DÉMONOK, LÁTÓK, SZENTEK

TANULMÁNYOK
A TRANSZCENDENSRŐL VI.

DÉMONOK, LÁTÓK, SZENTEK

Vallásetnológiai fogalmak
tudományközi megközelítésben

TANULMÁNYOK A TRANSZCENDENSRŐL
VI.

I. Ekstázis, álom, látomás
II. Lélek, halál, túlvilág
III. Mikrokozmosz – makrokozmosz
IV. Áldás és átok, csoda és boszorkányság
V. Maszk, átváltozás, beavatás

Démonok, látók, szentek

Vallásetnológiai fogalmak
tudományközi megközelítésben

Szerkesztette
PÓCS ÉVA

Balassi Kiadó, Budapest

A könyv megjelenését támogatta
az Országos Tudományos Kutatási Alap (OTKA P 050 105)

A címlapon
Guariento di Arpo: Angyal (1350 körül), Padova, Városi Múzeum
A kígyó és a sárkány imádása. Kézirat, a gironai székesegyház gyűjteményéből, 975

A borító hátoldalán
Jákób álma. Kódexlap, Mosonmagyaróvári Hansági Múzeum (Tanai Csaba reprodukciója)
Jézus megkísértése. Freskó a neamți kolostor falán, Moldva (Románia)
A Világosság és Sötétség angyala. Készítette (Contrascriba) Jánosi György, Debreceni kollégium, matricula díszített címlapja, 1760 (Tiszántúli Református Egyház Kézirattára)

© Szerkesztő, 2008
© Szerzők, 2008

ISSN 1418-2734
ISBN 978-963-506-759-6

Balassi Kiadó
Felelős kiadó Kőszeghy Péter
Felelős szerkesztő Helfrich Judit
Tördelte Szele Éva
Műszaki szerkesztő Harcsár Magda
Borítóterv Szák András
A nyomdai munkálatokat
az Open Art Nyomda és Kiadó Kft. végezte
Felelős vezető Barcza András

Tartalom

Előszó *(Pócs Éva)* 9

Zsidó és keresztény démonvilág

Szigeti Jenő: A bibliai gonosz angyalok 17
Fröhlich Ida: Teológia és démonhit a kumráni közösség irodalmában 28
Oláh János: Angyalok és démonok az ókori zsidó irodalomban: a *Talmud*ban és a midrásokban 51
Bárth Dániel: Papok és démonok viadala: exorcizmus a kora újkori Magyarországon 59
Tóth G. Péter: Boszorkányok, kísértetek, ördögi megszállottak *Politikai látomások és boszorkányüldözés Erdélyben az 1580-as években* 69
Janka György: Az ördögűzés mozzanata a görög katolikus egyház szertartásaiban 101
Sz. Kristóf Ildikó: A demonológia funkciói: misszionáriusok és indiánok az amerikai Délnyugaton *(17–18. század)* 115
Gyimesi Júlia: Demonológia és pszichoanalízis 135

Angyalok, démonok a folklórban

Tánczos Vilmos: „Ezer level ezer angyal közepibe" *Angyalkultusz a moldvai csángó folklórban* 147
Balázs Lajos: „Az öngyilkos az ördög cimborája" *Az öngyilkosság mint feltételezett archetipikus cselekvés* 181

Orosz György: „Régi idők, megannyi történet"
Orosz apokrifek, vallásos népénekek ősi kultúrák metszéspontján 190
Vivod Maria: A szerb babicék – női démonok vagy mediátorok? 204

Varázslók, orvosok és segítőik

Ljiljana Marks: Garabonciásdiák-mondák a 19. században és napjaink szakirodalmában 213
Szőnyi György Endre: Hénokh angyalai és a reneszánsz mágusok 231
Kis-Halas Judit: „Ha eljönnek az angyalok..."
Angyallátók, esszénusok, beavatottak a mai magyar New Age mozgalmakban 243
Vas József Pál: Rendhagyó beszámoló egy segítőszellem-módszerrel végzett pszichoterápiáról 279

Szentek, szent helyek, szent emberek

Petneki Áron: „...qui vult Christianus esse, der mus ein gut Cristof sein"
Szent Kristóf képe a középkori és a lutheri felfogás tükrében 301
Magyar Zoltán: Adalékok szent királyaink titkos ortodoxizmusának hagyományához 329
Csepregi-Vardabasso Ildikó: A szent és a szent hely: a csodatevő erő földrajza 342
Gleszer Norbert: Jákob lajtorjái
Az országos ortodox sajtó cádikképe 1925–1944 között 352
Gagyi József: „Az egy szent testület..."
A kalugerek társadalmi szerepe egy székelyföldi faluban 380
Pákay Viktória: A szent és laikus gyógyítók társadalmi szerepe Kárpátalján 395
Csippán Tamás: Szellemteremtmények egy vallási kisközösség tagjainak életében 404

Látók, látomások, látomásirodalom

Voigt Vilmos: Kájoni János és Felvinczi György meg a magyar látomásszövegek 421
S. Sárdi Margit: Jó és rossz a 18. századi látomásokban 436
William A. Christian Jr.: Az ördög Ezkiogában 455

MÓD LÁSZLÓ–SIMON ANDRÁS: „Nem tudom, testvér, ha olvasod írásomat...”
Egy kultuszhely formálódása a narratívumok tükrében 476
PÓCS ÉVA: Szőkefalva/Seuca: egy új kegyhely új üzenetei 484
GYÖNGYÖSSY ORSOLYA: „És a takarón megjelent az Úrjézus arca...”
Krisztus-jelenések a csongrádi Nagyboldogasszony-templomban 505
PETI LEHEL: A lélekmentő
Katasztrófaélmény és imitatio Christi egy csángó asszony látomásaiban 534

Angyalképek, szentképek – művészet, irodalom, dekoráció

KERNY TERÉZIA: Szent László vízfakasztása a 16–18. századi képzőművészetben 555
PUSKÁS BERNADETT: „A mennyei erők fővezére”
Szent Mihály alakja a Kárpát-vidék ikonfestészetében 577
PERGER GYULA: Angyal- és szