 II. Ulászló, 1495. évi II. dekrétuma 31. tc., Kolosvári–Óvári (1896: 580–581).
202 Tubero (1994: 170–171).
203 Vázsonyi (1999: 89).
204 Zsigmond 1405. évi dekrétuma, Kolosvári–Óvári (1896: 225).
205 Tubero (1994: 170–171).
206 Szepsi Csombor (1620) az 1616. évnél Grudenz leírásánál.
207 Szentpétery (1937: 313), Györffy (1970: 5–21), Kristó (1983: 77–92), Vázsonyi (1999: 87).
208 Szentpétery (1937: 494), Vázsonyi (1999: 88).
209 Thuróczy (1978).
210 Szalárdi (1980), Hain (1988: 185).
211 A korszakról áttekintőleg: Pach (1985: 873–883). Vö. még Szalárdi (1980).
212 Reizner (1887).
213 A korszakról áttekintőleg: Pach (1985: 1206–1218). A kegyetlenkedésekről és a megtorlásról: Pauler (1869). A prédikátorpereket részletesen ismerteti: Ladányi (1975).

214 Szamosközy (1981: 363).
215 Komáromy (1910: 107).
216 Hajdu (1985: 118).
217 Kristó (1992: 171).
218 Pandula (1989: 17).
219 Varga (1958: 884, 911, 920, 985)
220 Georgievics (1977: 183).
221 Forgách (1977: 605).
222 Duerr (1993).
223 Wickler (1991).
224 Eibl-Eibesfeldt (1970; 1988; 1990).
225 Dülmen (1990).
226 Delumeau (1990: 321, 327, 496, 523, 529).
227 Vauchez (1993: 122).
228 Merback (1999: 218–265).
229 Foucault (1990).
230 Györffy (1970), Kristó (1983).
231 A kollektív emlékezet ezen formáiról Assmann (1999).
232 Geréb (1949).
233 Szerémi (1961).
234 Greenaway szavai a *Párnakönyv* című film videováltozatának dobozborítóján olvashatók.
235 Siegmund (1999: 39).

Bibliográfia

ANDREWS, Richard Morvey 1994: *Law, magistracy, and crime in Old Regime Paris 1735–1789*. Cambridge: Cambridge University.

ASSMANN, Jan 1999: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest: Atlantisz.

BARTA Gábor–FEKETE NAGY Antal 1973: *Parasztháború 1514-ben*. Budapest: Gondolat Kiadó.

BÁRTH János 1990: Népi vallásosság. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság. Magyar Néprajz, Folklór 3*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 329–424.

BARTLETT, Robert 1986: *Trial by Fire and Water: The Medieval Judicial Ordeal*. Oxford–New York: Oxford University–Clarendon.

BAUMANN, Richard 1996: *Crime and punishment in ancient Rome*. London: Routledge.

BÉLI Gábor 1999: *Magyar jogtörténet. A tradicionális jog*. Budapest–Pécs: Dialóg Campus.

BÉLI Gábor–KAJTÁR 1988: Az osztrák (-német) büntető jogszabályok hatása a magyar jogban a 18. században (a Praxis Criminalis). In *Dolgozatok az állam- és jogtudományok köréből*. Pécs: JPTE.

BOLLÓK János 1982: Még egyszer Thonuzobáról. *Századok* 116 (1982) 1078–1083.

BÓNIS György–SARLÓS Márton 1957: *Egyetemes állam- és jogtörténet*. Budapest: Jogi Kiadó.

BRÓSZ Róbert–PÓLAY Elemér 1974: *Római jog*. Budapest: Tankönyvkiadó.

CHARTIER, Roger 1976: Les arts de mourir, 1450–1600. *Annales*, E. S. C. 31.

CHASTEL, André 1984: A barokk és a halál. In *Fabulák – Formák – Figurák. Válogatott tanulmányok*. Budapest: Gondolat Kiadó, 95–114.

CHAUNU, Pierre 1978: *La Mort à Paris. XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles.* Paris.
CHRISTI, Nils 1991: *A fájdalom korlátai.* Budapest: Európa Kiadó.
DASTON, Lorraine–PARK, Katharine 1995: The Hermaprodite and the Orders of Nature. In Fradenburg, Louise–Freccero, Carla (szerk.): *Premodern sexualities.* London: Routledge, 99–116.
DELUMEAU, Jean 1990: *Sin and fear. The emergence of a Western guilt culture 13th–18th centuries.* (Eric Nicholson trans.) New York.
DEMKÓ Kálmán 1890: *A Felső Magyarországi városok életéről a XV–XVII. században.* Budapest: MTA.
– 1897: *Lőcse története 1.* Jog, művelődéstörténeti rész. Szepesmegyei Történelmi Társulat kiadványai 5. Lőcse.
DERCSÉNYI Dezső 1941: *Nagy Lajos kora.* Budapest.
DODGE, Timothy 1995: *Crime and punishment in New Hampshire, 1812–1914.* New York: Lay.
DRANTON, Robert 1984: *Lúdanyó meséi. A nagy macskamészárlás. Két epizód a francia kultúrhistória köréből.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
DUERR, Hans Peter 1993: *Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisatonsprozeß.* Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Taschenbuch.
DUMÉZIL, Georges 1986: A halál és a holtak. In Hoppál Mihály (szerk.): *Mítosz és eposz. Tanulmányok.* Budapest: Gondolat Kiadó, 409–449.
DÜLMEN, Richard van 1990: *A rettenet színháza. Ítélkezési gyakorlat és büntetőrituálék a kora újkorban.* Budapest: Századvég–Hajnal István Kör.
ECKHARDT, Alexander 1943: *De Sicambrie à Sans-Souci. Histoires et légendes franco-hongroises.* Paris: Les Presses Universitaires de France.
EIBL-EIBESFELDT, Irenaeus 1970: *Ethology, The Biology of Behavior.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
– 1988: Dominance, Submission, and Love. *Zeitschrift für Sexualwissenschaft.*
EIBL-EIBESFELDT, Irenaeus–SÜTTERLIN, C. 1990: Fear, Defence and Aggression in Animals and Man. In Brain (ed.): *Fear and Defence.* Chur.
ELIADE, Mircea 1995: *Vallási hiedelmek és eszmék története* II. Budapest: Osiris Kiadó.
EVANS, Richard J. 1988: *Tales from the German underworld. Narratives of crime and punishment in the nineteenth century.* New Haven: Yale University.
– 1996: *Rituals of retrobution: capital punishment in Germany 1660–1987.* New York: Oxford University Press.
FARKAS Jenő, Sz. 1989: *Drakula vajda históriája.* 4D sorozat, Budapest: Akadémiai Kiadó.
FOUCAULT, Michel 1990: *Felügyelet és büntetés. A börtön története.* Budapest: Gondolat Kiadó.
– 1999: *Én, Pierre Rivière, aki lemészároltam anyámat, húgomat és öcsémet. Egy XIX. századi szülőgyilkosság.* Budapest: Jószöveg.
FÜGEDI Erik 1981: Kapisztranói János csodái. A jegyzőkönyvek társadalomtörténeti tanulságai. In *Kolduló barátok, polgárok, nemesek. Tanulmányok a magyar középkorról.* Budapest: Magvető Kiadó, 7–56.
GATRELL, Valentin–ARTHUR, Charles 1994: *The hanging tree: execution and the English people, 1770–1868.* Oxford: Gatrell–Oxford University.
GELLÉRI Gábor 2000: Francia útleírások Magyarországról a hódoltság utolsó szakaszától a Rákóczi-szabadságharcig. In *Életmód és művelődés a 16–18. századi Veszprém megyében.* Veszprém: Laczkó Dezső Múzeum.
GERÉB László 1949: *Bibliográfia a hazai parasztlázadások verses és elbeszélő irodalmához. (XV–XVIII. század)* Budapest: Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár.

– 1950: *A magyar paraszthábork irodalma 1437–1514.* (Geréb László szerk., ford. és jegyz.; Székely György bev.) Budapest: Hungária.
GRÜNEWALD, Thomas 1999: *Räuber, Rebellen, Rivalen, Rächer. Studien zu latrones im Römischen Reich. Forschungen zur antiken Sklaverei.* XXXI. Stuttgart: Franz Steiner.
GUREVICS, Aron Jakovlevics 1987: *A középkori népi kultúra.* Budapest: Gondolat Kiadó.
GYÖRFFY György 1970: Koppány lázadása. In *Somogy megye múltjából.* Kaposvár: Levéltári évkönyvek. I. 5–30.
HAJDU Lajos 1985: *Büntett és büntetés Magyarországon a XVIII. század utolsó harmadában.* Budapest: Magvető Kiadó.
HÁZI Jenő 1982: *Soproni polgárcsaládok.* I–II. Budapest: Akadémiai Kiadó.
HENTIG, Hans von 1932: *Die Strafe.* Stuttgart.
HIBBERT, Christopher 1963: *The Roots of Evil. A Social History of Crime and Punishment.* London.
HOLČÍK, Štefan 1986: *Pozsonyi koronázási ünnepségek 1563–1830.* Budapest–Bratislava: Európa–Tatran.
HOPPÁL Mihály 1986: Mítosz és társadalom. In Dumézil, Georges: *Mítosz és eposz. Tanulmányok.* Budapest: Gondolat Kiadó, 520–537.
HORVÁTH Tibor (szerk.) 1991: *A halálbüntetés megszüntetése Magyarországon. Dokumentumgyűjtemény.* Budapest: Halálbüntetést Ellenzők Ligája.
IVANOV, V. V. 1984: Jegyzetek a római és az indoeurópai mitológia tipológiai és történeti-összehasonlító kutatásához. In *Nyelv, mítosz, kultúra.* Budapest: Gondolat, 132–166.
JACKSON, Jesse 1996: *Legal Linching, Racism, Injustire, and the Death Penalty.* New York: Marlowe and Co.
KANTOROWICZ, Ernst 1957: *The King's Two Bodies.* Princeton: Princeton University.
KARRAS, Ruth Mazo–BOYD, David Lorenzo 1995: 'Ut cum muliere'. A Male Transvestite in Fourteenth-Century London. In Fradenburg, Louise–Freccero, Carla (szerk.): *Premodern sexualities.* London: Routledge, 99–116.
KATONA Géza 1977: *Bizonyítási eszközök a XVIII–XIX. században. A kriminalisztika magyarországi előzményei.* Budapest: Közgazdasági és Jogi Kiadó.
KISS András 1994a: Halálból megváltott vőlegény. In *Források és értelmezések.* Bukarest: Kriterion, 30–39.
– 1994b: A kolozsvári Torony és lakói. In *Források és értelmezések.* Bukarest: Kriterion, 70–83.
– 1994c: Mihai Viteazul Erdélyben. Forrásközlések. In *Források és értelmezések.* Bukarest: Kriterion, 222–241.
KISS Attila Atilla 1999a: Az anatómia színháza és a színház anatómiája. Adalékok Tulp doktor diagnózisához. In *Betűrés. Posztszemiotikai írások.* deKON-KÖNYVek 15., Szeged: Ictus–JATE Irodalomelméleti Csoport, 9–17.
– 1999b: A tanúság posztszemiotikája a reneszánsz emblematikus színházban. In *Betűrés. Posztszemiotikai írások.* deKON–KÖNYVek 15., Szeged: Ictus–JATE Irodalomelméleti Csoport, 31–86.
KLANICZAY Gábor 1984: A történeti antropológia tárgya, módszerei és első eredményei. In Hofer Tamás (szerk.): *Történeti antropológia.* Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.
KOCH, Tankred 1991: *Geschichte der Henker. Scharfrichter-Schicksale aus acht Jahrhunderten.* Heidelberg: Kriminalistik.
KÓNYI Mária–HOLUB József–CSALOG József–DERCSÉNYI Dezső 1940: *A bátai apátság és Krisztus-vére ereklyéje.* Pécs.

KRISTÓ Gyula 1983: Koppány felnégyelése. In *Tanulmányok az Árpád-korról.* Budapest: Magvető Kiadó, 77–92.
– 1992: *Középkori históriák okleveleinkben (1002–1410).* Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 1. Szeged.
LADÁNYI Sándor 1975: A gyászévtized történetének forrásai. *Theológiai Szemle.*
LE GOFF, Jacques 1977: La Naissance du Purgatoire XII–XIII. siècles. In *La Mort au Moyen Age.* Colloque de l'Association des historiens médiévistes français réunis à Strasbourg en juin 1975. Strasbourg.
MÁRKI Sándor 1913: *Dósa György.* Budapest: Magyar Történelmi Társulat.
McLYNN, Frank 1989: *Crime and punishment in eighteenth-century England.* London: Routledge.
MERBACK, Mitchell B. 1999: *The Thief, the Cross, and the Wheel: Pain and the Spectacle of Punishment in Medieval and Renaissance Europe.* Chicago: The University of Chicago Press.
MEZEY Barna 1990: Büntetésvégrehajtás a feudalizmusban. In *Jogtörténeti előadás* II. Budapest: Egyetemi jegyzet.
MIHALIK Sándor 1942: *A Miklós börtön.* Kassa: Felsőmagyarországi Rákóczi Múzeum.
MIKÓ Imre (szerk.) 1855: *Erdélyi Történelmi Adatok* I. Kolozsvár: Stein.
ŐZE Sándor 1991: *„Bűneiért bünteti Isten a magyar népet". Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján.* Magyar Nemzeti Múzeum Művelődéstörténeti Kiadványa II. Budapest.
PACH Zsigmond Pál (szerk.) 1985: *Magyarország története tíz kötetben.* 3. 1526–1686. Budapest: Akadémiai Kiadó.
PÁLFFY Géza 1995: *Katonai igazságszolgáltatás a királyi Magyarországon a XVI-XVII. században.* Győr.
– 1997: Pápa a hosszú török háborúban. A végvár története az 1594–1597. esztendőkben, különös tekintettel a töröktől való visszafoglalásra. In Pálffy Géza (szerk.): *A pápai vár felszabadításának négyszáz éves emlékezete 1597–1997.* Pápa: Jókai Mór Könyvtár.
PANDULA Attila 1989: *Kivégzés, tortúra és megszégyenítés a régi Magyarországon.* Eger: Dobó István Múzeum.
PAULER Gyula 1869: A bujdosók támadása. *Századok.*
PÓCS Éva: *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban.* (Néprajzi tanulmányok sorozat). Budapest: Akadémiai Kiadó.
PUSKÁS Péter–VÉGH József 1998: *Előítélet és vérpad. Az 'emberevő' cigányok pere.* Budapest: Mikszáth Kiadó.
SABBATUCCI, Dario 1986: Ordeal. In (Eliade, Mircea szerk.): *The Encyclopaedia of Religion.* 11. New York: Macmillan Publishing Company–London: Collier Macmillan Publishers, 92–97.
SADWAY, Jonathan 1995: Rembrandt and Descartes in the Anatomy Theatre. In *The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture.* London–New York: Routledge.
SCHMOLL, Friedrich 1918: *Die Heilige Elisabeth in der Bildenden Kunst des 13. bis 16. Jahrhunderts.* Marburg in Hessen: Braun.
SEIPL, Wilfried (szerk.) 2000: *Kaiser Karl V. (1500–1558) Macht und Ohnmacht Europas.* Wien: Kunsthistorisches Museum.
SIEGMUND, Gerald 1999: A színház mint emlékezet. *Theatron* 3/Tavasz, 36–39.
SONTAG, Susan 1990: *Az AIDS és metaforái.* Budapest: Európa Kiadó.
SÖRÖS Pongrácz 1912: *Az elenyészett benczés apátságok. A pannonhalmi Szent-Benedek-Rend története.* XII/b. Budapest: Stephaneum Nyomda Rt.

SULLIVAN, Dennis 1997: The punishment of crimes in colonial New York the Dutch experience. In *Albany during the seventeenth century*. New York: Lay.
SZ. JÓNÁS Ilona 1986: *Árpád-házi Szent Erzsébet.* Életek és korok. Budapest: Akadémiai Kiadó.
SZABÓ Péter 1990: *A Végtisztesség. A főúri gyászszertartás mint látvány a XVII. században.* Budapest: Magvető Kiadó.
SZEGFŰ László 1982: Megjegyzések Thonuzoba történetéhez. *Századok* 116 (1982) 1060–1078.
SZŰCS Jenő 1984: Dózsa parasztháborújának ideológiája. In Szűcs Jenő: *Nemzet és történelem. Tanulmányok.* Budapest: Gondolat Kiadó, 601–668.
TAKÁTS Sándor 1915: A pribékek. In *Rajzok a török világból* I. Budapest, 303–315.
TÓTH Zoltán 1925: *Mátyás király idegen zsoldosserege (a fekete sereg).* Budapest: Stádium.
VARJAS Béla 1984: Szegedi Gergely és Flacius Illiricus ismeretlen vitája az úrvacsoráról. In Fabiny Tibor (szerk.): *Tanulmányok a lutheri reformáció történetéből. Luther Márton születésének 500. évfordulójára.* Budapest: Magyar Evangélikus Egyház sajtóosztálya, 29–50.
VAUCHEZ, André 1993: *The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices.* London.
VÁZSONYI Ottó 1999: Halálbüntetések végrehajtási módjai. *TörténÉsz* 4–6. 1999 [1996–1998] Pécs, 71–91.
VIDA Mária 1994: *Művészet és orvostudomány a történelmi Magyarországon. Medicina in artibus in Hungaria.* Budapest: Magyar Képek Kiadó.
WARD, Donald J. 1970: The Threefold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice? In Puhvel, Jaan (szerk.): *Myth and Law Among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology.* Berkeley–Los Angeles–London, 124–142.
WEHLI Tünde 1987: Tematikai és ikonográfiai jelenségek. In Marosi Ernő (szerk.): *Magyarországi művészet 1300–1470 körül.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 181–216.
WILSON, Luke 1987: William Harvey's Prelectiones: The Performance of the Body in the Renaissance Theater of Anatomy. *Representations* 17/Winter, 62–95.
WRIGHT, George C. 1990: *Racial Violence in Kentucky, 1865–1940. Lynchings, Mob Rule, and Illegal Lynchings.* Baton Rouge, Lousiana State University.
ZLINSZKY János 1995: *Római büntetőjog.* Miskolci Egyetem Állam- és Jogtudományi Kar. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.

Forráskiadványok

APULEIUS 1971: *Az Aranyszamár.* Budapest: Szépirodalmi Kiadó.
BECCARIA, Cesare 1967: *Bűntett és büntetés.* Budapest: Jogi Kiadó.
BENKŐ Loránd–BALÁZS János–FARKAS Vilmos–DÖMÖTÖR Adrienne–PÓLYA Katalin (szerk.) 1990: Szent Margit Élete, 1510. A nyelvemlék hasonmása és betűhű átirata bevezetéssel és jegyzetekkel. *Régi Magyar Kódexek* 10. Budapest: Országos Széchényi Könyvtár.
BONFINI, Antonio 1977: Magyar történet. In *Humanista történetírók.* (Válogatta, részben fordította, a szövegeket gondozta és a jegyzeteket írta Kulcsár Péter.) Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 122–287.
BONFINIS, Antonius de 1941: *Rerum Ungaricarum Decades.* Ediderunt I. Fógel et B. Iványi et L. Juhász. Tom. IV. Pars I. Egyetemi Nyomda. Budapest; Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum. Saeculum XV. / BONFINIS, Antonius de 1543: Rerum Ungaricarum Decades. Basilae [Bázel], Winter, 1543. [RMK, III/344]; Claudiopoli [Kolozs-

vár], Heltai, 1565. [RMK, II/97]; Basileae [Bázel], Franco, 1568. [RMK, III/570]; Francofurti [Frankfurt], Wechel, 1581. [RMK. III/706]; Coloniae Agrippinae [Köln], Widenfelt, 1690. [RMK, III/3633]; Hannoviae [Hanau], Wechel, [RMK, III/1027]

CENNERNÉ WILHELMB Gizella 1957: Wilhelm Peter Zimmermann magyar vonatkozású rézkarc-sorozatai. *Folia Archeologica* IX: 187–208.

D'AUBIGNÉ, Agrippa 1965: A végzet versei. [Les Tragiques] In Illyés Gyula–Jékely Zoltán–Rónai György (szerk.): *Égövek, ábrák, csillagok.* Budapest: Antológia.

ENYEDI Pál 1855: Enyedi Pál énekei az erdélyi veszedelmekről 1598–1604. [Kortárs beszámoló Erdély romlásáról]. In Mikó Imre (szerk.): *Erdélyi Történelmi Adatok* I. Kolozsvár: Stein, 169–192.

FORGÁCH Ferenc 1977: Emlékirat Magyarország állapotáról. (Borzsák István ford.) In Kulcsár Péter (szerk.): *Humanista történetírók.* Budapest: Szépirodalmi Kiadó. 567–1039.

GEORGIEVICS Bertalan 1977: Egy fogoly útja Törökországban, 1526–1539. In Tardy Lajos (szerk.): *Rabok, követek, kalmárok az Oszmán Birodalomról.* Budapest: Gondolat Kiadó, 181–194.

GRIMMELSHAUSEN 1964: *A kalandos Simplicissimus.* [Der Abentheurliche Simplicissimus Teutsch] (Háy Gyula ford.) Budapest.

HAIN Gáspár 1988: *Szepességi avagy Lőcsei krónika és évkönyv.* A kedves utókor számára, összeállította Hain Gáspár. Budapest: Magvető Kiadó.

HANNULIK János 1780–1781: *Lyricorum libri duo.* Nagykároly: Eitzenberger.

HELTAI Gáspár 1575: *Chronica az magyaroknac dolgairól.* Kolozsvárott végezé Heltai Gáspárné 1575. [RMK, I/129]

– 1973: *Krónika az Magyaroknak dolgairól.* Kolozsvárott végezé Heltai Gáspárné, 1575. Hasonmás kiadás Kulcsár Péter tanulmányával, Varjas Béla gondozásában. Budapest.

ISTVÁNFFY Miklós 1962: *A magyarok történetéből.* Fordította Juhász László, a szöveget válogatta, a bevezetést és a jegyzeteket írta Székely György. Budapest: Magyar Helikon.

ISTVÁNFFY, Nicolaus 1622: *Historiarum de rebus Ungaricis libri* XXXIV. Colonia Agrippina. [RMK III. 255]

KÁLLAY István 1985: *Úriszéki bíráskodás a XVIII–XIX. században.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

KOLOSVÁRI Sándor–ÓVÁRI Kelemen 1896: *Corpus Juris Hungarici.* Budapest: Magyar Törvénytár.

KOMÁROMY Andor (szerk.) 1910: *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára.* Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.

MAGYARI István 1979: *Az országokban való sok romlásoknak okairól.* (Katona Tamás szerk.) Budapest: Helikon.

MONTAIGNE, Michel de 1977: *A kegyetlenségről.* [Michel de Montaigne: De la cruauté, 1580] (Antal László ford.) Budapest: Európa.

MUSURILLO, H. 1972: *The Acts of the Christian Martyrs.* Oxford.

PRAY Georgius 1767: *Annales Regum Hungariae ab anno Christi 997 ad annum 1564.* Pars 4. Vindobonae.

RADOCSAY Dénes 1955: *A középkori Magyarország táblaképei.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

REIZNER János 1887: A Császár-féle F.-Magyarországi 1631–1632-ik évi pórlázadás okmánytára. *Századok.*

SÁRVÁRY Jakab 1844: *A büntetésről és különösebben a halálbüntetésről.* Pest.

SPEER, Daniel 1956: *Magyar Simplicissimus* [Ungarischer oder Dacianischer Simplicissimus] (Varjú E. ford.) Budapest.

SUGÁR István 1987: *Bűbájosok, ördöngősök, boszorkányok Heves és Külső-Szolnok vármegyékben.* Budapest: MTA Könyvtár.

SZALÁRDI János 1980: *Siralmas magyar krónikája.* (Szakály Ferenc szerk.) Budapest.

SZAMOSKÖZY István 1981: *Erdély története* [1598–1599, 1603]. Budapest: Magyar Helikon.

SZENTPÉTERY Imre (szerk.) 1937: *Scriptores Rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpes Arpadianae gestarum edendo operi praefuit Emericus Szentpétery.* I. Budapestini.

SZEPSI CSOMBOR Márton 1620: *Europica varietas.* [A változatos Európa] Kassa.

SZERÉMI György 1961: *Magyarország romlásáról.* Budapest: Magyar Helikon.

TAURINUS (Stieröxel) Stephan 1519: *Stauromachia id est cruciatorum servile bellum, quod anno ab orbe redempto sesquimillesimum quartodecima et Pannoniam et collimitaneas provincias valde miserabiliter depopulaverat. In quinque libros summatim digestum.* Singrenius, [Fővárosi Szabó E. Kvt. B 941/204.] Vindobonae [Bécs].

THÁLLYAI, Paulus 1629: *Istvánffy, Nicolaus: Historiarum de rebus Ungaricis libri XXXIV. fordítása.* Egyetemi Könyvtár, Kézirattár, Collectio Kaprinaiana, MSC. A. Tom. 4. folio nélkül. Budapest.

THURÓCZY János 1978: *A magyarok krónikája.* Az 1486-ban Augsburgban nyomtatott, az Országos Széchényi Könyvtárban őrzött ősnyomtatvány színezett fametszeteinek hasonmásával illusztrálva. (Horváth János ford.) Budapest: Magyar Helikon.

TUBERO, Ludovicus 1994: *Kortörténeti feljegyzések (Magyarország).* (Blazovich László–Sz. Galántai Erzsébet szerk.) Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 4. Szeged. / TUBERO, Ludovicus 1603: Ludovici Tuberonis, Dalmatae abbatis, Commentariorum de temporibus +suis liber X. Francofurti [Frankfurt], Marni, 1603. [Fővárosi Szabó E. Kvt. B 943/508.]

VANYÓ László (szerk.) 1984: *Vértanúakták és szenvedéstörténetek.* Ókeresztény írók VII., Budapest: Szent István Társulat.

VARGA Endre 1958: *Úriszék. XVI–XVII. századi perszövegek.* Magyar Országos Levéltár kiadványai II. Forrás kiadványok 5. Budapest: Akadémiai Kiadó.

V. KOVÁCS Sándor 1985: *Tar Lőrinc pokoljárása. Középkori magyar víziók.* Budapest: Szépirodalmi Kiadó.

WERBŐCZY István 1897: *Werbőczy István Hármaskönyve.* Magyar Törvénytár. Az eredetinek 1517-iki első kiadása után fordították, bevezetésekkel és utalásokkal ellátták Dr. Kolosváry Sándor és Dr. Óvári Kelemen. Budapest: Franklin–Társulat.

TATAI ERZSÉBET

Mikrokozmosz? A test reprezentációja a kortárs képzőművészetben

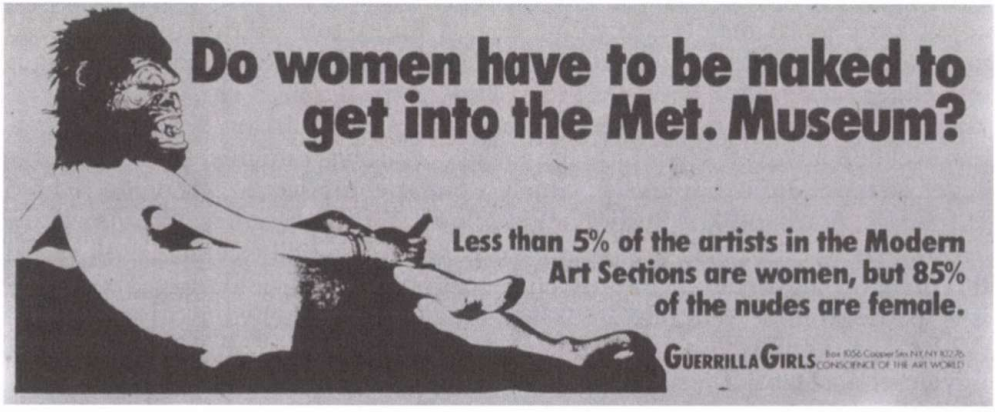
Az ezredfordulóra a testtel való foglalkozás különös jelentőségre tett szert a képzőművészetben is.[1] A test iránti megnövekedett érdeklődést jelzi a testtel foglalkozó, testet vagy testrészeket ábrázoló művek számának megnövekedése. Ennél azonban fontosabb, hogy ezek a művek miféle diskurzusba kapcsolódnak, hogy az általuk (a különböző módokon és kontextusokban megjelenített) közvetített testkép az utóbbi évtizedekben lényegesen átalakult, valamint az, hogy a bennük tematizált problémák igen szerteágazók.

A késő kapitalizmus fogyasztói kultúrájában – jórészt a média hatására – a szép, a fitness látszatát keltő test az öröm és önkifejezés eszközeként a hedonista testet hirdeti,[2] pedig valójában inkább csak egy újabb fokozatát jelenti a (kora újkortól kezdődően) szabályozott testnek. A diétákkal, testmozgással, plasztikai sebészettel, öltözködéssel stb. karbantartott test (illetőleg annak reklámok által kialakított ideálképe) mögött az én „eladhatóságának kényszere" húzódik. Mivel az eladhatóság a megjelenésen múlik (abból kiindulva, hogy a megjelenés kifejezi az ént), az „én" tetteiről fokozatosan a külsejére *(image)* helyeződött a hangsúly, és a jellem helyét a személyiség vette át, következésképp a test egyre fontosabb szerepet tölt be.[3] A mai alkotók jó része éppen ezt a testképet kérdőjelezi meg, részint úgy, hogy a fogyasztói kultúra nyelvén szólal meg, annak mintegy részeként, „belülről gyakorol kritikát"; részint pedig a test elidegenedésének borzalmát tárja kíméletlenül a néző elé; de lehet távolságtartóan ironizáló is. Az elsőre például szolgálnak Barbara Kruger nyolcvanas években készített képei és Nagy Kriszta „Kortárs festőművész vagyok" szöveget szerepeltető óriásplakátja, amely a budapesti Lövölde téren volt látható 1998-ban. A másodikra kiváló példa Cindy Sherman színes fotósorozata a nyolcvanas évekből, míg a harmadikra Lakner Antal kilencvenes évek végén tervezett (és legyártatott) *iners* nevű kondigépei. Barbara Kruger „Your Body is a Battleground" feliratú, 1989-ben Chicagóban elhelyezett óriásplakátja[4] (VI. tábla 1. kép) az éppen vitára kerülő abortusztörvény apropóján hívja fel a figyelmet a nők saját testükkel kapcsolatos jogaira. Az ambivalenciát az egész képet kitöltő női arc felemás megjelenítése hordozza (az egyik fele „pozitív", a másik „negatív" fotó). A Marlboro-vörös feliratot Barbara Kruger a politikai

plakátok eszköztárából merítette, amelynek a fiatal, szép női arccal való ütköztetése nemcsak erőteljesen felszólítóvá, de megrázóvá is tette a képet. Nagy Kriszta fehérneműre vetkőzött képe jelent meg óriásplakátján (VI. tábla 3. kép) – tudva, hogy teste társadalmi test; s az adott kontextusban a megfelelő öltözékkel, sminkkel, pózzal, beállítással, fényeffektusokkal és fitness-alakformálással a megfelelő (vagy éppen kívánt) szerepet tudja betölteni – az alkotó a tökéletes reklám image-t ütköztette a megszólítás személyességével (egyes szám első személy), a „populáris" kultúrát a „magas" és ezoterikusnak számító kultúrával. Mivel reklámkonform eszköztárral köztéren hirdetett abban a közegben szokatlan dolgot, a mű meghökkentővé transzformálódott; ily módon egymással erősítette fel intervenciójának valamennyi hatáselemét. Cindy Sherman a nyolcvanas évek második felétől radikális „szexképein" (VI. tábla 2. kép) a test és lélek elvesztett egyensúlyából fakadó „rossz közérzetet" fogalmazza meg. Az össze nem illő protézisekből, testrészekből összeeszkábált figurák horrorisztikusak, „...a pornográfia és a



1. Yves Klein: *Antropometria*, 1960
(a festési akció)



2. A Guerrilla Girls plakátja, 1968



3. Cindy Sherman: *Untitled Film Stills, #39,* 1979

szexizmus karikatúrái,... (az) éles fény és közeli kép... brutális és irgalmatlan hatást kelt".[5] Lakner Antal különös kondigépei a munkavégzésben (például talicskázás, falfestés) igénybe vett izomcsoportokat dolgoztatják a kedvenc sportmozgásokban (mint biciklizés vagy evezés) igénybe vettek helyett, ekképp egyszerre ironizálnak a fogyasztói társadalom testkultuszán és az elidegenedett emberi tevékenységeken – kiforgatva-hangsúlyozva egyúttal a kondigépek abszurd voltát.[6]

Mindazok a technikák, amelyeket (többek között) a test tökéletesítésére és egészségének megőrzésére fejlesztettek ki, egyúttal a test uralására is hivatottak (géntechnológiák, plasztikai sebészet, gyógyszerek, kozmetikumok); a testkép alakulásában épp ellenkező változásokat idéztek elő. A tetszőleges átalakítás és reprodukálás elvileg a maximális kontrollt biztosítja, azonban a variációs lehetőségek a tökéletes, egységes ideától távolítanak el. A modern test mint lehatárolt entitás megszűnésének folyamatát „a test áruvá válásának, felaprózásának és a testrészeket ábrázoló képek elszaporodásának hatására" vezetik vissza.[7] Vagy pedig úgy vélik, hogy a test a késő kapitalizmus, vagyis „a rugalmas felhalmozás korának viszonyaihoz alkalmazkodó és ennek megfelelően értelmezett testté alakul".[8] Új testmetaforák terjedtek el és vannak születőben,[9] ugyanakkor széles körű a konszenzus a tekintetben, hogy a testfelfogásban bekövetkezett radikális változáshoz a feminista társadalom- és művészetkritika jelentős mértékben hozzájárult.[10]

A kora újkortól kezdődően a fokozatosan terebélyesedő modern intézményrendszerek által gyakorolt különböző hatalmi technikák folyamatosan és fokozatosan behatolnak az egyén magánéletébe, meghatározzák a test mozgásterét, szabályozzák és korlátozzák testi megnyilvánulásait.[11]



4. Janine Antoni: *Loving care,* 1993 (performansz)



5. Drozdik Orsolya: *Cím nélkül,* 1994

Az újkori (racionálisnak elgondolt) test végül elveszti nyitott, *mikrokozmosz* mivoltát.

A test vizuális ábrázolásai leképezték a hatalmi változások fázisait, mígnem a modern folyamatok következményeként maga a testábrázolás eltűnt a vizuális művészetek főáramából – a 20. század elejétől erősödő modernizmus tárgyiasság iránti közömbössége, illetve tárgyellenessége miatt, amely a század közepén az absztrakt expresszionizmusban kulminált.

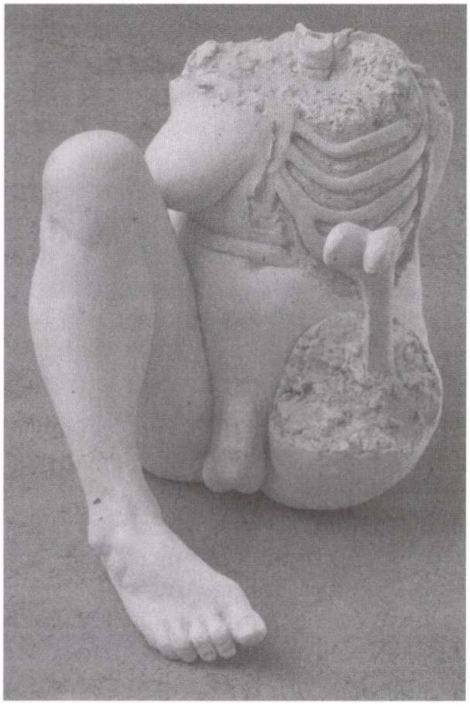
A pop-artban újra megjelenő figurativitás azonban lényegében a szürrealizmus előtti testképhez tért vissza, azt folytatta. Még az olykor megjelenő kritikai él ellenére is világosan reprezentálta a modern (a szép, egészséges, vonzó) testet, amelynek „esszenciája" a női akt, a szexbálvány; a férfidominanciának megfelelően a hímtekintetet kiszolgáló, magakellető nőstény-test, sex object. Elég csak Marilyn Monroe-nak, a pop-art népszerű bálványának az ábrázolásaira vagy Allen Jones naturalista kivitelű, nő-formájú *Asztalára* és *Székére* utalni 1968-ból.

A hatvanas években azonban a test új szempontok szerint is napirendre került, egyrészt a művészi expanzió következményeként, másrészt azért, mert ennek hátterében a test felszabadítására tett igyekezet állt a hatalmi szabályozások, tiltások és szexuális tabuk alól. A test felszabadítását célozták egyes happeningek, akciók és a test végső határait feszegető *body art*.[12] Mindazonáltal a hatvanas évek társadalmi és művészeti mozgalmai érintetlenül hagyták az egyik

legáltalánosabb, legszívósabb, ám legkevésbé látható hatalmi sruktúrát, a férfiuralmat. Tevékenységével – például – Yves Klein a képzőművészetben a konvencionális formák szétrobbantásának egyik kulcsalakja volt, mégis épp „antropometriai" festés-ceremóniáiban (1960 körül) „...a »férfi nézőpontú« nyugati festészet tárgyaként (object) és modelljeként szolgáló női aktokat használta »élő ecsetekként«. A(z)... eszközzé degradált nőkkel szemben a művész elegáns kívülállóként (subject) jelenik meg. Ezzel a művészi képesség és férfi potenciál összekapcsolásának szokásos mintáját használja"[13] (1. kép). Ugyanakkor Yayoi Kusama hatvanas évekbeli tevékenységének – jóllehet, utólagos megítélés szerint előkészítette a későbbi nőszempontú test- és művészetfelfogást – ez az aspektusa akkor lényegében reflektálatlan maradt.

A hetvenes évektől lettek számottevőek a különböző, a női alávetettség megszüntetésére irányuló kezdeményezések. A „program" ettől kezdve nem a fiktív, nem nélküli, általános test, inkább a férfi fétiseként kezelt női test felszabadítása lett. Ez a nyolcvanas évekre a többi kisebbség önérvényesítési programjával párhuzamosan a posztmodern diskurzusba kapcsolódott, amelynek – a multikulturalizmus jegyében – szerves részét képezte a faji megkülönböztetés felszámolása, a másság, az addigi normának tekintettől való eltérés elfogadása (mint a homoszexualitás, transzvesztitizmus, betegségek, „devianciák").

A test hatalom alól való kivonására tett kísérletekkel (legalábbis a kritikai hozzáállással) megkezdődött a test mint fétis dekonstruálása, a testrészle-



6. Csáky M. C.: *Lakoma,* 1990



7. Robert Mappelthorpe: *Louise Bourgois,* 1983



8. Daniele Buetti: *Only You,* I., 1996, video

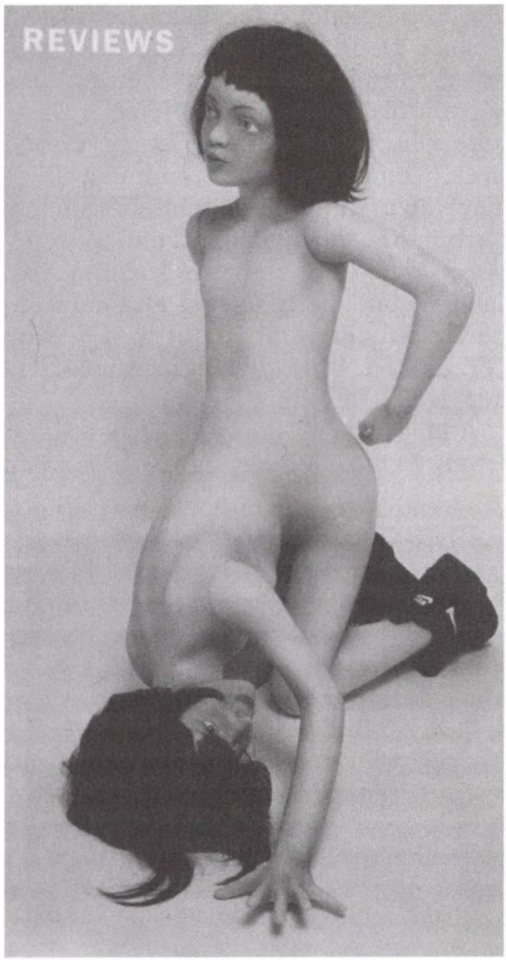
tek, a beteg, öreg, kövér stb. test reprezentációjának legitimálása.

A testábrázolások egy csoportja a nemi szerep kérdéseivel foglalkozik, a társadalmi egyenlőtlenség (poszt)feminista kritikáját adja. A Guerrilla Girls 1986-os plakátja (2. kép), amelyen egy gorillamaszkos Ingres-akt átirata látható, egy – a nők a művészeti életben és a társadalomban elfoglalt helyéről „önmagáért beszélő" – statisztikát közöl: „míg a modern művészeti szekcióban a művészek kevesebb mint 5%-a, addig az aktoknak több mint 85%-a nő." Cindy Sherman *Untitled Film Stills* című fekete-fehér fotósorozata (1978–1979) az ötvenes évek filmjeinek képi világát megidéző különböző női szerepeket, magatartásformákat és attitűdöket jelenít meg. A *„#39"*-en az elvárt testképnek megfelelni akaró, fürdőszobamérlegen álló nő tipikus, kényszeres, önmagát méricskélő, kontrolláló mozdulatát, cselekvését leshetjük meg (3. kép). Janine Antoni *Loving care* című performanszában (1993) (4. kép) hajfestékbe mártott hajával festi be a galéria padlóját, ezzel ironikusan parafrazeálja Yves Klein *Antropometriáját*. Drozdik Orsolya a magas sarkú cipőkbe szorított (így nyilvánvalóan női) agyvelőkből álló installációja (*Cím nélkül,* 1994) (5. kép) fájdalmasan példázza a szereposztást, az előítéleteket.

A szexualitás akár minden fajtája, a korábban el nem fogadott viselkedési formáival együtt, leplezetlenül jelenik meg a stílusok, műfajok és minőségek széles skáláján Jeff Koonstól Louise Bourgois-ig. Sorra kerülnek ironikus felhanggal bizonyos tabuk, fétistárgyak, de a biológiai nem problematikája is. Csáky M. C. a kilencvenes évek közepétől a szexualitás kérdéskörével foglalkozik. *Lakoma* című, androgünt ábrázoló szobra (1995) (6. kép) kultúrtörténeti vonatkozásai miatt a tökéletesség ideáját vetíti elénk, a cím és a már hiányos húsból előtörő csontok naturalizmusa viszont a kegyetlen pusztulást, romlást tárja elénk. Robert Mappelthrope egyik fő témája a férfitest volt, pornografikus képeinek jellegzetessége a perfekcionizmus és a „belülről" szemlélés. Fotográfiái a homoszexuális S/M kultúra részeiként, a modellel való együttműködésen és kölcsönös bizalmi kapcsolaton alapultak.[14] A már idős szobrász, Louise Bourgois hatalmas melleket aggat magára, nemi szerveket hangsúlyozó sematikus vagy csonka bábukat varr, férfit jelképező hatalmas fallosz-szobrával sétál (ez utóbbit 1983-ban éppen Robert Mappelthrope fényképezte le) (7. kép).

A tartalmilag igen szerteágazó művek meglehetősen nagy része a testet társadalmi metaforaként használja – elkerülve a direkt politizálást csakúgy, mint a *nem (gender)* kérdését –, inkább a lélektan, a kultúra vagy civilizáció összefüggésében vizsgálódik. Lakner Antal 1994-ben a *Bécs-Budapest Kulturbrücke* című projekt bécsi kiállításán osztrák állampolgárok Magyarországon készített foghídjai-

nak röntgenképeit állította ki. Két metafora egymásra csúsztatásával véleményezte a magyar–osztrák kulturális kapcsolatokat. Rineke Dijkstra fotográfiáin (VII. tábla 6. kép) a testek – éppen egy hagyományosabb képfelfogásra alapozva – fejezik ki az ént. Színes képeiről alacsony horizontú tengerparti látkép előtt ácsorgó fürdőruhás, kiszolgáltatott kamaszok tekintenek ránk – legyen az Ostendében, 1992-ben vagy New York államban, 1993-ban. Sovány, erőtlen, gyámoltalan fiúk és lányok állnak nagyjából ott, ahol reklámokon a „bombanők" szoktak. Pontosan ott, a semmi földjén – ahol egyébként is vannak, két állapot határán – állnak, amely már nem szárazföld, még nem tenger, ahol a tenger hullámai ki-kimossák lábuk alól a talajt. Daniele Buetti a test határvonalát, az egészségét védő burkát, a bőrt vonja művészi vizsgálata körébe. 1996-os *Only You* című installációjában (Bartók 32 Galéria) (8. kép) analógiát vont az épített fallal – amely munkájának ez esetben konkrét értelemben is alapját adta. A fal egyik oldalát saját tervezésű tapétával burkolta, a másik oldalára videofilmjét vetítette. Bizonytalanná tette a virágos ornamentikájú, vibráló felület mibenlétét (szőrös férfi mellek, tetovált alakok jelentek meg a rózsás mintázatban), míg ennek a rétegnek a belső felületén lírai, a bőr közelében mozgó kamerával rögzített erotikus képsorok mutatták egy arc és egy tenyér összesimulását. A tenyérbe írt szavak azonban nem a szerelmes nevei, hanem a kereskedelmi világ, a high tech márkanevei – leképezve a privát és szociális szféra felhasadt határait.[15] Clara Ursitti *Szagönarckép* című munkájával (VII. tábla 5. kép) a test természetes szagát illatanyagokkal elfedő civilizációt kérdőjelezi meg; speciális, nem vizuális önarcképet készít: teste szag(anyag)át kémiai úton állítja elő, és azt mutatja be, folytatva ezzel a művészönarcképek ikonográfiai hagyományát. A mű-



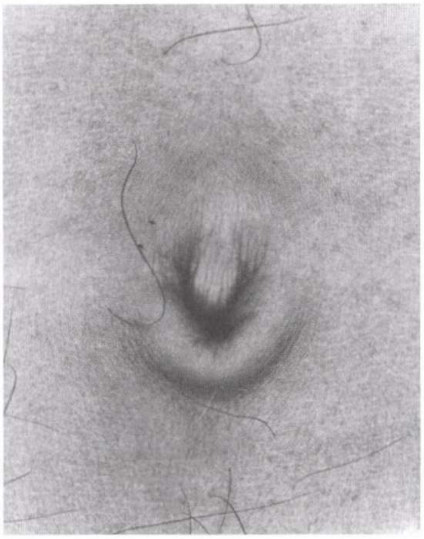
12. Dinos and Jack Chapman: *Sad Doggie*, 1996

höz kapcsolódó videofilm a munka előkészületeit dokumentálja, amint dr. George Dodd vegyész a szag reprodukálásának céljából szaglással vizsgálja a művész testét. A fájdalmas, beteg, a megkérdőjelezett test ugyancsak napjaink képzőművészetében nyert teret. A Dinos and Jake Chapman testvérpár teremtette többlábú, vagy kétfejű vagy vértől csöpögő „tökéletes" kivitelű gyerekszörnyek, „ember-utáni" teremtmények egy rémséges álomvilágot idéznek fel, amelyet a klónozás és génsebészet fenyegető réme generál, csakúgy, mint a Barbie–Ken csodavilága. A mulandó, a vizsgálandó, az antropológia tárgyát képező, a fájó test művészi kutatása alkotja Christine Borland programját. Az 1995-ös budapesti *Skót ősz* alkalmával a kiállítóterem (Tűzoltó utca 72.) különböző pontjain installálta öt apró, vérzőnek látszó tárgyát. *Az öt sebhely* című mű (VI. tábla 4. kép) így fragmentumokban utalt vissza Krisztus – mikrokozmoszt képviselő – testére.

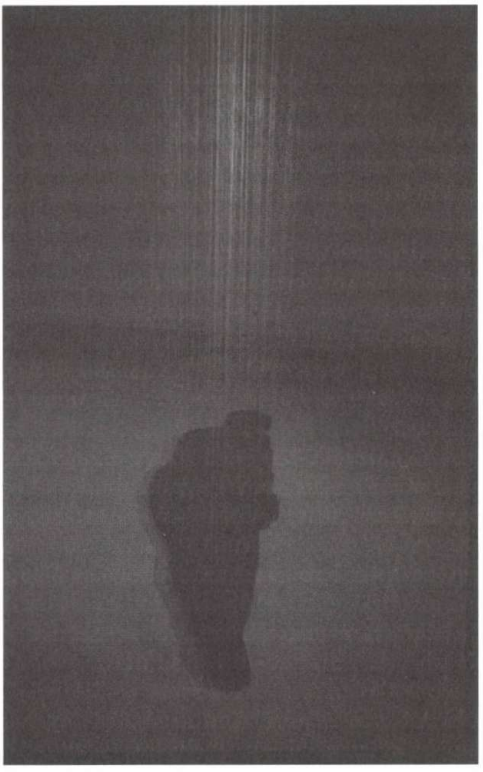
A különféle módon tematizált testábrázolások mára egy újfajta *kozmosz* részei lettek, és maguk is egy-egy *(mikro)kozmoszt* képviselnek. Ám ezek többé már nem a tökéletes isteni vagy természeti *(makro)kozmoszba,* sokkal inkább a társadalmi szövet makrokozmoszába ágyazott mikrokozmoszok. Számos test-, testrészábrázolás vagy saját test „felhasználása" mindazonáltal a test archaikus koncepcióját aktualizálja. Robert Davies testrészekről készített fényképein a „részek" naturalizmusuk ellenére a kiemelés és az esetlegességbe szerkesztett szabályosság által újra, egy másfajta „egésszé" válnak, archetipikus jelekké – így például a *Köldök* I. (1992) (10. kép) a világ közepének „képe" lesz. Németh Ilona *Elementáris objekt* (VII. tábla 7. kép) (1994. Tátra Lomnic) című land art munkájában a mintegy 11 méteres, vulva alakú földhányás és a Föld felszínén ejtett seb vagy nyílás a föld mágikus, női természetére utal vissza. Ana Mendieta *Életfa* sorozatával (1970-es évek) (9. kép) azt az elképzelését reprezentálja, mely szerint a Föld istennő. Műveinek mágikus-alkimista szertartás-imitációja (amelynek ő a főszereplője, alanya és tárgya – a Föld anyagai mint a fa, sár, kő a



9. Ana Mendieta: *Cím nélkül* (az *Életfa* sorozatból), 1977



10. Robert Davies: *Köldök* I., 1992



11. Imre Mariann: *Szent Cecília,* 1997 (részlet)

kiegészítői) azt célozza, hogy a nőt újra a Földistennő inkarnációjává transzformálja.[16] Imre Mariann *Szent Cecília* című műve (beton, hímzés, cérna, 1997)[17] (11. kép) a test, a lélek és a szellem kozmikus összetartozásának helyreállítására tett egyfajta kísérletnek is tekinthető. Benne Stefano Maderno *Szent Cecília* című szobrának (1600, Róma, S. Cecilia in Trastevere) függőleges vetítéssel nyert árnyéka – három különféle minőségben van jelen. Először: nehéz, tehetetlen beton-testként fekszik a földön, amely mintha valami csoda folytán kivirágzott volna, és a szent így – akinek testét vegetáció-istennőként vagy földanyaként zöld levélerek hálózzák be – a beton-testen keresztül adna jelet. Másodszor: pontosan fölötte, ugyanakkora méretben a mennyezeten jelenik meg képe; s harmadszor: az előbbi kettőt alulról-felülről feszülő szálak kötik össze, s a csomók középmagasságban rajzolják ki a szent alakját. A fonal itt félreérthetetlenül az Ég és Föld közötti közlekedés eszközeként kapcsolja össze az égi és földi világot. Fizikai és szellemi filumok csomópontjaként finoman rajzolódik ki az alig megfogható, lebegő lélek-test.

Jegyzetek

1 András (1999: 51), Martin (1997: 109).
2 Featherstone (1997), György (1995d).
3 Featherstone (1997: 94–100).
4 György (1995b: 25–35).
5 György (1995c: 83).
6 Tatai (1998/10).
7 Martin (1997).
8 Martin (1997: 110).
9 I. m. (111–126).
10 András (1999: 52).
11 Lafferton (1997), Foucault (1996), Turner (1997).
12 András–Sturcz (1996), Földényi (1995), Lippard (1976).
13 András–Sturcz (1996: 5).
14 György (1995a: 96–102).
15 Bodóczky (1997. április–1998. március).
16 Orenstein (1992).

Bibliográfia

ANDRÁS Edit 1999: A test reprezentációja a kortárs magyar művészetben. In Andrási Gábor (szerk.): ****Erotika és szexualitás a magyar képzőművészetben.* Budapest.

ANDRÁS Edit–STURCZ János 1996: A test szétesése. *Café Bábel* 2: 3–21.

– 2000: Akt a modernitáson túl. *Új Művészet* 7: 20–23.

Bartók 32 Galéria 1995. szeptember–1996. június (3.), 1997. április–1998. március (5.): (Tatai Erzsébet szerk.). Budapest.

BODÓCZKY István 1997. április–1998. március: Daniele Buetti: Only You. In *A Bartók 32 Galéria kiállításai.*

CLARK, Kenneth 1986: *Az akt. Tanulmány az eszményi formáról.* Budapest.

EWING, William A. 1994: *The Body. Photographs of the Human Form.* San Francisco: Chronicle Books.

FEATHERSTONE, Mike 1997: A test a fogyasztói kultúrában. In Featherstone, Mike–Hepworth, Mike–Turner, Bryan S.: *A test. Társadalmi fejlődés, kulturális teória.* Budapest, 70–107.

FISCHER, Claude 1996: A kövérség szimbolikája. *Café Bábel* 2: 135–156.

FOUCAULT, Michel 1996: *A szexualitás története. A tudás akarása.* Budapest.

FÖLDÉNYI F. László 1995a: Az érzékek purgatóriuma: Rudolf Schwarzkogler (1940–1969). In *A tágra nyílt szem.* Pécs, 183–189.

– 1995b: A testet felszabadító bécsi akcionizmus. In *A tágra nyílt szem.* Pécs, 203–217.

GOLDBERG, RoseLee 1998: *Performance. Live art since 60s.* London, Thames & Hudson.

GYÖRGY Péter 1995a: Klasszicizmus, névtelenség, pornográfia. Robert Mapplethorpe. In *Művészet és média találkozása a boncasztalon.* Budapest, 96–102.

– 1995b: Művészet a Művészet (története) után. A reprodukció kérdése a 80-as években. In *Művészet és média találkozása a boncasztalon.* Budapest, 25–35.

– 1995c: Sztereotípia és individualitás. Cindy Sherman. In *Művészet és média találkozása a boncasztalon.* Budapest.
– 1995d: A testek rendje. In *Művészet és média találkozása a boncasztalon.* Budapest, 167–179.
– 1996: A másik teste. *Café Bábel* 2: 157–169.
HENRI, Adrian 1974: *Total Art. Environments, Happenings and Performance.* London: Thames & Hudson.
KRISTEVA, Julia 1996: Bevezetés a megalázottsághoz. *Café Bábel* 2: 169–190.
LAFFERTON Emese 1997: Az ember és a társadalom testéről a modern tudományok tükrében. Szakirodalmi áttekintés. *Replika* 28: 39–57.
LIPPARD, Lucy 1976: The Pains and the Pleasures of Rebirth. Women's Body Art. *Art in America* 94: 74–81.
MARTIN, Emily 1997: A test vége? *Replika* 28: 109–128.
Műélvezés; Nőnem – Hímnem. In *Bartók 32 Galéria* 1997. április–1998. március és 1995. szeptember–1996. június. (Tatai Erzsébet szerk.) Budapest.
NEED, Linda 1992: *The Female Nude. Art, Obscenity and Sexualit.* London–New York.
NOCHLIN, Linda 1994: *The Body in Pieces: The fragments as a metaphore of Modernity.* London: Thames & Hudson.
ORENSTEIN, Gloria Feman 1992: The Great Godess in Art by Contemporary Women. In Raven, Arlene–Langer, Cassandra L.–Frueh, Joanna (szerk.): *Feminist Art Criticism. An Anthology.* London, 76–80.
POLLOCK, Griselda 1994: With my Own Eyes: Fetishism. The Labouring Body and Colour of its Sex. *Art History,* 342–382.
TATAI Erzsébet 1998: *Iners. Lakner Antal kiállítása a Stúdió Galériában.* Balkon 10.
– 1999: Tempting the impossible. About the works of Mariann Imre. In Sturcz, J.–Bálványos, A.–Andrási, A. (szerk.): *Catalogue of the XVIIIth Venice Biannale, Hungaria Pavilion.*
TURNER, B. S. 1997: A test elméletének újabb fejlődése. In Featherstone, Mike–Hepworth, Mike–Turner, Bryan S.: *A test. Társadalmi fejlődés, kulturális teória.* Budapest, 52–69.

Születés, halál, egészség, betegség

GRYNAEUS TAMÁS

Mi az íz...?

Putnoki (Gömör vm.) gyermekkori emlékem a szomszéd öregasszony szitkozódása: „Hogy' åz íz egye mëg!",[1] „Åz íz rothåssza mëg!", akkor vált igazán fontossá, messzire világítóvá számomra, amikor váratlanul felbukkant a szarvasi késő avar tűtartó rovásírásos feliratának egyik megfejtésében.

Jelentése

Ebben a szitokban az *íz (iz, ísz, isz)* szót nem 'phalanx, articulatio – ujjperc', sem 'sapor – Geschmack', vagy 'rokon' jelentésben használjuk, de nem is határozószói értelemben (ahogy az „egy ízben", „két ízben" vagy az „ízzé-porrá tör" kifejezésekben), hanem valamilyen kórt, kórokozót jelent, mint a hasonló szitkokban szereplő *fene, súly, rosseb, tályog* is.

Etimológiája

A szó származtatását többféleképpen próbálták megoldani:

Finnugor eredetét Barna Ferdinánd, Hunfalvy Pál, Simonyi Zsigmond, Kandra Kabos, és kezdetben Vikár Béla képviselték (ő később nem!), és a finn *hiisi* szóval állították párhuzamba. A finn „mene hiiteen!" és a Heves megyei „menj az ízbe!" szitok tetszetős analógia, azonban nem bizonyító jellegű.

Különös módon *török* etimológiáját először Budenz József vetette föl, s a *jïzlïk* ('romlás', 'rothadás') szóval rokonította. Vámbéry[2] nem magyarázza, Sára sem tárgyalja ezt a szót.[3] A lehetőséget Palló Margit veti föl újra.[4] Véleménye szerint jelentéstani és hangtani szempontból a 'fene, rákfene' jelentésű szó az őstörök *idi* > **iδi* > **izi* > *íz* fejleménye lehet.

Munkácsi Bernát az *iráni* 'betegségdémon', 'varázsló' jelentésű szóból származtatja.

Mindezeket a megoldásokat a TESZ elveti, és lényegében Paasonen[5] (1909–1910) véleményét fogadja el. Ő a magyar szót hang- és jelentéstani szempontból egyaránt akadály nélkül egyeztethetőnek tartja az élő vagy holt ember szellemét jelentő ('árnyék', 'árnyéklélek' → 'ijesztő szellem' → 'megbetegítő szellem') hanti *is*, manysi *īs* szóval, illetőleg a többi finnugor nyelv visszaható névmásával (például finn *itse*, udmurt *Ats* stb.). Lakó szótára is[6] – az *ísz, isz, íz* címszónál – ezt a magyarázatot fogadja el.

1983-ban, Szarvason, a 8. század első feléből származó 67. számú avar sírban (40–45 éves nő) fellelt, birka lábszárcsontjából készült tűtartó négy oldalán rovásírásos szöveget találtak. A szöveg megfejtésével többen foglalkoztak. Az igen eltérő olvasatok és értelmezések közül Vékony Gáboré[7] tűnik a legkoherensebbnek (mai magyar nyelvre átírva és kiegészítve):

Üngür *isznek*[8] (~ellen) ím e vas
tű szúródjon *iszbe*, tű, tű, szúrj, bökj, varrj (el)!
(ki) szétfejtesz, egybeölt(esz...)
Üngür ne egyen (meg engem), űzd, emészd (el) őt, én istenem!

Ő a feliratot – mint látjuk – a magyar nyelvből fejtette meg, s ennek lehetőségét a kettős vagy többszörös honfoglalás elméletével magyarázza. (Eszerint a késő avar törzsekkel magyar néprészek is kerültek a Kárpát-medencébe.) Ha ez a föltevése és megfejtése igaz, akkor ez a szöveg nemcsak a legrégebbi magyar összefüggő nyelvemlékünk, hanem legrégibb betegség-megelőző varázsszövegünk is, amelyben az *íz* szó előfordul. (Újra hangsúlyozom: *preventív* jellegű varázsszöveg, *vas* eszköz tokján, *női* sírban.)

E feltételezett, legkorábbi nyelvemlékünkben előforduló *íz* kifejezés után hosszú szünet következik (a *Müncheni kódex*ben nem szerepel), az *Érsekújvári kódex* (1529–1531) adata után csak a 16. század második felétől tudjuk a fogalom ismeretét-használatát folyamatosan kimutatni. Ez a hiátus magyarázatra szorulna, illetőleg, amennyiben Vékony megfejtése nem helytálló, meg kellene tudnunk magyarázni a viszonylag kései első följegyzést.

E későbbi előfordulásai időrendben:

1529–1531	*Érsekújvári kódex* (225): Wetekedes Ireegyekezeth *yzeketh* geryezth
1577	TESZ, *íz*[3] címszó (OrvK): fogayd huſat ha J3 eſ3y
1593	Lencsés (Gyulafehérvár)[9]
1594	Beythe András: *Füves könyv...* (Németújvár)
1603	*Medicinae variae*[10]
1614–1635	Máriássy János: *Egy néhány rendbeli lóorvosságok és más orvosságok*[11]
1619 előtt	Török János: *Orvoskönyv*[12]
1619 előtt	Szentgyörgyi János: *Tèsti orvosságok könyve*[13]
1628	Váradi Vásárhelyi István: *Kis patika*[14]
1649	*Nyelvtörténeti Szótár*
1676	Keresztúri Diószegi Borbély István: az kinek az iz a fogat eszi; ugventum íz ellen, kinek a fogat esz(i)[15]
1698–1703	Becskereki Váradi Szabó György: *Medicusi és borbélyi mesterség*[16]
17. század	*(Gyógyszerek I.)*[17]
17. század	*Orvosságoknak rendszedése*[18]

A 17. század első harmadából közöl Pócs Éva,[19] illetőleg Jankovics József[20] ráimádkozó szöveget *izreöl* a Zichy család levéltárából:[21]

Christus szent vere megh szalla az emberj alatnak testeth, tetemeth
az eö szent anianak szenseges teje megh mossogata.
Kergeti vala az sidosagh az nazaretbelj Jesust,
eleöte megh gjujtak az tüzes langos erdöth az sidosagh,
ereztenek vtanna hetuen het fele *izzt* az artatlan Jesusnak.
Megh lata az eö draga szent ania,
ter hozam en draga szent fiam;
Jesus hoza tere az eö szent aniahoz.
En aldoth szent fiam, Jesus,
tüzes langos erdeö a' te tested megh nem gjulladhatta,
sidosagnak kezeben a te testedeth
el nem erhete hetuen het fele *jz.*
Fogad agjatt, fogad gjeökereth
mjnt azzonionk Szöz Marja megh olta az eö szent tejeuel.
Szolala Vronk, azt monda:
en aldoth szent aniam,
kith szent veredel, halalodal megh valtottal,
fejer iz, fejer penez az emberj alatnak foga agjath, foga gjeökereth
feöldeön ualo bünös Adam fianak az eö testeben, *foga agjaban*
mjnt Vronknak hogj nem alhata az eö szentseges testeben,
emberj alatnakis vgjan ne alhasson az eö *foga agjaban,*
mjnt Vronknak nem alhata,
mjnt Vronknak az eö aldot szent igejeuel
az eö szent fiaual egjetemben
mjnd eörökreöl eöreöke, ‹al› Amen.

A 18. századból közöl Hunyad megyei kéziratból Györffy *belső szai iz rothadása ellen való orvosság*ot.

Az 1774–1789 közötti Szelestey Gergely-féle kéziratban: „Akinek a száját az Iz igen megh eszi és az Inye a fogárul mind lerohad."[22]

Feltűnő viszont, hogy a *Régi magyar glosszárium* anyagában nem szerepel, Meliusnál (1578), Balassi Zsigmondnál (16. század vége–17. század eleje), Pápai Páriznál (1690) és a boszorkánypörökben sem találkozunk vele.

Azt látjuk tehát, hogy első felbukkanásától kezdve lényeges jelentésváltozás nélkül (napjainkra jórészt szitokszóvá alakulva) jutott el korunkig.

Földrajzi eloszlása nem kevésbé talányos. Az idézett régi adatok közül az alábbiak helyhez kötése valószínűsíthető:

Lencsés Györgyről tudjuk, hogy Erdélyben élt és dolgozott (Gyulafehérvár?); Máriássy János munkája a Felvidék északi részén keletkezhetett 1615–1635 között; Váradi Vásárhelyi István 1628-as műve Kismartonban íródott, de a kéziratot Krasznahorkán találták. Keresztúri Diószegi Borbély István Kassa környékén működött.[23] Becskereki Váradi Szabó György *Medicusi és borbélyi mesterség*ét

1698–1703 között Baconban írta, székely dialektusban. A Györffy-féle kézirat Hunyad megyéből való.

A betegségnév, illetve a szitok korunkbeli ismeretét-elterjedését táblázatban foglaltam össze, és térképen ábrázoltam: a két nagy tömb (Gömör, Abaúj, Borsod, Heves, Jász-Nagykun-Szolnok és Nógrád keleti fele, valamint Délnyugat-Dunántúl) élesen elkülönül a szórványadatoktól.

Mindenesetre elgondolkoztató, hogy jó szemű, jó fülű és alapos gyűjtők, mint Jankó János, Bálint Sándor (szegedi etnikum),[24] Vajkai Aurél (Cserszegtomaj, Szentgál, Borsa völgye), Horváth István (Magyarózd), Vasas Samu (Kalotaszeg), Keszeg Vilmos (Mezőség), Márkus Mihály (Nyíregyháza környéke), Sándor Mihályné (Berettyóújfalu), Oláh Andor (Békés megye), Bosnyák Sándor (az említett területeken kívül, elsősorban moldvaiaknál, valamint bukovinai és gyimesi székelyeknél nem!), Kálmán Enikő (Tiszahát), Gulyás Éva (Jászdózsa), Kótyuk Erzsébet (Rát, Ung megye), Zentai Tünde (Ormánság), Fehér Zoltán (Bátya) egyetlen adatot sem találtak. Nem fordul elő a gelencei orvosló könyvecskében sem. A *Magyar Nyelvőr* 1892. évi körkérdésére is csak az említett területről érkeztek pozitív válaszok. Megerősíti ezt a különös eloszlást a tájszótárak hallgatása is: nincsen *íz* adat az *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár*ban, a székely *Nyelvföldrajzi Szótár*ban, Wichman moldvai és hétfalusi, valamint Penavin Olga szerémségi szótárában és aldunai, bukovinai eredetű székelyektől származó szógyűjteményükben (Penavin–Matijevics), a *Szamosháti Szótár*ban (Csűry), Bálint Sándor szegedi szótárában, az *Ipoly menti palóc szótár*ban (Tóth Imre), Imre Samu *Felsőőri tájszótár*ában, a kiskanizsai, büssűi (Somogy vm.) szótárakban és Csokonai dunántúli gyűjtésében sem.

Jellegzetes választ kapott viszont Bosnyák Sándor Sárkeresztesen (Fejér vm.): „Heves megyéből vannak itt, azok mondják, hogy »Az íz egyen meg!«." Sárvár környékiek sem ismerték a szót és a szólást, érdeklődésemre ezt felelték: „Minálunk a fenével és a rossebbel etetik az embereket."

Kiss Gézának az *Ormánysági szótár*ban közölt ormánsági adatában még a régebbi állapot-fölfogás őrződött meg: „hogy micsoda isz hajtotta ezt erre" (tudniillik hogy vízbe ölje magát), s így határozza meg: az *isz* „lelki kényszerítő ok, valószínűleg egy a *rosszak* közül".[25] Korábbi munkájában (1937) egyértelműen kimondja: „Főbb rosszaik: *a karácsonyéjféli rosszak, a ludvérc, a Szeles, az íz, az ördög, a szépasszonyok, a tüzesembör.*"[26] (Az alábbi szitokszók kiemelt szavai is egyértelműen valamilyen betegségokozó lényre utalnak, aki/ami eszik, rág, széttép, emészt, elvisz, hajt, elhord.) Zentai Tünde 1983-ban megjelent ormánsági gyűjtésében ez a fogalom már nem szerepel.

Az északkeleti nagy elterjedés-területen az elnevezés zöngés formája ismert *(íz, iz)*, míg – amennyire a kisszámú adatból megbízhatóan következtethetünk – a délnyugati területen sziszegő hangalakkal *(ísz, isz)* használják.

Az inaktelki adat (ÚMTSz) közelebbről nem ismert állatbetegségre vonatkozik, valószínűleg figyelmen kívül hagyható.

A régi és recens adatok földrajzi eloszlását többféleképpen lehetne magyarázni:

a) Régen az egész magyar nyelvterületen ismert volt.

b) Ennek ellene szól a moldvai, bukovinai, szerémségi és zoborvidéki adatok teljes hiánya.

c) Mitől, mikor és miért pusztult ki a név és a fogalom durván, körülbelül a hódoltsági területnek megfelelő részeken?

d) Vagy fölvetődik a kérdés: mikor és miért szorult vissza az *íz* ismerete két enklávéra?

e) A 19–21. századi adatok ugyanis két elég jól körülhatárolódó elterjedési területre utalnak (Északkelet- és Délnyugat-Magyarországon). Ehhez hasonló a *folyosó* betegségnév recens elterjedése/ismerete is. Az ezeken kívül eső pontok valószínűleg szórványok, belső migráció következményei (föltehetőleg ilyen eredetűek a Pest és Jász-Nagykun-Szolnok megyei adatok). A migrációs eredet nagykamarási (volt Arad vármegye) adatunk esetében bizonyítható: a hódoltság alatt elpusztult középkori falut a 19. század harmincas évei elején zömében Észak-Heves és Dél-Gömör vármegye falvaiból, vagyis az *íz* legfontosabb mai központjából telepítették újra.

f) Nem visszaszorult (a migrációs jelenségek inkább expanzióra utalnak), hanem ebből a két gócból terjedt el a magyar nyelvterület nagy részén (nem az egész nyelvterületen!).

g) Ez esetben tudnunk kellene válaszolni arra, hogy miért (csak) e két terület őrizte meg a finnugor nyelvi örökséget?

Azt látjuk tehát, hogy a népi orvoslás, egy betegségnév vizsgálata településtörténeti, illetve migrációs kérdéseket is fölvet, vagy esetleg hozzájárulhat azok megfejtéséhez.

Mi az íz?

A recens gyűjtésekben betegségnévként, -fogalomként kevéssé, jobbára szitok, káromlás formájában találkozunk vele:

„Egyen meg az íz!"
„Egye ki az íz!"
„Hogy az íz egyen meg!"
„(Hogy) az íz egye meg a dolgod!"
„Vigyen el az íz!"
„Rontson meg az íz!"
„Tépjen szét az íz!"
„Emésszen meg az íz!"
„Az íz rothassza meg!"
„Rágjon meg az íz!" („Rágja meg az íz a máját!")
„Hordjon el az íz!"
„Tudja az íz..."
„Az íz essék a torkába!"

„Hogy az íz egye meg a pofádat!"
„Az íz egye meg a belit!"
„A rákíz egyen meg!"
„Menj az ízbe!"

A szitok használata a hagyományos közösségben megbotránkozást kelt, egyik adat szerint az anyós menyét arcul csapta, amikor saját gyermekét az ízzel „etette", mert kimondása súlyos betegség megidézését jelenti. Tréfás (?) nótában is szerepel (Rimaszombaton):

A molnár, a molnár a réten jár,
A malom, a malom üresen jár.
Gyere haza, egyen az íz,
A malmod, a malmod viszi a víz.

A Lencsés-féle kézirat „Az fogról" című fejezetében számos egybehangzó megállapítás, tanács és recept található a fog húsának rothadásáról, azaz íz ételről (ti. ha az íz eszi). A javasolt orvosságok alkalmazási helye-módja is egyértelmű:

„ha szinte elrothadna az ízétel mia is az fogad húsa, ha ezzel mosod, meggyógyítja"
„ez porral hintsed az fognak húsát"
„reatedd az ínyedre"
„ezzel mossad fogad húsát, ha íz eszi"
„ahol az íz eszi, kenjed az fogad húsát vele"
„azzal mossad erősen az ínyedet"
„kenjed ezzel az rothadt húst"
„ezzel töröljed reggel és estve az ínyedet"
„azzal mossad, ha fogad húsa rothad"
„rothadását ínyednek elveszi, és az ingó fogakat is megerősíti"

Vegyük ehhez hozzá az idézett, 17. század eleji ráimádkozás részleteit:[27]

...a te testedeth
el nem erhete hetuen het fele jz.
Fogad agjatt, fogad gjeökereth...
...fejer iz, fejer penez az emberj alatnak foga agjath, foga gjeökereth
feöldeön ualo bünös Adam fianak az eö testeben, foga agjaban
mjnt Vronknak nem alhata az eö szentseges testeben,
emberj alatnakis vgjan ne alhasson az eö foga agjaban...

Idézzünk még egy recens göcseji adatot: „Az ísz miatt küesett a fogam, elsőbe az int nyőtte kü, akkor a fogam së állott meg",[28] végül Pócs Éva zagyvarékasi adatát: „Van akinek szemit, száját, arcát eszi."[29]

Jól látható, hogy a szó adatai a *száj* > *nyelv* > *fogíny* > *fogágy* > *fog* pusztító, rothasztó, súlyos betegségére – minden bizonnyal nem egyetlen kórfolyamatra – utalnak. (Berde Károly *noma*t, *scorbut*ot, *stomatitis ulcerosa et gangraenosá*t sejt mögötte,[30] Magyary-Kossa még a *caries*t is ide sorolja),[31] s ezekhez még bízvást hozzátehetjük a leggyakoribbat: a *parodontosis*t (fogínysorvadás) és a *soor*t (szájpenész; lásd elébb: *fejer penez!*) is. Nem látom indokoltnak, hogy az *Értelmező Szótár* az *íz*[3] jelentését kettéválasztja: „1. (tájszó, elavult) A szájüregnek, vagy a fogaknak a betegsége 2. (táj.) <Elhomályosult jelentéssel, szitkozódásban, bosszús kívánságban> „Egyen meg az ~! Hogy az ~ rágja meg!" – hiszen a szitokban, átokban éppen ezzel a betegséggel „etetik" az embert!

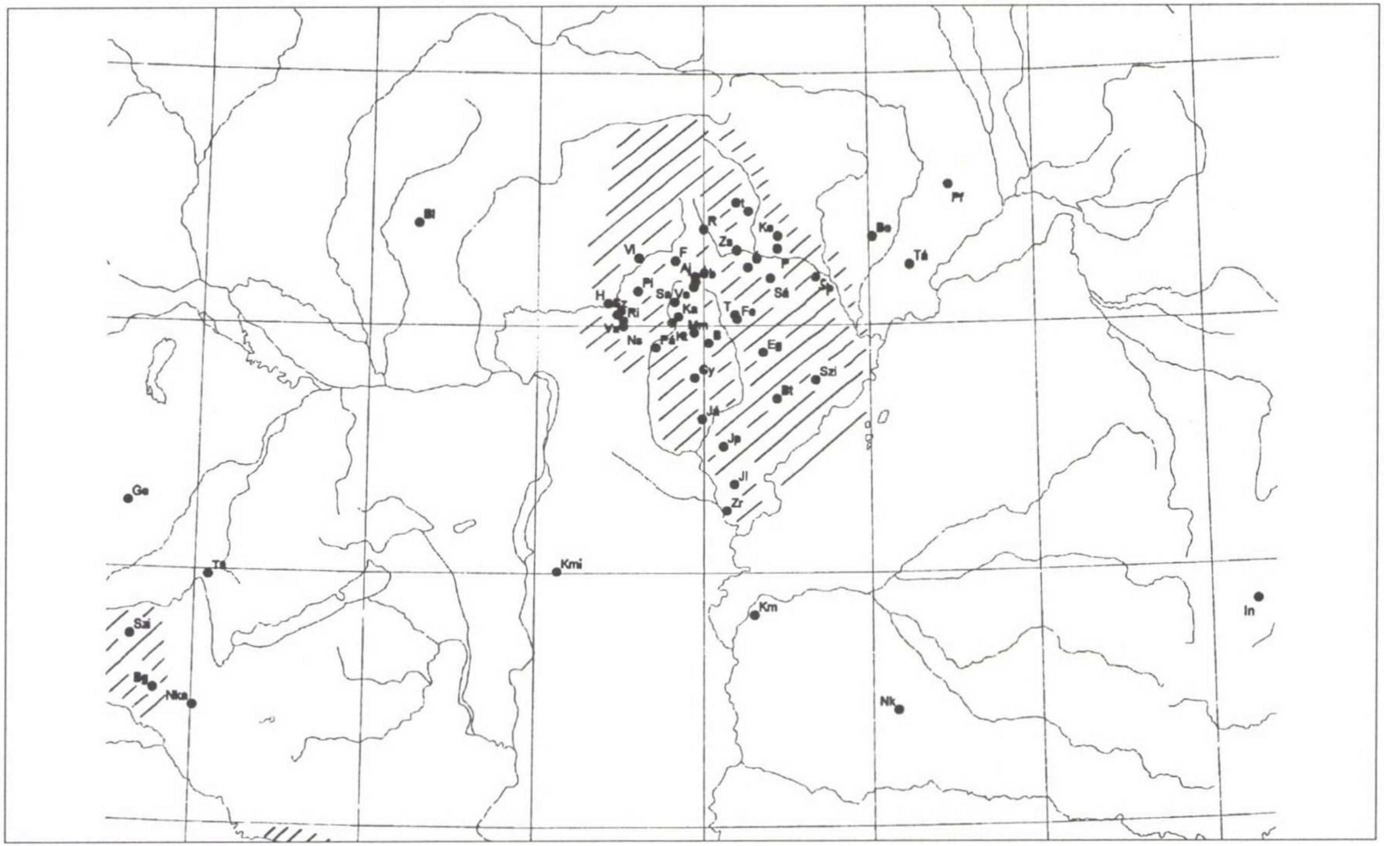
Teljes egészében idézni kellene a jászladányi születésű Orosz István 1872. évi leírását arról a kövecses-majori ötvenéves asszonyról (somorjai járás), „akinek a száját az íz ette. Már csak a fogai ültek ki a száján. Alól, felül a száján már nem volt hús, csak vastag fekélyek voltak", mert jól mutatja búcsús társai páni félelmét a „ragályos baj"-tól: az asszonnyal nem fognak kezet, főztjéből nem esznek, nem csókolják meg.[32]

Egy 1918-as jászapáti születésű asszonytól hallottam: „Az íz egye meg! Nagyon használtuk azt, még most is mondom. Az nagyon csúnya, olyan, mint a rákbetegség. Cigányok úgy szidták egymást: A rákíz egyen meg!"[33]

A Lencsés-féle kézirat 89a oldalán „fog húsának rothadásáról, azaz íz ételről" való egyik recept végén ezt a nagyon fontos megjegyzést olvashatjuk: „László király orvossága ez", ami azt jelenti, hogy a 16. század végén még eleven népi-félnépi hagyományként élt a szent lovagkirálynak tulajdonított, nevével összekapcsolt remedium. S innen már csak kis lépés a 9–10. századig. A palaeopathológiai vizsgálatok szerint az avar-, honfoglalás-, és Árpád-kori felnőtt népességben az ínysorvadás *(parodontosis)* morbiditása igen magas volt: a felnőtt népesség 65 százalékánál (!) ki lehetett mutatni. Férfiaknál 30–40 éves korban jelent meg, *nőknél* jóval korábban (már 25–29 éves kortól), és náluk súlyosabb, nagyobb mértékű volt a kórfolyamat (amit, ismét hangsúlyozom: többféle megbetegedés is okozhatott), és a fogak idő előtti meglazulásával, majd kihullásával járt.[34] A szarvasi avarkori tűtartót tehát nem véletlenül találhatták középkorú asszony sírjában.

Az *íz* (és változatai) elterjedése recens adatok alapján

A pontok a táblázatban megadott 48 helységet jelzik, az irodalomban tájegységben (9) megadott előfordulást vonalkázással jelöltem.



A TÉRKÉP PONTJAI A HELYNEVEK RÖVIDÍTÉSÉVEL
Az *íz* betegségnév, szitok ismerete recens adatok alapján

VÁRMEGYE (1913)	TELEPÜLÉS	RÖVIDÍTÉS
Abaúj	Beret	Be
	Pusztafalu	Pf
Arad	Nagykamarás	Nk
Bars	Barslédec	B
Borsod	Ózd	Ó
	Sajószentpéter	Sp
	Sáta (vidéke)	Sá
	Szentistván	Szi
Gömör-Kishont	Ajnácskő	Aj
	Kelemér	Ke
	Otrokocs	Ot
	Putnok	P
	Rimaszombat	R
	Zsip	Zs
Heves	Besenyőtelek	Bt
	Bodony	B
	Eger és vidéke	Eg
	Fedémes	Fe
	Gyöngyös	Gy
	Mátramindszent	Mm
	Pásztó	Pá
	Tarnalelesz	T
Jász-Nagykun-Szolnok	Jászapáti	Jp
	Jászárokszállás	Já
	Jászladány	Jl
	Kunszentmárton	Km
	Kunszentmiklós	Kmi
Kolozs	Inaktelke	In

Nógrád	Fülek	F
	Hugyag	H
	Kazár	Ka
	Kisterenye	Kt
	Nógrádsipek	Ns
	Óbást	Ób
	Piliny	Pi
	Rimóc	Ri
	Salgótarján környéke	Sa
	Szécsény	Sz
	Varsány	Va
	Vecseklő	Ve
	Vilke	Vi
Pest-Pilis-Solt-Kiskun	Zagyvarékas	Zr
Zala	Bánokszentgyörgy	Bg
	Nagykanizsa	Nka
	Szilvágy	Szi
	Türje	Tü
Zemplén	Tállya	Tá
Vas	Gencsapáti	Ge

Tájegységek, megyék

Észak-Borsod vármegye
Göcsej
Jász-Nagykun-Szolnok vármegye
Mátraalja
Mátra hegység vidéke
Nógrád vármegye
Ormánság
Palócvidék
Sajó mente

Jegyzetek

1 A svéd å betűvel a palóc nyelvjárás illabiális a-ját jelölöm.
2 Vámbéry (1914).
3 Sára (1994).
4 K.Palló (1969).
5 Paasonen (1909–1910).
6 Lakó (1971).
7 Vékony (1987).
8 Kiemelések a szövegben tőlem, G. T. Vékony G. olvasatát ezen az egy ponton módosítottam: nem tudom miért, itt ő a *démon* szót használja annak ellenére, hogy a rovásírásos szöveg 'isz' olvasatú szavának az *íz* betegségnévvel való összefüggését világosan fölismeri és tárgyalja.
9 In Szabó T. (2000).
10 In Hoffmann (1989: 11–52; *íz:* 25, 27, 31, 42, 48).
11 In Hoffmann (1989: 53–75; *íz:* 55).
12 In Hoffmann (1989: 77–171; *íz:* 82, 105, 132).
13 In Hoffmann (1989: 173–209; *íz:* 177–178, 181, 195–196, 201–203, 206).
14 In Hoffmann (1989: 211–225; *íz:* 215).
15 In Mihalik (1894: 392, 403, 409).
16 In Hoffmann (1989: 384, 418–419).
17 In Hoffmann (1989: 435–445; *íz:* 436, 443).
18 In Hoffmann (1989: 459–472; *íz:* 472).
19 Pócs (1985–1986, II. 549) XV/27. számú szöveg.
20 Jankovics (1990: 108) 4. számú szöveg.
21 Kiemelések a szövegben tőlem, G. T.
22 Bencze (1966: 254).
23 Mihalik (1894: 385–386) csak Keresztúrt ír, valószínűleg a későbbi Szécskeresztúrról lehet szó (Zemplén vm., gálszécsi járás).
24 Móra Ferenc Kálmány-méltatásában (1964: 357) ugyan említi, hogy „a kanászgyerekek rákiabáltak egymásra: az íz egyen meg", de az nem derült ki a szövegből, hogy ő hallotta-e ezt, s ha igen, hol.
25 Kiss–Keresztes (1952).
26 Kiss (1937: 133, 137). Kiemelés tőlem, G. T.
27 Kiemelés tőlem, G. T.
28 Tolnai (1892: 524).
29 Pócs (1964).
30 Berde (1940: 208–209, 272).
31 Magyary–Kossa (1929, II. 300), a „Régi magyar betegségnevek" című fejezetben.
32 Bálint (1942: 123–126).
33 Császár Gáborné Kalmár Erzsébet szül. 1818, Jászapáti (kórházi gyűjtés Budapesten).
34 Grynaeus (1996: 36, 123).

Bibliográfia

BARTHA József 1893: A palóc nyelvjárás V. Szójegyzék. *Magyar Nyelvőr* 22: 75–81.
BENCZE József 1966: Az utolsó Vas megyei ember-, és állatgyógyítóról. *Vasi Szemle* 20: 246–256.
BERDE Károly 1940: *A magyar nép dermatologiája (A bőr és betegségei népünk nyelvében, hiedelmeiben és szokásaiban).* Budapest.
BERECZ András é. n. [1998]: ...Bú hozza, kedv hordozza... Budapest: Jel Kiadó.
GALGÓCZI László 1981: Szitokszóvá vált betegségneveink. *Magyar Nyelvőr* 77: 188–196.
GÖNCZI Ferenc 1914: *Göcsej s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése.* Kaposvár.
GRYNAEUS Tamás 1996: *Isa por... (A honfoglalás és Árpád-kori magyarság betegségei és gyógyításuk).* Budapest: Fekete Sas.
GULYÁS Éva 1976: Jászdózsai hiedelmek. *Foklór Archívum* 4: 7–186.
GYÖRFFY István 1935: Hunyadmegyei látomások és kuruzslások a XVII–XVIII. századból. *Ethnographia* 46: 80–87.
HALÁSZNÉ ZELNIK Katalin (szerk.) 1992: *Gelencei orvosló könyvecske.* Lakitelek.
HOFFMANN Gizella (szerk.) 1989: *Medicusi és borbélyi mesterség (Régi magyar ember- és állatorvosló könyvek Radvánszky Béla gyűjtéséből).* Budapest: MTA Irodalomtudományi Intézet.
JANKOVICS József 1990: Archaikus betegségelhárító imádságok. *Lymbus Művelődéstörténeti Tár* II. 105–109. (Klny. 13. sz.)
JUHÁSZ Jenő 1959: Izé. *Magyar Nyelv* 55: 523.
KARDOS Albert 1880: [„Tájszók" rovatban] *Magyar Nyelvőr* 12: 46–47.
KESZEG Vilmos 1999: *Mezőségi hiedelmek.* Marosvásárhely: Mentor Kiadó.
KISS Géza 1937: *Ormányság.* Budapest: Sylvester.
KISS Géza–KERESZTES Kálmán 1952: *Ormánysági szótár.* Budapest.
KOLOZSI Lajos 1931: Íz. *Magyar Nyelvőr* 60: 124.
LADÁNYI Béla 1890: Íz. *Magyar Nyelvőr* 19: 321.
MAGYARY-KOSSA Gyula 1929: *Magyar orvosi emlékek II.* Budapest.
MARKÓ Imre Lehel 1981: *Kiskanizsai szótár.* Budapest.
MIHALIK József 1894: Keresztúri Diószegi Borbély István könyve az orvosságokról s a betegségek gyógyításáról. *Történelmi Tár* 385–420.
MÓRA Ferenc 1964: Az utolsó magyar sámán. In *Szegedi tulipános láda.* Budapest.
MUNKÁCSI Bernát 1894: Adalékok az iráni műveltséghatás magyar nyelvhagyományaihoz III. *Ethnographia* 5: 134–141.
PAASONEN Henrik 1909–1910: Adalékok a magyar nyelv szófejtő szótárához. *Nyelvtudományi Közlemények* 39: 346–348.
K. PALLÓ Margit 1969: Megjegyzések a TESz három címszavához. *Nyelvtudmányi Közlemények* 81: 137–142.
PENAVIN Olga–MATIJEVICS Lajos 1980: *Székely szójegyzék.* Újvidék.
PENAVIN Olga 2000: *Szlavóniai (kórógyi) szótár.* Budapest: Nap Kiadó.
PÓCS Éva 1985–1986: *Magyar ráolvasások I–II.* Budapest: MTA Könyvtára.
– 1964: Zagyvarékas néphite. Budapest. *Néprajzi Közlemények* IX/3–4.
SÁNDOR Mihályné 1976: Egy bihari parasztasszony hiedelmei. *Folklór Archívum* 4: 187–282.
SÁRA Péter 1994: *A magyar nyelv eredetéről másképpen (Magyar–török rokon szavak, szókapcsolatok).* Budapest: Arculat Bt.
S. BARTHA József 1890: Íz. *Magyar Nyelvőr* 22: 279.

SIMONYI Zsigmond 1919: Emlékezzünk régiekről! *Magyar Nyelvőr* 48: 151–154.
SZABÓ T. Attila (szerk.) 2000: Ars Medica electronica. Bio Tár electronic, Gramma 3.1. Budapest–Kolozsvár–Szombathely–Veszprém.
SZILÁGYI Ferenc 1974: Csokonai dunántúli tájszógyűjtése. Budapest. *Nyelvtudományi Értekezések* 82. sz.
TOLNAI József 1892: [Válasz szerkesztői kérdésre] *Magyar Nyelvőr* 21: 524.
TÓTH Imre 1987: *Ipoly menti palóc tájszótár.* Budapest: Magyar Nyelvtudományi Társaság kiadványai, 176.
VÁMBÉRY Ármin 1914: *A magyarság bölcsőjénél.* Budapest: Athenaeum.
VÁRKONYI Imre 1988: *Büssüi tájszótár.* Budapest.
VÉKONY Gábor 1987: *Későnépvándorláskori rovásfeliratok a Kárpát-medencében.* H. n. [Szombathely].
VIKÁR Béla 1935: *Magyarázatok a Kalevalához.* Budapest.
VOZÁRI Gyula 1888: [„Tájszók" rovatban] *Magyar Nyelvőr* 17: 525.
ZENTAI Tünde 1983: Ormánsági hiedelmek. *Foklór Archívum* 15: 2–222.
ZSUPOS Zoltán 1985: Népi növényismeret Medvesalján. In Ujváry Zoltán (szerk.): *Gömör néprajza* I. 29–54.

Balázs Lajos

Látható és rejtett szinkronizáció és diakrónia az igézés gyógyításában

Az *igézés, szemverés* tökéletes szinonimapár a nézéssel való rontásnak és eredményének megnevezésére. Az igézés csaknem „népbetegség", ha figyelembe vesszük, hogy mi mindent lehet megigézni: csecsemőt, gyermeket, serdülőt, fiatalt – főleg leányt –, menyecskét, virágot, szép kerti veteményt, háziállatot, fát – erdőn, gyümölcsfát a kertben, és ezzel még nem merítettem ki az igézés által érinthető növények, állatok listáját. A humán szféra, úgy tűnik, behatároltabb: olvasmányaim, tapasztalatom szerint, legalábbis, mintha gyermek- és ifjúkori betegség lenne, amelyet a szervezet kinő, illetve lassan immunissá válik vele szemben. (De az is lehet, hogy az emberek közömbössé válnak a felnőttekkel szemben. Talán a pszichológia vizsgálhatná a dolognak ezen vetületét.) Keszeg Vilmos a betegség szocializáltságáról, szabályszerűségéről fogalmaz meg egy érdekes észrevételt. Az igézés olyasmi, amin szinte törvényszerűen át kell esni, mint a himlőn, ami az egyén és közösségek élettörténeteinek elmaradhatatlan eleme, esete: „Az igézésről és gyógyításáról mindenkinek személyes élménye és tudása van. Élete során mindenkit megigéztek egyszer-kétszer. Minden közösség számon tart olyan emlékezetes eseményt, amikor bálban, lakodalomban riadalmat keltett valakinek a megigézése."[1]

Nem vagyok a téma specialistája. Az igézés jelenségével elmélyültebben a születési szokások kutatása során „kényszerültem" foglalkozni. Mivel kutatási szemléletem és eszményem a teljességre való törekvés egy szokás vizsgálata során, feladatomnak tartom tehát az aprónak tűnő elemek regisztrálását, elemzését is, fel kellett figyelnem az igézés „betegségére" kvantitatív és kvalitatív jelenléte miatt.

Mint a születés szokásvilágának egyik kísérőjelensége a sok közül, az igézés betegségének vizsgálatában a csecsemő, illetve a kisgyermek érintettségét vizsgáltam inkább.

Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a szakma *rontás* szava mellett a *betegség* főnevet mint szinonimát tudatosan használom, mivel szimptómái – fejfájás, hányás, hasfájás, hasmenés, étvágytalanság, erőtlenség, levertség stb. – esetről esetre tünetet és betegséget jelentenek. Ezt azért is teszem, mivel Pócs Éva megjegyzése szerint is a „csecsemőnek szinte minden betegségét a szemverés eredményének tartották".[2] Más szóval, az igézés a gyermekbetegségek gyűjtőneve gyanánt is felfogható. Kapros Márta a szemmel verést „a legsúlyosabbnak tartott veszedelemnek" minősíti.[3] Bene-

dek H. Erika pedig azt jegyzi fel a moldvai csángókról, hogy „az igézést súlyos, veszélyes dolognak tekintik, olyan rendellenes betegállapotba jut a gyermek, amelyből ha nem sikerül kimozdulni, akkor bele is halhat."[4] Keszeg Vilmos mezőségi gyűjtései azt sugallják, hogy az igézés „végzetes, halálos kimenetelű is lehet az ártó szem erejének függvényében".[5] Éppen ezért számomra máig érthetetlen az orvostudomány hallgatása, elhatárolódása (cinizmusa): se nem igazolja, se nem cáfolja, se nem minősíti a jelenség múltja, általánossága, a példák végtelen sokasága ellenére sem. Annak ellenére sem, hogy a tünetet orvosok is, ugyan nem hivatalosan, szakmájuk elhallgatásával, de csak igézésnek diagnosztizálják, és gyógyítására a vízvetést alkalmazzák (lásd *Szeretet fogott el a gyermek iránt* című könyvemben[6]).

A jelenség vizsgálata továbbra is a néprajzra, folklorisztikára marad, bár a lélektan is részt vállalhatna belőle.

Rítus és dramaturgia

Az igézés gyógyításának, a népi medicina egy módozatának csupán néhány, inkább dramaturgiai vetületét érintem, kiegészítve más, például stilisztikai vonásokkal, melyek a leszűkített téma teljesebb megértését segítik: egyidejűség és egymásutániság az igézés gyógyításában, azaz a vízvetés rítusában.

Az esetleges félreértések eloszlatása végett fontosnak tartom megjegyezni, hogy a szinkronizáció és diakrónia csaknem valamennyi rítus sajátja, nem is lehet másképp. Általuk tulajdonképpen egy gyógyítási eseménysor belső dialektikáját próbálom átvilágítani, ezúttal (szándékom szerint) jobban, mint korábban sikerült.

Kísérleti vizsgálódásom céljára Szabó Árpádné Albert Rozália négy osztályt végzett parasztasszony[7] vízvetési gyakorlatát választottam. A szinkretikus helyzetek érzékeltetésére a szövegeket, gesztusokat, mimikát, cselekvést horizontálisan párhuzamba állítottam, vertikálisan pedig az egymásutániságot, a dolgok belső kronológiáját követtem. Ez alkalommal olyan elemeket is integrálok – mind a két dimenzióban –, amelyekre korábban, a születés szokásvilágának szentelt könyvem írásakor nem gondoltam.

Filmszerűen, a film sajátos dinamikájával szeretném érzékeltetni a vízvetés lefolyását, úgy, ahogy adatközlőm végezte.

SZÖVEG	GESZTUS, CSELEKVÉS
1.	Vizes csészét és egy kést készít a kályha szélére. Kicsi széket tesz a kályhaajtó elé, leül, kinyitja az ajtót, összerendezi a tüzet, a késsel parazsat készít elő.
2. *Kezdő imaformula:* Az Atyának és Fiúnak és Szentlélek Istennek nevében, ámen.	Keresztet vet. A késsel keresztet húz a földre, ráhelyezi a vizes csuprot, a szádára szintén keresztet von.
3. *Invokáció:* Uram, Jézus Krisztus, jöjj el segítségemre, Uram, siess az én segedelmemre!	Két kezét összekulcsolja, nézését a tűzre, a kályha szádára összpontosítja.
4. *Ima:* Dicsőség az Atyának és Fiúnak és Szentlélek Istennek. Miképpen kezdetben vala, most és mindenkor és mindörökkön örökké, ámen.	Mozdulatlanul néz a tűz elé. Arcán látható az összpontosítás, „tűzbemeredés".
5. *Ima:* Hiszek egy Istenben...	Ima közben gyertyát gyújt, amelyet a bal kezében tart, a jobb kezében tartott késsel rendezi a parazsat.
6. *Ima:* Dicsőség...	
7. *Ima:* Miatyánk...	Szenet készít elő, felveszi a kés hegyére.
8. *Ima:* Dicsőség...	
9. Üdvözlégy Mária... *(invokációformula betoldása)* ...áldott a te méhednek gyümölcse Jézus, *aki jöjjön segítségünkre, vigasztalásunkra!*[10] *Gyógyító ráolvasás:* Szem megnézte, szív megigézte, ezer angyal látta, s ezer angyal jöjjön a megvigasztalására a kicsi Vérikének, hogy meg ne nyugudjék az igézet benne, mint az Úrjézus Krisztus a gyékényágyon s a kőpárnán meg nem nyugudt.	Az első szenet bedobja a vízbe.
11. *Ima:* Miatyánk...	A második széndarab előkészítése.
	Utókezelés szénnel

12. *Ima:* Üdvözlégy... *(invokáció formula betoldása)...* — Bedobja a második szenet.

13. *Gyógyító ráolvasás...*

14. *Ima:* Miatyánk... — A harmadik szén előkészítése.

15. *Ima:* Üdvözlégy... *(invokációformula betoldása)...* — Bedobja a harmadik szenet.

16. *Gyógyító ráolvasás...*

17. *Könyörgés:* Uram, hallgasd meg könyörgésemet, s jöjj megvigasztalására a kicsi Vérikének, ámen.

A gyógyítás gyakorlati mozzanatai

18. Ténymegállapítás, szemmel — „Ha nincs megigézve, akkor fennmaradnak a szenek. Van itt szembe egy kicsi lejánka, örökké igizik meg, feszt vettetik a vizet neki, s úgy szállnak es le a szenek."

19. „Gyógykezelés" — „Ebből a vízből a bubának a fürdővízibe tőtünk, s akkor a nevetlen ujjat belédugom a szenes vízbe, keresztet húzok a kicsi mellire, homlokára, s visszafelé megkenem a tenyerit, keze hátát s még a lábát es. S a nyelvire es eresztek egy kicsit a bubának. Ha állatnak csinálom, akkor viszem a pajtába, itatok belőle, megkenem vele a hátát, s a maradék vizet az ételibe belétőtöm."

Utókezelés, vízzel

20. *Gyógyító ráolvasás:* „Akkor igéjzék meg, mikor az eszterhéját *(az ágyalját)* megigézik." („Azt pedig nem igézik meg soha.") — „A maradék vizet, ezt a szenest kiviszszük, s az eszterhéjára felöntsük, vagy az ágya alá béöntöttük."

Utókezelés szénnel

A gyógyítás bezárása

21. *Ima:* Miatyánk... Üdvözlégy... gyümölcse Jézus... *(a gyógyító formula, ráolvasás betoldása)*... „aki adjad, hogy olyan hamar vigasztalódjék meg a kicsi Vérike, amilyen hamar ezek a szenek megelevenednek."	„A halott szenet most visszavessük a tűzbe."
22. *Befejező (záró) formula:* Az Atyának és Fiúnak és Szentlélek Istennek nevében. Ámen.	Keresztvetés.

A bemutatott vízvetési rítusvariáns építkezésében három szintet vélek elkülöníthetőnek:

A víz metamorfózisa

A víz a gyógyító eljárás nevét is adó alapanyag, amelynek fizikai realitását át kell változtatni spirituális valósággá, anyaggá. Függetlenül attól, hogy honnan származik: kútból, patakból – egy patakból, kilenc patakból; hogy mikor merítették: napkelte előtt, napnyugta után, kezdetlen víz; hogy milyen módon merítették: a víz folyásának irányában, kút közepéből stb. A vízvétel térbeli, időbeli és módozati differenciáltsága szerintem elsősorban a terápia differenciáltságának a függvénye (erről még lesz szó). A víz megkülönböztetett minősége csak előfeltétel, de nem alkalmas még gyógyításra: gyógyító, mágikus erővel bíró anyaggá, gyógyítási szándékot, akaratot átvivő, a betegséget átvevő, eloszlató médiummá kell változtatni. Ezt pedig igen érdekes, kétirányú spirituális „technológiai" eljárással lehet elérni. A szómágiáról van szó, amely egyidejűleg irányul a víz átváltoztatására, átlényegítésére és a betegség elűzésére. (Azt csak zárójelben jegyzem meg, hogy a húsvétkor megszentelt és otthon becsben tartott vizet gyógyító víz gyanánt is tartják.) Vizsgálódásom elsődleges célpontja tehát a víz. A vízvető cselekvéseinek középpontjában a víz áll, de áttételesen a betegséget veszi célba. Úgy gondolom, a rejtett szinkretizmus különös esetével állunk szemben.

Az előbb csak a szómágiát említettem a vízre irányuló „technológiai" folyamat komponenseként. A szövegeket cselekmények, gesztusok kísérik. Pócs Éva jegyzi meg, hogy „a szövegek önmagukban, cselekmény nélkül nem léteznek..."[8] A vízvetés idején valóban létezik a szöveg és cselekvés összefüggésének külső és belső logikája, megnyilvánulása. Amit én külsőnek tartok, az többnyire technikai jellegű, az

infrastrukturális kellékek előkészítése (csésze, kicsi szék, szén stb.). Amit pedig belsőnek – keresztvetés, kereszt húzása vagy keresztjel vonása a földre, a csésze szádára, kezek imára kulcsolása, összevont és mozdulatlan nézés a tűzbe, „tűzbemeredés", gyertyagyújtás, szén bedobása stb. –, nos, ezek egyértelműen a víz metamorfózisa felé konvergálnak, és a szinkretizmus szempontjából ezeket tekintem igazán funkcionális cselekvéseknek.

A dramaturgián túl

Szólnom kell olyan, talán parapszichológiai jelenségről is, mint például az empátia, az ásítás, melyek rejtett cselekvések, folyamatok, láthatatlanul és előírás nélkül működnek a vízvetés szinkretizmusában. Nem túlzok, amikor azt mondom, hogy megdöbbentett Keszeg Vilmos mezőségi adata: „Többen is hivatkoznak arra, hogy a szertartás idején a specialista gyakran ásít."[9] Megdöbbentett, mert Szabó Árpádné vízvető „specialista" saját praxisáról a következőket mondta: „Amikor jőnek bé a házba, hogy vessek vizet, én abba a helybe ásítozok. Ha nincs megigézve, nem ásítok. Olyan ásítás jő reám, hogy alig tudom visszatartani. Má megtanulták, hogy amikor én vetem a keresztet s ülök le, s magamba mondom az imádságot, s kezdek ásítani, suttogva mondják: »Ne, meg van igizve, me Róza néni ásítozik.«"

Megvallom, ezt az adatot, lévén jártasságom a samanizmus irodalmában hiányos, noha kétkedve, mégis partikulárisnak véltem, egyedi különlegességként jegyeztem le. Ma, Keszeg Vilmos közlésének és más olvasmányomnak köszönhetően látom, hogy többről van szó. Olyasmiről, amiről csak feltevéseim lehetnek: talán mélylélektani reflex, talán felfokozott agyi tevékenység kiváltotta inhibíció, ami jellemezhette a valamikori gyógyítást, de amelynek a mai (ha lehet ilyen) csak „pszichikai survivalja".

Anélkül, hogy más irányba vezetném tanulmányom fonalát, néhány szó erejéig egy-két samanisztikus példát idézek, hogy példát statuáljak elsősorban a magam számára, mennyire nem szabad még az apró kis részleteken sem átlépni, hogy a kultúra gyökereinek mélységéről egy gyönge kis hajtás is jelezhet, még napjainkban is. Minden probliémává válhat, olvasom Keszeg Vilmos levelében, ha észrevesszük, ha foglalkozunk vele.

Oláh Andor, aki a samanizmus korabeli „pneumatan" megnyilatkozásait is ismerteti, a népi orvoslásból leírja, hogy az ásítás egyaránt „ront és gyógyít", hogy „a gyógyítás során is nagy jelentősége van az ásításnak". Békés megyei gyűjtése alapján fogalmazza: „ha a beteg gyerekre ráolvasó »tudós« a ráolvasás szövegének mondása közben ásítozni kezd, ez annak a jele, hogy a gyereket megrontották, és használ az ige."[10] Majd így összegez: „A nép az ásító, rálehelő, ráolvasó stb. »tátogást« tartja a tudós leglényegesebb, legjellemzőbb tevékenységének."[11] Utal arra is, hogy a sámán révületét is ásítás vezeti be, hogy a votjákok és más rokonaink is az ásítást „jó szél"-nek tartják.

Vértes Edit idéz egy történetet a szölkupok samanizálásáról: „A nap leszállt..., a sámán akkor felvette sámánöltözetét..., egy rénszarvasbőrre ült, ásított, sóhajtott, aztán idegen hangon kezdett beszélni..."[12] Hasonló mozzanatok olvashatók osztják hősénekekben,[13] mesékben is.[14]

A fentiek után szólnom kell a révületről, amely mintegy kiteljesedése az előző tünetnek, az átszellemülésről, a transzba esésről mint szinkretikus elemről, amely láthatóan, hallhatóan a szövegmondás kezdete előtt beindul, és a tűz elé nézés mozdulatlanságában, a megváltozott testtartásban, a papihoz hasonló előre-, illetve ráhajolásban, a súlyos, rituális hangszínben, suttogásban, az arc „transzfigurációjában" konkretizálódik. A Kovács Zsuzsannáról készült fényképsorozat egyike (3. kép) ezt az állapotot meggyőzően illusztrálja. Más szóval, valami olyasmiről van szó, amit szintén a sámánokról olvasok, hogy tudniillik olyan állapotot idézhettek elő, amelyre a szellemekkel való érintkezéshez volt szükségük.[15]

A vízvetés második szintjét

a gyógyítás tulajdonképpeni gyakorlati mozzanatai képezik. A vízvetés premisszája, a víz metamorfózisa, „dúsítása" megtörtént, az egyidejű eseményekkel telített szintet kronologikus mozzanatok követik. A szöveg teljesen háttérbe szorul. Olyan terápiás cselekvések történnek, amelyeket a gyógyszertárban vásárolt, külső bedörzsölésre, kanalas bevételre felírt gyógyszerekkel alkalmazunk. Úgy is mondhatnám, az első szint a „gyógyszerkészítés", a második a „gyógyszer" használatának az alkalma.

Harmadik szinten

az utókezeléseket, indirekt gyógyításokat értem. Külön a vízzel, amikor az átlényegített vízmaradékot tüntetik el több módon – ágy alá, eszterhéjára, útra öntik –, és külön a szénnel, a „halott szenek" tűzbe, kályhába való visszahelyezése által. A korábbi „közvetlen terápiát" felváltja a mágia: a cselekvéseket újra mágikus szövegek kísérik, a valós gyógyító szándékkal végzett gyógyítás logikai egymásutániságát a cselekvés és szövegmondás egymásutánisága követi.

Tehát, ha az elemzett változatban a második szintet a tulajdonképpeni gyógyításként fogadjuk el, akkor észre kell vennünk, hogy a szöveg és cselekvés kapcsolata itt, erre az időszakra megszűnik, felfüggesztődik, a verbális kommunikáció nonverbálissá szűkül, a gyógyítás szinkretikus vonalában, úgy tűnik, diszjunktív helyzet következik be. A szöveg szerepét azonban egy szellemi szinkretikus elem váltja ki, amíg visszaáll a korábbi állapot.

Úgy gondolom, ez a folyamat a mágikusan, spirituálisan elvégzett eljárásba, rítusba vetett maximális hitre vall, arra, hogy a víz, amely a szómágia nyomán, hatásában autonómmá lett, képes a betegséget, rontást a szóban megfogalmazott analógiás mágia modellje szerint eltávolítani, illetve az egészséges állapotot visszahozni.

„Itt mindenki vethetné a vizet – mondja Szabó Árpádné –, de nem mindenki tudja. Pedig nem nagy a tudománya. Csak a hit, az a nagy!" Vagyis a vízvetés titka nem a technológiai, metodológiai jártasságban rejlik, hanem a vízvető szellemi, lelki felsőbbrendűségében, aki ettől válik specialistává. Annak a vízvetőnek van sikere, „aki tiszta szívből tudja csinálni, aki hisz benne" (F. 70, 1992). Egy másik adatközlő (N. 73, 1995) így világítja meg ezt a kérdést: „A titka a vízvetésnek az, hogy hiszel benne. Me ha nem hiszed, az összes szenet belérakhatnád a csiporba."

A ráolvasó szöveg szerkezete

A gyógyító rítuson belül érdemes felfigyelni a szövegszerkesztés vonalára, amely a gondolati elemek érdekes oszcillációját nyújtja. Pócs Éva,[16] Gunda Béla,[17] valamennyien megállapították, hogy a ráolvasás „ősi formuláját" (Gunda) vallási szövegek, imaformulák vezetik be. A szentdomokosi változatban a vallási és népi vallási szövegek alternatív egymásutánisága, összebékítése, harmonizációja tapasztalható. Ránézésre is megállapítható, hogy a vallásos szövegek részaránya szokatlanul kicsi, ám mégis ezek hordozzák, fogalmazzák meg a teljes rítussor üzenetét. Gunda Béla ezt a regressziót azzal magyarázza, hogy „a népi hitvilágban a démonok alakja elhalványul, a szentek tisztelete pedig elmélyül".[18] Vagyis előretör. A szentdomokosi ráolvasó szövegekre ez a megállapítás hangsúlyozottan érvényes. A kívülálló, a kutató egyfelől abszolút vallási hegemóniára, másfelől a népi vallásosság survivaljára gondolhat, ha figyelembe veszi „A vízvetésben mi gyógyít?" kérdésre kapott válaszokat. Ez egyértelmű Szentdomokoson: az ima.

Pócs Éva a vallásos szövegeket „nem funkcionális" szövegeknek, „többletelem"-nek tartja, „más műfajból származó szöveg, amely egy funkcionális elemmel társulva megmarad nem funkcionálisnak".[19] Ez a megállapítás a szentdomokosi ráolvasásokra csak részben találó, ami viszont még nem jelenti a ráolvasó szövegek tartalmi kiürülését, formálissá válását: „Oda kell imádkozni, arra a szándékra" – vélekedik egy 78 éves asszony. „Azért fontosabb az imádság. S úgy odagondoljuk, hogy olyan hamar megvigasztalódjék, milyen hamar a szenek megelevenednek."

Egyfajta funkcióbeli hangsúlycsere figyelhető meg itt, az „odagondoljuk" ige stilisztikailag jelzi, hogy a szentdomokosiak tudatában szerepcsere történt a szövegek funkcionalitása tekintetében.

Talán nem véletlen az az apróság sem, hogy míg Keszeg Vilmos gyűjtése szerint „a szén vízbevetését imamondás kíséri",[20] addig Szentdomokoson terjedelmes imamondás előzi meg, és kíséri.

Anélkül, hogy eltúloznám a vízvetés boncolgatását, úgy gondolom, hogy a szövegek szerepváltásában a világszemlélet váltása is tetten érhető. A funkcionális és nem funkcionális szövegek helycseréje a paraszti világképzet és a szellemi felsőbbrendűség hierarchiájának átértékelését is tükrözheti.

Új spirituális egymásutániság, sorrend alakult ki, amely egyébként a szellemtörténet reális ténye, és amelyben a Mindenható Istenhez való fordulás az elsődleges,

a népi hit transzcendens világának a megszólítása pedig többlet lett, illetve pótlólagos elemmé vált. Vagyis Pócs Éva megállapítása, mely szerint „a vallásos szövegeknek hatásfokozó szerepük van",[21] a szentdomokosi vízvetési praktikában épp a ráolvasó szövegekre érvényes.

A szinkretizmus és diakrónia princípiuma a ráolvasó szövegek stilisztikai szerkezetéből is kiolvasható. Pócs Éva állapítja meg a ráolvasó szövegek „analógia elvét, amely az alapréteg szintjén is mindig tudatosnak látszik".[22] Viszont a gyógyulás módját, lefolyását, az egészség visszaállítását modelláló analógián túl: „...úgy meg ne nyugudjék az igézet benne, mint az Úrjézus a gyékényágyon s a kőpárnán meg nem nyugudt"; „Akkor igézzék meg, mikor az eszterhéját [az ágy alját] megigézik"; „Olyan hamar vigasztalódjék meg a kicsi Vérike, amilyen hamar ezek a szenek megelevenednek." Az érzékletes, analógiás szemléltetés mellett a szöveg poétikai kvalitásaira is érdemes odafigyelni. A költői és nem a mindennapi, közhelyszerű, olykor banális hasonlat (például „Úgy távozzon az igézés, mint a pinty..., mint a semmi..., mintha itt sem lett volna" stb.) az, amely az analógia szuggesztív erejét biztosítja. Pócs Éva a képszerkesztés mechanizmusát, magát a képalkotás szándékát érzékeli, amikor úgy látja, hogy a hasonlat köznyelvi szerepén túl az analógiás gondolkodás tudatosságával van korrelációban.[23]

A második hasonlat egyszerre sugallja az igézés visszatérésének képtelenségét és a vízvetés diszkrét humorát, a harmadik pedig a gyógyulás ütemének mércéjét fogalmazza meg. A hasonlatok a gyógyulási folyamatok és az analógiák szimultaneitását tartják kívánatosnak.

Az első szöveg hasonlata már-már költői kép, a szó igazi értelmében: „Úgy meg ne nyugudjék az igézet benne, mint az Úrjézus Krisztus a gyékényágyon s a kőpárnán meg nem nyugudt."

A betegség nyugtalanságának fokát, intenzitását, ami miatt rövidesen távozni kényszerül, mert kényelmetlen „a hely", „az ágy", a ráolvasás a Fiúisten egy helyzeti nyugtalanságával hozza kapcsolatba. A krisztusi legendák, történetek egyik vándormotívuma kerül be a ráolvasásba. A történet pedig arról szól, hogy Krisztus, amikor Szent Péterrel a Földön járt, egy este, szállásért rosszlelkű asszonyhoz kéredzkedett be. Az asszony, hogy hamar és végérvényesen szabaduljon tőlük, gyékényre fektette őket, s párna helyett követ tett a fejük alá. A két vándor már kora hajnalban felszedte magát, s távozott.

A kőpárnán való tartós alvás lehetetlensége ismét két egészségügyi kívánalmat közvetít: a betegség ne rögzüljön, ne maradjon tartósan a betegnél, illetve, amilyen gyorsan jött, ugyanúgy távozzon. A betegség vizuálisan megszemélyesített, így távozásra szólítható fel, vagy távozása mint nemkívánatos személyé, óhajtott. Nem formális retorika a Krisztussal való hasonlat sem. Ha Krisztus nem nyugodott meg, a betegségnek semmi oka nem lehet megnyugodni.

Néhány záró következtetés

1. Vizsgálódásom tárgyát nem a szinkretizmus mint a folklór egyik meghatározó jegye, illetve a diakrónia elméleti kérdései képezik, hanem ezek jelenléte, megnyilvánulási módjai, változatai egy konkrét helyzetben, a vízvetés rítusában. A népi gyógyítás egyik válfajának formai, módozati megvalósítására irányult figyelmem egy szentdomokosi konkrét praktika alapján, és ebből próbáltam – részben új – következtetéseket levonni a népi gyógyászatra, népi kultúrára és világszemléletre vonatkozóan. Ilyen értelemben más elemek, mint a már ismert szóbeli, zenei, mimikai, műfaji,[24] közreműködését is érzékeltem, mivel funkcionálisnak tartom őket: megfigyelés, empátia, ásítás stb.

2. A vízvetés olyan szinkretikus, mágikus gyógyítási mód, amelynek nemcsak szöveg és cselekvés, hanem ezekkel egyenrangú és mellőzhetetlen spirituális komponensei is vannak. A látható és hallható formákon, elemeken túl olyanok is közreműködnek benne, amelyekre alig vagy egyáltalán nincs érzékszervünk: a deklarált hit, de még inkább a parapszichológia tüneteire gondolok, melyek tagadhatatlan realitására csak jelekből következtethetünk, melyek a konkrét beteg/betegség, gyógyító mint mediátor és a transzcendens világ között jönnek létre arra az időre, amíg a „terápia" tart.

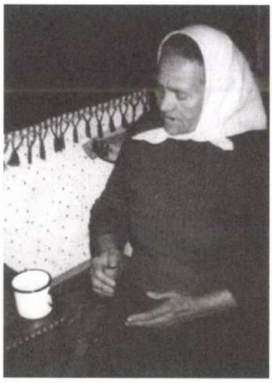
3. A vízvetés a gyógyítás egyik ősmodellje, a professzionális gyógyítási procedúra egyik előképe összetettsége, súlyossága, komolysága, elszántsága által. Fellelhetők benne a mai szokványos gyógyítási folyamat alapvető sztereotípiái: a beteg vagy hozzátartozóinak kikérdezése, a betegség fennállásának „tesztelése" (a szenek viselkedése alapján), a diagnózis elemzése, ennek megfelelően a kezelés fokának, szintjének eldöntése, beállítása: tudniillik hogy „klinikai esetről" vagy „járó betegellátásról" van-e szó, és annak megfelelően a felhasználandó vízfajták (kútból, patakból, kilenc patakból, merítési mód stb.) beszerzése, a szénfajták (fából, pimpóból/barkából, illetve kilenc felhevített kő) előkészítése, a víz „desztillációja", azaz purifikálása (metamorfózisa), egészen ritka esetben a vízvető nemének eldöntése (férfi/nő), a gyógyítási eljárás lefolytatása, utókezelések.

4. Az előzőekből adódóan nem beszélhetünk sematikus kultúráról, terápiáról. A vízvetés mint gyógyítási mód mai technikájában, kivitelezésében, formai és procedurális levezetésében primitívnek, megmosolyogni valónak tűnhet, ám belső, érzékelhető és érzékelhetetlen struktúrájában, fázisaiban egyszerre klasszikus és modern. Ami a mai ember számára irracionális, mégis racionális szerkezetbe szervezett, a gyógyítás ok-okozati viszonyrendszerének tudatáról árulkodik. Oláh Andor ezt úgy fogalmazta meg, hogy „a világképen belül tudatos értelem irányítja a gyógyítók működését..."[25]

5. A vízvetés maximális összpontosítást igénylő gyógyítási-kezelési mód: a fizikai-szellemi-pszichikai-parapszichológiai erőfeszítések konvergenciája által közelítette meg a célt, a betegség elűzését.

6. Az igézés gyógyítása, a vízvetés, látszatra jelentéktelen, és ma megvetett volta ellenére egy különleges szellemi produkció, az ősi gyógyítási hierarchiában magasrendű intellektuális teljesítmény lehetett.

1. 

2. 

3. 

4. 

1–3. Kedves Áronné Kovács Zsuzsanna vizet vet igézésre. Csíkszentdomokos, 1995
4. Szabó Árpádné Albert Rozália vizet vet igézésre. Csíkszentdomokos, 1989
(Balázs Lajos felvétele)

Jegyzetek

1 Keszeg (1999: 68).
2 Pócs (1981: 636–638).
3 Kapros (1986: 307).
4 Benedek (1998: 34).
5 Keszeg (1999: 69).
6 Balázs (1999: 306).
7 Szabó Árpádné Albert Rozália 70 éven felüli adatközlő, a kilencvenes évek során többször gyűjtöttem tőle.
8 Pócs (1977: 55).
9 Keszeg (1999: 71).

10 Oláh (1986: 69).
11 Uo.
12 Vértes (1990: 208).
13 I. m. (272).
14 I. m. (298).
15 Vö. a révülésről Diószegi (1981: 347).
16 Pócs (1980: 478).
17 Gunda (1989: 92).
18 Uo.
19 Pócs (1980: 476).
20 Keszeg (1999: 70).
21 Pócs (1977: 68).
22 Uo.
23 I. m. (62).
24 Vö. a szinkretizmusról Istvánovits (1982: 46).
25 Oláh (1986: 57).

Bibliográfia

BALÁZS Lajos 1999: *Szeretet fogott el a gyermek iránt... A születés szokásvilága Csíkszentdomokoson.* Csíkszereda: Pallas-Akadémia.
BENEDEK H. Erika 1998: *Út az életbe. Világelemzés csángó és székely közösségek születéshez fűződő hagyományai alapján.* Kolozsvár: Stúdium Kiadó.
DIÓSZEGI Vilmos 1981: Révülés. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 4: 347.
GUNDA Béla 1989: Egy magyar varázsige múltja. In *A rostaforgató asszony.* Budapest: Múzsák, 85–99.
ISTVÁNOVITS Márton 1982: Szinkretizmus. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 5: 46.
KAPROS Márta 1986: *A születés szokásai és hiedelmei az Ipoly mentén.* Debrecen.
KESZEG Vilmos 1999: *Mezőségi hiedelmek.* Marosvásárhely: Mentor.
OLÁH Andor 1986: *„Új hold, új király." A magyar népi orvoslás.* Budapest.
PÓCS Éva 1977: Szöveg–cselekmény–hiedelem összefüggései a nem epikus ráolvasásokban. In *Népi Kultúra – Népi Társadalom* 9: 51–98.
– 1980: Stilisztikai tényezők összefüggései a ráolvasások funkciójával. In *Népi Kultúra – Népi Társadalom* 11–12: 469–485.
– 1981: Szemverés. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 4: 636–638.
VÉRTES Edit 1990: *Szibériai nyelvrokonaink hitvilága.* Budapest: Tankönyvkiadó.

Csonka-Takács Eszter

A test és a ház tabui az átmeneti rítusokban*

Az emberi élet kezdő- és végpontjával, a születéssel és halállal kapcsolatos mentális és viselkedési szabályrendszert vizsgálva megfigyelhető egy sajátos, a hétköznapitól eltérő viszonyrendszer a különböző létállapotokat váltó egyénnel kapcsolatban. E két időszakban a személyiség alapvető fizikai-biológiai átalakuláson megy át, ezért fontos szerepe van a közösség testhez való viszonyának, a test elhelyezésének, a testtel való bánásmódnak. Ez a viszonyrendszer a születés és a halál periódusára érvényes szabályokban, többek között a tilalmakban, tabu- és egyéb előírásokban manifesztálódik, amelyek meghatározzák a környezet mozgás- és akcióterét. A szűkebb közösségnek az átmeneten áteső egyénnel való kapcsolatát az őt körülvevő koncentrikus körök mentén ábrázolhatjuk. Az átmenet eseményeinek elsődleges helyszíne a lakóház, amely időlegesen szintén tilalom alá esik. Tanulmányomban az átmeneti állapotba került test, az azt befogadó ház és a külvilág közötti összefüggésrendszert vizsgálom, a magyar néphit tilalmain keresztül. Azt vázolom, hogy milyen szabályrendszer határozza meg ezt a viszonyt, s ennek következtében milyen ideiglenes közösségi struktúrák bontakoznak ki.

A vizsgálat fókuszában a két nagy életforduló azon időszaka áll, amelyet van Gennep, Turner és mások az *átmeneti rítusok liminális* szakaszának neveznek,[1] vagyis az a „kivárásos" és kizárásos „köztes" időszak, amelyben a státusnélküliség állapotába kerülnek az események főszereplői. Amikor születés és halál esetén bekövetkezik a fizikai-biológiai küszöbesemény, az egyén nem nyeri el azonnal végleges státusát – az újszülött a megszületéssel nem tartozik azonnal a közösséghez, időlegesen a szülő nő is különleges helyzetbe kerül, a halott a meghalás által nem lesz rögtön a halottak világának tagja –, hanem rendkívüli állapotba jut. Ezt az időszakot a marginalitás, a szimbolikus halotti állapot jellemzi, amikor az egyén „egy ideig liminális helyzetben létezik, az idő és a tér egy olyan küszöbén, amely a mindennapok ügyein kívül esik, s amelyet valamilyen módon »szent«-ként kezelnek".[2] A liminális periódust az azt megelőző (preliminális) és az utána következő (posztliminális) szakasztól – vagyis a kezdeti és a végső „normális" állapottól – egy-egy küszöbesemény választja el, amelyet számos rítus kísér. Az átmeneti rítusok van Gennep kategóriái szerint a követke-

* A kutatást az OTKA F23253. számú pályázati programja támogatja.

zők: az *elválasztó rítusok* kiemelnek a hétköznapi világból a liminális időszakba, az *eltávolító rítusok* szakaszába, majd a *beépítő rítusok* visszahelyeznek a normális emberi világba.[3]

Az átmeneti periódus tilalmainak narratívái részben a publikált néprajzi gyűjtések adatközléseiből származnak: részint születéssel vagy halállal foglalkozó szokásmonográfiák, amelyek többsége egy-egy szűkebb tájegység, település, esetleg etnikai csoport anyagát ismerteti,[4] részint az emberélet nagy fordulóit bemutató munkák,[5] egy-egy régió teljes hiedelemvilágát tartalmazó,[6] illetve a hiedelmeket, szokásokat is magukban foglaló táj- vagy népcsoportot ismertető monográfiák.[7] Gazdag adatközlő forrásanyagot tartalmaz továbbá az éppen ilyen céllal létrehozott *Folklór archívum* című sorozat,[8] az *Ethnographia*, vagy a *Magyar Nyelvőr* című folyóirat 19. század végi és 20. század eleji kötetei.[9] További fontos adatok találhatók más tudományszakokhoz is kapcsolódó – elsősorban a népi orvoslás területével érintkező – munkákban.[10] A vizsgált hiedelemszövegek másik része a különböző adattárakban, archívumokban fellelhető forrásokból, kéziratokból – elsősorban a Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárából (továbbiakban EA), a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének Néphit Archívumából (rövidítése NA), valamint az intézet adattárának Magyar Néphit Topográfia (MNT) kérdőíveiből – származik.

Az adatbázisban összegyűjtött adatok térben a Kárpát-medence területét fedik le, illetve kiterjednek a magyar nyelvterület külső határaira (például Moldvára), a nyelvhatáron belül pedig a magyarországi nemzetiségek adataira is – ez utóbbira az egybevetés céljából. Az anyag időben – a források datálása alapján – nagyjából a 19. század végétől napjainkig ível. A gyűjtések, illetve a publikációk adatainak tér- és időbeli szóródása nem egyenletes, a feldolgozás során szükségszerűen lakúnákkal teli korpuszt kapunk. A vizsgált hiedelemanyag mégis reprezentánsnak tekinthető a 19. század végi, 20. századi magyar nyelvterület vonatkozásában, bár annak részben már csak az emlékezetben élő nyomait képviseli. Az anyag fő vonalaiban egységesnek tekinthető, az adatok jól körülhatárolható és általánosan jellemző típusokat rajzolnak ki, ezért a tanulmányban csak egy-egy jellemző példával illusztrálom a bemutatásra kerülő modellt.

A vizsgált tilalmak a magyar hiedelemrendszer tudati szinten működő, de adott szituációban verbálisan kifejezett megnyilvánulásai. Tiltás formájában megfogalmazott szabályok, amelyek leginkább a viselkedés két területére vonatkoznak: részint a helyi társadalom által negatívnak, károsnak ítélt dolgok, események elkerülésének lehetőségeit, módozatait jelölik meg, részint a szakrális szférát (hiedelemlények vagy a keresztény mitológia lényei, halottak, szent/halotti objektumok, területek stb.) érintő viselkedést írják elő; vagyis alapvető viselkedésszabályozó szerepük volt a mindennapi életben, különösen a szakrális szférához való viszonyulás tekintetében. E szerep nyomai még napjainkban is fellelhetők, különösen az életnek olyan veszélyes és válságokkal teli fordulópontjain, mint a jelen dolgozatban vizsgált két átmeneti élethelyzet.

A tilalmak célja a többnyire racionálisan nem irányítható jelenségek befolyásolása. A mágia működési elve alapján a cselekedetek és a jelenségek vélt ok-okozati össze-

függését feltételezi, amelynek Frazer két alapvető megnyilvánulási formáját állapította meg: a *pozitív* és *negatív mágiát.*[11] Az egyik a tudatos akció, a pozitív hatás elérése érdekében alkalmazott direkt cselekvés (ezek *rituális cselekedetek:* például az újszülöttet fekete subára fektetik, hogy szép göndör haja legyen). A másik a tudatos „nem-akció", amikor azért kerülnek, nem csinálnak valamit, nehogy annak feltételezett ártó következményei érvényesüljenek (ezek a *rituális nem cselekedetek,* vagyis a *tilalmak:* például a halottat nem szabad más ruhájában temetni, mert az is hamarosan meghal, akié a ruha volt). Ezek a rituális cselekedetek – céljuk szerint – alapvetően preventív (megelőző, elhárító), illetve produktív (serkentő) jellegűek, melyekre alább még számos példát említek. A tilalmak szerkezeti szempontból szoros kapcsolatot mutatnak a jóslásokkal.

Általában nem beszélhetünk a tiltások tudatosan vezérelt működéséről, hanem egy olyan normarendszerről, amely a gyakorlatban automatikusan, más szabályokkal vagy hiedelemjelenségekkel együtt érvényesül. A tiltások a hagyományba belenevelődéssel tanult viselkedési kultúra szerves részei; néha magyarázatot sem tudnak adni a tilalom hátterére, egyszerűen azért tartják be, mert „így volt szokás". A szövegek jelentésének eredete, háttere is gyakran homályos. A tilalmak sokszor – eredeti funkciójukat elveszítvén – esetleges magyarázatot kapnak, vagy átalakulnak, más összefüggésrendszerbe kerülve élnek tovább.[12] Ezt jelzi az is, hogy ugyanannak a tilalomnak többféle indoklása, szankciója is lehetséges:

> A halottnak a ruháját két hét előtt nem szabad kimosnyi, mer ha előbb ossákmossák, akkor a halottnak a lölke a más világon nem gyuthat szárazra, hanem mindig vizen fog uszkányi.[13]
> Azon házban, melyben meghal valaki, ott három hétig nem szabad mosni, mert a halott visszajár.[14]
> A halott halála után kilenc napig nem jó mosni, mert valami szerencsétlenség éri a házat.[15]

A tilalmak eltérő arányban fordulnak elő a különböző életfordulókon, bizonyos hangsúlyeltolódások tapasztalhatók attól függően, hogy az adott időszakban az eseményeknek melyik vetülete dominánsabb. A születés körül például az anyával kapcsolatos tisztátalansági tabuk jelentősek, mivel a gyermekágyas tisztátalanságának – a születéstől a valamikor minden felekezet által gyakorolt egyházi asszonyavatási tisztító rítus elvégzéséig – igen mélyen gyökerező hagyományai voltak.[16] Tehát a gyermekágy idején a közösség fokozottabban ki van téve a tisztátalanságból adódó veszélynek, ezért elsősorban a nőt bástyázzák körül a környezetet védő előírásokkal. A tilalmak védelmező szerepe az újszülöttnél kap nagyobb hangsúlyt, mivel ő a legkiszolgáltatottabb környezetének és a természetfeletti erőknek. Az újszülöttel kapcsolatos tiltásokban legnagyobb szerepe a szemveréstől és az „elváltástól" való félelemnek volt, és van néha még ma is; mindezen félelmek mélyén a „keresztteletlenség" veszélyes állapota húzódik meg, amelynek a keresztelő közösségbe fogadó, és egyben a pogányt keresztténnyé, az átmeneti állapotban lévő lényt ember-

ré avató rítusa vet véget.[17] A halál körüli tilalmak egyik nagy csoportja a közösséget védi a fokozatosan veszélyessé váló halottól, a másik pedig a halottól hárítja el az ártó szándékú erőket, például a lelkéért leselkedő ördögöt. Számos rendszabály éppen arra vonatkozik, hogy a halott jóindulatát megnyerjék, és ne váljon veszélyes halottá: ártó kísértetté, vámpírrá. A halál a legveszélyesebb, tiltásokkal leginkább körülbástyázott állapot. Egyszerre hordozza az élettelen testtől való félelmet, a halottak világa iránti tiszteletet, s ekkor van jelen legkézzelfoghatóbban a transzcendens (a földön tulajdonképpen a túlvilágot képviseli, egyszerre földi és természetfeletti jelenség). A halott valóságosan, testi mivoltában is átmeneti. Úgy van az élők között, hogy már nincs ott, egy pillanatra hidat képez a két világ között. Ennek a feloldhatatlan szituációnak minden mozzanatát igyekeznek befolyásolni és ellenőrizni, hogy az események a közösség által irányíthatók legyenek. Mindemellett, a halott fizikai tehetetlensége következtében, minden szimbolikus teendő a közösségre vár.

A tiltások szövegeinek mélystruktúráját általában egy valódi vagy vélt ok-okozati összefüggés jelenti: az adatközlő által ismert, gondolt vagy hitt magyarázat, amely a tilalomszegés következményét tartalmazza. Ezek a magyarázatok motiválhatják az egyént a szabály betartására, ezek adnak értelmet, megerősítést a viselkedési rendszer elfogadásához. Ha a szövegek felszíni struktúráját vizsgáljuk, az adatközlők által megfogalmazott ok-okozati összefüggésekből egyfajta mentális rendszer bontakozik ki, amely az elemzés útján modellszerűen írható fel (jelen esetben nem végzünk mélyfúrást a nagyon távoli időbe mutató eredet kérdését illetően; a feltételezett „eredeti" struktúra egyes esetekben egybevághat a modell felszíni paradigmáival, más esetekben eltér attól). Ami a felrajzolt modellt illeti, hangsúlyozni kell modell mivoltát: a felvázolt rendszert az anyag együttes vizsgálata adja, a tipikus példák egymás mellé helyezése által. A példák „hiedelemmozaikok", egy-egy önmagába záruló kis életvilág[18] sajátos rendszeréből kiragadott szeletek, tehát a modell egésze az anyag belső törvényszerűségeit követő konstruált modell, amely valójában ebben a formájában nem létezett, azonban a működés szabályszerűségeinek tendenciái mégiscsak megrajzolhatók belőle. A megállapítható tendenciák közül, jelen dolgozatban, a legnagyobb figyelmet a közösségnek a tabu alatt álló személy körüli szerveződésére fordítom.

Az átmeneti állapotba került test – a tisztátalan test

A nemlétből a létbe, illetve a létből a nemlétbe való átlépés – rövidebb-hosszabb távon – a környezetre is hatással van. Átrendeződik a közösség annak megfelelően, hogy befogad, vagy elenged valakit. Az átrendeződés nem pillanatnyi, hirtelen változás, hanem időben kiterjedő folyamat, amely biztosítja minden érintett számára az új helyzet elfogadását, a strukturális átalakulást. A tilalmak irányultságából következően a két végállapot egyik alapvető, közös jellemzője, hogy mindkét esetben *passzív* a főszereplő, az események körülötte, vele történnek, semmilyen befolyással nem lehet saját sorsára. Ez alól kivétel a születés idejére szintén központi szerephez jutó

anya, aki az átalakulás közvetlen részese, így ő maga is átmeneti állapotba kerül, viszont aktívan befolyásolhatja az eseményeket. Az egyén körül az átmeneti periódusban megsokasodott akciók nagyobb része így a *közösségre* hárul, a közösség felelőssége és érdeke, hogy az átmeneti folyamat minden részlete a hagyományosan előírt szabályok szerint történjék. Ebből következik, hogy ebben az időszakban az előírások, tilalmak betartása is nagyrészt a közösségre vonatkozik. Kunt Ernő írja a halotti szokásokkal kapcsolatban: „A temetési szokás mint intézmény tehát az élő közösség érdekeit szolgálja. Készenlétben tart egy közismert, kötelező érvényű kollektív viselkedési programot, amellyel a krízishelyzet áthidalható. [...] A temetési szokások ennek következtében utasításokat tartalmaznak."[19]

Az átmeneti periódust meghatározó kiindulási szituáció a közösség és az átmeneti egyén – illetve annak teste – közötti kapcsolat. Sematikusan a következő három pontban lehet rögzíteni a testhez való ideiglenes viszony rendszerét: 1. az időszak veszélyes, mert az egyén védtelen, veszélyeztetett állapotban van, könnyen a természetfeletti erők hatása alá kerülhet, ezért a veszély elhárítására kell törekedni; 2. az időszak előremutat a következő periódusra, mert az ilyen kezdeti időszak – mint a társadalmi státusváltás is – mindig felerősíti a jövőre ható mágia működésének lehetőségét, ezért hangsúlyos a jövő pozitív befolyásolása; 3. az egyén, biológiai átalakulásánál fogva, testileg tisztátalan, vagyis veszélyes, árthat a környezetének, mert „megfertőzheti" azt, ezért törekednek a közösséget óvni tőle.

Vázlatosan a következőképpen írható fel a testtel kapcsolatos viszonyrendszer (a test állapotából következő alapszituáció és az arra adott közösségi válaszok):

1. veszélyes időszak → a test veszélyeztetett → a testet óvó, védő, elhárító akciók
2. kezdő időszak → a test jövője befolyásolható → serkentő és megelőző akciók
3. a test tisztátalan → a környezetre nézve veszélyes → védekező, megelőző akciók

Az itt bemutatott háromféle irányultságot részleteiben megvizsgálva látható egyfajta hangsúlyeltolódás, egyenetlenség a különböző állapotokra adott akció-válaszok között (valamely életfordulónál az egyik viszony hangsúlyosabb és ennek következtében a rituális cselekedetek fontosak, más életfordulónál viszont a második vagy harmadik viszonyrendszer, ezért ott a tilalmak hangsúlyosabbak), attól függően, hogy éppen melyik attitűdnek van nagyobb szerepe az egyes esetekben. Témám szempontjából elsősorban a testhez fűződő tilalmakról lesz szó, de az egyéb hiedelemmegnyilvánulásokkal való kapcsolata miatt más rítusokról is szó esik majd.

Az „átmeneti egyén" a liminális állapotban – a „nem-időben", a halottak, démonok működésének időszakában[20] – sok veszélynek van kitéve. A legvédtelenebb az újszülött, ezért a legtöbb védelmező akció is körülötte érvényesül, s ugyancsak veszélyeztetett a szintén új életszakaszba lépő gyermekágyas anya. Mindkettő könnyen megrontható, az újszülött elcserélhető (lásd a váltott gyerekről, gyermekágyas démonokról szóló gazdag hiedelemmonda-anyagot).[21] A védtelen halott lelke szintén könnyen a természetfeletti hatalmába kerülhet.[22] Az elhárítást rituális cselekedetek, mágikus tárgyak, amulettek biztosítják (például piros cérnát kötnek a gyerek kezére, fokhagymát, szentelményeket használnak a gyermek és az anya körül, a keresztteletlen újszülött mellett sokszor mécses égett egész éjjel, gyertyát égetnek a halottnál is),

emellett tiltó rendszabályok tömege veszi körül a liminális állapotú egyént, hogy elkerüljék a gonosz hatását.

Minden életszakaszra érvényes az átmeneti test egyedül hagyásának tilalma (sem az újszülöttet, sem a halottat nem hagyják egyedül, vö. *virrasztó*). „Halottat nem szabad egyedül hagyni, valakinek virrasztani kell mellette."[23] Ugyanilyen okból fordul elő az „őrző" személy mágikus tárgyakkal való helyettesítése az ártó szándékú erő megtévesztése, félrevezetése céljából:

> Míg gyerökágyat feküsztök, mondta édösanyám, ott ne hagyjátok, mert a sátán mögkörnyéközi, oszt elviszi. A söprűt a sarokba köllött állítani vagy egy macskát bedobtak hozzá. A sulykot tödd az ágyba, bal kézzel takard le, nem fogják a gyerököded mögkísérölni többet.[24]

A másik általános, minden életfordulóban megfigyelhető jelenség, hogy az átmeneti testtel érintkező dolgok képviselik az egyént, mintha darabjai lennének (a participációs mágia elve alapján), s aki így a vele közvetlen kapcsolatban álló tárgyak által is megrontható:

> A gyerek fürdővizét nem szabad kiönteni olyan helyre, ahol beleléphetnek, mert megrontják.[25]
> Amíg az újszülött hathetüs nem lesz, nem szabad pelenkáit, kis ruháit a szabadba, kerítésre kiteríteni, hanem csak födél alatt szárítják, különben vátott lenne a gyermek, vagy anyja elveszítené a tejét.[26]

Ugyanez érvényes az egyént azonosító jelenségekre, mint például a neve:

> A gyermeket keresztelés előtt nem szabad a nevén szólítani, hanem Nemtudomkának, azért, hogy a rosszak ne tudják, hogy mi lesz a neve, mert a keresztelésig könnyen megronthatják."[27]

A jövő fokozott befolyásolhatósága következtében az újszülöttnél fontos minden első érintkezés, amely hatással van a gyermek testi-szellemi fejlődésére, egészségére, szépségére, későbbi életének alakulására (a cél, hogy egészséges, szerencsés, hosszú életű legyen stb.). Ezért ebben a viszonyban a rituális cselekedetek nagy számával találkozhatunk, melyek elsődleges funkciója a serkentés. A tilalmak szerepe kisebb, hiszen ebben az esetben nem valaminek az elkerülése, hanem az előidézése az elsődleges cél. A hasonlósági (homeopatikus) mágián alapuló tiltások szerint nem szabad semmi olyat tenni a gyerekkel, amely későbbi életére, külső-belső tulajdonságaira, egészségére, sorsára, szerencséjére negatív módon hatna:

> A gyermek lábát nem szabad megcsókolni, nehogy sánta maraggyék.[28]
> A gyermeknek egyéves koráig a haját lenyírni s a körmét levágni nem szabad, mert tolvaj lesz.[29]

A halott számára a túlvilági lét jelenti a jövőt, ezért nagyon fontos, hogy testét megfelelően készítsék fel az útra, s hogy biztosítsák a végleges elszakadást a földi léttől. Ezért a koporsóba tett halottat el kell látni a túlvilágra jutáshoz és a túlvilági életvitelhez szükséges dolgokkal – ezzel kapcsolatban számos tilalom is ismert: sok mindent nem szabad tenni, hogy túlvilági útját megkönnyítsék.

> A halotton nem lehet semmit begombolni, mert akkor nem tudna menni a másvilágon.[30]
> Az anya semmiféle dolgot ne csináljon a meghalt gyermeke körül. Még a ráadandó ruháját is mással szedesse össze, mert ha ő csinálja, akkor a gyermek a másvilágon úgy érzi, anyja örült, hogy meghalt.[31]

A test ellátásával is igyekeztek biztosítani, hogy a halott később ne járjon vissza (a hiedelemszövegek szerint például azért is visszajárhat a halott, mert valamelyik kedvenc tárgyát nem tették a koporsóba, ezért sokszor utánaküldik a következő halottal). Számos tilalom utal a nyugtalan, visszajáró halottra:

> Vót egy asszonynak két lánya, egy évben haltak meg. Az asszony mindég siratta űket. Egy éjjel is, mikor tüzelt a kemencében, mert kenyeret sütött, akkor is nagyon sírt, akkor megjelent a két lánya, és mondták, hogy ne sirassa űket annyira, mert mindig vízben fekszenek.[32]
> Nem szabad a halottat siratni. Egyszer anyám csoszogást hallott, mikor a kislányát siratta, és odaszólt valaki. Sirasd csak, sirasd, majd visszadobjuk.[33]

A halott jövőbeni, pozitív megnyilvánulásait igyekeznek elérni számos más előírással, egyszóval a cél itt a halott megnyerése a későbbi, e világi zaklatások elkerülésére (tudniillik, hogy jó halott váljék belőle). Az egyik érdekes nemzetiségi (szerb) adat szerint:

> Hogy a halott nyugodni tudjon, nagyon ügyelnek arra, hogy míg a szobában fekszik, kutya vagy macska be ne jöjjön, mert a halott lelke beléjük száll (vámpírrá változik). Ez történik a halottal akkor is, ha ételben hiányt szenved. Azért egy darab kenyeret tesznek a koporsójába, melyet előbb a halotti torra készült ételekbe megmártogatnak.[34]

Az egyénhez való viszonyulás harmadik (témám szempontjából a legfontosabb) típusa a test tisztátalanságából adódó preventív cselekedetek csoportja. Míg az előző esetekben minden akció az *egyénre irányult,* ebben az esetben a cél a *közösség megvédése* a tisztátalan test ártó hatásaitól. Ez a kettősség generálja a testtel kapcsolatos ambivalens érzéseket, s ez érvényesül majd a további, a házzal kapcsolatos összefüggésekben is.

A tisztátalanság alapja a testi és szimbolikus „szennyezettség". Ebből következik, hogy a tisztátalanság fogalmában a valódi testi szenny mellett a természetfeletti erő

vagy hatalom szerepe egyaránt fontos. Ez az erő veszélyes, tehát aki birtokolja, veszélyessé válik, az ártó hatás pedig továbbadható, s nem csak fizikai értelemben.[35] A születés és halál bekövetkeztével az átmeneti eseményen átesett egyén maga is tisztátalanná válik. A test tisztátalanságához fűződő szabályok elsősorban a testtel való érintkezést, a testtel kapcsolatba került dolgok érintését tiltják. Ugyanis minden, ami kapcsolatba került a tisztátalannal, „megfertőződik", s ezáltal továbbítja annak negatív hatását:

> Mikó valaki möghal azt tartik, hogy azt a vizet nem szabad e locsolni a möllikbe mökfürösztötték a halottat, mer a ki abba belehág, hamar möghal, mög aki avval a tűrűvel türülközik möjikkel a halottat möktűrűlték, annak elmen a haja. Legjobb a ház tövibe tönni a tűrűt is mög a vizet is.[36]
> Gyermekágyban az asszonyhoz – három napig – az ura sem mehet. Hat hétig senki férfi sem láthatja. A férjnek három napig a konyhában vagy akár idegeneknél kell aludnia, de abban a szobában, ahol az asszony van, nem aludhat. Azután sem – hat hétig – nem feküdhet vele egy ágyban.[37]

Ebben az esetben – a halott testével kapcsolatos szabályokkal ellentétben – nem passzív az egyén. A gyermekágyas aktivizálódik, a tisztátalansága körüli szabályokat neki kell betartania, s komoly felelősség hárul rá, hogy a közösség érdekeit ne sértse meg. A női élet folyamán a gyermekágy a legtisztátalanabb időszak. Ezt az is alátámasztja, hogy ebben az állapotban maradt meg legtovább a külvilágtól való szimbolikus elzárás, amely eredetileg – minden bizonnyal – a menstruáló nőre is érvényes volt.[38] A hagyományos közösségek még élő menstruációs szabályai alapján is megállapítható, hogy a két női állapotot általában hasonló rituális „kezelésben" részesítik.[39] A magyar anyagban mindezek a rituális eljárások (már) csak a gyermekágyra érvényesek, de jó okunk van feltételezni, hogy eredetileg a menstruáció idején is hasonló elvek működtek.

A gyermekágyas tulajdonképpen általános dologtilalom alatt állt, a rá vonatkozó tilalmak a tevékenységek szinte minden területére kiterjedtek. Elsősorban az étellel, élelmiszer-nyersanyaggal tilos kapcsolatba kerülnie, ezért mindenféle ételkészítés, tartósítás tiltott ebben az időszakban:

> Az asszony mindjár szülés után [...] nem szabad tenni ojasmit, dogozzék, me adig szpurkát [nem tiszta], hat hétig.[40]

A szűkebb-tágabb közösséggel közös (és megfertőzhető) tárgyakat tilos érintenie:

> A gyerekágyasnak nem szabad a kenyérhez nyúlni, mert tisztátalanná lenne a kenyér.[41]

Leggyakrabban a közös kutakról való vízhordást tiltották a gyermekágyasnak:

Se a kútból vizet meriteni [nem szabad], mert akkor, ha vizet merit a hat hétbeli aszszony, akkor az a víz meg-piros-kukacosodott. Olyan nagy piros kukacok lettek a vizbe, többet az már nem volt iható, de erre aztán a régi öregek irtozatosan ügyeltek.[42]

A gyermekágyas és halotti tisztátalanság egyik azonos, az egész közösségre veszélyes hatása az átmeneti határok megsértéséből adódik:

A gyermekágyas asszonynak nem volt szabad még a borozdán sem túllépni, mert ha kiment, s átlépett, a jég elverte a határt.[43]
Halottat nem szabad a falun keresztül szállítani, mert akkor elveri a jég a határt.[44]

A tilalmas ház

A tisztátalanság továbbadhatósága, „fertőzésveszélye" miatt elkülönítették az átmeneti egyéneket, ezzel magát a testet is. Ez egyszerre jelent fizikai elzártságot és rituális elkülönítést. A szeparálás helyszíne a ház, amely ennek következtében elsődleges színtere az átmeneti eseményeknek, mégis *szimbolikus mozdulatlanság* jellemzi. A házban folytatott tevékenységekre, és magára a házra is tiltások vonatkoznak: a ház is tilalmas. A hiedelemszövegek ezt úgy fejezik ki: halottas ház, a ház, ahol gyermekágyas, újszülött van. A megfogalmazás is jelzi, hogy egy olyan zárt rendszerről van szó, amely átmeneti időre másként működik, mint hétköznapi funkciójában. A lakóház, mint eredetileg emberi tevékenységgel betöltött tér, a liminális állapot következtében átmenetileg „nem-tér", ahol az emberi tevékenység szünetel. A tér és idő egymásból következő átalakulásáról írja Pócs Éva: „A tér elvesztése, megszűnése meghatározott ideig érvényes, illetve az időszünetek, az »idő elvesztése« egyúttal a tér elvesztését-megszűnését jelenti."[45] A tisztátalan gyermekágyas és a halott liminális időszakában, „halotti idejében" maga a ház is „halottivá", és ezzel együtt tisztátalanná válik. Jellemző módon az átmeneti idő végén – születés és halál esetén is – kitakarítják a házat, szentelt vízzel meglocsolják, a gyermekágyas és a halott fekhelyét hasonló módon felszámolják, a testtel kapcsolatba került ágyszalmát, lepedőt, ruhát elégetik:

Keresztelés után a házat alaposan megtisztították és szentelt vízzel fellocsolták.[46]
A halott szómazsáktyábú a szómát e kő égetni. Nem szabad a jószág alá almozni, mer a jószág megdöklik.[47]

Az átmeneti időben a tiltó előírások egy része az átmeneti térre általában vonatkozik, függetlenül a benntartózkodók szerepétől, minőségétől. Ilyen, az egész házra vonatkozó szabály: a tűzgyújtás, a főzés, a seprés, a vízkiöntés, a kölcsönadás és a házból kiadás tilalma.

Ezelőtt évekkel a betegágyas nőnek, s ép úgy minden asszonynak, ki a gyermekkel születésekor és közvetlenül utána érintkezett, nem volt szabad a gyermek kereszteléséig főznie, dagasztania, mosnia – mert tisztátalan volt.[48]
Szülés után a háztól három napig semmit sem adtak ki, nehogy elvigyék a tejit, vagy az álmát a kicsikének.[49]
A halottas háznál nem főznek, nem is raknak tüzet. A szomszédban főzik meg az ételt a sírásóknak is.[50]
Míg a halottat el nem temetik, a házban se dolgozni, se valamit kiadni nem szabad.[51]
Mikor halott van a háznál, akkor nem szabad a szemetet kivinni, mer akkor az apróléknak vagy jószágnak vége van. Csak akkor lehet kivinni, amikor a halottat kivitték a temetőbe.[52]
Ahol halott van, nem szabad dolgozni [...] nem szabad a jószágot sem befogni.[53]

Ahogy a bennlévők számára a ház bejáratai jelentik a mindennapi mozgás és tevékenység *külső határát,* úgy a kinti világnak, a centrum felé haladva, ugyanez a *belső határa.* A külső világból érkezőkre a belső korlátozó szabályok érvényesek, s a kinti környezet számára korlátozott a benti világgal való érintkezés:

Ne nézz be az ablakon, mer halott van a házná! Ha azon az ablakon benéző, akkor sárgaságba jutsz! Hogy ez igaz vót-e, nem-e, hát nem tudom.[54]
Idegennek a bölcsőre ülni, vagy arról valamit levenni tilos, mert a gyermek álmát elviszi és az nagyon sírós lesz.[55]
Ha a gyermekágyas asszonyt meglátogatják, annak nem szabad az ágyára ülni, mert aki odaül, az elviszi tőle a tejet. Nem szabad férfinek se odaülni, mert az is elviszi. Az én Imre fiam egyszer odaült az ágyra és mikor hazamentünk csak mutatja, hogy megdagadt a melle. Elhozta magával az anyának a tejét.[56]

A ház egyszerre kirekeszti a benne lévő egyéneket a hétköznapi világból, de meg is védi őket a kinti világ ártó hatásaitól. Ugyanez a kettős szempont érvényesül kicsiben a gyermekágyasnak felállított sátoros ágy esetében is. Láttuk az újszülöttnél, a gyermekágyasnál és a halottnál érvényes elhárító-megelőző cselekményeket és mágikus tárgyakat, valamint a tiltásokat, amelyekkel a természetfeletti lényeket igyekeznek távol tartani a háztól: például a démonok szokásos járatainak betömése, felszerelése gonoszűző tárgyakkal, vagy a házból való kiszólás, kimenés tilalma, illetve a főszereplő egyedül, sötétben hagyásának tilalma.

A házban lévő mozdulatlanságot elsősorban az átmeneti egyén, illetve teste képviseli, aki/amely fizikai állapotából, illetve a gyermekágyas esetén a rá vonatkozó korlátozásokból következően is passzív. Az említett sátoros ágy alapvetően kijelöli helyét és mozgásának határait. Meghatározott ideig ez a tartózkodási helye, mozgásának legkülső határa a ház vagy az udvar:

> Amig el nem ment a templomba, addig nem volt szabad kimennie az udvarra, de még az eresz alól se lépjen ki, mer akkor elveri a határt a jég.[57]
> Míg nem esett át az avatáson, nem mehetett ki a házból, nem állhatott a szabad ég alá. Ha kiment a házból, nem léphetett túl az eresz vonalán. Ehhez is fejét úgy kellett fekete kendővel bekötnie, hogy az arcát is eltakarja, alig láttunk ki a kendő alól. Aki avatás előtt az ereszen kívülre ment, azt az emberek megverték, hogy kiviszi az áldást a házból.[58]

A halott körül közvetlenül tartózkodók is passzivitás alá esnek, mint látni fogjuk, még a halott körüli teendőket is másnak kell végeznie.

A közösség elrendeződése a főszereplő körül

Az átmeneti egyén legfőbb jellemzője a mobilitás szempontjából tehát a teljes mozdulatlanság, a cselekvés-szünet. Az átmeneti állapotok közösségi tiltásait sorra véve, a főszereplő körül koncentrikus körök rajzolódnak ki, amelyek mentén kifelé haladva tágul a résztvevők köre, fokozatosan nő cselekvésük intenzitása, egyre aktívabbak, egyre nagyobb a mozgásterük az egyénhez viszonyítva. Befelé haladva azt látjuk, hogy fokozatosan korlátozódik a mobilitásuk, térben egyre kisebb helyet foglalnak el, koncentrálódnak a főszereplő körül. Szűkül a résztvevők száma, és egyenes arányban aktivitásuk is. A tilalmak rajzolják ki ezt a mozgást: befelé haladva egyre több a tiltás, egyre kisebb körre és egyre kevesebb tevékenységre korlátozva a résztvevőket. A centrumban a tiltásokban manifesztálódó mozdulatlanság jellemző.

A közösségi szereposztásból következően a tilalmak más és más mozgási lehetőséget biztosítanak a környezet számára. A tiltások jelölik ki a határokat és az azokból adódó tevékenységi köröket minden résztvevő számára. A főszereplő térben és szimbolikusan is a centrumban van. A gyermekágyas/újszülött és a halott helyzete a környezethez viszonyítva kettős: egyszerre érvényesül a tilalmakkal megerősített elkülönítés, de ugyanakkor a kiemelés is. A szituáció egyediségét szimbolizálja a főszereplő kitüntetett elhelyezése (sátoros gyermekágy vagy jól látható ravatal), illetve felöltöztetése jelentéssel bíró ruhadarabokba. Ezzel is megkülönböztetik, kiemelik őket a környezetből. Az elhelyezés egyszerre elkülönítő és (a ravatal esetén) láttató, figyelemfelhívó jellegű. Ezzel kapcsolatban két érdekes, összecsengő adat:

> Az ágyat nem szabad a gerenda hosszában felállítani s a nőnek nem szabad lábbal az ajtó felé feküdni, mert különben meghal a gyermekágyban [ugyanis a halottat viszik ki mindig lábbal előre].[59]

Az átmeneti egyén öltözete a középponti szerepet, jelszerűséget, egyediséget egyszerre hordozza. Ennek legnagyobb jelentősége a ravatalnál van, a születésnél kevésbé lényeges, hiszen itt inkább a gyakorlati szempont érvényesül. A halotti ruha nem különbözik más viselettől, egyediségét viszont abból nyeri, hogy előre félretett új,

vagy ritkán hordott ünnepi öltözetből lesz. Semmiképpen nem hétköznapi, elhasznált ruhát használnak erre a célra.

A főszereplőhöz képest az első kör mentén helyezkedik el a közvetlen környezet, a vele együtt élő család. Az ő tevékenységi körük pusztán az egyénre koncentrálódik, feladatuk – tilalmakkal korlátozott – foglalkozás az egyénnel. Ez elsősorban nem fizikai, hanem inkább lelki, spirituális foglalkozást jelent. A család tehát egy fokkal intenzívebb, de mégis korlátozott mobilitást mutat, számukra a mindennapi tevékenység szünetel. A ház a külső határa az első két körben elhelyezkedő szereplők mozgásának.

A következő, tulajdonképpen második körben helyezkednek el a ház, így az események közvetlen közelében lévő szereplők, a szomszédok, akiknek – mint sok más alkalommal is – minden életfordulónál kitüntetett szerepük van. Már az elválasztó rítusok idején belefolynak az eseményekbe. A „mozdulatlan" házra vonatkozó tiltásokból következően elsődleges feladatuk a segítségnyújtás: átveszik az érintett család hétköznapi tevékenységének terheit, igaz, részlegesen, a legalapvetőbb dolgokra, elsősorban a család ellátására koncentrálva. Láttuk, hogy a tilalmas házban tüzet sem lehet gyújtani, ezért ott nem is főznek, ez legtöbbször a szomszédok feladata. Őrájuk hárul az eseményből tilalmakkal kizárt személyek (tudniillik gyerekek) őrzése is. A vendéglátás során kölcsönadnak bútorokat, edényeket, segítenek az előkészületekben. A fizikai segítségen kívül gyakran lelki támaszt is nyújtanak, döntéseknél, hírvivésnél, hívásnál is kiveszik a részüket. A falu kapcsolatrendszerében a jószomszédi viszonynak fontos szerepe van, hiszen kölcsönösen a legközelebbi, leggyorsabban elérhető segítséget jelentik, egyfajta egymásrautaltság jellemzi ezt a kapcsolatot. Gyakran éppen ebből adódik a szomszédok közötti konfliktus is (lásd jogi viták dokumentumai, vagy akár a boszorkányperek gyakori kiváltó okai). A szomszédság mozgása, részvétele az átmeneti eseményekben aktív és intenzív, továbbá kölcsönös, önkéntes és elvárt. Őket nem kell külön felkérni a fent említett feladatokra, szinte maguktól mozgásba lendülnek az események kezdetétől fogva. Éppen ezért a legkevesebb korlátozás rájuk érvényes, szemben például az alkalmi látogatókkal.

Az egyén körül elhelyezkedő környezet következő gyűrűje a tágabb faluközösség, amely azonban tovább strukturálható, aszerint, hogy ki milyen funkciót tölt be a folyamatban. A két nagy szerepkör: a látogatók, vendégek köre (ebbe tartoznak a rokonok és az ismerősök), akik az egyénnel tartott kapcsolatuk alapján vesznek részt az események folyamatában. Az ő részvételük részben önkéntes (gyermekágyas/újszülött látogatása, temetés), részben meghívásos alapon, a család kezdeményezésére jön létre (keresztelői lakoma, halotti tor), azonban mindenképpen elvárt a közösség részéről, az illendőség (normakövető magatartás) szerint. Ők képezik a vendégsereget, a meneteket, a látogatókat. Mozgásuk az eddigiekhez képest szabad, a tiltások elsősorban a tilalmas házba való belépéstől vagy egy bizonyos szituációba kerüléskor vonatkoznak rájuk. Ezek a főszereplővel való érintkezést szabályozzák, vagy egyes események pozitív kimenetelét biztosítják (gondoljunk például a temetőből visszaérkező vendégek rituális kézmosására). Az ebbe a körbe tartozók alkalmilag

segítenek is az események bonyolításában, de ez nem személyre szabott, inkább a kapcsolat fokától függő hagyományt követ. Gondoljunk például a koporsóvivésre, ami nem a szülők, gyerekek, de nem is a szomszéd feladata, hanem alkalomtól függően a közösség egy csoportjáé, például erős férfiaké, vagy fiatal halottak esetén fiataloké; az együttevésnél az étel felszolgálása is ismerősök, esetleg rokonok feladata. Mindez csak egy-egy mozzanat az eseménysorban, és nem kíván különösebb szakértelmet.

A tágabb környezet másik nagyobb szerepköre bizonyos speciális szerepekkel kapcsolatos. Akik e szerepeket betöltik, lehetnek a közösség e feladatokat hagyományosan ellátó tagjai, akik hívásra, felkérésre látják el feladatukat. Fizetséget nem kapnak, csak kínálást (ételt-italt), néha valamilyen természetbeni ajándékot, esetleg jogosultak részt venni a további eseményekben. Ezek közé tartoznak a lakomákra rendszeresen főző szakácsnők, a halott mellé felkért siratók, a halottmosdató-öltöztető emberek, bizonyos esetekben a sírások. Az ő részvételük alapja nem a főszereplővel való kapcsolatuk, hanem alkalmasságuk a feladatra, jártasságuk az adott tevékenységben. Ők tehát időlegesen, egy-egy feladatra kapcsolódnak be a folyamatba.

Ezen túlmenően, az életfordulókhoz tartozó eseménysor résztvevői közt szorosabban vett specialisták is vannak, akik egy-egy feladat tapasztalt, rendszeres ellátói, esetleg hivatásos betöltői, mint a bába, vagy a funerátor.[60] Részvétele elsősorban a szakértelmen alapul, a feladatra felkérik, előre megbeszélik teendőit, majd az események lezárultával fizetséget kap (természetben vagy pénzben). Résztvevője minden eseménynek – akkor is, ha éppen nincs szerepe –, főleg pedig a közös étkezéseknek. A liminális perióduson kívül a rítusok beavató mozzanataiban is fontos szerepe lehet, sőt bizonyos életfordulóknál éppen akkor lesz kulcsszerepe. Az életfordulókban részt vevő specialisták tehát nem a kölcsönös segítségnyújtás elvén, hanem megbízás útján kerülnek az események folyamatába.

A koncentrikus körök legkülső szelete az egész falu, mindazok, akik nem kapcsolódnak be az eseményekbe, mégis érintheti őket, befolyásolhatja tevékenységüket. Az egyéni átmenetek ugyanis az egész közösségre ható állapotok: kitüntetett időpontok, esetleg veszélyes időszakok, amikor valamilyen cselekmény az egész faluban tilalmas, a fennálló állapot következtében:

> Mikor halott van, azokon a napokon nem szoktak lakodalmat tartani, mert azt mondják, hogy az akkor kötött házasság szerencsétlen.[61]
> Ha temetnek senki se egyen, mert sok kinövés lesz rajta.[62]
> Ha halott van a faluban, kotlót nem szabad ültetni.[63]

Az itt vázolt társadalmi szerepkörök és viselkedési szabályok – a tilalmak is – egy közösség válaszai az időlegesen fellépő, nem mindennapi szituációkra. A bemutatott modell tanulsága éppen az, hogy a hagyományos kultúrákban a legegyénibb emberi események is közösségi szinten zajlanak le.

Jegyzetek

1 Van Gennep (1960), Turner (1977).
2 Leach (1996: 171).
3 Az *átmeneti rítusok* elméletének ismertetése magyarul: Fejős (1979).
4 Például Balázs (1995; 1999), Kapros (1986), Kertész (1989), K. Kovács (1944), Kresz (1960), Virág (1994).
5 Jung (1978), Novák (1943).
6 Csőgör (1998), Fejős (1985), Kovács (1982), P. Madar (1967), Pócs (1964) stb.
7 Például Gönczi (1914), Morvay (1981).
8 Kára (1973), Fehér (1975), Bosnyák (1980; 1984), Bondár (1982), Zentai (1983), Virt (1987).
9 Például Istvánffy (1890), Szendrey (1928), Ferenczi (1874).
10 Berde (1940), Oláh (1986), Temesváry (1899).
11 Frazer (1965: 32–33).
12 Pócs (1990: 661).
13 Gaál (1878: 86). Göcsej.
14 Varga T. EA 119/13. Kapuvár (Sopron m.) 1914.
15 Antal Gy. EA 594/18. Alsószecse (Bars m.) 1914–1915.
16 A gyermekágyasnak az egyházi és a hiedelem általi előírások szerint hatvan napig/három hétig kellett a gyermekágyban feküdnie – de legalábbis a házban tartózkodnia – eddig tarott a tisztulás szakasza. Ennek végén templomi avatóra kellett mennie, ahol ismét elnyerte rituális tisztaságát, és újra a közösség teljes jogú tagjává vált. Ezt a hagyományt megerősíti a bibliai utalás, melyet a hagyományos közösségekben jól ismernek, s a hiedelemközlésekben hivatkoznak rá mint követendő törvényre, illetve szokásmagyarázatra. Lásd „Gyermekágyas asszony törvénye" Lev 12.
17 Azt, hogy az újszülöttet a keresztelő előtt nem tekintik az emberi világhoz tartozónak, a kereszteletlen gyerekből lett kísértetek – egyes területeken démonok – gazdag hiedelemanyaga is megerősíti. Ugyanezen okból nem temetik szentelt fölbe, ha idő előtt meghal. Emellett a katolikus keresztelő az üdvösség feltétele. Mindezekért a keresztelőre – mint beavató rítusra – minél hamarabb, általában a harmadik napon sor kerül.
18 Imhof (1992).
19 Kunt (1987: 239).
20 Pócs (1983: 183).
21 Pócs (1990a: 569; 1990b), Csonka-Takács (1999a).
22 Erről részletesen az európai anyagban lásd Ariès (1987: 372).
23 Pócs (1964: 103).
24 Polner (1992: 393).
25 Pálföldi E. MNT XXV. 2276 Algyő, Csongrád m. 1969.
26 Kresz (1960: 226).
27 Kálmány (1885: 19).
28 Sándor (1976: 215).
29 Csete B. EA 952/5. Nyárszó, Kolozs m.
30 P. Madar I. NA/halál Atyha, Udvarhely m. 1968.
31 Berényi A.-né, MNT XIX. 2271. Karácsond, Heves m. 1968.
32 Zentai (1983: 30) Gyöngyfa, Ormánság.
33 P. Madar I. NA/halál Hatvan, 1969.

34 Kausch M. EA 1278/3. Torontál m.
35 A tiszta/tisztátalan mint relatív fogalom, mint társadalmilag meghatározott konvenció, vagy a szennyhez, veszélyhez való viszony kérdéseiről részletesen lásd Douglas (1966). Az asszonyi tisztátalanság vázlatos összefoglalása magyar vonatkozásban: Csonka-Takács (1999b).
36 Kálmány L. EA 2877/96.
37 Erdős K. EA 9907/2. 1957.
38 Mint annyi más, a közelmúltban még archaikus fokon élő társadalomnál is leírták, nem beszélve nyelvrokonaink párhuzamos adatairól: Frazer (1965: 126–128), Sumner (1978: 762–763), Püschel (1988), Vértes (1990: 118–119).
39 Például a zsidó tisztasági szabályok szerint szigorúan meghatározott a menstruációs tisztulási időszak előírásrendszere, melynek végén rituális fürdő jelenti a feloldást, a normális állapot, a tisztaság visszanyerését. Kamsler (1938).
40 Csőgör (1998: 162).
41 P. Madar I. MTA NA/szülés Atyha, Udvarhely m. 1968.
42 Hoppál–István (1973: 67).
43 Bosnyák (1984: 90).
44 Bondár (1982: 38).
45 Pócs (1983: 185).
46 Wlislocki (1896: 292).
47 Berze Nagy (1940: III: 234) Becefa, Baranya m.
48 Wlislocki (1896: 292).
49 Bosnyák (1984: 90) Istensegíts, Bukovina.
50 Szendrey Á. EA 2542/4. Mezőkövesd, Borsod m. 1951.
51 Gönczi (1914: 360) Göcsej.
52 Diószegi V. EA 4084/148. Tiszaigar, Heves m. 1949.
53 Virág (1994: 56).
54 Grynaeus T. NA/halál Dávod 1968.
55 Kiss (1891: 250) Tornyos-Pálca.
56 Szolnoki L. EA 2373/56. Debrecen, Hajdú-Bihar m. 1951.
57 Kertész (1989: 46) Aggtelek, Borsod-Abaúj-Zemplén megye.
58 Morvay (1981: 86).
59 Temesváry (1899: 71–72).
60 Temetésrendező.
61 Sütő Gy. EA 484/167 Barkaszó, Bereg m.
62 Tarczy S. EA 1446/68 Sárospatak, Zemplén m. 1913.
63 Bakoss (1877: 520) Pocsaj, Bihar m.

Bibliográfia

ARIÈS, Philippe 1987: *Gyermek, család, halál. Tanulmányok.* Budapest: Gondolat Kiadó.
BALÁZS Lajos 1995: *Menj ki én lelkem a testből... Elmúlás és temetkezés Csíkszentdomokoson.* Csíkszereda: Pallas-Akadémia Könyvkiadó.
– 1999: *Szeretet fogott el a gyermek iránt. A születés szokásvilága Csíkszentdomokoson.* Csíkszereda: Pallas-Akadémia Könyvkiadó.
BERDE Károly 1940: *A magyar nép dermatológiája. A bőr és betegségei népünk nyelvében, hiedelmeiben és szokásaiban.* Budapest: Magyar Orvosi Könyvkiadó Társulat.

BERZE NAGY János 1940: *Baranyai magyar néphagyományok* I–III. Pécs: Kultúra Könyvnyomdai Műintézet.
BONDÁR Ferenc 1982: Sarkadkeresztúr néphite. *Folklór archívum* 14. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.
BOSNYÁK Sándor 1980: A moldvai magyarok hitvilága. *Folklór archívum* 12. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.
– 1984: A bukovinai magyarok hitvilága II. Orvoslás, a születéstől a halálig, történelmi emlékek. *Folklór archívum* 16. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.
CSONKA-TAKÁCS Eszter 1999a: Elváltás a magyar néphitben. In Benedek Katalin–Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára.* Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete, 321–332.
– 1999b: Női tisztátalansági tabuk a magyar néphitben. In Küllős Imola (szerk.): *Hagyományos női szerepek. Nők a populáris kultúrában és a folklórban.* Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 266–272.
CSŐGÖR Enikő 1998: *Tordatúr hiedelemvilága.* Kolozsvár: Kriterion.
DOUGLAS, Mary 1966: *Purity and Danger. Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.* London–Hanley.
FEHÉR Zoltán 1975: Bátya néphite. *Folklór archívum* 3. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.
FEJŐS Zoltán 1979: Az átmeneti rítusok A. van Gennep elméletének vázlata. *Ethnographia* XC: 406–414.
– 1985: Hiedelemrendszer, szöveg, közösség (Esettanulmány Karancskeszi példáján) 1–2. *Néprajzi Közlemények* XXVII. Budapest: Múzsák Közművelődési Kiadó.
FERENCZI János 1874: Babonák. (Szeged vidéke). *Magyar Nyelvőr* III: 321.
FRAZER, James G. 1965: *Az aranyág.* Budapest: Gondolat Kiadó.
GAÁL Ferenc 1878: Babonák. *Magyar Nyelvőr* VII: 2: 86.
GENNEP, Arnold van 1960: *The Rites of Passage.* Chicago.
GÖNCZI Ferenc 1914: *Göcsej, s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése.* Kaposvár: Szabó Lipót Könyvnyomdája.
HOPPÁL Mihály–ISTVÁN Lajos 1973: Korondi székely hiedelmek, mondák és anekdoták. *Folklór archívum* 1. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport, 64–77.
IMHOF, Arthur E. 1992: *Elveszített világok. Hogyan gyűrték le eleink a mindennapokat – és miért boldogulunk mi ezzel olyan nehezen...* Budapest: Akadémiai Kiadó.
ISTVÁNFFY Gyula 1890: Egy kis adalék a palócz nép babonáihoz. *Ethnographia* I: 295–299.
JUNG Károly 1978: *Az emberélet fordulói. Gombosi népszokások.* Szabadka: Forum Könyvkiadó.
KÁLMÁNY Lajos 1885: Boldogasszony ősvallásunk istenasszonya. *Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből* XII: 9.
KAMSLER, Harold M. 1938: Hebrew Menstrual Taboos. *Journal of American Folklore* 51: 76–82.
KAPROS Márta 1986: *A születés szokásai és hiedelmei az Ipoly mentén.* Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék (Studia Folcloristica et Ethnographica).
KÁRA Judit 1973: Nagydobronyi szokások és hiedelmek. *Folklór archívum* 1. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport, 40–63.
KERTÉSZ Judit 1989: A születés és a kisgyermekkor folklórja a Szuha-völgyében. *Gömör néprajza* 15. Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszéke.
KISS Áron 1891: Tornyos-Pálcai babonák. *Ethnographia* II: 249–254.
KOVÁCS Endre 1982: *Doroszló hiedelemvilága.* Újvidék: Forum Könyvkiadó.
K. KOVÁCS László 1944: *A kolozsvári hóstátiak temetkezése.* Kolozsvár.

KRESZ Mária 1960: A kisbuba és anyja Nyárszón. *Néprajzi Közlemények* V. 3–4: 220–258.
KUNT Ernő 1987: *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe.* Budapest: Gondolat Kiadó.
LEACH, Edmund 1996: *Szociálantropológia.* Budapest: Osiris Kiadó.
MORVAY Judit 1981: *Asszonyok a nagycsaládban. A mátraalji palóc asszonyok élete a múlt század második felében.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
NOVÁK Vilmos 1943: A születés, keresztelés és a halálozás szokásai a muravidéki szlovénoknál. *Ethnographia* LIV: 177–186.
OLÁH Andor 1986: *„Újhold, új király!" A magyar népi orvoslás életrajza.* Budapest: Gondolat Kiadó.
P. MADAR Ilona 1967: Sárrétudvari hiedelmek. *Néprajzi Közlemények* XII: 1–2. 23–225. Budapest: Néprajzi Múzeum–MTA Néprajzi Kutatócsoport.
POLNER Zoltán 1992: A szülés hiedelmei. In Novák László (szerk.): *Hiedelmek, szokások az Alföldön* I. Az Arany János Múzeum Közleményei VII. Nagykőrös: Arany János Múzeum, 391–400.
PÓCS Éva, Cs. 1964: Zagyvarékas néphite. *Néprajzi Közlemények* IX: 3–4. Budapest: Néprajzi Múzeum–MTA Néprajzi Kutatócsoport.
PÓCS Éva 1983: Tér és idő a néphitben. *Ethnographia* XCIV: 2: 177–206.
– 1990a: Néphit. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar Néprajz VII. Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 527–692.
– 1990b: „Lilith és kísérete" (Gyermekágyas-démonoktól védő ráolvasások Délkelet-Európában és a Közel-Keleten). In Kríza Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 110–130.
PÜSCHEL, E. 1988: *Die Menstruation und ihre Tabus. Ethnologie und kulturelle Bedeutung.* Stuttgart–New York: Schattauer.
SÁNDOR Mihályné 1976: Egy bihari parasztasszony hiedelmei. *Folklór archívum* 4. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.
SUMNER, William Graham 1978: *Népszokások. Szokások, erkölcsök, viselkedésmódok szociológiai jelentősége.* Budapest: Gondolat Kiadó.
SZENDREY Zsigmond 1928: Szatmár megye néphagyományai. *Ethnographia* XXXIX: 27–38.
TEMESVÁRY Rezső 1899: *Előítéletek, népszokások és babonák a szülészet körében Magyarországon.* Budapest.
TURNER, Victor 1977: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure.* Ithaca, New York: Cornell Paperbacks Cornell University Press (Symbol, Myth, and Ritual Series).
VÉRTES Edit 1990: *Szibériai nyelvrokonaink hitvilága.* Budapest: Tankönyvkiadó.
Virág Magdolna 1994: *Temetés a Tövisháton. Haldoklóhoz, halotthoz és temetőhöz kapcsolódó szokások és hiedelmek három szilágysági faluban.* Debrecen: Györffy István Néprajzi Egyesület.
VIRT István 1987: Halállal kapcsolatos szokások és hiedelmek Zoboralján. *Folklór archívum* 17. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.
WLISLOCKI Henrik 1896: A sokacz néphit köréből. *Ethnographia* VII: 289–296.
ZENTAI Tünde 1983: Ormánsági hiedelmek. *Folklór archívum* 15. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.

KRÁSZ LILLA

„A test mélyére hatoló orvosi tekintet"

Bábák és szülő asszonyok a 18. század végi Magyarországról

A szülés évszázadokon keresztül rettegett folyamat volt: a várandós anyát már a terhesség kilenc hónapjában számos – saját maga és környezete számára – rejtélyes, titokzatos testi jel vette körül, majd elkövetkezett a szülés ideje, amelynek minden pillanatában ott leselkedett a halál. A hagyományos társadalmakban az anya és a születendő gyermek életének, egészségének megóvása, az állandó fenyegetettség és félelemérzés leküzdése céljából konkrét és szimbolikus rituálék egész arzenálja alakult ki.[1]

A női testben zajló folyamatok, a fogantatástól a gyermek megszületéséig, mind az anya, mind a külvilág számára láthatatlanok maradtak. A ma oly magától értetődő ultrahangos és egyéb műszeres vizsgálatok, tesztek helyett a nő csupán saját személyes megfigyeléseire, empirikus tapasztalataira támaszkodhatott. E bizonytalan öndiagnózis volt hosszú évszázadokon keresztül az „orvosi norma". A test mélyére hatoló szakértő orvosi tekintet tárta fel az emberi szervezet, s így a női test működésének addig láthatatlan és ismeretlen titkait.[2]

Évszázadokig a szülő nők testi állapotának változásairól, szorongásairól, ezek sajátos, korabeli értelmezéséről elsősorban nemes, arisztokrata asszonyok levelezéseiben, naplóiban elejtett mondattöredékek adnak utalásszerű jelzést az utókor számára.[3] A női szervezet működésével kapcsolatos tapasztalatok szakszerű, rendszerezett, tankönyvszerű leírására Európa-szerte csak a felvilágosodás évszázadában került sor.

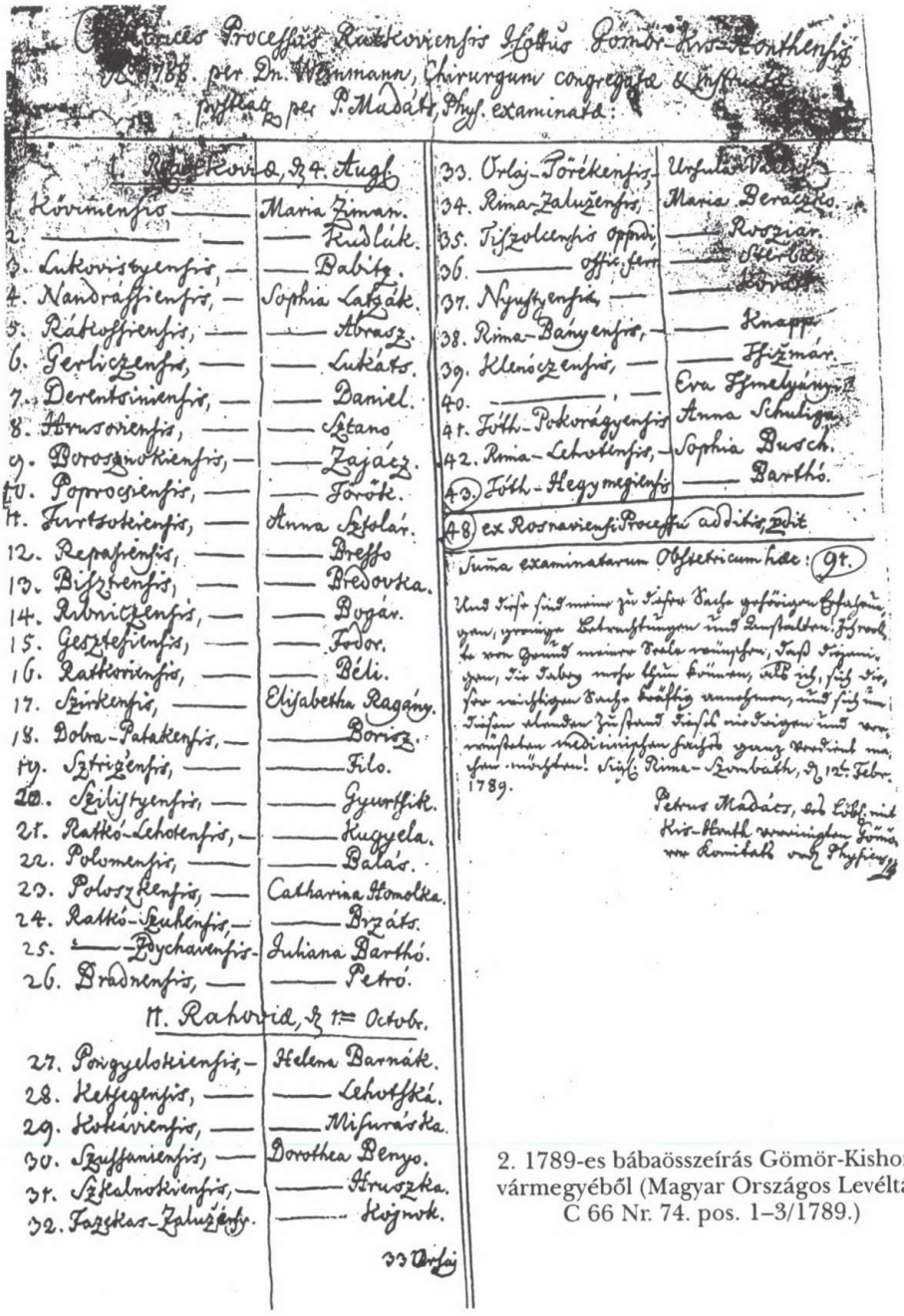
A 18. század a társadalom szerkezetében, az emberek gondolkodásában alapvető változásokat hozott, ami együtt járt az élet minden területén jelentkező modernizációs törekvésekkel. A női test működésének megfigyelése, a terhesség diagnosztizálása, a szülés levezetése a 18. század második feléig szinte kizárólag női közegben, rokonok és szomszédasszonyok bevonásával történt. A szakértő férfi szülész, a szakképzett bába és a szülő asszony „újfajta hármasa" csak a század nagyszabású egészségügyi reformjainak úgymond „végterméke". Az egészségügyi reformokat az utókor a *medikalizáció,* a *fegyelmezés* és a *szakszerűsítés* kategóriákkal értelmezi. A *medikalizáció* a sokat idézett francia filozófus, Michel Foucault megfogalmazásában az a folyamat, amelynek során az akadémiai orvoslás, addigi marginális helyzetéből, meghatározó szerephez jutott, míg a hagyományos gyógyítás vagy teljesen kiszorult, vagy az alternatív orvoslás állapotába süllyedt.[4] Az állam, szorosan együttműködve a szakembe-



1. Gyermekágyas szoba illusztrációja Jakob Ryff *De conceptu et Generatione Hominis* című szülészeti könyvéből (Tiguri, 1554)

rekkel, a képzett orvosokkal, a laikus gyógyítókat és az alattvalókat szigorú ellenőrzése alá vonta. Idézhetjük Max Webert, aki a *fegyelmezésen* azt a folyamatot érti, amelynek végeredménye, hogy az egyén az állam ésszerűségi elvek alapján kialakított új rendjében engedelmes alattvalóvá vált.[5] A társadalom *szakszerűsítése* Európa újkori történetének kulcskérdése, ami Kelet-Közép-Európa országaiban, történeti okok miatt, a nyugati zónánál később következett be. Erre tanított és oktatott Max Weber leghatékonyabb magyarországi közvetítője, Hajnal István.[6]

A világi hatalom, a felvilágosult modernizáció jegyében, a 18. század második felétől térségünkben egyre hatékonyabban, bürokratikus eszközökkel próbálta bevonni az évszázadok óta hagyományos, tapasztalati úton tevékenykedő bábákat a szakszerű képzésbe. A bábák számára királyi rendeletek írták elő az egyetemi vagy legalábbis a vármegyei orvosok, vagy sebészek bábakurzusainak látogatását. Az e kurzusokon megszerzett elméleti és gyakorlati ismereteikről a szülésznő jelölteknek egy többtagú, orvosokból, sebészekből álló szakbizottság előtt kellett számot adniuk. Korszerű, a női test anatómiai felépítésére vonatkozó elméleti ismeretek elsajátítását segítendő, az 1760-as évektől egyre több, bábák számára írott tankönyv jelent meg. A szerzők minden esetben férfiak. Foglalkozásukra nézve orvosprofesszorok, akadémikus emberek, akik a bécsi, vagy 1770-től a nagyszombati, majd 1777-től a budai, illetve 1784 után a pesti egyetemeken a modern szaktudás hordozói. Ismereteiket a női testről, annak működéséről, alapvetően könyvekből szerezték meg, hiszen szüléseken hosszú évszázadokon keresztül csak a legkivételesebb vészhelyzetekben, csak a legkivételezettebb férfi orvosok lehettek jelen. A szakszerűsítés e sajátos kezdeti stádiumában a világi hatóságok, szorosan együttműködve az elméleti szaktudás akadémikus letéteményeseivel, egy évezredes folyamat megszakítására tettek kísérletet. Elképzelhetjük, micsoda szerepzavarként, furcsa paradoxonként élhették meg az érintett, „iskolapadba" kényszerített bábák, hogy a gyakorlati tapasztalatokkal alig rendelkező férfi szülészek – elméleti tudásbeli fölényükre apellálva – az életnek egy olyan területét kezdték kisajátítani, ahol a női megérzések, a női beleérzőképesség mind az idáig elegendőnek bizonyult. Ezzel egy aránytalan konkurenciaharc vette kezdetét a női és férfi szülészek között.



2. 1789-es bábaösszeírás Gömör-Kishont vármegyéből (Magyar Országos Levéltár, C 66 Nr. 74. pos. 1–3/1789.)

1. Bábák a hagyományok védelmében

1766-ban jelent meg a debreceni tiszti főorvos Weszprémi István első magyar nyelvű bábatankönyve, *Bába mesterségre tanító könyv* címmel. Nem eredeti munka: Johann Heinrich Crantz, a híres bécsi orvosi iskola professzora által írott bábatankönyv fordítása, amelyet azonban Weszprémi kilenc fametszetből álló függelékkel egészített ki, amelyek a szülés különböző fázisait ábrázolják. Így próbálta az írástudatlan bábák tanulását megkönnyíteni.[7] A korszak másik alaptankönyve Szeli Károly Bécsben diplomát szerzett felvidéki orvos *Magyar bábamesterség* címmel 1777-ben napvilágot látott tankönyve.[8] Csakúgy, mint Weszprémi könyve, ez is fordítás. Alapja Hans Steidelének, a bécsi orvosi fakultás szülészprofesszorának *Hebammen Kunst* címmel 1775-ben, Bécsben kiadott tankönyve.[9] A mű 461 oldalon keresztül 26 rézmetszettel kiegészített ábrasorozat segítségével kíséri végig a kilenc hónap minden fontos mozzanatát, hosszasan taglalva – a korszak elméleti tudásának szintjén – a szülés levezetésekor előforduló komplikációkat, végül pedig kitér a gyermekágyas asszony ellátásával kapcsolatos teendőkre. A szerző rendkívül meggyőző elméleti felkészültsége, a könyv illusztratív, részletes esetleírásai ellenére mégis negatív munka. Szinte oldalanként visszatérően, valósággal ostorozza a bábákat. Vádaskodásai azonban nem egyes bábák, hanem az egész szakma ellen irányulnak. Negatív véleménye – ilyen általánosítások formájában – nem teljesen megalapozott. Egy felelős ember nem éppen nőbarát megnyilatkozásai ezek, jól példázva a korszakban egyre növekvő férfidominancia negatív irányát. A bécsi orvosprofesszor, bábákra nézve már-már irritálóan lesújtó hangneme az érintetteket szinte kötelezte valamiféle reflexióra. 1788-ban egy bécsi, vizsgázott bába a professzor vádaskodásaira 29 oldalas, nyomtatásban is kiadott, szenvedélyes hangvételű levélben válaszol.[10] Bizonyára nem túlzunk, ha feltételezzük, hogy ugyanezt a választ egy magyar bába is megírhatta volna. A bécsi bába írása, amelyet valószínűleg szándékosan név nélkül jelentetett meg, a bécsi Nemzeti Könyvtár Kézirattárában található. A bába pontról pontra idézi Steidele vádjait, és egyszerűen, világosan, saját maga és társai védelmében kifejti ellenvéleményét. Eközben fokozatosan kibontakoznak előttünk a kilenc hónap és a szülés levezetése során felmerülő problémák és nehézségek. Kövessük a bécsi bába módszereit, és pontokba szedve vegyük végig a korszakban legjellegzetesebbnek tekinthető vádakat és az ellenérveket:

A terhesség diagnosztizálása és a hajtószerek használata:
A leg-több Bábák azt hiszik, hogy az gyermek akkor elevenedik-meg leg-elsöben, az mikor leg-elsöben mozdul-meg: ebben az itéletben igen nagyon meg-tsalatkoznak [...]. Nagyon vétkeznek annakokáért mind azon Bábák, az kik vagy tudatlanságból, vagy hogy egyenessen az dolgot ki-nem visgálják, hanem magok tisztjékben restek és torhák lévén, ollyan Aszszonyoknak is szántszándékkal gyermekvesztö orvosságokat nem tsak jóvallanak, hanem még magok adják bé, s az gyermeket irtozatosképpen vesztik-el...[11]

A bába válaszában rámutat arra, hogy a tapasztalat teljesen mást körvonalaz: nem a bábák, hanem éppen a sebészek és más gyógyítók azok, akik efféle szereket pénzért árusítanak a gyanútlan terhes asszonyoknak. A bábák ugyanis ezeknek a szereknek sem nevüket, sem használatuk módját nem ismerik, azzal pedig – tapasztalataik alapján – nagyon is tisztában vannak, hogy bármiféle gyógyszer mennyire káros a terhes anyára nézve. Ugyanakkor rendeletek tiltják a bábáknak, hogy a patikustól beszerezhető készítményekért pénzt fogadjanak el.[12]

Az érvágásról:
A Bábák között ugyan egy igen ártalmas hibás elö-ítélet úralkodik, hogy, t.i. eret vágattassanak nehézkességnek harmadik hónapjában vagy fél idejében: ezen idökön kivüll pedig meg-tiltják? Holott azt se tudják mikor hasznos?[13]

A bécsi bába ismételten a felelőtlen és szakmájukban járatlan sebészeket okolja ezért, hiszen az érvágás az ő kizárólagos „felségterületük". Ugyanakkor rámutat arra is, hogy sok olyan tudatlan asszony van, aki annak érdekében, hogy a terhessége alatt jelentkező vérzéseket megelőzze, és hogy biztosítsa gyermeke problémamentes világrahozatalát, terhessége ötödik, hetedik és kilencedik hónapjában maga kényszeríti a sebészt vagy a bábát az érvágásra, gyengítve ezzel a maga és a születendő gyermeke testi erőnlétét.[14]

A kenésről:
Az nehézkesnek hasát spiritusokkal vagy egyébb irakkal kenni éppen nem szükséges: mert az spiritusok az bort, húst, és az méhet az gyermekig által nem hathatják úgy, hogy meg erösithetné ezt, az hasat pedig igen kevessé lágyithatják-meg, annál inkább fóltokat, orbántzot, sz. Antal tüzét és más ki-ütéseket-is szerzenek az hason...[15]

A kenés alkalmazását illetően a bába mélységes sajnálatát fejezi ki, hogy ez az ősidőktől fogva létező szokás csupán a szegény, közönséges asszonyok körében bevett gyakorlat. A szülés előtt a női altest vajas főzettel történő kenése csodákra képes, ugyanis jelentősen megkönnyíti a szülést, és csökkenti a fájdalmakat. Ezért tehát e szokás szélesebb körben való művelését felettébb ajánlatosnak és kívánatosnak tartja.[16]

Nehéz szülések és a bábák tudatlansága:
elég nyilvános [...], hogy az medentzének bé-menetele felette szük, és ekkor lehetetlen, hogy az természetnek rendje szerént mehessen véghez az szülés. Az gyermek meg-hal az utjában, és az nyögö szülö veszedelemben forog, hogy gyuladásban, és ébböl következö emésztö-tüzben hal-meg, kivált ha haszontalanul és kegyetlenkedöképpen erölteti az Bába, és idejen segedelmet nem keres az Bába-Mester által; az ki az gyermeket vagy elevenen vagy halva ki-húzza. [...] De tsak azt sirathatjuk, hogy az eszelös Bábák idején nem gondolnak az segitségre.

Néhány oldallal később ismét visszatér a bécsi professzor a bábák tudatlanságának taglalásához, így fogalmaz:

> Némely Bábák restek, és részegek lévén, az gyermeknek állását ki-nem visgálják eléggé, és még azt sem tudják, mitsoda része, annál kevésbé, és miképpen áll-bé az szülésbe?[17]

Súlyos vádak ezek, amelyekre a bécsi bába – nem kis bátorsággal – ugyancsak vádaskodással vág vissza. A bába több olyan esetre emlékezteti az orvost, amikor a komplikációval járó szülésnél ugyan férfi szakértők is jelen voltak, mégis az anya és a gyermek halálával végződtek. Sőt előhozakodik olyan esetekkel is, amikor a bába ugyan megállapította a gyermek rossz fekvését, de azt a jelenlévő orvos nem vette figyelembe, és a gyermeket végül darabokban szedte ki az anyából, akinek életét csak a jó Isten segedelme mentette meg. Majd felteszi a bába a kérdést: ha még az orvos sem tévedhetetlen, miért kellene azt a bábáktól elvárni? A továbbiakban rámutat arra, hogy noha a bábák nem rendelkeznek kellő anatómiai, természetrajzi ismeretekkel, de józan helyzetfelismerő képességük – gyakorlati tapasztalataik révén – az orvosokénál jobban működik. A doktori cím még nem jelenti azt, hogy valaki tévedhetetlen és hibátlan minden szakmai ítéletében. És ezt a képességet nem lehet tanulás révén, csak könyvekből elsajátítani, hanem egyfajta született érzék kell hozzá, amellyel a bábák rendelkeznek. Végül rámutat arra is, hogy a szülésznők sok esetben hiába hívnak a nehéz szülésekhez orvost, az vagy túl későn érkezik, vagy egyáltalán el sem érhető. A gyakorlatban továbbá az is kivitelezhetetlen, hogy a bába minden egyes nehezen induló széléshez rögtön orvost hívjon, hiszen sokszor fordul elő, hogy az első pillanatra komplikáltnak tűnő szülés végül a legsimábban lezajlik.[18]

> *A bábák durvaságairól:*
> Gyakran tapasztaljuk, hogy az belsö fogásban az ostoba Bábák érzékenység nelkülvaló újjaikkal, és kapaformálag kinött és le nem metszett körmeikkel olly gorombán ragadják-meg az szegény gyermeket, hogy szörnyüképpen el-vagyon karátzolva, vagy az száját el-is szakasztják, és ha nem két szemét, egyiket még-is úgy meg-sértették, hogy gyogyithatlan vakság támadott.[19]

Ilyen és ehhez hasonlatos esetek – a bécsi bába érvelése szerint – csakis a felettébb durva, avatatlan és tanulatlan bábák körében fordulhatnak elő, de semmi esetre sem tekinthetők általánosnak. Azoknál a bábáknál, akik akár egy bábaiskolában, akár egy idősebb, tapasztalt bába révén gyakorlati oktatásban részesültek, ilyen végletes esetek nem fordulhatnak elő. A bába továbbá arra a tényre is felhívja a figyelmet, hogy egy gyakorló bábaasszony, munkája során jóval több szülő nővel kerül kapcsolatba, mint egy orvos, akit csak problémás esetekhez hívnak, ebből adódóan tehát többször is követ el hibákat.[20]

2. A tudós orvos és a szakképzett bába „kettőse"

A bécsi orvosprofesszoréhoz hasonló – általánosításokba bocsátkozó, egy egész szakmát ostorozó – negatív férfidominanciára az egykori Magyarország területéről is találunk párhuzamot. A Magyar Országos Levéltár Helytartótanácsi Levéltára őrzi azt a – mind ez idáig feldolgozatlan – fondot *(Departamentum Sanitatis),* amely a modern korszak határán, a 18. század utolsó harmadában a szülő nők és a körülöttük segédkező orvosok, bábák mindennapjaiba nyújt bepillantást. Az anyag 1783-tól tartalmazza a vármegyei tiszti főorvosok helytartótanácshoz beküldött, éves narratív jelentéseit. Az anyag rendkívül sokszínű, és műfaját tekintve is változatos. A jelentésekben az orvosok – többek között – esettanulmányszerűen olyan komplikációval járó szülésekről számolnak be, amelyeken maguk is részt vettek. Írásaikban mintegy szembesítik a bábákat a szülés levezetése során elkövetett mulasztásaikkal. Ezekben a jelentésekben is felbukkan a Steidele kapcsán már említett motívum: az, hogy az orvos minden esetben nem egyes bábákat, hanem az egész szakmát marasztalja el, és teszi felelőssé az esetleges tragédiákért.

Ernst Christian Krieger, Eperjes város orvosa *(fizikusa)* 1786-ban a helytartótanácshoz küldött, különös gonddal elkészített rendes évi jelentésében több helybéli, tragédiával végződött szülésről számol be: 1786 márciusából a következő esetet találjuk: egy asszony, aki első gyermekét hozta világra, miután vérzését a bába nem tudta elállítani, a szülés után egy nappal elájult és meghalt. Az orvos már csak a halott tetemet tudta megvizsgálni, és megállapította, hogy minden véredény üres volt. A halott nő uterusában egy polipot talált, amelyben becslése szerint mintegy 15 uncia vér lehetett, ami megakadályozta a szülést és a placenta távozását követően a méh normális összehúzódását, és elállíthatatlan vérzést okozott. Az orvos szerint ezt az elváltozást a bábának már a szülés megindulásakor érzékelnie kellett volna, és rögtön segítséget hívnia. De – ahogy a beszámoló végén megállapítja – bábáink hanyagok és felettébb tudatlanok, és ezzel sok ártatlan asszonyt értelmetlenül kergetnek a halálba.[21]

Az orvos további két esetleírásából kitűnik, mennyi bizonytalanság, tévhit uralkodott mind a bábák, mind a nép körében a terhesség diagnosztizálását illetően. 1786 júniusából Krieger doktor arról számol be, hogy egy 24 év körüli nő, aki nemrégen ment férjhez és a bába állítása szerint terhes volt, mosás közben összeesett. Az asszony családja rögtön az orvosért küldött, aki megvizsgálta és eret vágott, majd megállapította, hogy szó sincs terhességről, hanem alvadt vércsomók találhatók a méhében, továbbá a melle, a hasa és a tüdeje vízzel van tele. Az asszonyon már nem lehetett segíteni. Az orvos diagnózisa szerint két nappal később vízibetegségben hunyt el.[22]

A másik esetben egy 30 év körüli nő abortált. A magzat az orvos megállapítása szerint négyhónapos lehetett, de erre sem az asszony, sem a bába nem gondolt, annak ellenére, hogy a nő ezt megelőzően már többször is szült.[23]

Matthias Fleischer selmecbányai sebész 1787-ben Hoffinger Hont vármegyei tiszti főorvoshoz írott jelentésében egy meglehetősen durva esetről számol be: egy buta

szlovák bába egy helybéli szülő nőtől a gyermeket oly nagy kegyetlenséggel választotta el, hogy a gyermek karja az anyában maradt. A sebészt csak három nappal később hívták, amikor az asszony már minden erejét elvesztette. A már szinte félholt asszonyból kioperálta az időközben elhunyt gyermek karját, de már késő volt. Az asszony pár óra múlva keserves kínok között hunyt el.[24]

Az orvosok, sebészek írásait olvasva tragikus kép rajzolódik ki előttünk a korszak szülészeti viszonyairól. Hiányoznak a források a sikeres szülésekről. A bábatankönyvekben, jelentésekben szinte kivétel nélkül a drámai esetek dominálnak. Ehhez képest aránytalanul kevés forrás maradt fenn a bábáktól, ami ezt a képet nyilván jelentősen átrajzolhatná. Hogy ez mennyire így van, arra töredékes bizonyíték három selmecbányai vizsgázott és esküdt bába a vármegyei fizikus számára írott jelentése, 1785-ből. Catharina Erhardtin, Helena Roslin és Anna Maria Müllerin a három bába, akik az általuk levezett nehéz, komplikált szülésekről számolnak be (lásd a három táblázatot). Jelentéseikhez mindhárman teljesen szakszerű táblázatos kimutatásokat is készítettek. Ezekből kiderül, hogy a legtöbb bonyodalmat a gyermek normálistól eltérő fekvése, a különféle vérzések és a köldökzsinór elkötése jelentette. Az általuk regisztrált, összesen 41 esetből csupán egyetlen szülésnél halt meg az anya, ám 19 esetben a gyermeket vagy rögtön, vagy néhány órával/nappal a szülés után elvesztették. A bábák kimutatásaikban, a modern bürokratikus elvárásoknak megfelelően feltüntették a szülő nő nevét, lakhelyét, a szülés időpontját, a szülés módját, továbbá azt, hogy a megszületett gyermek a keresztséget felvette-e vagy sem, a gyermek, illetve az anya életben maradtak-e vagy sem, kihez kellett orvost hívni, kinek kellett gyógyszereket adni.[25]

Akad azonban példa az orvosok bábákkal szemben tanúsított reális, elfogultság nélküli pozitív megnyilatkozásaira is, amelyekben a férfiak oldaláról a tevékeny, cselekvő, türelmes, okos felvilágosító szándék munkál:

Lissovényi Sámuel Turóc-Zólyom vármegye tiszti főorvosa 1788-ban készített jelentésében hosszasan kitér a vármegye falvaiban, főként a szegény sorsú gyermekágyas asszonyok körében elterjedt egészségre káros szokásokra. A legtöbb nő tudniillik már a gyermekágy első hetében elmegy a templomba, hogy átessen az anyaavatás szertartásán. Mivel a felavatott, újdonsült anyára már nem vonatkoznak a gyermekágy időszakában szokásos tiltások, ezek az asszonyok rögtön felveszik a nehéz fizikai munkát a mezőkön. Az orvos gondoskodó törődéssel mutat rá arra, hogy ez mennyire hátrányukra van, hiszen a gyermekágyas nők egészségüket, erejüket a szülést követő első héten még nem nyerik vissza. Minden nőnek a bibliai bölcsek törvénye kell hogy ebben a veszélyes, szülés utáni időszakban zsinórmértékül szolgáljon. Ezek a törvények ugyanis 40 napban jelölik meg a nők szülés utáni megtisztulásának idejét. Ezalatt mindenféle munkától kímélniük kellene magukat. Lissovényi a papokat és a bábákat szólítja fel a cselekvő együttműködésre, hogy felvilágosító munkájukkal bírják rá a tudatlan falusi asszonyokat ezen előírások betartására.[26]

Catharina Erhardtin selmecbányai esküdt bába által levezetett, nehéz szülésekről készített tabella
(1786. december 30.)

Nro. oder Zahl	Nahmen der Kindbetterin	Grund oder Gassen	Monath	Tag	Arth der Geburth	Ob das Kind auf erhalten	Ob es gerettet oder gestorben	Ob die Mutter gerettet oder gestorben
1te	Barbara Wango	Auf den Neuen Weg	Jenner	22	Ohren Geburth	4 Tag in Mutterleib toth	4 Tag in Mutterleib toth	Die Mutter erhalten
2te	Johana Fatz	Auf den obern Ring	Märtz	29	Mit vorgehender Nachgeburth	Ist gedaufet	Balt hernach gestorben	Ist glüglich gerettet worden
3te	Maria Anna Still	Auf den Weitschaft	Märtz	29	Mit dem Gesicht	Ist gedaufet	Lebet noch	Ist glüglich gerettet worden
4te	Barbara Herllin	Auf den obern Fuchsloch	Aprill	7	Mit der Achsel	Ist gedaufet	Gleich gestorben	Ist gerettet worden
5te	Anna Leibartgin	Auf den Weitschaft	May	9	Mit vorgehender Nachgeburth	Ist gedaufet	Lebet noch	Ist gerettet worden
6te	Rossina Baumanin	Auf den Rotten Brun	Juny	14	Schengel Geburth	Die Noth Tauf	Gleich gestorben	Ist gerettet worden
7te	Sophia Ruschin	In der Henger Gassen	Jully	8	Mit dem Gesicht oben	Die Noth Tauf	Gleich gestorben	Ist erhalten worden
8te	Mutter N.N.	In der Knohen Gassen	July	9 20	Armb Geburth	Die Noth Tauf	Gleich gestorben	Ist erhalten worden
9te	Catharina Millerin	Stein Gruben	July	21	Ohren Geburth	Lebt noch	Ist gerettet worden	Ist erhalten worden
10te	Catharina Wangerin	Auf den obern Ring	Augusty	3	Schengel Geburth	Ist gedaufet	Lebet noch	Ist erhalten worden
11te	Barbara Frendlin	Auf den obern Ring	Sebtemb.	17	Armb Geburth	Ist gedaufet	Lebet noch	Ist erhalten worden
12te	Magtalena Ebnerin	Auf den Ring	Nob.	17	Schengel Geburth	Ist gedaufet	Lebet noch	Ist erhalten worden
13te	Johana Zenirlin	Auf den Ring	Decemb.	12	Steiff Geburth	Die Noth Tauf	Gleich gestorben	Ist gerettet worden
14te	Maria Anna N.	Auf den Katzen Hübel	Decemb.	17	Armb Geburth	Die Noth Tauf	Gleich gestorben	Ist gerettet worden

I. táblázat (Magyar Országos Levéltár, C 66 Nr. 1. pos. 50/1/1787.)

Helena Roslin selmecbányai esküdt bába által levezetett, nehéz szülésekről készített tabella
(1786. december 30.)

Nro. oder Zahl	Nahmen der Kindbetterin	Grund oder Gassen	Monath	Tag	Arth der Geburth	Ob das Kind auf erhalten	Ob es gerettet oder gestorben	Ob die Mutter gerettet oder gestorben
1te	Anna Zimmermanin	In der Knochen Gasse	Hornung	28	Seitenlage Geburth	Ist getauft worden	Bald darnach gestorben	Ist glücklich geretet worden
2te	Marischa Kreißlin	In der Knochen Gasse	März	9	Bauch Geburth	Tauf erhalten	Bald darnach gestorben	Durch Arzney-Mittl geretet
3te	Elisabetha Pastirnin	Auf dem Neuen Weg	April	7	Steiß Geburth	Tauf erhalten	Lebt noch	Durch Arzney.Mittl geretet
4te	Katharina Gerschnerin	In der unteren Gassen	May	7	Bauch Geburth	Noth -Tauf	1 Stund gelebt	Ist durch Beyhilf des Arztes geretet
5te	Elisabetha Wirozilin	In der unteren Gasse	May	27	Ohren Geburth	Tauf erhalten	Lebt noch	Ist glücklich hergestelt
6te	Marischa Adamin	Auf dem neuen Weg	May	30	Arm Geburth	Nicht erhalten	7 Stunden in Mutterleib todt	Durch Hilfe des Arztes geretet
7te	Maria Kramarin	In der Knochen Gaßen	Julli	2	Seitenlage Geburth	Getauft worden	Lebt noch	Durch Arzney Mittl geretet
8te	Maria Keplanin	Auf der Steingruben	Novembr	11	Hals Geburth	Getauft worden	Lebt noch	Ict glücklich hergestelt
9te	Theresia Czechin	In der Beltschen Gaße	Novembr	15	Hinter Haubt Geburth	Tauf erhalten	Lebt noch	Ist glücklich hergestelt
10te	Maria Prikuschin	Auf dem Neuen Weg	Novembr	23	Achsel Geburth	Tauf erhalten	Lebt noch	Ist glücklich hergestelt
11te	Anna Kutnickin	In der Knochen Gaße	Decembr	6	Bauch Geburth mit vorgehenden Mutter Kuchen	Noth Tauf	Gleich gestorben	Durch Arzney Hilfe geretet
12te	Maria Halbatschin	In der Knochen Gaße	Decembr	20	Seitenlage Geburth	Tauf erhalten	Lebt noch	Durch Arzney Hilfe geretet
13te	Elisabetha Khelerin	In der unteren Gaße	Decembr	29	Ein Molla mit vorgehenden Bluthsturz			Ist noch nicht völlig hergestelt

II. táblázat (Magyar Országos Levéltár, C 66 Nr. 1. pos. 50/2/1787.)

Anna Maria Müllerin selmecbányai esküdt bába által levezetett, nehéz szülésekről készített tabella
(1786. december 30.)

Nro. oder Zahl	Nahmen der Kindbetterin	Grund oder Gassen	Monath	Tag	Arth der Geburth	Ob das Kind auf erhalten	Ob es gerettet oder gestorben	Ob die Mutter gerettet oder gestorben
1te	Sarlota Laitgebin	Von Schrif Berg	Hornung	15	Saitten Geburth	Ist tot gewest	Wie ich bin berufen worden	Und die Kinds Mutter den 5 Tag gestorben
2te	Maria Ana Flosterin	Aus der Knochen Gasse	Junny	9	Arm Geburth	Ist gliklich	Lebeth noch und ist gesund	Wie auch die Mutter
3te	Anna Briekopin	Aus der Beltzen Gasse	Jully	11	Ain groser Blut Sturtz	Ist gliklich	Lebeth bistato	Sambter Natur Mitt Arcnai Mitel
4te	Elisabeta Mauerin	Von Smiedtorin	Augusti	7	Mit ain Steis Geburth	Ist gliklich	Lebett noch	Sambter Mutter
5te	Katarina Longauen	Auf der Henker Gasse	Augusti	18	Nabel Snur Geburth	Ist gliklich	Lebett noch sambt der Mutter	Durch Arcnai Mittel
6te	Eva Sandra Misin	Auf der Beltzen Gasse	Septemb.	4	Gesicht Geburth	Ist gliklich	Lebett noch	Ist gliklich hergesteleth
7te	Anna Bottmin	Aus der Beltzen Gasse	October	9	Ohren Geburth	Das Kind nach	7 Tagen gestorben	Die Mutter ist gesund
8te	Elisabeta Haringalin	Von Smintorin	October	18	Arm Geburth	Das Kindt lebet	Sambt der Mutter	Mitt Arcnay Mittell
9te	Anna Bruttin	Von Smintorin	Novemb.	5	Aksel Geburth	Das Kindt die	Tauf bekomen nach 3 Stund	Gestorben die Mutter baim leben bliben
10te	Maria Cavarskin	Von Smintorin	Novemb.	21	Nabel Snur Geburth	Ist gliklich lebet	Sambt der Mutter	Mitt Hilf das Arcten
11te	Katarina Ocenasin	Von Resel	Novemb.	24	Brust Geburth	Ist in 8 Tagen	gestorben	Die Mutter lebet noch
12te	Anna Zaganin	Auf der Stan Gruben	Novemb.	27	Blutt Sturtz	Und Molla	Die Mutter lebet	Mitt Hillf das Arcten
13te	Anna Cvitzkin	Auf den Smintorin	Decemb.	7	Cwling Arm Geburth	Staif Geburth	Nach 14 Tag gestorben	Die Mutter bain leben
14te	Teresia Liskowskin	Von der Beltzen Gasse	Decemb.	10	Nabel Snur Geburth	Sambt Blut Sturtz	Das Kind bain leben	Sambt der Mutter
15te	Ana Cipuska	Auf der Beltzen Gasse	Decemb.	20	Bauch Geburth	Lebett noch	Sambt der Mutter	Durch Hillf das Arcen

III. táblázat (Magyar Országos Levéltár, C 66 Nr. 1. pos. 50/3/1787.)

Végül a pozitív orvosi megnyilatkozások sorában következzék itt eddigi – a témával kapcsolatos – levéltári kutatásaim legrokonszenvesebb figurájának, Madács Péter Gömör-Kishont vármegye tiszti főorvosának 1789. évi jelentése. Madács nem vádaskodik, nem sérteget, hanem hosszú oldalakon keresztül próbálja a központi vezetést rávezetni arra, hogyan lehet a képzetlen, tapasztalataik alapján tevékenykedő falusi bábákat tanulásra bírni, milyen eszközökkel lehet e fontos foglalkozást vonzóvá tenni. A problémák és a falusi bábahiány legfőbb okát e szakma erkölcsi megbecsülésének hiányában és az alacsony bérezésben látja. Egy falusi bába egy-egy szülés utáni járandósága 4–8 Groschen, ezért a pénzért a szülés levezetésén túl, további két héten át gondoskodnia kell a gyermekágyas asszonyról és a gyermekről, naponta kétszer házhoz megy, hogy a gyermeket fürdesse, bepólyálja, mosson. Ezek után a falu népe, a parasztok még erkölcstelennek, tisztátalannak tartják, és nem hajlandók vele egy asztalnál enni, inni. A bábát ugyanúgy sújtják az általános terhek, és a robot. Mindezek mellett a lakásáért aránytalanul magas bérleti díjat kell fizetnie. A szegény gyermekágyasokat sokszor ingyen kénytelen ellátni, rengetegen hónapokig adósak maradnak neki. Ezért aztán erre a foglalkozásra leginkább csak öregecske, erőtlen, beteges, megfáradt nők adják fejüket, akik már nem képesek a jóval több jövedelemmel járó mezei munkára. Hogyan is lehetne elvárni ezektől a szerencsétlen asszonyoktól, hogy képezzék magukat, hiszen fizetségükből még arra sem telik, hogy a szomszédos városba elutazzanak a sebész vagy az orvos bábakurzusára. Madács e nélkülözhetetlen és alapvető hivatás felemelése céljából azzal a javaslattal áll elő, hogy a világi hatóságok több privilégiumot, adókedvezményt biztosítsanak a bábák számára, a vármegyék pedig egy összeget különítsenek el a bábák útiköltségeinek, vizsgadíjainak fedezésére. Így talán a fiatal, egészséges, tiszta fejű nők fogják e szép és felettébb hasznos hivatást választani.[27]

Végletes vélemények ezek, útkeresések egy kardinális kérdés, a születés okozta halandóság legyőzése, a női test működésének megértése érdekében. Az egészségügyi reformok a felvilágosodás jellegéből adódóan arra tettek kísérletet, hogy professzionalizálják a hagyományokra építkező tudást. E tudás hordozóit, a bábákat pedig egyrészt a fegyelmezés, másrészt a szakosítás révén próbálták uniformizálni, a falusi és városi bábákat mintegy azonos szintre hozni. Ehhez a belső, lappangó, sokszor be nem vallott harchoz hozzácsapódtak a már tetten érhető nemzetiségi feszültségek és az évszázados vallási ellentétek.

Függelék

CATHARINA ERHARDTIN VÁROSI ESKÜDT BÁBA JELENTÉSE[1]

Hebamen Bericht 1785 von denen vorgefallenen Widter nadirlichen und schweren geburthen

In der haubt gassen eine Armb geburth ist durch die Wendung glüglich vollendet worden, d[as] Kind gleich nach der Noth Tauf gestorb[en]die Mutter an Leben geblüben.

In der haubt gassen mit einem vorhergehenden grossen bluth sturtz ist aber durch Hilfs Midlen, Mutter und Kindt bey den leben erhalten worden.

Auf den Windschaft, ist die Nahgeburth mit einem grossen bluth sturtz, vor dem Kind gekomen, ist aber durch Hilf Midlen, Mutter und Kindt bey den leben erhalten worden.

Auf der Stein gruben ist eine Armb geburth durch die Wendung gliglich vollendet worden, Mutter und Kindt am leben erhalten.

In der Statt Tuhlu ist die Nachgeburth mit einem grossen bluth stutz, vor dem Kindt gekommen, das Kindt toth herausgenohmen, die Mutter an leb[en].

In der Knohen gassen eine Armb geburth, ist durch die Wendung herausgenohm[en] worden, das Kindt gleich nach geburth gleich gestorben, die mutter an leb[en].

Auf dem Neuen Weg eine Armb geburth ist durch die Wendung herausgenohmen worden, Mutter und Kindt am leben.

Auf den Maximilien Schahl ist eine Achsel geburth vollendet worden Mutter und Kindt an leben.

In der Knohen gassen ist eine Armb geburth, durch die Wendung glüglich vollendet worden, Mutter und Kindt an leben.

In der unteren gassen ist eine gesicht geburth glüglich vollendet worden, Mutter und Kindt an leben.

Auf den Katzen Hubel ist eine ohren geburth vollendet, d[as] Kindt gleich nach der Tauf gestorben, die Mutter an leben.

Alle übrigen zufähle, welche eine Kindlbetherin begegnen könne, sind durch die (Herrn Togtores abgeholfen worden.

Catharina Erhardtin
geschworne Hebamin in Schemnitz

HELENA ROSLIN VÁROSI ESKÜDT BÁBA JELENTÉSE[2]

Deren mir Endes Verferttigten in Ausübung der Hebam Kunst im Jahr 1785. Vorgefallenem wiedernatürlichen, und schweren Geburtten.

Erstens in der Knöchen Gaßen empfing ich ein Kind mit der Nabel Schnur um den Kopf gewunden.

Zweitens hatte ich eine Frau auf dem neuen Weg zu besorgen die mit einem starcken Blutsturtz behaftet war, welcher Blutsturz da er auf alle angewandte Hielfs Mittel nicht stillen wolte, sodann durch die Wendung, und herausnehmung des Kinds gehoben wurde: das Kind war todt, und die Frau genoß nach etlichen Wochen wieder.

Drittens erleithe eine Frau im achten Monath ihrer Schwangerschaft einen Blutsturtz, so aber durch Hielfe des Herrn Leibarztes glücklich erstillet, und die Schwangere zur rechten Zeit ohne allen üblen zufällen entbunden wurde.

Viertens ereignete sich eine Geburt auf dem Rößel bey einer Frau, wo das Kind die Nabelschnur um den Hals geschlungen hatte, aber glücklich auf die Welt kam.

Fünftens hatte ich in vorher erwehnten Gaßen eine Bauch geburt mit hervor hangenden Nabel Schnur zu wenden, und heraus zu nehmen das Kind wurde getauft und starb.

Sechtens wurde ich zu einer Frau nacher Dillen beruffen, die sich bereits schon über 48 Stund in Kinds nöthen befand es war ein achsel geburt, das Kind aber schon todt ich wandte, und nahm selbes heraus, die Mutter wurde wieder gesund: ferner was innerliche, oder auch andere gefährlichere Kranckheits zufälle betreft, wurden solche also gleich dem Herrn Physicus angedeit und von Ihme selbsten behandelt.

Schemnitz den 8ten Februar 1786.

Helena Roslin
geschworne Stadt Hebam

ANNA MARIA MÜLLERIN VÁROSI ESKÜDT BÁBA JELENTÉSE[3]

Hebame bericht

Deren mir Endes erwenten in Jahr 785 vohr gekome wider natirlichen geburtten

In der Konchen Gassen hatte ein Waib zu bedienen die im 6ten Monath ihrer Schwanger Saft von von einem wittigen Hund gepisen wurde dieses Waib finge an vor heftigen Schroken fast narisch zu werden bekam einen heftigen Bluth Sturtz und das Kind ging vohn Ihr tother weg das Waib aber wurde durch angewendte Hilfs Mittel des Artzten wider gesundt.

Andertens wurde ich zu einer Frau gerufen die in ihrer schwanger saft einen bluth sturtz erlith diese aber wurde nach gemachter Aderlaß und khülenden Getrnk wider baldt gesund.

Drittens hatte ich bay zway geburtten das Kind zu wenden und heraus zu nehmen eines wurde bay den leben erhalten das andere aber nach Embfangunger Noth tauf starb.

Viertens hatt ich vielle Kinder bettherin anoch zu bedienen bay wellchen aber alles glicklich von statten ging inerliche Kranhaitten wider von den hisigen Herrn laibartz gehandlet mehrere zufalle habe ich dieses Jahr nicht erfahren wail ich selbsten das Unglik hatte in dieser sehr bergihten und weitth sichtigen Stadt da ich zu einer Swangeren gerufen wurde durch ein fall den fuß zur bröchen und fast gantzer dray Monath das hauß hitten muste.

Schemnitz den 9ten Februar 1786.

Anna Maria Müllerin
geschworene Stadt Hebam

Jegyzet
[1] MOL C 66 Nr. 56. pos. 115/C/1785–86. [Dátum nélkül]
[2] MOL C 66 Nr. 56. pos. 115/C/1785–86.
[3] MOL C 66 Nr. 56. pos. 115/C/1785–86.

Jegyzetek

1 A kora újkori falusi közegben a szülést övező szokások és rituálék legújabb kultúrtörténeti bemutatására vonatkozóan lásd Labouvie (1998; 1999).
2 A női test működésével kapcsolatos kora újkori elképzelésekre vonatkozó tekintélyes német és francia szakirodalomból lásd Jeggle (1980: 169–188), Gélis–Laget–Morel (1980), Gélis (1983), Shorter (1984), Göttsch (1986: 29–59), Schmid (1990: 159–180), Duden (1993: 27–35), Dülmen van (1996), Fischer-Homberger (1997).
3 E sajátos forráscsoport elemzését Nyugat-Európára vonatkozóan lásd Hufton (1998), a bécsi udvarban élő arisztokrata nőkre vonatkozóan lásd Bastl (2000).
4 Foucault (2000).
5 Weber (1922).
6 Hajnal (1936).
7 Weszprémi (1766).
8 Szeli (1777).
9 Steidele (1775).
10 Höfliches Sendschreiben (1788).
11 Steidele (1775: 45).
12 Höfliches Sendschreiben (1788: 5).
13 Steidele (1775: 53).
14 Höfliches Sendschreiben (1788: 6–7).
15 Steidele (1775: 54).
16 Höfliches Sendschreiben (1788: 8).
17 Steidele (1775: 137–138).
18 Höfliches Sendschreiben (1788: 9–12).
19 Steidele (1775: 239).
20 Höfliches Sendschreiben (1788: 20–27).
21 MOL (Magyar Országos Levéltár, továbbiakban MOL) C 66 (Departamentum Sanitatis, továbbiakban C 66) Nr. 1. pos. 45. fol. 284–292/1787.
22 Uo.
23 Uo.
24 MOL C 66 Nr. 1. pos. 50/C/4/1787.
25 MOL C 66 Nr. 56. pos. 115/C/1785–86.
26 MOL C 66 Nr. 6. pos. 106/1788.
27 MOL C 66 Nr. 74. pos. 1–3/1789.

Bibliográfia

BASTL, Beatrix 2000: *Tugend, Liebe, Ehre. Die adelige Frau in der Frühen Neuzeit.* Wien–Köln–Weimar.

DUDEN, Barbara 1993: „Ein falsch Gewächs, ein unzeitig Wesen, gestocktes Blut." Zur Geschichte von Wahrnehmung und Sichtweise der Leibesfrucht. In *„Unter anderen Umständen" – Ausstellungskatalog zur Geschichte der Abtreibung.* Berlin, 27–35.

DÜLMEN, Richard van (szerk.) 1996: *Körper-Geschichten. Studien zur historischen Kulturforschung.* Frankfurt am Main.

FISCHER-HOMBERGER, Esther 1997: *Hunger–Herz–Geschlecht. Brüche und Fugen im Bild von Leib und Seele.* Bern.

FOUCAULT, Michel 2000: *A klinikai orvoslás születése.* Budapest.

GÉLIS, Jacques–LAGET, Mireille–MOREL, Marie-France 1980: *Der Weg ins Leben. Geburt und Kindheit in früherer Zeit.* München.

GÉLIS, Jacques 1983: *Les miracles, miroirs des corps.* Paris.

GÖTTSCH, Silke 1986: Weibliche Ehrfahrung um Körperlichkeit und Sexualität nach archivalischen Quellen aus Schleswig-Holstein 1700–1850. *Kieler Blätter für Volkskunde* 18: 29–59.

HAJNAL István 1936: *Az újkor története.* Budapest.

Höfliches Sendschreiben 1788: An Herrn Steidele von einer geprüften Hebamme. Wien. (Handschriftensammlung der Wiener Nationalbibliothek)

HUFTON, Owen 1998: *Frauenleben. Eine europäische Geschichte 1500–1800.* Frankfurt am Main.

JEGGLE, U. 1980: Im Schatten des Körpers, Vorüberlegungen zu einer Volkskunde der Körperlichkeit. In *Zeitschrift für Volkskunde* 76: 169–188.

LABOUVIE, Eva 1998: *Andere Umstände. Eine Kulturgeschichte der Geburt.* Köln–Weimar–Wien.

– 1999: *Beistand in Kindsnöten. Hebammen und weibliche Kultur auf dem Land (1550–1910).* Frankfurt–New York.

SCHMID, Pia 1990: Zur Geschichte des weiblichen Körpers im 18. Jahrhundert. Besprechung einschlägiger Neuerscheinungen. *Das Achtzehnte Jahrhundert* 14: 159–180.

SHORTER, Edward 1984: *Der weibliche Körper als Schicksal. Zur Sozialgeschichte der Frau.* München–Zürich.

STEIDELE, Raphael Johann 1775: *Lehrbuch von der Hebammenkunst.* Wien.

SZELI Károly 1777: *Magyar Bába Mesterség.* Szeged.

WEBER, Max 1922: *Wirtschaft und Gesellschaft.* Tübingen.

WESZPRÉMI István 1766: *Bába mesterségre tanító könyv.* Debrecen.

Deáky Zita

A test és az egészség az egészségügyi felvilágosító irodalomban

A 18–19. századi magyarországi egészségügyi felvilágosító irodalomról mást, mint orvostörténeti szakirodalmat, nemigen találunk. Pedig hatalmas forráscsoportról van szó, akár a sokszorosított pestis- vagy kolerareceptekre, a himlőoltás szükségességéről vagy a burgonya táplálkozásbeli népszerűsítéséről szóló iratokra, szülészeti viszonyaink kritikájára, a köznép számára készített egészségügyi, csecsemőgondozási, gyermeknevelési tanácsadókra, a hosszú élet megtartására oktató könyvekre gondolunk, akár a papok, tanítók számára írt orvosi útmutatókra, a *medicina pastoralis*okra.[1] Ez az irodalom alkalmas arra, hogy vizsgáljuk jelentőségét és hatását a köznép mindennapi tudására, ismereteire, életmódjára, mentalitására, a betegséghez, az egészséghez és a gyógyuláshoz való viszonyára, de fény derülhet belőle a testről és az egészségről való hagyományos gondolkodás és képzetek megváltozott tartalmára is.

A műfaj gyökere az ókorra nyúlik vissza. A helyes életmód fenntartásának elméleti alapját Hippokratésznek (i. e. 460–370) köszönhetjük. Későbbi követői, legfőképpen Galenus (i. sz. 1. sz.) továbbfejlesztette Hippokratész tanait, majd rendszerezte a *dietétikai* tanácsokat. A Római Birodalom felbomlása után, a középkor korai évszázadaiban az egészségügyi előírások és életrendi szabályok vallási köntösben, valláserkölcsi parancsok formájában jelentek meg.[2] Ettől a szemlélettől először a Salernói Orvosi Iskola tanköltemény, a *Regimen Sanitatis* szakadt el némileg, amely tulajdonképpen az antik ismereteket közvetítette. Minden bizonnyal nagy hatása volt az egészséges életmód népszerűsítésére, már csak azért is, mert a 18. század végéig több mint 300 kiadást ért meg Európában.[3]

A 18. századi egészségügyi felvilágosító irodalom közvetlen előzményei a 16. században jelentek meg Európa nyugati felén, és váltak egyre népszerűbbé. E 16. századi irodalomnak már számos közös jellemzője van a 18. századival; ebbe a vonulatba illeszkedik a magyarországi írott anyag is.[4] Vizsgálatukat természetesen nem lehet kiemelni a természet- és társadalomtudományok fejlődésének vonalából, sem az európai társadalmak gazdasági és kulturális folyamataiból.

A 16–17. században Európában megújult a helyes életmód fenntartásának, a mértékletesség tanának elmélete, amely összekapcsolódott a test és az egészség képzeteinek megváltozásával. Ennek kapcsán az egészségügy történetét kutató szakem-

berek nem kerülhetik meg Foucault társadalomfilozófiai elméleteit a tudomány fejlődéséről és a hatalmi viszonyok összefüggéséről.[5] Bryan Turner is erre mutatott rá 1982-ben megjelent tanulmányában, amelyben Foucault elméletét – a test és a tudomány közötti szoros kapcsolatról – elemezte.[6] Turner itt a 17–18. századi orvosi étrend-szabályozási, tanácsadói irodalommal összefüggésben a vallási aszketizmus, a társadalmi ellenőrzés és az orvostudomány rendszerét tekintette át. Véleményét George Cheyne (1671–1743), híres londoni orvos étrendszabályaival, illetve élettörténetével támasztotta alá. Cheyne saját egészségtelen életmódján okulva dolgozta ki életrendi tanácsait, amelynek forrásai Luigi Cornaro (1475–1566), velencei nemesember *Trattato della vita sobria (Értekezés a mértékletes életről)* (1558) és Leonard Lessius (1554–1623) *Hygiasticon, or the right course of preserving life and health unto extreme old age (Hygiasticon, avagy az élet és az egészség különlegesen öreg korig való megőrzésének helyes iránya)* (1634) című, a 16–17. században igen népszerű művei voltak. És bár Cheyne, majd elméletének továbbfejlesztője, John Wesley elsősorban a városi elithez szóltak, szélesebb körben is népszerűvé váltak.[7]

Turner dolgozata rendkívül figyelemreméltó, mert az angliai egészségügyi felvilágosító irodalom kapcsán rámutatott a 18. századi orvosi életmód-előírások, a vallási aszketizmus és a kapitalizmus megerősödése közötti összefüggésre. Ugyanis a 19. századi angol tőkének – írta Turner – egészséges, fegyelmezett munkásokra volt szüksége, így a higiéniának, az egészséges étrendnek, a *testgyakorlásnak* ekkor fontos ideológiai funkciója volt.[8] Az egészséges, fegyelmezett, mértékletes életmódot folytató adófizetők értéke megemelkedett, és e racionális szemlélet hatására Európaszerte, így Magyarországon is, fontos szemléleti változást figyelhetünk meg.

Az európai tudományos eredmények és irányzatok természetesen megjelentek a Mária Terézia-féle, politikai jelentőséggel is bíró, a közegészségügyet javítani szándékozó törekvésekben és rendeletekben is a 18. század közepétől. Ekkortól ugyanis közüggyé, minden írástudó kötelességévé és feladatává tették a közegészségi viszonyok vizsgálatát, elemzését és javítását. A legfőbb gondot a falusi, mezővárosi népesség elmaradottsága, szegénysége és ezzel összefüggésben a magas csecsemőhalandóság és a gyenge egészségi állapot, valamint a rendre megjelenő járványok okozták. Bécs nemcsak az adózók elvesztésétől, gyenge teljesítményétől tartott, hanem rettegett az emberi és állati járványoktól, féltette az udvart, a kereskedelmet és az erősödő városi polgárságot. Így az állam gazdasági, társadalmi érdekében állt a közegészségügyi viszonyok javítása, megszilárdítása és mindenki számára fontos közüggyé tétele. Példaként ott állt Bécs előtt Európa más térsége, akár fejlettebb országai, ahol pontosan a 18. századi ínségek és a nyomukban megjelenő járványok kényszerítették az államokat hathatós intézkedésekre, áttekinthető, ellenőrizhető védekező rendszer kiépítésére. Nálunk is Bécsből indult ki az egészségügyi közigazgatás szervezése. Ezzel kapcsolatban rendeletek, utasítások tömege jelent meg, és ha lassan is, de kiépült egy többfunkciós intézményrendszer, amely valójában már meglévő alapokat erősített és fejlesztett tovább. E folyamatban a filantrópia és a jól felfogott államérdek találkozott. Ennek egyik része volt az állami felügyelet kiterjesztése az ember mindennapi és ünnepi világára, a közösségi léten túl az egyén intimszfé-

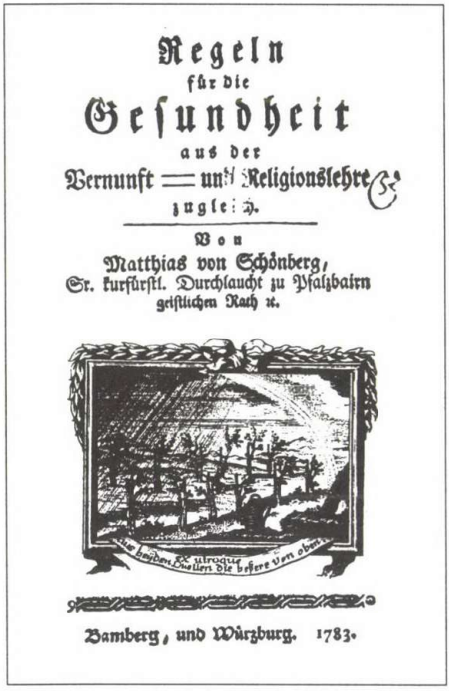
rájára, így a testére is. És bár minden kor hatalmi szervezete az ember, az egyén feletti ellenőrzésre törekedett, a 18. századi állam érdeke a szakrális kapcsolattól és meghatározottságtól való elszakítás volt, és ezzel a közjó érdekében az ember fegyelmezésének és nevelhetőségének biztosítása.[9] Végül is a tudományos haladás nem szabadította fel a testet a külső irányítás alól, hanem intenzívebbé tette a társadalmi szabályozás eszközeit.[10]

Magyarországon a török kiűzése utáni állapotok, a Rákóczi-féle szabadságharc és annak súlyos következményei, az elnéptelenedett, elmocsarasodott területeken a szegénység, a sanyarú élet, majd a 18. századi betelepítésekkel az aránytalan és gyors népességnövekedés, a természeti csapások, ínségek, járványok, földesúri túlkapások sürgető gazdasági, társadalmi és politikai kérdéssé váltak. Mivel az orvosés egészségügyi szakemberhiány miatt segítségre alig vagy egyáltalán nem számíthatott az ország lakosságának jelentős része, különösen nem a falusi, mezővárosi népesség, fontos lépésnek tarthatjuk a nagy járványokkal szembeni adminisztratív intézkedések fejlődését és kiszélesítését, valamint az egészségügyi igazgatás és orvosképzés alapjainak kiépítését.[11]

A 18. század második felétől Magyarországon is egyre inkább érvényesülő politikai akarat és intézkedések a közegészségügy javítása érdekében megteremtették az egészségnevelés elméleti és gyakorlati alapjait is. Természetesen látni kell, hogy az orvoshiány, a szegénység, sajátos életmódot, mentalitást alakított ki; gondoljunk az állandóan fenyegető járványokra, betegségekre, az emberi és állati test esendőségére, kiszolgáltatottságára. Míg a tudományban a racionalitás, a mindennapi életben a hiedelmek a fő irányadó tényezők;[12] a kor e sajátos, kettős szellemi arculata meghatározta az egészségügyi viszonyokat, befolyásolta az állam törekvéseit és az orvosok tevékenységét is. Éppen ezek a körülmények és az orvosok segíteni akarása hívta életre a népszerűsítő egészségügyi irodalmat nálunk is, annak ellenére, hogy a szerzők nem számíthattak az olvasók széles táborára.

Az eddigi törekvésekben új elemként jelent meg az anyanyelvű népszerűsítő egészségügyi felvilágosító irodalom állami támogatása. Természetesen magyar nyelvű orvosi szakirodalom volt már a korábbi évszázadokban is, sőt bennük gyakran megjelent a dietétika, az életmód-tanácsadás, mégis a 18. században találkozunk kifejezetten egészségügyi felvilágosító célzattal íródott, magas példányszámban kinyomtatott, széles körben terjesztett és gyakran ingyen szétosztott művekkel.[13]

Magyarországra évszázadokon keresztül a külföldi egyetemeken végzett orvosok révén jutottak el a korszerű ismeretek és áramlatok, közöttük a népszerűsítő egészségügyi irodalom műfaja. Spielmann József művelődéstörténeti munkájában elsősorban erdélyi vonatkozásban hangsúlyozta, hogy a 16. századi erdélyi orvosi irodalmi tevékenység egyenrangú volt a nyugat-európaival.[14] Gondoljunk akár csak Melius Juhász Péter református prédikátor (1536 körül–1572) *Herbárium*ára (1578) mint az első magyar nyelvű orvosbotanikai népszerűsítő könyvre, vagy Lencsés György (1530–1593) *Ars Medicá*jának célkitűzéseire.[15] Pápai Páriz Ferenc (1649–1716) *Pax Corporis*a (1690) pedig nemcsak folytatta elődei törekvéseit, hanem közvetlen előzményül is szolgált a 18. századi magyarországi egészségügyi felvilágosító irodalom


Regeln
für die
Gesundheit
aus der
Vernunft = und Religionslehre
zugleich.
Von
Matthias von Schönberg,
Sr. kurfürstl. Durchlaucht zu Pfalzbairn
geistlichem Rath ꝛc.
Bamberg, und Würzburg. 1783.

1. M. Schönberg: *Regeln für die Gesundheit* (Würtzburg, 1783)

rendkívül gyors és széles körű kibontakozásához. Az előszóban megfogalmazott gondolatok és kifejezések 150–180 évre mintát adtak az orvosoknak, kiknek és miért kell anyanyelven, érthetően útmutatást, segítséget adni:

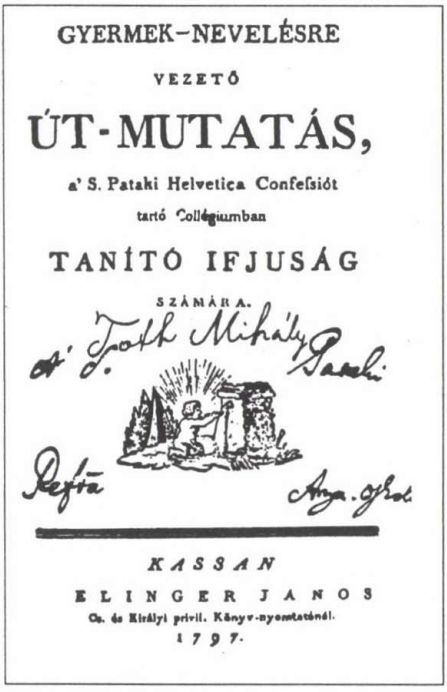
Nem akartam én itt ez ebben tudósoknak értelmeket megfogni, nem is azoknak írom, hanem a házicselédes gazdáknak és az igyefogyott szegényeknek, kiknek nincsen mindenkor kezek ügyében értelmes orvos; kiváltképpen falukon, ahol hamarább talál segédet a beteg barom, mint a beteg ember. E könyvből pedig szükségéhez képest olvashat; vagy ha maga nem tud olvastathat mással nyavalyájáról a beteg...[16]

Míg Spielmann József elsősorban az erdélyi orvosi irodalmat, addig Duka Zólyomi Norbert a 17–18. századi északmagyarországi, főleg a pozsonyi orvosok egészségnevelési törekvéseit mutatta be.[17] Mindketten rámutattak arra, hogy a magyarországi orvosok közegészségügy iránti érdeklődése és munkássága követte a nagy európai szellemi irányzatokat. Így a 18. század második felére bontakozott ki jelentős, anyanyelvű orvosi irodalom, amelyre leginkább a német és osztrák szakirodalom hatott. Így a francia S. A. Tissot (1728–1797) mellett elsősorban B. Ch. Faust (1755–1842), J. P. Frank (1745–1821), Ch. W. Hufeland (1762–1836) és Matthias Schönberg, a köznép egészségi viszonyait javítani szándékozó elméleti és népszerűsítő műveikkel. A változás lehetőségét mindnyájan – a rousseau-i elvek alapján – az ésszerű és egészséges életmódra való nevelésben és az államilag szervezett közegészségügy javításában látták (1. kép).

A 18. század első felétől Magyarországon is egyre népszerűbbé vált az egészségügyi felvilágosító irodalom, és a 19. század közepére az orvosok, a papok, a tanítók közvetítésével mind szélesebb rétegeket érintett. Ez a hatás többnyire nem közvetlenül érvényesült, hanem az írástudó vagy gyakran csak olvasni tudó közvetítőkön keresztül (2. kép).

Mivel a 18. század közepétől rendkívül megnőtt a nyomtatott kiadványok száma, felmerül a kérdés, kik olvasták ezeket egyáltalán, és volt-e hatásuk a köznép ismereteire, gondolkodására, életmódjára. Többen foglalkoztak ezzel a kérdéssel az elmúlt évtizedekben.[18] A különböző szempontú feldolgozások alapján elmondhatjuk, hogy a

19. század elejéig–közepéig a nyomtatott egészségügyi felvilágosító irodalom ismeretei legfeljebb csak közvetítők útján jutottak el a falusi, mezővárosi népességhez. A közvetítői réteg azonban elég széles volt. Papok, tanítók, gyógyszerészek, sebészek, okleveles bábák, városi, olvasni tudó polgárok, hivatalnokok, mesteremberek, falusi elöljárók voltak azok, akik leginkább megvásárolhatták az olcsó, anyanyelvű, egyszerű ismereteket nyújtó kiadványokat.[19] Idetartoztak a főúri és nemesi udvarházak nőtagjai is, akik évszázadok óta nemcsak családtagjaikat, hanem a környék falvainak lakosságát is ellátták gyógykészítményeikkel, tanácsaikkal.[20] Rendszerint írástudók voltak, így ők is potenciális vásárlónak számítottak.


GYERMEK-NEVELÉSRE

VEZETŐ

ÚT-MUTATÁS,

a' S. Pataki Helvetica Confessiót

tartó Collégiumban

TANÍTÓ IFJUSÁG

SZÁMÁRA.

KASSAN

ELINGER JANOS

Cs. és Királyi privil. Könyv-nyomtatónál.

1797.

2. Tóth Mihály: *Gyermek-nevelésre vezető út-mutatás* (Kassa, 1797)

Természetesen ennél bonyolultabb a kép, hiszen egy-egy könyvet két-háromszor is kiadtak, 500–1000 példányban, tehát volt rá igény, piaci kereslet, másrészt a megyei egészségügyi bizottmányok is rendeltek felvilágosító könyveket, és szétosztották például a papok között.[21] De gondolhatunk az 1850-es években három kiadást megélt, a falusi bábák számára írt útmutató könyvre is, amelyet majd minden megye egészségügyi bizottmánya megrendelt és megvásárolt, majd ingyen eljuttatott a falvakban rendszerint oklevél nélkül működő, állami oktatásban nem részesült, de olvasni tudó bábáknak.[22] Mindenesetre a 18. század közepétől megjelenő népszerűsítő kiadványok írói gyakran már a címlapon tájékoztattak arról, kiknek írták, kikre számíthattak könyvük elolvasásában, de legfeljebb csak reménykedhettek munkájuk kelendőségében. A szükségen kívül a bizakodás is hozzájárulhatott ahhoz, hogy a 19. század közepére jelentősen megnőtt az egészségügyi népszerűsítő irodalom száma. Az 1840-től indult Magyar Orvosok és Természetvizsgálók vándorgyűléseinek is egyik kiemelt témája volt a felvilágosítás, sőt még az 1870-es években is fontosnak tartották, hogy pályadíjat tűzzenek ki például *az alsóbb néposztálynál még mindig uralkodó káros babona* ellen írandó pályamű elkészítésére. A hangsúly itt is az egészséghez, a betegséghez, a gyógyításhoz kapcsolódó tévhitekre, balvélekedésekre került, de ugyanilyen fontosnak tartották a laikus, hagyományos gyógyítók, korabeli kifejezéssel a kuruzslók leleplezését is.[23]

Egészségügyi népszerűsítő munkát orvosok kezdtek írni vagy fordítani, majd a 19. század első felében papok, paptanárok, tanítók is bekapcsolódtak ebbe a mun-

kába. Mindegyiket meghatározta az elhivatottság, a magyar nemzet felemelésének igénye és a népművelői feladatok vállalása. Hatalmas írott anyagról van szó, teljes számbavételükkel még adós a szaktudomány. Mégis, a mintegy 100 elolvasott, és ennél több csak átnézett mű alapján, az áttekinthetőség kedvéért az alábbiak szerint csoportosítottam a 18–19. századi magyarországi egészségügyi felvilágosító irodalmat:

1. Eredetiségük szempontjából:
a) az egészségügyi felvilágosító irodalom egy része elvétve angol, néhány francia és főleg német nyelvű munka fordítása,
b) a lefordított műveket jelentősen kiegészítették magyarországi adatokkal, illetve a hazai viszonyokhoz alkalmazva átdolgozták,
c) önálló művek.

2. Készítőik szerint:
a) orvosok,
b) papok (akik orvosi végzettséggel is rendelkeztek, vagy nem rendelkeztek semmilyen orvosi képzettséggel),
c) tanítók, tanárok.

3. Kinek szánták: papoknak, tanítóknak, olvasni tudó egészségügyi alszemélyzetnek (borbélysebészeknek, sebészmestereknek, bábáknak), segítőkész gazdáknak, jegyzőknek, az *együgyű, tudatlan* falusi embereknek, nőknek, anyáknak, kisiskolásoknak, közhasználatra – mindenkinek.

4. Megjelenési formája:
a) nyomtatott forma – könyvek, kisebb brosúrák, röplapok, táblák,
b) kézirat,
c) mindkét forma kéziratos másolatokban is terjedt,
d) szóbeli formában a papok a szószékről vagy felolvasták, vagy szabadon mondták el,
e) többségében próza, de gyakori a didaktikai szempontból hatékonyabb, versbe szedett regula.

5. Témakörök szerint a korabeli egészségügy teljes területét és aktuális problémáit felöleli: pestis, himlőoltás, kolera, tájkórok, népbetegségek, ínségeledelek és a burgonya népszerűsítése, táplálkozás, öltözködés, munka, tisztálkodás, alkoholizmus elleni küzdelem, *rögtöni veszedelem,* elsősegély, tetszhalál ellen, szexuális élet, csecsemőgondozás, szoptatás, gyermeknevelés, nőnevelés, szépítőszerek használata, a *babonaság* és a *kuruzslás* elleni tevékenység és így tovább.

A magyarországi egészségügyi felvilágosító irodalomnak több markáns jellemzője van. Egyik jellegzetes vonása – és ez elsősorban a korai, a 19. század közepéig megjelent kiadványokra vonatkozik –, hogy a falusi és a városi szegények betegségét

összekapcsolták az ínséggel, a nehéz munkával, a sanyarú életkörülményekkel, az ellátatlanság és elhanyagoltság következtében meghalt csecsemők számával. Mivel az alapgondon, a szegényügyön segíteni nem tudtak az írók (orvosok, esetleg papok), legalább alapvető egészségügyi útmutatót, tanácsot igyekeztek adni. Írásukat egyenesen a szegényeknek címezték, vagy a velük közvetlen kapcsolatban álló, feléjük közvetíteni tudó, olvasáshoz értő személyeknek, papoknak, tanítóknak, gyakran a földbirtokosoknak is.[24] Pápai Páriz fent is idézett szavai évszázadokra kijelölték ezt a közönséget is. Nézzük például Perlitzi János Dániel (1705–1778) esetét. Nógrád megye európai hírű főorvosa, tudós, szervező, a szegények segítője, a 18. századi értelmiség jellegzetes alakja volt, aki reménykedett és bízott a fejlődésben, és alázattal fogadta mindazt, amit a tudománya, feladatai és lehetőségei reá róttak. Tevékenysége, az egészségügyi közigazgatás szervezésében tett lépései messze kiemelik kortársai közül. Megyei főorvosként 1751-ben a helytartótanácshoz eljuttatott egy tervezetet, amelyben egy orvosi sebészeti főiskola alapításának alapelveit fogalmazta meg,[25] és összegezte mindazokat a gondolatokat, amelyek köré a magyarországi egészségügyi helyzetelemzések kapcsolódhattak:

> Magyarország egészségügyét súlyos nehézség nyomja, [...] nagy a hiány orvosokban és sebészekben [...] főként járvány idején sújtotta a hazát, [...] eddig szabadjában állott akármilyen vándorszemésznek, valamint tapasztalatlan sebésznek orvosi gyakorlatot folytatnia, [...] gátat vetnénk valamennyi vándorkuruzslónak, [...][26]

Perlitzi mögött több mint tízévi főorvosi szolgálat, jelentős természettudományos szakirodalmi tevékenység állt. Jellemző, hogy nagyszámú latin nyelvű tudományos műve mellett összesen három magyar nyelvű könyvet írt. Mindhárom az egészségügyi felvilágosítás, útmutatás műfajába tartozik, és nem szakemberekhez, hanem az olvasás tudományában kicsit is járatos egyszerű emberekhez, illetve kimondottan a „szegény, együgyű, szükölködök"-höz szólt. A *Testi békességre vezető Utitárs...*, a *Medicina Pauperum* és az *Orvosi Oktatás a Pestis és egyéb nyavalyák ellen...* című munkái egyazon évben, 1740-ben jelentek meg Budán.[27] A *Testi békességre vezető Utitárs*ban (42 p.) és különösen a *Medicina Pauperum*ban (29 p.) a szegények számára, „a sokféle nyavalyákkal küszködö testnek szükségére állított össze némelly házi eszközöket, mellyek körül, jóllehet annak rendi szerint való tudomány kivántatik, mind-azon által szükségnek idején, orvosnak távúl létiben segithetnek magokon..."[28] Mindkét munka tanácsokkal segíti az akkoriban szokásos házipatikák összeállítását, és alapismereteket nyújt az alkalmazáshoz is. Az egyszerűen összeállítható készlet mellett fontosabb Perlitzi – felvilágosító könyveiben megjelenő – szemlélete, amely arra figyelmezteti az olvasót, hogy „a nyavalyákkal küszködö test" mellett van „testi békesség" is, ami itt nem csak az egészség szinonimája (3. kép).

A magyarországi tanítók egészségügyi gyakorlati és elméleti feladatairól először a nagytudású, rozsnyói születésű Marikowzki Márton (1728–1772) könyvében olvashatunk. A világot látott Marikowzki, miután Wittenbergben orvosdoktorrá avatták,



MEDICINA
PAUPERUM
Az az:
Szegények számára való
HÁZI
ORVOSSÁGOKNAK
Az köztök leg-inkább és leg-gyakrabban
uralkodni szokott nyavalyák ellen való
ALKALMASZTATÁS,
Az minden napi könnyen fel-található, és meg-szerezhető eszközökből ki-nyujtatott
PERLICI DANIEL
Med. Doct. és Tekéntetes Nemes Nógrad Vármegyének ord. Phyſicusſa által.
Nyomtattatott Budán Veronica Notteníteinin, özvegynél. 1740.



A' szegények számára való
PATIKÁTSKÁNAK
Az ő állapottyokhoz való
ALKALMASZTATÁSA.
AZ szegény, együgyű, szükölködő embereknek meg-maradások körül való több számtalan probákban, az Istennek kiváltképpen való nagy kegyelme leg-csudálatossabban ebből tetzik ki, hogy noha több okok lehetne az betegeskedésre, ugy mint az kik érelben, iralban gyakran meg-fogyatkoznak, mindenben rendetlenül élnek, és gyermekségektül fogva bötig, egész életek, éjjeli nappali nyughatatlanságban, sok külső s' belső vetzedelmes s' ártalmas állapotokban forog, még is ritkábban betegeskednek mint az gazdagok, türhetőbbek az nyavalyájok, és sokkal hamarább is gyógyulnak belőlek, sokszor együgyű, és kűlső iratsyára semmire való eszköz és orvosságok által. Ugyan ezen sok féle nyomorúságaikat tartom okának, hogy az Ur Isten-is az ő kiváltképpen való gond-viselő kegyelmét, az ő tehe-
A 2 ter-

3. Perlitzi Dániel: *Medicina Pauperum* (Buda, 1740). Címlap és első oldal

Pozsonyban az irgalmasok orvosa lett. Az irgalmasoktól elválva 1768-tól Zemplén, majd Szerém megye főorvosa volt haláláig. Élete utolsó évében, 1772-ben elsőként fordította le magyarra Simon André Tissot (1728–1797) híres egészségügyi felvilágosító könyvét (*Avis au peuple sur la santé*, 1760), amely addig majd minden európai nyelven megjelent már.[29] A kor szokása szerint a munkát Marikowzki a maga véleményével, gondolataival, helyi tapasztalataival egészítette ki. Bár a falusi nép oktatására fordította le, illetve írta meg a könyvet, ismerte a korlátokat és a lehetőségeket az olvasóközönséggel kapcsolatban.[30] Éppen ezért a papok mellett a tanítók lehetséges szerepét emelte ki az egészségügyi ellátás javítása érdekében. Mint sokat utazó megyei orvos közelről látta a falusi tanítók életét és helyzetét, éppen ezért javasolta, hogy a tanítók vállaljanak feladatokat a betegek gyógyításában. Marikowzki elsősorban a sebészi munkák megtanulására biztatta a tanítókat, így ezáltal állásuk, fizetségük, mindennapi életük is javulhatna:

> Kivánnám, hogy nem tsak ismérni tanúlnák a nyavalyákat, mellyre útat mutattok, hanem a szerekkel való élést-is, tehetségek szerént meg foghatnák. Jobbára mind tudnak beretválni, sokkan az ér vágásra-is és kristélyezésre (beöntés) alkalmatosak, talán nem is vólna helytelen dolog, ha mindnyájan az ér vágás meg tanúlására kénszerittettnének. E tulajdonság mellett, ha a forróság garáditsáról is tehetnének itéletet, egyszer s-mind hólyag húzó flastromokat tenni és sebeket is

tudnának bé kötni, nagy hasznára szolgálna az ö lakó helyeknek. Az ő oskolabéli foglatoságok naponként, tsak kevés ideig szokot tartani, és nagyobb résznek nintsen mezei munkája; ezek ürességeket jobbra nem fordithatnák, mind a betegek segitségekre...[31]

A javaslatot nem követte tett, nem kellett a tanítóknak megtanulni az érvágást, a beöntést, a sebek kezelését, ugyanis laikusoknak már a *Generale Normativum* megtiltotta az ilyen ténykedést. Mindenesetre Marikowzki javaslata és véleménye jelzi a tanítókkal szembeni megváltozott igényeket már a közegészségügy területén is. Más kérdés, hogy hivatalosan és idővel az orvosok támogatásával nem a gyógyító gyakorlat, hanem a megelőzés, az egészséges életmódra való nevelés, az egészségtan oktatása irányába tolódott el tevékenységük. Olyannyira, hogy a 19. század második felétől számos tanító írt egészségügyi felvilágosító könyvet, brosúrát és tankölteményt, sőt tevékenyen szerepet vállaltak az alkohol- és kuruzslásellenes küzdelemben is.

A populáris medicina tehát a társadalom széles körét fogta át, mindenkihez szólt, gyakran egyenesen a szegény, műveletlen réteget szólította meg, sőt, mondandóját is anyanyelven, ráadásul a köznép nyelvén fogalmazta meg.

A 18. század közepétől–végétől, a 19. századon át a korabeli orvosok egyik legfőbb dilemmája a populáris medicinával kapcsolatban – éppen az orvosi ismeretek ilyen széles körű kiterjesztésének következményeképpen – a választás a népi orvoslás teljes elutasítása vagy részleges elfogadása között. Ehhez a dilemmához szólt hozzá Váradi Sámuel (1773–1857) előbb nagyenyedi, majd Alsó-Fehér megyei főorvos 1803-ban, amikor lefordította, és magyarországi vonatkozásokkal kiegészítette és megjelentette Georg Joseph Beer (1763–1821) bécsi szemészorvos a *Gondviselés az egésséges és gyenge Szemekre, és arra való oktatás miképpen lehet az embernek önnön magán segiteni, a szemnek ollyan hirtelen való betegségeiben...* című könyvét.[32] Abból indult ki, hogy a tanult orvos több betegségre tud orvosságot, míg a *javasasszonyok* csak egy-két nyavalyát gyógyítanak, továbbá az orvos feladata nemcsak a gyógyítás, hanem a megelőzés is, tehát kötelessége az orvosnak útmutató könyvet írni.[33] Különösen fontosnak tartotta ezt akkor, amikor Le Febure, korábban XVI. Lajos udvari orvosa 1790 után a bécsi és a pesti szemészeti előadásain azt mondta a magyarokról, hogy Magyarországon több fájós szemű beteg ember van, mint egész Európában.[34] Tehát a magyarországi orvosnak is többféle módon kell segítenie, a gyógyítás mellett „hasznos könyveket" kell írnia. Ugyanakkor felhívta a figyelmet arra, hogy a köznép számára összeállított felvilágosító könyvek írásánál ajánlatos betartani néhány szabályt, nehogy a laikus, képzetlen olvasók orvosnak képzelve magukat, gyógyítani kezdjenek. Váradi Sámuel ezért nyolc pontba szedte a legfontosabb szabályokat: a könyv tárgyát „szemesen megválogatja" a szerző; nem ír a ritka betegségekről, és arról, aminek ismerete ártalmas lehetne; minél közönségesebb valamely betegség, az arról való ismeretek annál gyakrabban tévesek, ezért azokat jobban meg kell magyarázni; az egészséges élet törvényeinek és az egészség megőrzési módjainak magyarázatát kell adni; kerülni kell a tudományos kifejezéseket; nem kell mindent megmagyarázni; a kétségekről nem szabad írni; röviden kell fogalmazni; csak azokról a nyavalyákról szabad

írni, amelyeket haladék nélkül orvosolni kell.[35] A felsorolt nyolc pontot hosszú évtizedekre útmutatónak tekinthetjük, mivel felvilágosító könyveket író orvosaink a 19. század második feléig többé-kevésbé ezeket a szempontokat követték.

Csorba József (1789–1858), Somogy megye híres főorvosa is hozzászólt a tudományt képviselő orvosok között évtizedek óta folytatott vitához. A fő kérdés az volt, vajon az orvostudományt szabad-e „popularisalni", kell-e a köznép kezébe orvosi könyvet adni, vagy éppen tiltani kell ezt a műfajt. Véleménye szerint az egészségügyi ismeretek oktatása az iskolákban rendkívül hasznos lehetne. A kisebb gyerekeket a tanítóknak, a nagyobbakat a papoknak és az orvosoknak kellene tanítaniuk. A falusiak egészségügyi helyzetét jól ismerő Csorba József ehhez fűzve megjegyezte: „A Faluhelyen, honnét az Orvos 4-5 órányi távolságra van, melly terhes a várakozás, melly veszedelmes a késedelem!"[36] Ezért meg kell tanítani az embereket arra, hogy mi hasznos és ártalmas az egészségre, ha beteg, milyen háziorvossághoz nyúljon, és meg kell ismertetni velük a különböző orvosságok hasznát és veszélyeit. A *Hygiastika vagy is Orvosi oktatás, mit kell tenni az egésség fenn-tartására, és a betegség gyógyítására addig is, míg orvos érkezik* című, 1829-ben megjelenő könyve még a 19. század közepén is rendkívül népszerű volt.[37] Ezt az egészségnevelő művet Somogy megye még a megjelenés évében közköltségen kiadatta, ingyen eljuttatta minden helységbe a tanítókhoz, papokhoz és a jegyzőkhöz.[38]

Azzal, hogy a népszerűsítő kiadványok nagy része gyakran még a 18. század végén is igazodott mind nyelvhasználatában, mind reguláiban, példaválasztásában a falusi, mezővárosi népesség hagyományos egészségi ismereteihez, szokásaihoz és hiedelmeihez, könnyebben értelmezték, könnyebben építették be szokásvilágukba, értékrendjükbe. Például Kiss Józsefnek (1765–1831), Széchényi Ferenc udvari orvosának először 1794-ben jelent meg az *Egésséget tárgyazó Katechismus* című munkája.[39] Orvosi tanácsai a 18. századi tudományos nézeteket közvetítették népszerűsítő, leegyszerűsített, közérthető nyelven és magyarázatokkal a születéstől a halálig, különös tekintettel a mindennapi egészség megőrzésére, a mindennapi és egyedi veszedelmekre, az orvos érkeztéig a gyors és hatékony segítségre. Kiss József a testet fenyegető, mindenki számára ismert jelenségekből indult ki, majd azok egyszerű magyarázatát és tanulságát adta. Könyvének 482. kérdése igen szemléletes:

> Ha Viziborjút, Békát, Nadájt, Bogarat, s más efféle élő férgeket nyelne-le az ember, mit kellene néki tenni? – Ámbár ne legyenek is ezek mérgesek, még-is megölhetik az embert. [...] A legg újabb jegyzései szerént az Orvosoknak, egy munkás aszszony, szorúlttságában egy motskos s álló vízből ivott, egynéhány esztendőnek elfolyása alatt több zöldbékát okádott-ki 40nél, és néha olyan nagyot, hogy allig, és nagy kínnal fért-ki a nyelő gégéjén. [...] Leg jobb mindazonáltal, ha soha se iszik az ember tisztátalan álló vízből [...] a hol víziborjúk vannak...[40]

Máshol leírt egyszerű megállapítása sem sértett alapvető értékeket:

„Nagyon balgatag szokás a himlőző gyermekeknek lentsét adni azért, mint mondják, hogy nagy, és szép himlőt nyerjenek."[41]

Ilyen és más egyszerű végkövetkeztetések és tanácsok jellemzők Kiss doktor egészségügyi felvilágosító könyvére. Láthatjuk ebből a példából is, hogy a korabeli olvasóknak nem kellett alapvetően megváltoztatniuk a viziborjúról vagy a himlőről való hiedelmeiket, de rögzülhetett bennük, hogy életük folyamán az addig látszólag veszélytelen események, dolgok, tárgyak és eljárások, súlyos következményekkel járhatnak egészségükre, életükre, és ezeket kis odafigyeléssel elkerülhetik. De felfoghatjuk úgy is, hogy Kiss József nyomtatásban, nagyobb példányszámban megjelenő könyve országosan terjesztette a viziborjúról vagy a himlőről a hiedelmeket.

Az egészségügyi felvilágosító irodalom általánosan az emberi testtel való helyes és helytelen bánásmóddal foglalkozott, de tartalma, megfogalmazása folyamatosan változott és differenciálódott. Ezt a változást biztosította az orvostudomány fejlődése, a közegészségügy tudományos kérdéssé válása, valamint az egészségügyi közállapotok aktuális problémái, kurrens feladatai is. Ezért is tekinthetünk egy-egy kiadványra mint az adott kor és adott társadalmi csoport vagy réteg kulturális lenyomatára, akár évtizedre lebontott pillanatképeire. Gondoljunk arra például, hogy a burgonya táplálkozásbeli népszerűsítése az 1820-as évekre lezárult, ugyanakkor kiteljesedett a himlőoltásra való buzdítás a Jenner-féle védekezés bevezetésével és kötelezővé tételével. Az 1840-es évektől népbetegségnek tartott alkoholizmus elleni küzdelem kapcsán hatalmas mennyiségű felvilágosító, oktató anyag lát napvilágot, az 1831-es kolerajárvány idején tanácsadó, útmutató vagy éppen tökéletes védelmet, gyógyulást ígérő kiadványok tömege jelenik meg. A 18. század közepétől pedig nyomon követhetjük a szülés, a csecsemőápolás kérdéskörének akár napjainkig vezető útját. Az idekapcsolódó témakörök majd minden összefoglaló jellegű egészségügyi felvilágosító kiadványban megjelentek, de a hangsúly időről időre áttolódott egy-egy éppen fontosabbnak tartott kérdésre. Különösen igaz ez a csecsemőgondozás területére, mivel a magas csecsemőhalandóság állami, közigazgatási, közegészségügyi intézkedéseket vont maga után. A 19. század elejére az első fürösztés mikéntjéről való oktatás eltörpült a tetszhalott gyermek élesztésének módozatai, vagy a szoptatás, a dajka- és lelencügy mellett, amelyeknek a 19. század közepétől társadalmi, politikai vonzatuk is volt.

A 18. század végén és a 19. század elején szaporodott meg a tetszhaláltól, az *elevenen eltemettetéstől* való félelem köré szerveződő közigazgatási, teológiai, egészségügyi, tudományos és laikus írott anyag, rendeletek, utasítások, szaktudományi elemzések, felvilágosító irodalom stb. (4. kép). Ide kapcsolódik a 18. századtól a 19. század végéig közismert, ún. *rögtöni esetek* témaköre is. A korabeli szóhasználattal *hirtelen veszedelmek* – balesetek, fulladás, fagyás, forrázás, égés, ájulás, kutyaharapás, mérgezés, villámcsapás stb. – esetében tanácsot, útmutatót adtak az orvos megérkeztéig, hogyan segíthet magán vagy másokon az ember.

68

kel le írattak; 's csak a' vólt oſztán a' hijja, hogy az illyen irásokban nem vóltak meg a' képetskék. A' téli hoſzſzú estvéken pedig, többen is öſzve gyültek, mind aſzſzonyok, mind iſjak, valamellyik ollyan gazdánál, a' ki jól tudott olvasni, 's olvastak belöle, és beſzéllgettek felöle; sokan olly okosok is vóltak, hogy a' mi a' könyvben vólt, meg fogadták és nagy haſznát vették.

Az egéſz könyv maga is itt következik már, minden benne lévö képekkel együtt, a' ſzerént, a' mint azt az iſjú Ur az Oskolának ajándékozta.



SZÜKSÉGBEN
SEGÍTŐ KÖNYVETSKE,
MELLY
AZT TANÍTJA,

miképpen élhet az ember jól, és a' maga sorsával meg elégedve? Miképpen lehet jó gazdaſága, és betsületi? és miképpen segíthet, mind magán, mind másokon, minden féle ſzükségeknek idején?

HITELES HISTÓRIÁKKAL,

's jeles példákkal meg mutogatva, és képekkel meg ékeſítve.

EGY

a' köz népet ſzivesen ſzerető Túdós által.



A' ki kéſz ſzólgálni felebarátjának,
Az enged a' Kriſtus' parantsolattyának.

4. Kömlei János: *Szükségben segítő könyv* (Pest, 1790), 68–69. oldal

Az utóbbiakat szépen illusztrálja az egészségügyi felvilágosító irodalom egy sajátos, napjainkban is ismert formája, az egyoldalas, nagy méretű, falra is kifüggeszthető, könnyen áttekinthető egészségügyi felvilágosító tábla. Példaként szemlélhetjük Kováts Mihály (1762–1851) orvosdoktor két korai munkáját részben azért, mert jellemzők a 19. század első feléig, részben azért, mert sokan hivatkoztak ezekre anélkül, hogy látták volna.[42] A *Szükségben-való Segedelem-Tábla* nem könyv, hanem egyetlen lap egy oldalán két hasábban nyomtatott tábla, mondhatnánk, felvilágosító, oktató hirdetés, amelyet az orvos a saját költségén maga adatott ki.[43] Kováts Mihály a 18. század végén elterjedt *elevenen eltemettetéstől* való rettegésen, félelmen kívánt enyhíteni és segíteni úgy, hogy tábláján sorba vette azokat a helyzeteket, amelyben a halottnak látszó emberek felélesztése lehetséges, ha időben és szakszerűen cselekednek a segítők. A vízbe fulladt, a megfagyott, a felakasztott ember és a halva születettnek látszó gyermek felélesztésének módozatait mutatja be, végül figyelmezteti az olvasót a korban általánosan elfogadott álláspontra, hogy csak az oszlásnak indult tetemet lehet eltemetni.[44] Az útmutató a laikusoknak szólt, de a tábla olyan eljárásokat is fel-

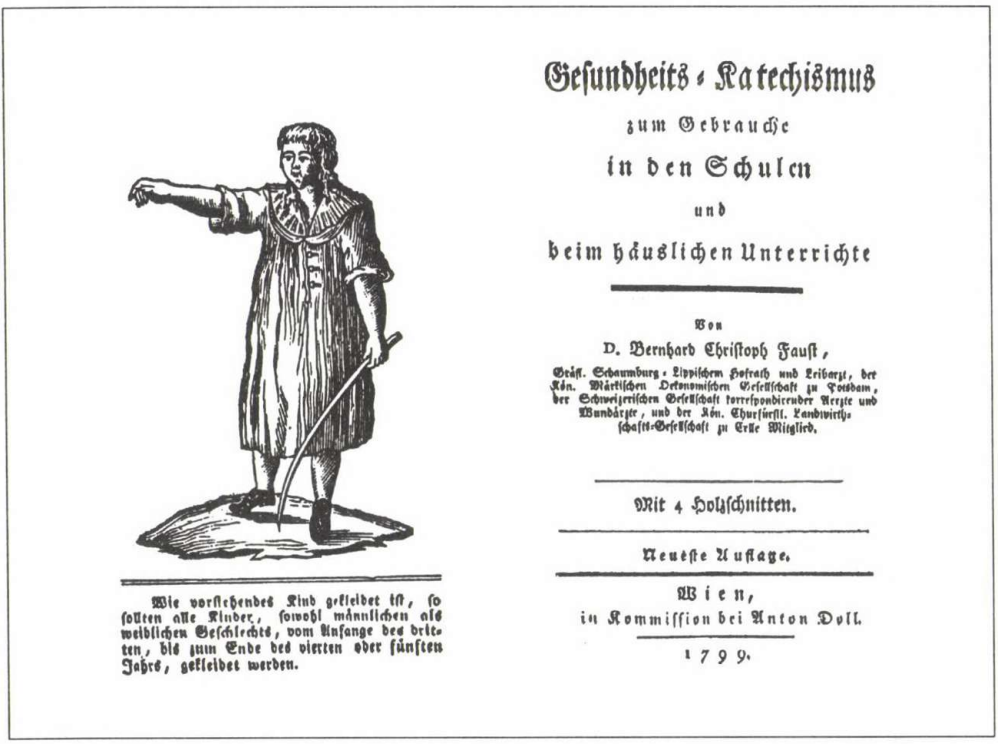
tüntetett, amelyeket csak egészségügyi személyzet gyakorolhatott (érvágás, klistélyozás), ezért ezeket külön jelezve *A Borbélyt illető oktatás* alatt tárgyalta. Kováts Mihály gondosságát mutatja, hogy a *Segedelem-Tábla* jobb és bal felső sarkában, különkülön felsorolta az elsősegély legfontosabb kellékeit és szabályait, hogy mindenki felkészülhessen a váratlan helyzetekre.

1820-ban, kibővítve két lapra, de ugyanilyen formában jelentette meg *A hirtelen halál veszedelmeiben való segedelem* című tábláit.[45] Az 1798-as lap négy témakörével szemben 1820-ban tizenhét helyzetre adott útmutatást. Gyakorlatilag röviden, tömören ugyanazokat a pontokat tárgyalta, mint a korabeli egészségügyi felvilágosító könyvek, de kibővítette a *hirtelen veszedelemhez* tartozó eseményekkel és betegségekkel: a széngáztól vagy borospincében fulladást szenvedtek, a veszett kutya harapta és megégett, a *nyavalyatörött,* gutaütött, napszúrásos ember ellátása ugyanúgy szerepelt, mint az ágyban megfulladt, agyonnyomott kisgyermekek felélesztésének módozatai.

Kováts Mihály *Segedelem-Táblái* egyszerűek, tömörek, közérthetők voltak, összefoglalták az elsősegélynyújtás legfontosabb korabeli alapismereteit. Formájuk lehetővé tette a kifüggesztést, az egyszerre való végigolvasást. A táblán a cím alatt, fő helyen Kováts doktor verssel figyelmeztette az olvasót a segítségnyújtás kötelezettségére és az emberbaráti megfontolásokra:

Ti emberek! edjütt vagytok mind barátok.
Tehát segíteni egymást kívánnyátok,
A kinek ma vóltál meg-szabadítója.
Majd az lehet hólnap élted meg-tartója.
Minden szükségtelen ember el-maradjon,
Az Orvosnak frissen valaki hirt adjon.[46]

A súlyos balesetek, korabeli szóval *hirtelen veszedelmek* és az elsősegélynyújtás szakszerű módozatai, valamint a tetszhalál és az élesztés lehetősége új tartalmat adott az Istenről, az életről, a testről való gondolkodásban. Mindig segített magán vagy társain az ember, megpróbálta gyógyítani a beteget, bekötötte a sebeket stb. Itt most többről volt szó, mégpedig arról, hogy a halottnak látszó ember felélesztésének technikája van, mindenki számára elérhető és megismerhető módja. Bármi okozta a test látszólagos halálát – fagyás, öngyilkosság, halva születés, megnyomás. Ahelyett, hogy Isten akaratába belenyugodna, orvos hiányában bárki megpróbálhatja életre kelteni a mozdulatlan, életjelet nem adó, halottnak látszó gyermek és felnőtt testet. A lélekről továbbra is az Isten gondoskodik, de az embernek meg kell próbálnia a lehetetlent, sőt, amíg a halál nyilvánvaló jelei nem mutatkoznak, kötelessége az élesztés. Így Jézus és a szentek csodatételei is más dimenzióba kerültek. Számos, elsősorban halottkémeknek készült kiadványban, egyszerűbb megfogalmazásban a népszerűsítő egészségügyi irodalomban is szemléletesen leírták a biztos halál fizikai jeleit, az oszlást, a szagot, és figyelmeztették a környezetet, hogy addig ne merjék eltemetni a tetemet, amíg ezek a jelek nem mutatkoznak.



Wie vorſtehendes Kind gekleidet iſt, ſo ſollten alle Kinder, ſowohl männlichen als weiblichen Geſchlechts, vom Anfange des dritten, bis zum Ende des vierten oder fünften Jahrs, gekleidet werden.

Geſundheits-Katechismus

zum Gebrauche

in den Schulen

und

beim häuslichen Unterrichte

Von

D. Bernhard Chriſtoph Fauſt,

Gräfl. Schaumburg-Lippiſchem Hofrath und Leibarzt, der Kön. Märkiſchen Oekonomiſchen Geſellſchaft zu Potsdam, der Schweizeriſchen Geſellſchaft correſpondirender Aerzte und Wundärzte, und der Kön. Churfürſtl. Landwirthſchafts-Geſellſchaft zu Erfurt Mitglied.

Mit 4 Holzſchnitten.

Neueſte Auflage.

Wien,

in Kommiſſion bei Anton Doll.

1799.

5. Bernhard Christoph Faust: *Gesundheits Katechismus* (Wien, 1799)

Természetesen az egészségügyi felvilágosító műveket írók, fordítók mindenhol hangsúlyozták, hogy csak az orvos hiányában, annak megérkeztéig kell és lehet laikusnak beavatkoznia, de azt is tudták, hogy a 18–19. századi Magyarországon a falusi, mezővárosi népességnek van a legkevesebb lehetősége a szakszerű ellátásra. Éppen ezért a 19. század elejétől az egészségügyi útmutató kiadványok jelentős része teljes képet igyekezett adni a helyes és helytelen életmódról, a gyakoribb betegségekről és azok gyógyításáról, az ember testi sajátosságairól nemekre és korosztályokra, sőt gyakran foglalkozási ágakra is lebontva. A műfaj már korábban, a 18. században kettévált, mert a dietétikai, helyes életmódra vezető, útmutató könyvek a műveltebb, módosabb társadalmi réteghez szóltak, míg az egészségügyi felvilágosító, népszerűsítő kiadványokat a köznépnek szánták. Az utóbbiakat sújtotta közvetlenebbül a szegénység, az ínség, a műveletlenség, és ezek meghatározták az életmódot, az életmód pedig az egészséget és a betegséget. Így nekik, illetve papjaiknak, tanítóiknak olyan alapismeretet nyújtó útmutatást adtak, amely a születéstől a halálig eligazította őket a mindennapi teendőikben, megmondta, mi a jó, mi a rossz, mi hasznos, és mi ártalmas a testnek, hogyan kell bánni az újszülöttel és a haldoklóval, a gyengével és az erőssel, hogyan kell ápolni a beteget, stb.

Erre a szemléletre és törekvésre jellemző Zsoldos Jánosnak (1767–1832), a 19. század egyik legnagyobb orvosának, a magyar nyelvű orvosi szaknyelv harcosának, a híres egyetemi tanárnak az 1814-ben megjelent a *Diaetetika vagy Az Egésséget fenntartó és a Betegségtől tartóztató Rendszabások* című munkája. A vaskos könyv, a maga 224 oldalával, komoly szakmai tartalmával nem az *együgyü* köznép számára készült, hanem a köznép felé közvetíteni képes műveltebb sebészeknek, papoknak, tanítóknak.[47] Az előszóban az ókorig nézett vissza az egészség megtartásának elméleti kérdéseivel, majd pedig felsorolta azokat a szerzőket, akik előtte egészséget tárgyaló katekizmusokat írtak. Mindazok a külföldi szerzők szerepelnek itt, akiknek könyveit magyar orvosok lefordították már, vagy pedig forrásként használták hasonló műveikhez.

Zsoldos munkájára is, mint a többi magyarországi egészségügyi felvilágosító irodalomra elsősorban a német elődök hatottak, így például a hesseni születésű Bernard Christoph Faust (1755–1842) művei. Az *Entwurf zu einem Gesundheits-Katechismus* című könyve 1792-ben jelent meg, amelyben a betegségekért a tudatlanságot és az elmaradottságot tette felelőssé[48] (5. kép). Magyar fordítása nem ismeretes, viszont a másik, *Gesundheits-Katechismus zum Gebrauche in den Schulen und beim hauslichen Unterrichte* című könyvét (1794)[49] a megjelenés után közvetlenül lefordították angolra, dánra, latinra és szerbre. Szlovákra Ribay György (1754–1812) fordította 1795-ben, magyarul pedig 1796-ban Sopronban, 1797-ben Kolozsvárott jelent meg.[50] A Hirsch-féle lexikon szerint a többszörös kiadásokkal és fordításokkal együtt mintegy 150 000 példányban kelt el a könyv. A kérdés-felelet formába szerkesztett, egyszerű alapismereteket tartalmazó könyvecske első oldalai a tanítókhoz szólnak: „An die Schullehrer den Gebrauch des Gesundheits-Kathechismus betreffend", és részletes eligazítást adnak a könyv felhasználásáról. Faust is a korabeli egészségügyi katekizmusok tematikáját követte, amikor két fejezetre osztotta a tudnivalókat. Először az egészség mibenlétéről, az emberi testről, a kisgyermekgondozásról, az öltözködésről, a levegőről, a táplálkozásról, az italokról, a dohányról, az alvásról beszélt, majd a második részben teljes egészében a betegségekkel


КАТИХИСІСЪ
ЗДРАВІЯ.
на
Потребу Школску
и
Домашнее Наставленіе
Берихардомъ Христофоромъ Фаустомъ,
Графско-Шаумбургско Липпійскимъ дворнымъ
совѣшникомъ и врачемъ.
съ змя изображеніями.
Нынѣже съ Нѣмецкаго на Славено-Сербски
Языкъ преведенъ
Павломъ Хавличемъ,
Во всеучилищи Пештанскѣмъ Любомудріи
Слышателемъ.
Въ Будинѣ градѣ,
Печатано писмены Крал. Университ. Пештанск.
1802.

6. B. Ch. Faust: *Gesundheits Katechismus* (1799) című könyvének szerb fordítása (Buda, 1802)

foglalkozott röviden, megfogalmazásában a gyermekek ismereteihez igazodott. Faust kézikönyvét, amely nemcsak Zsoldos művét határozta meg, az egészségügyi felvilágosító irodalom előzményének, mintájának tekinthetjük (6. kép).

Zsoldos a magyar elődök közül egyedül Mátyus Istvánt említi meg, és ha szemügyre vesszük a két szerzőt, valamint munkásságukat, ez érthető. Zsoldos korát meghaladó művében a hangsúlyt a testtel való helyes bánásmódra fektette. A korábbi egészségügyi népszerűsítő művekben az egyéni tisztaságról, a tisztálkodásról, a testi és ágybéli ruházkodásról elsősorban a csecsemővel kapcsolatban olvashatunk részletesen. Mindezeket most Zsoldos kiterjesztette a felnőttekre, valamint a lakásra, a szűkebb környezetre is. Egészségi szabályaival nem vette figyelembe a hétköznapi és ünnepi tisztálkodási és takarítási szokások különbségeit. Útmutatásában nem a jeles napok, nem a hagyományos rend, hanem a test orvosi szempontú igénye és érdeke szabta meg a tisztálkodás, a takarítás idejét és módját. Ugyanígy a táplálkozásról szóló második és harmadik rész pusztán az egészség és ártalom oldaláról veszi számba a táplálékokat, külön tárgyalva a növényi és állati eredetű ételféleségeket, valamint az italok – víz, bor, sör, ecet, pálinka, kávé, kakaó – orvosi szempontú hasznait, veszélyeit. Az emberi test normális működésének feltételeként szabja meg az emésztést, a rendszeres mozgást és az elégséges alvást, és az indulatoktól mentes életet. Életkoronként eltérő magatartást javasol, így a „Méhmagzat, Tsetsemő, Gyermek, Ifjú, Közép idő, Öregség" más-más viszonyulást kíván. A könyv utolsó, rövid fejezetébe került a betegség, a beteg emberrel való bánásmód tárgyalása, ami önmagában is a hangsúly eltolódását jelzi az egészség, a helyes életvitel fontossága felé.

A kiemelt részletek is mutatják a minőségi változást. Ez többek között azért fontos, mert Zsoldos könyvének az utóélete rendkívül érdekes az ismeretterjesztés és az ismertté válás szempontjából. Bár a második kiadás is jelzi a mű népszerűségét, mégis az iskolákban és a köznépi használatban két verses átdolgozásban terjedt el. Az egyiket Zsoldos Jákob, Zsoldos János testvére[51] mezőlaki református prédikátor és „a Túl a Dunai Fő Tiszteletű Superintendentziale Konsistóriumnak Rendes Assessora" készítette, és *Egésség Regulái* címmel Győrött jelentette meg 1817-ben.[52] Az átdolgozást a református egyház rendelte meg „az apróbb Tanuló Gyermekek" számára, és „Oskolai Kézi Könyv"-nek szánta. Ha azonban a seborvosnak és a bábának írt utasítást nézzük a versbe szedett átdolgozásból, elgondolkozhatunk azon, hogy az „apróbb gyermekek" e korban mi mindent tanulhattak egyszerre:

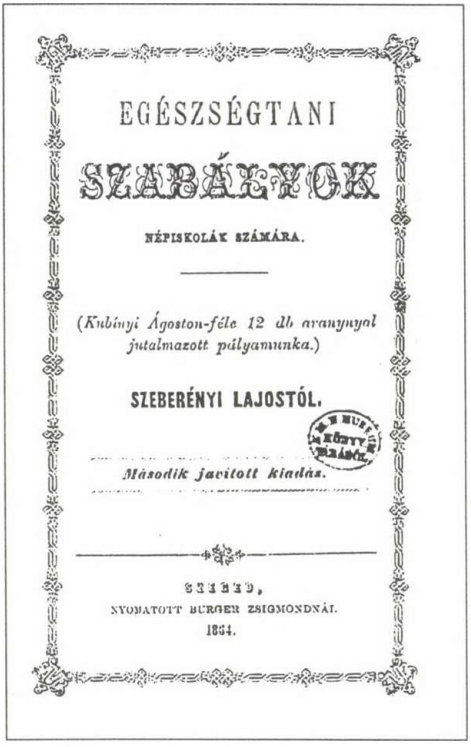
SEBORVOS KÖTELESSÉGE.
A seborvos
Légyen okos
És vigyázzon eszével
Hogy ragadvány
Vagy rothadvány
Sebhez sebes kezével
Ne nyúljon,...[53]

Zsoldos könyvének másik verses átdolgozója Fodor Gerzson (1763–1835), nagykőrösi lelkipásztor volt.[54] A Sárospatakon 1818-ban megjelent 126 oldalas könyv az eredetitől annyiban tér el, hogy Fodor az „Elő-beszéd"-et teljesen elhagyta, ugyanakkor a tematikát teljes mértékben megtartotta. Rigmusai nehézkesek, nem lehetett könnyű Zsoldos munkáját versbe foglalni:

Mint a tüz kialszik, ha reá nem vetünk,
Ugy ha nem táplálnánk, elfogyna életünk...
Nyáron többet igyál, kevesebbet egyél
Azomban mérséklett testgyakorlást tegyél,
Télen több ételed s munkád lehet néked,
De megkissebbitett lész ivó mértéked.
...
Kivált a lúd máját szád jó ízűn falja,
A mint azt a Sidó asszony meghizlalja,
De ha eltaplósúlt, véres és fekete,
Epés vagy keserű, kóser nem lehet...[55]

Zsoldos könyve és az átdolgozások rámutatnak az egészségügyi felvilágosító könyvek gyakran kanyargós útjára, és sokat elmondanak a korról is. Zsoldos János a híres orvos, egyetemi tanár megírta népszerűsítő dietétikáját, két kiadásban is megjelent, majd református lelkészek külön-külön megrendelésre, versbe dolgozták át: így terjesztették az iskolákban, és tanították belőle az apróbb gyermekeket.

Összefoglalva e néhány példával illusztrált vázlatos áttekintést, elmondható, hogy igen sok egészségügyi felvilágosító kiadvány igyekezett a teljes emberi világot átfogni, hol könnyebb, hol nehezebben befogadható formában. Éppen a nyomtatott forma, az anyanyelvű megjelentetés, a széles körben való terjesztés, a mindenkit érintő téma az, amiért feltételezhetjük, hogy hatása volt az emberek testi világát érintő jelenségekre. A népszerűsítő irodalom a gyógyítás helyett a hangsúlyt az egészség megtartására, az élet helyes vitelére, sőt meghosszabbítására helyezte. Először hívta fel a közfigyelmet a helyes és helytelen életmód különbségére, arra, hogy a betegség elkerülhető, nem feltétlenül Isten büntetéséből ered, továbbá, hogy az élet meghosszabbítható, hogy nemenként és korosztályonként másképp kell bánni az egyénnel, hogy „hirtelen veszedelemben" miképpen kell az elsősegélyt nyújtani és így tovább. A születéstől a halálig útmutatót adott az életciklusok eltérő jellegzetességeit figyelembe véve a helyes életmódra, a gondoskodásra, az ápolás miképpjére. A test *békéjének*, jólétének, erejének, munkaképességének, termékenységének, végső soron egészségének fenntartása volt a cél, ami messze kitágította az egészség–betegség kétpólusú alternatívát. Ennek érdekében a naptári ünnepeket, az egyházi és gazdasági ciklusokat kiegészítette – a családi élet vonatkozásában – a munka, a pihenés, a testkímélés időszakaival. Hasonló-


EGÉSZSÉGTANI

SZABÁLYOK

NÉPISKOLÁK SZÁMÁRA.

(Kubínyi Ágoston-féle 12 db aranynyal jutalmazott pályamunka.)

SZEBERÉNYI LAJOSTÓL.

Második javított kiadás.

SZEGED,

NYOMATOTT BURGER ZSIGMONDNÁL.

1864.

7. Szeberényi Lajos: *Egészségtani szabályok népiskolák számára* (Szeged, 1864)

képpen igyekezett befolyásolni a hagyományos, károsnak ítélt táplálkozási szokásokat, akár a szegénységből fakadó egyoldalú, akár a jólétből adódó bőséges, zsíros táplálkozást. Elvetette a jeles napokhoz, családi ünnepekhez kapcsolódó, a testet igen megterhelő nagy mulatozásokat és lakomákat ugyanúgy, mint a hosszú böjtöket, valamint a mértéktelen alkoholfogyasztást.[56]

A korai, a 19. század elejéig–közepéig megjelenő népszerűsítő kiadványok nagy részének színvonala lassan, évtizedekkel lemaradva követte az orvostudomány, azon belül az egészségtudomány fejlődését. Általában a köznépi ismeretekhez igazodott és rájuk támaszkodott, azt próbálta meg egyengetni, helyes irányba terelgetni, lenyesegetni róla károsnak, babonának tartott vonásait, sajátságait. Ezekkel együtt felhívta a laikusok figyelmét – akik eddig csak a kiszolgáltatottságukat, az Istentől, a természettől való függőségüket élték meg – az egyéni felelősségre és lehetőségekre is. Arra, hogy a betegségek, a járványok kialakulásáért, a gyengeségért, a munkaképtelenségért ők is felelősek lehetnek a testükkel való helytelen bánásmód miatt, és változtathatnak életmódjukon, tehetnek ők is önmaguk védelmében anélkül, hogy alapvetően változtatniuk kellene hagyományos élet- és értékrendjükön.

Tehet az egyén önmagáért – sugallták az oktató, útmutató kiadványok –, nem kell feltétlenül egy külső közvetítőre – orvosra vagy hagyományos gyógyítóra várni. Éppen ezért ezekben a korai művekben a köznépnek megfogalmazott tanácsok egyszerűek voltak, nem tértek el alapjaiban az addigi ismeretektől, és beilleszthetők voltak a hagyományos eljárások és alkalmazott szerek közé. Természetesen számoltak az orvosok az egészségügyi útmutató könyvek korlátaival és veszélyeivel, éppen ezért arra figyelmeztették az olvasót, hogy ne lépje át az orvos által meghúzott határokat, ne nyúljon olyan eszközökhöz, amelyek visszavonhatatlan károkat okoznak, védje a testét az ártalmaktól, és ne engedje azt sem, hogy avatatlanok nyúljanak hozzá; elolvasva az útmutatót, immár felelőssé vált saját és hozzátartozója testi épségéért[57] (7. kép).

Mivel a hivatalos orvosi gyakorlat ekkor még nem vált el élesen a hagyományos gyakorlattól és szemlélettől, a korai egészségügyi felvilágosító kiadványokban az or-

vos, a sebész, a gyógyszerész kiemelte a gyógyító növények és a már bevált, megtapasztalt gyógyító eljárások ismeretét az egyéni, alkalmi, csak a hagyományok útján elsajátítható ismeretkörből, és a kor színvonalán korszerű, közösségi és ellenőrizhető, ezzel együtt továbbfejleszthető, mindenki számára elérhető tudássá emelte. Így egy közös diskurzus is kialakult. Az orvos és a köznép között egységesült a nyelvhasználat a testről, az egészségről, a betegségről, sőt az ajánlott gyógymódok és szereik elnevezésében is, és ezen az úton sokáig fenntartotta a közös egészségügyi nyelv használatát. Az egészség–betegség, a tiszta–tisztátalan, a test külső és belső világa, az ezekre ható jó és rossz, valós és természetfeletti jelenségek, rontás–gyógyítás fogalmak köré csoportosuló lokális tudás kitágult, de ezzel meg is gyengült. Ha lassan is, és csak részleteiben nyomon követhetően, de az egységesülés és az univerzálódás felé haladt. Ez csak úgy történhetett, hogy az egészségügyi felvilágosító irodalom egy darabig még megmaradt a korabeli orvostudomány által elfogadott értékek és a közös emberi tapasztalatokon alapuló hagyományos (népi) orvoslás elvei által kijelölt határterületen.

Egészségügyi felvilágosító könyvet nem mindenki fordított vagy írt az orvosok, papok, paptanárok közül. Többnyire azok láttak ilyen, a mindennapi munkájukon kívül eső feladathoz, akik hivatásukat több éve gyakorolták már, kellő tapasztalatuk volt a közegészségi hiányosságok felmérésében, és átlátták, hogy a korabeli viszonyok között önmagukban nem képesek a rájuk bízott betegeken segíteni. Ehhez tartozott a szakmai műveltség, a biztos megélhetés, a rangos hivatal (megyei főorvos, bányaorvos, járási orvos), mert így megengedhették maguknak az íróasztali munkát is. Természetesen az elhivatottság, a magyar nemzet felemelésének, a magyar nyelvű szakirodalom megteremtésének igénye is erősen meghatározta ezt a műfajt. Másrészt az orvossal szembeni elvárások megváltozása is hozzájárult a népművelői, népszerűsítő, felvilágosító feladatok vállalásához. Különösen a papokkal és a tanítókkal szemben változott meg az igény a 18. század végétől. Részben az állam részéről, részben az egyház és a társadalom részéről jelentkeztek egyre erőteljesebben azok az elvárások, amelyek elől kitérni nem lehetett. Nem a himlőoltás népszerűsítése volt az egyetlen egészségügyi feladat, amit vállalniuk kellett. Fontos kérdés, mit vállaltak még, mennyire szélesítették ki népnevelői tevékenységüket az egészség területén, mennyire tudták követni a tudomány fejlődését, a papok mennyire tudták összeegyeztetni az orvostudományi és a teológiai tanokat, és mennyire tudták beépíteni az egészségügyi felvilágosító szerepet a lelki vezetői tevékenységükbe. A vallás és az orvostudomány, a test és a lélek összekapcsolódott a *medicina pastoralis* irodalomban, így azok a papok vagy paptanárok, akik részt vettek az egészségügyi felvilágosításban, akár mint szerzők, akár mint oktatók, visszaléptek a gyógyító pap szerepébe, még ha csak elméleti szinten is, ezzel biztosították a folytonosságát egy évezredeken keresztül fenntartott státusnak.

A szerzők sajátos oldalról, az egészség és a betegség oldaláról megközelítve szemlélték a világot, így műveikben minden jelenséget ezek tükrében ábrázoltak. Ezt a szemléletet természetesen meghatározták a kor eszmei áramlatai, a gazdasági, tár-

sadalmi, kulturális helyzet. Az írók egyénisége: foglalkozása, felkészültsége, tapasztalatai, vallása és emberbaráti érzelmei még a külföldi szerzők munkáinak fordításán, átdolgozásán is átsütött.

A 19. század közepétől fokozatosan megváltozott a népszerűsítő kiadványok színvonala, és tematikájukban, tartalmukban és szemléletükben elváltak egymástól az orvos által írt és a papok által készített művek. Az orvosok már szigorúbban képviselték az orvostudomány véleményét, előírásait, és egyre erőteljesebben és határozottabban mutattak rá az egészségügyi közigazgatás elégtelen voltára, alacsony színvonalára. Sokan közülük ki is mondták, hogy az egészség ügye közügy, és a társadalom egészét érintő kérdésnek kell tekinteni. A mocsaras, maláriával fertőzött területek, a szűkös lakásviszonyok, a rossz vízminőség, az embert nem kímélő kemény munka, az állatjárványok, az ínség, az orvos- és gyógyszerhiány nem egyéni döntés kérdése, nem hárítható át az egyénre. Ugyanakkor megjelent az orvostudomány népi orvoslással szembeni türelmetlen álláspontja is. Ezekben a művekben a hagyományos tapasztalat és gyakorlat, a hagyományos gyógyítók és specialisták egyértelműen és általánosan a rosszat, a műveletlent, gyakran a gonosz, tudatosan ártó fogalmat testesítették meg. Az orvosok ezen véleménye a hagyományok által meghatározott köznépi vélekedésekről és eljárásokról, valamint csak a racionalitást követő útmutatásaik, előírásaik gyakorlatilag megkérdőjelezték és felbontották a hagyományos világképben az élet és a halál egységét és rendjét, az egészség megőrzéséhez, a termékenység biztosításához, a betegség, a baj, a rossz elkerüléséhez kapcsolódó rítusokat, a gyógyítás mágikus-vallásos elemeit, az egyén és a közösség számára magasztos jelentéstartalmat. Az emberi testet részekre tagolták, minden megmutathatóvá és kimondhatóvá vált. Az intimitást és a szakralitást elfedte a szervek célirányos vagy rendellenes működése. A test önmagában vizsgálhatóvá és szabályozhatóvá vált.

Az ilyen típusú egészségügyi felvilágosító kiadványok legfeljebb az egészségügyi alszemélyzet oktatását, nevelését szolgálhatták. Éppen színvonaluk, megfogalmazásuk, következetesen végigvitt tudományos megközelítésük miatt nem, vagy alig hatottak a köznépi kultúrára.

Természetesen további kutatások, vizsgálatok és elemzések szükségesek ahhoz, hogy képet kapjunk az egészségügyi felvilágosító irodalomnak a köznépi kultúra gyakorolt hatásáról. A fentiekkel csak jelezni kívántam, hogy bonyolult a kérdés, hatalmas forráscsoportról van szó, amelynek feltárása rendkívül fontos a hagyományos életmód, mentalitás feltérképezése szempontjából is.

Jegyzetek

1 A dolgozat a 2000-ben megvédett PhD-disszertációm egyik fejezetének rövidített változata.
2 Szlatky (1983; 1989: 450).
3 Szlatky (1989: 451).
4 Szlatky Mária kimutatta, hogy, eltekintve néhány korábbi szórványos és töredékes forrástól, a magyar nyelvű természettudományos orvosi irodalom megszületésének időszaka a 16. század. Szlatky (1983: 91). – Legfőbb közös jellemzőjük, hogy anyanyelven jelentek meg, és a 18. század második felétől nemzetiségek számára is lefordították a népszerűsítő kiadványokat, amelyek csak alapismereteket tartalmaztak, és gyakran kérdés-felelet formában, a memorizálásokat ritmusos versekkel segítve jelentek meg.
5 Foucault (1990; 1996; 2000).
6 Turner (1997).
7 Turner (1997: 57).
8 Turner (1997: 61–62).
9 Foucault (1990: 185–310).
10 Foucault (1990: 185–310) és Turner (1997: 53).
11 Friedrich (1977), Antall (1979: 25–37).
12 Friedrich (1977: 78).
13 A kalendáriumokat nem sorolom az egészségügyi felvilágosító irodalomhoz, annak ellenére, hogy tartalmaznak ember és állat egészségére vonatkozó tanácsokat, regulákat. Ebben erősített meg Kovács I. Gábor a kalendáriumok történetéről írott monográfiájával is. Véleménye szerint a kalendáriumokban megjelent egészségügyi tanácsok nem az új, a tudomány által elfogadott ismereteket tartalmazták, hanem a már akár évszázadok óta meglévő hagyományos tudás és gyakorlat folytonosságát jelentették, ezzel a változatlanság szabályozottságát biztosítva olvasóiknak. Kovács (1989: 22).
14 Spielmann (1977: 39–49).
15 „Én ezeket nem a Bölcs embereknek, kik énnálamnál sokkal többet tudnak, de a szegény tudatlanoknak azért szedegettem sok munkámmal és fáradságommal öszve, hogy vehessenek valami hasznot belőle." Idézi: Spielmann (1977: 14).
16 Pápai Páriz (1690; 1984: 14–15).
17 Duka Zólyomi (1976: 66–74).
18 Benda (1976), Friedrich (1983), Tóth (1996).
19 Vörös Károly: *A modern értelmiség kezdetei Magyarországon* című tanulmánya is megerősíti ezt a feltevést. Vörös (1975).
20 Takács (1934).
21 Deáky (1999; megjelenés alatt).
22 Tormay (1852, 1855, 1856), Deáky (1996).
23 Magyar Orvosok és Természetvizsgálók 1875-ben Előpatakon tartott XVIII. nagygyűlésének munkálatai. Budapest 1876. 34–35; Varga János (1846–1881), aradi ügyvéd *A babonák könyve* című munkáját jutalmazta 1875-ben 300 forint pályadíjjal a Magyar Orvosok és Természetvizsgálók bíráló bizottsága.

24 Deáky Z.: A papok és az egészségügyi felvilágosító irodalom a 19. századi Magyarországon. Elhangzott előadás az 1999-ben Pápán megrendezett „Népi vallásosság a Kárpát-medencében 5." című konferencián. Megjelenés alatt.

25 Közli Antall–Harkó–Vida (1969: 261–271), Perlitzi J. D. tervezetét a későbbiekben nem vették figyelembe, még a nagyszombati egyetem orvosi fakultásának felállításánál sem.

26 Antall–Harkó–Vida (1969: 262–264).

27 Perlitzi J. D. 1740/a, b, c. A pestissel foglalkozó művével nem foglalkozom most.

28 Perlitzi J. D. 1740/b 2.

29 Gortvay (953: 217), Marikowzki (1772).

30 „Falusi nép oktatására irattatott könyv azt nem kell úgy érteni, mintha e könyvemet minden tselédes gazdának elkerülhetetlenül szükségesnek itélném lenni; mert tudom hogy ezt sokan nem fogják olvasni, és többen ha olvasandják-is meg nem értik... ezt az okos és jóltévö személyeknek ajánlom, kik falun lakoznak, és bizonyos Isteni hivatal neme által, az szegény együgyü népnek segitségére kötelesek". Marikowzki (1772: Elől-járó Igazgatás, 13).

31 Marikowzki (1772: Elől-járó igazgatás, 17).

32 Beer (1803).

33 „Mindazonáltal ha meggondolom, hogy az orvosok kötelessége nem tsak a nyavalyák meg gyógyitásában, hanem meg tartásában is áll..." Beer (1803: Elö-beszéd. XIV).

34 Uo. Elö-Beszéd XVIII.

35 Uo. Elö-Beszéd XXII–XXV.

36 Csorba (1829: Előbeszéd VI).

37 Csorba (1829).

38 Csorba József 1857-ben arról számolt be, hogy Somogyban az 50-60 évvel korábbi állapotokhoz képest sokat javult az egészségügyi helyzet. Ennek okát abban látta, hogy gyarapodott az orvosok száma, megzabolázták a kontárokat és a *javósokat*, járvány idején pedig körlevél útján tájékoztatták az embereket a tennivalókról – „sőt birja Somogy minden helysége a megyei hatóság utján ingyen kiosztott azon munkát, mellyet »Hygiastica« név alatt 1829-ben kiadtam, s mellynek a tanitók, jegyzők által ebből meritett ismeret gyümölcsöző hatását örömmel tapasztaltam." Csorba (1857: 107).

39 Kiss (1794, 1796).

40 Kiss (1796: 169).

41 I. m. (21).

42 Gortvay (1953: 218), Natter-Nád (1964: 148), Füsti Molnár (1983: 34).

43 Kováts (1798).

44 „Az ember valósággal nints addig meg-halva, valameddig egészszen rothadni nem kezd minden része. Sok emberek, a kiket hóltaknak tartottak ismét magokhoz jöttek sok idő múlva, vagy rettenetes kínok között a sírba meg-hóltak." Kováts (1798).

45 Kováts (1820: I–II.)

46 Kováts (1798, 1820).

47 Zsoldos (1812, 1818).

48 Spielmann (1977: 219).

49 Faust (1794).

50 Hirsch (1885: 344–345). A magyar fordításokat még nem találtam meg.

51 Szinnyei (1914. XIV. 1953–1954), Csillag (1970: 201).

52 Gortvay (953: 204), Füsti Molnár (1983: 84), Csillag (1970). Ez a kiadás nem volt a kezemben, eddig nem akadtam rá. Csillag István a címlap másolatát közölte.

53 Zsoldos (1817: 80, közli Csillag (1970: 203). A bába kötelességeivel kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy Zsoldos Semmelweis tanait jóval megelőzve oktatta a lúgos kézmosást, és az a tény, hogy ez egy általános egészségügyi népszerűsítő könyvben jelent meg, messze túlmutat önmagán.

54 Zsoldos (1818).

55 Zsoldos (1818: 8, 9, 15).

56 Bár szinte mindegyik egészségügyi felvilágosító mű, még a kimondottan az alkoholizmus ellen küzdő könyvek is elismerték a mértékletes borfogyasztás hasznosságát, sőt az egészségre hasznos voltát. Csak a mértéktelenséget és a pálinkafogyasztást kárhoztatták.

57 „...Mert valamint a fegyver magába nem ütközött, annyival inkább a fegyveres ember nem mindenkor Katona; hasonlóképpen az nagy erejü, és természetet nagyon inditó orvosság, est gladius in manu imperiti, tudatlan kézre akadott veszedelmes fegyver, főképpen ha valaki maga hivatalyán kivül, abban veti reménségét ....Isten után, egyedül egy értelmes orvos igazgathattya, az kit Isten rendelt az maga ajándékinak ki-osztogatására..." Perlitzi (1740: 29).

Bibliográfia

ANTALL József 1979: Gesundheitliche Aufklärung und Gesundheitserziehung in Ungarn im 18–19. Jahrhundert. Zusemmenhang zwischen Infrastruktur und allgemeiner Politik. *Orvostörténeti Közlemények* 86: 25–37.

ANTALL József–HARKÓ Viola–VIDA Tivadar 1969: Perlitzi tervezete orvosi és sebészeti főiskola létesítésére. *Orvostörténeti Közlemények* 51–53: 261–271.

BEER, G. J. 1803: *Gondviselés az egészséges és gyenge szemekre,...* (Váradi Sámuel ford.) Bécs.

BENDA Kálmán 1976: A felvilágosodás és a paraszti műveltség a XVIII. századi Magyarországon. *Valóság* 4: 54–61.

CSILLAG István 1970: Újabb adatok a Semmelweis-koncepció magyarországi előzményéhez. (Zsoldos János: Egészség regulái, 1817). *Orvostörténeti Közlemények* 55–56: 201–206.

CSORBA József 1829: *Hygiastica vagy is Orvosi Oktatás,...* Pest.

– 1857: *Somogy vármegye ismertetése.* Pest.

DEÁKY Zita 1996: *A bába a magyar népi társadalomban (18. század vége–20. század közepe).* Budapest.

– 1999: A tanítók szerepe a közegészségügyben a 18–19. században. In *Népiskolák Magyarországon...* Tatabányai Múzeum Tudományos Füzetek 1: 285–297.

DUKA ZÓLYOMI Norbert 1976: *Gesundheitserziehung im 18. Jahrhundert unter dem Aspekt der ungarländischen Territorien.* NTM-Schriftenreihe, Geschichte der Naturwissenschaften, Technik und Medizin. Leipzig, 66–74.

FAUST, Bernhard Christoph 1794, 1799: *Gesundheits Katechismus zum Gebräuche in den Schulen und beim häuslichen Unterrichte.* Wien.

FOUCAULT, Michael 1990: *Felügyelet és büntetés. A börtön története.* Budapest.

– 1996: *A szexualitás története. A tudás akarása.* Budapest.

– 2000: *Elmebetegség és pszichológia. A klinikai orvoslás születése.* Budapest.

FRIEDRICH Ildikó 1974: XVIII. századi magyar nyelvű kiadványok a gyermekek ápolásáról és neveléséről. *Orvostörténeti Közlemények* 73–74: 27–51.

– 1977: Az egészségügyi kultúra hiányának okai a 18. századi Magyarországon. *Orvostörténeti Közlemények* 82: 65–89.

– 1983: XVIII. századi magyar nyelvű orvosi könyvek olvasottsága. *Magyar Könyvszemle* 99: 32–41.

FÜSTI MOLNÁR Sándor 1983: Egészségünk útja. *Az egészségnevelés szakkönyvtára* 13. Budapest.

GORTVAY György 1953: *Az újabbkori magyar orvosi művelődés és egészségügy története.* I. Budapest.

HIRSCH, August 1884–1888: *Biographisches Lexikon der Hervorragenden Aerzte aller Zeiten und Völker I–V.* Wien–Leipzig.

KISS József 1796: *Egésséget tárgyazó Katechismus...* (2., bővített kiadás.) Sopron.

KOVÁCS I. Gábor 1989: *Kis magyar kalendáriumtörténet 1880-ig. A magyar kalendáriumok történeti és művelődésszociológiai vizsgálata.* Budapest.

NATTER-NÁD Miksa 1964: Kováts Mihály főorvos munkássága. *Orvostörténeti Közlemények* 32: 145–158.

PÁPAI PÁRIZ Ferenc 1984: *Pax Corporis...* (1690).

PERLITZI Dániel 1740a: *Medicina Pauperum.* Buda.

– 1740b: *Testi békességre vezető Utitárs.* Buda.

– 1740c: *Orvosi oktatás a Pestis és egyéb nyavalyák ellen...* Buda.

SPIELMANN József 1977: *A közjó szolgálatában. Tudomány- és művelődéstörténeti tanulmányok.* Bukarest.

– 1979: Történelmi reflexiók a népi orvoslás és az orvostudomány viszonyáról. *Orvostörténeti Közlemények,* Supplementum 11–12: 35–50.

SZECSKÓ Károly 1962: Népművelési törekvések dr. Kováts Mihály munkáiban. *Borsodi Szemle,* VI/5: 69–73.

SZLATKY Mária (vál., szerk., utószó) 1983: *„Minden doktorságot csak ebből késértek" Szemelvények a XVI–XVII. század magyar nyelvű orvosi kézikönyveiből.* Budapest.

– 1989: *A jóegészség megtartásának módjáról. Szemelvények Mátyus István diaeteticai és Ó és Új Dietetica című műveiből.* Budapest.

TAKÁCS Sándor 1934: *Magyar Nagyasszonyok I–II.* Budapest.

TISSOT, S. A. 1772: *A néphez való tudósítás, miképen kelljen a maga egészségére vigyázni...* (Marikowzki Márton ford.) Nagykároly.

TORMAY Károly 1852, 1855, 1856: *Bábászati Kalauz. Kézikönyv falusi bábák számára.* Szekszárd (1852), Pest (1855, 1856).

TÓTH István György 1996: *Mivelhogy magad írást nem tudsz... Az írás térhódítása a művelődésben a kora újkori Magyarországon.* Társadalom- és művelődéstörténeti tanulmányok 17. Budapest.

TURNER, S. Bryan 1997: Az étrendről folyó diskurzus. In Featherstone, M.–Hapworth, M.–Turner, S. B: *A test. Társadalmi fejlődés, kulturális teória.* Budapest.

VARGA János 1877: *A babonák könyve.* Arad.

VÖRÖS Károly 1975: A modern értelmiség kezdetei Magyarországon. *Valóság* 10: 1–20.

ZSOLDOS János 1812: *Az Egésség fentartásáról való Rendszabások (Dietetica). ... Versekbe foglalta Fodor Gerzson.* Sárospatak.

– 1818: *Diaetetica vagy Az Egésséget fenntartó, és a Betegségtől tartóztató Rendszabások.* Győr.

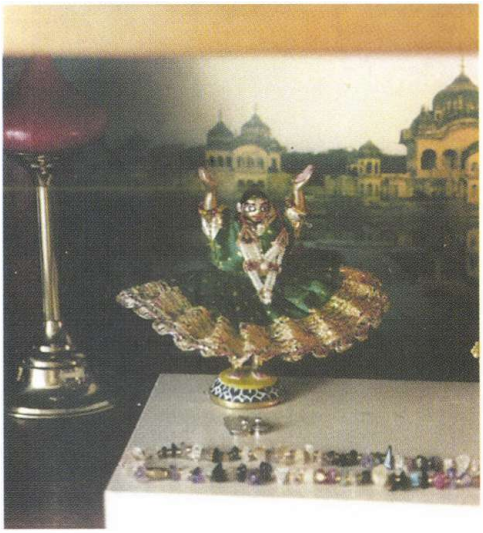
Képtáblák



1. Avatatlan Gaura-Nitai múrti-oltár, a maga nemében teljes oltár. Középen márványlapon a két múrti, Csaitanya és Nityananda díszes öltözetben. A háttérben Vrindávanáról, Krisna egyik megjelenési helyéről készült kép. Balra Prabhupáda, jobbra a kislámpa mögött Sivaréna maharádzsa lelki tanítómester képe. Egyéb fontos és díszítésre való kellékek: pávatoll, füstölőtartó, gyertyatartó.

2. A Gaura-Nitai múrtik közelről. Jobbról Csaitanya, balról Nityananda áll, rajtuk Indiából származó díszes öltözék és ékszerek, előttük sarupár és díszítésül szolgáló féldrágakő lánc. (Farkas Judit felvételei)



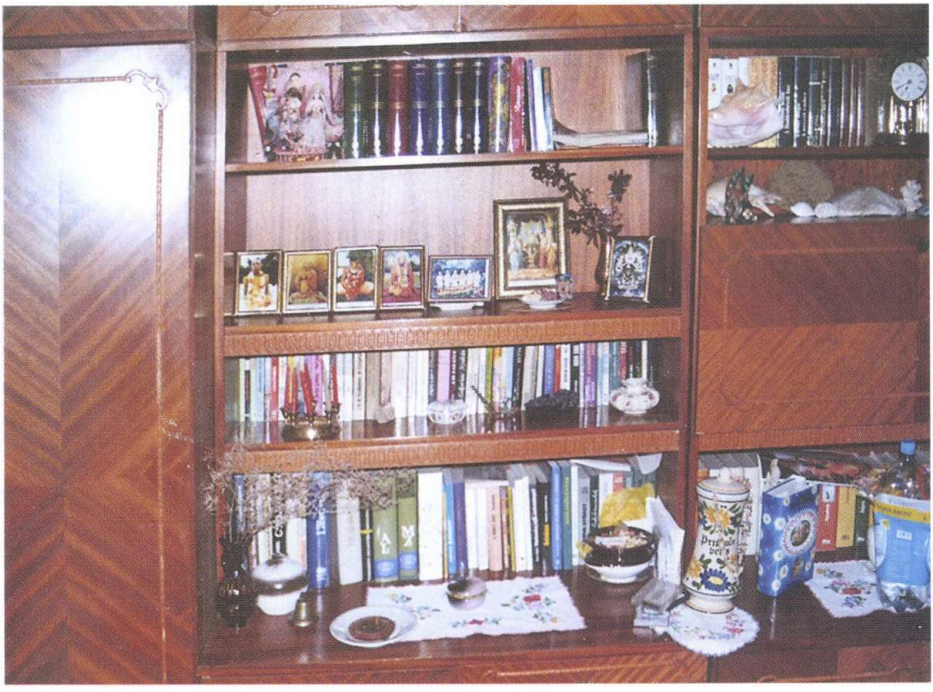


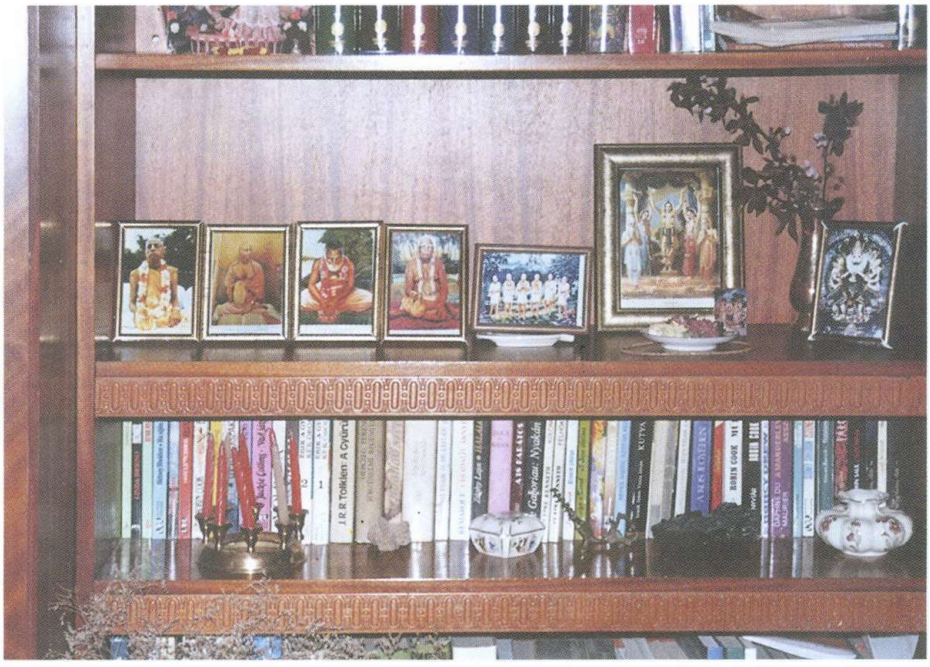
3. Nityananda egyszerűbb ruhában. A háttérben a szent hely, Vrindávana képe.



4. A múrtik ágya

5. Képekből álló teljes oltár. A középső polcon balra a tanítványi láncolat öt képe, mellette jobbra Pancsatattva-kép. E fölött, a polcon szent írások, mellettük balra a somogyvámosi templomi mútrikról készült kép. (Farkas Judit felvételei)



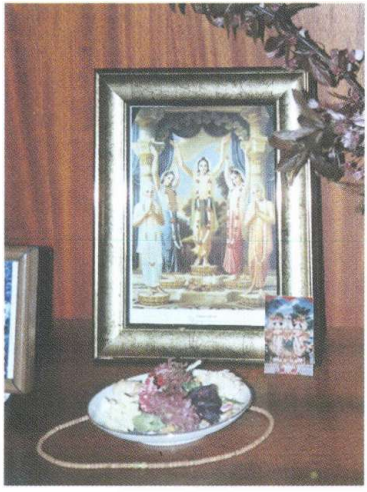


6. A tanítványi láncolat képei közelről. Balra legszélen Prabhupáda, tőle jobbra időben visszafelé haladva a lelki tanítómesterek, és végül a tanítványi láncolat mellett jobbra a Pancsatattva-képen Csaitanya.

7. A Pancsatattva-kép közelről: középen áll Csaitanya, körülötte tanítványai. A Pancsatattva előtt kell felajánlani az ételt (a virágok szintén a felajánlás részei). A kis kép a budapesti templom múrtijait ábrázolja.

8. A somogyvámosi templom múrtijairól készült kép közelről
(Farkas Judit felvételei)

7.



8.





Jézus Maria ёsz Anna
tiszteltetése a sz. Annahegyi Főoltáron.

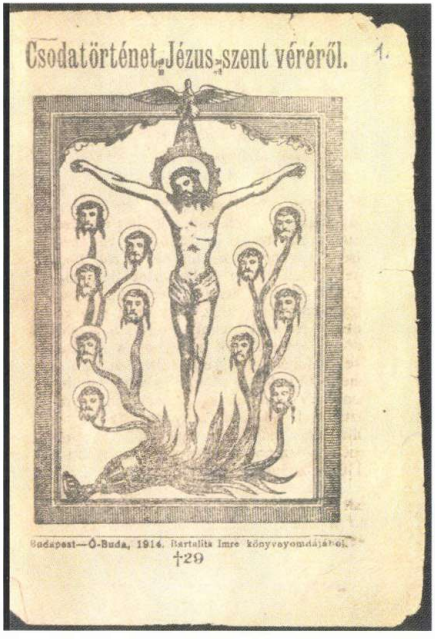
Imádság
Sz. Anna Anyához.

Ó dies öségés szent Anna Üdvözitönk áldott szülöjének szüz Mária-nak anya,-kérd szent le ányodat miszerint a mindenbató trónusa elött, az ö isteni fiánál, a mi édes Üdvözitönk s' egykori itélö biránknál Jezüs Krisztusnál érettünk kegyesen esedezzen: hogy az ég rajtunk könyörüljöns Jézus nekünk halálunk óráján, de legföképpen az utolso itéletnél kegyes és irgalmas legyen, 's bennünket az örök boldogsággal megörvendeztessen. Amen.

1. Oember! e földöni veté sed idejében gonuoly az örökkévalé ságbani aratasra.

1. Aldjátok bensöleg az Istent minden jóért melly kezeiből jö
2. Az örök Üdvösség elnyeréséért, vilagositsd meg elmeinket büneink megismerese vegett.
3. Jézus Máriaés szAnna fogadjatok szeretettel oltalmatokba.
4. A megnem siratott bünöket, a föld minden aranya sem fedi el,
5. Isten elötti alázat s' leereszkedéssel gyözöd le a bünt.

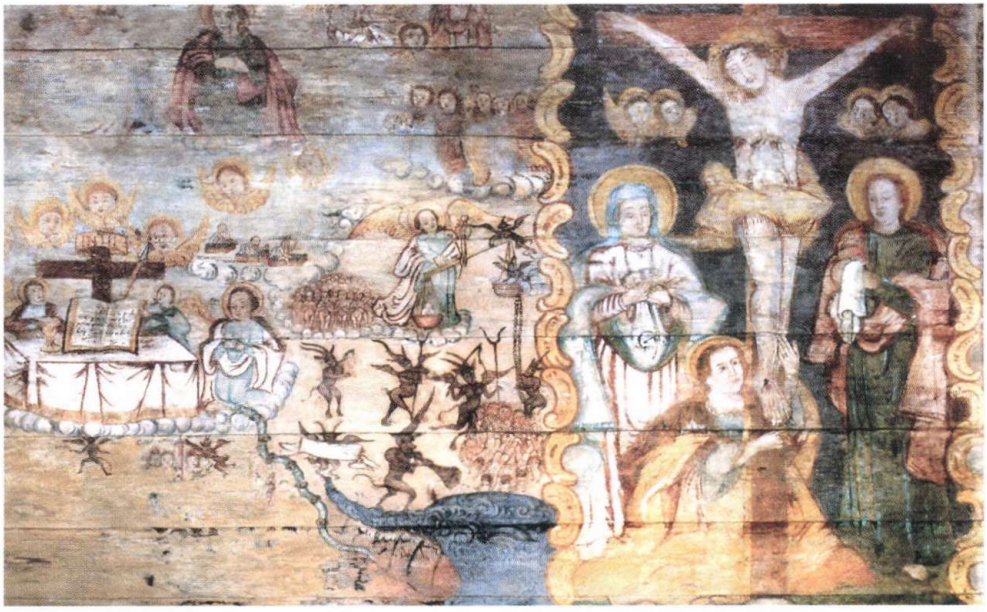
1. Imalap színes képekkel, Szent Anna, Mária, Jézus és Szent Anna keze ábrázolásával. Az ausztriai Annaberg kegyhelyéhez kapcsolódó kiadvány az etesi (Nógrád megye) előénekes (sz. 1915) ájtatos nyomtatványai közül való. (PM 97.16.8.)



Csodatörténet Jézus szent véréről. 1.

Budapest—Ó-Buda, 1914. Bartalits Imre könyvnyomdájából.
†29

2. A *Csodatörténet Jézus szent véréről* című ponyvafüzet (Óbuda, é. n.) címlapja, melyen Jézus kiömlött vércseppjeiben „megkoronáztatott" feje jelent meg az áldozatot bemutató hitetlen pap számára. (PMNA 1502–2000.)



1. Bodruzsál, Szent Miklós-templom, *Utolsó ítélet* és *Keresztrefeszítés* falképek
(18. század második fele)

2. Sándorfalva, *Balga szűz*, falkép részlete
(18. század utolsó negyede)



3. Sósújfalu, *Utolsó ítélet*, falkép részlete
(17. század második fele)

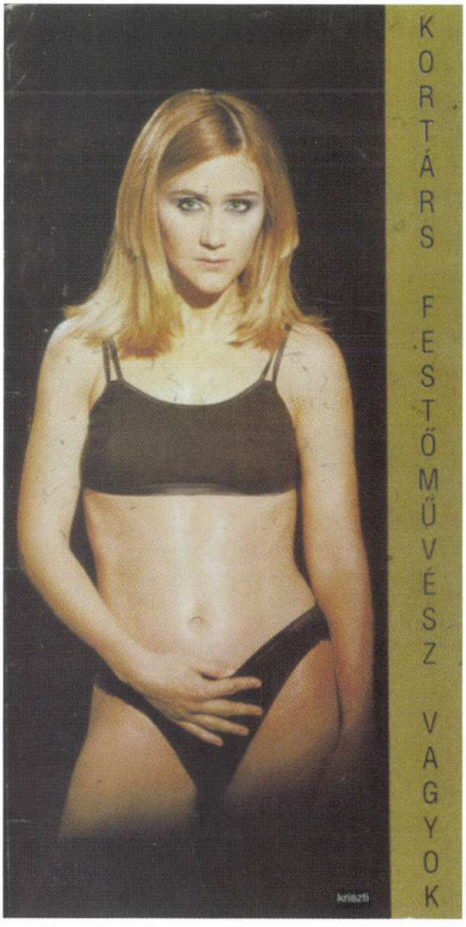




1. Barbara Kruger: *Cím nélkül*
(Your Body is a Battleground), 1989



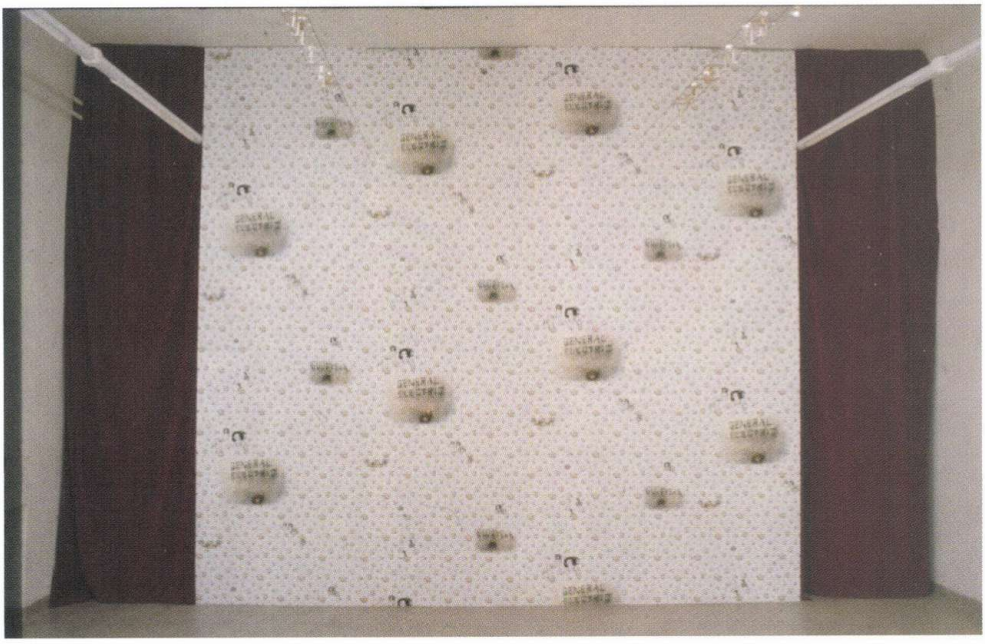
2. Cindy Sherman: *Cím nélkül*, #250, 1992



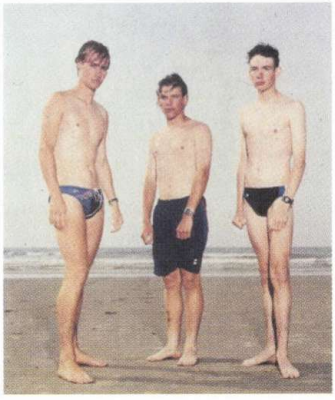
3. Nagy Krisztina: *Cím nélkül*
(Kortárs festőművész vagyok), 1998



4. Christine Borland: *Az öt sebhely*
(részlet), 1995



5. Daniele Buetti: *Only You* (1.), 1996



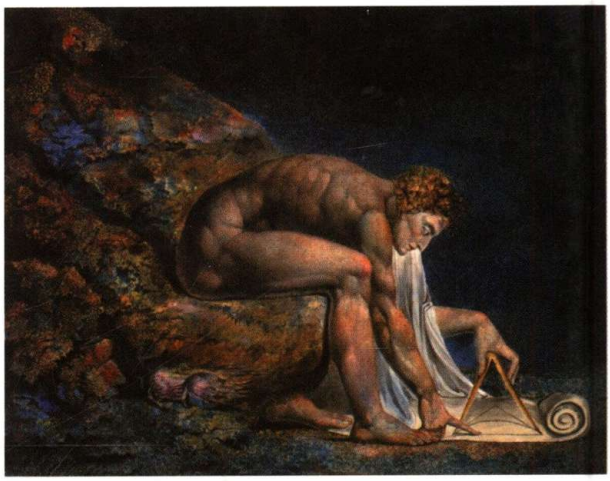
6. Rineke Dijkstra: *Ostende*, 1992



7. Németh Ilona: *Elementáris objekt* II., 1994

3500 FT

9 789635 064359







BALASSI KIADÓ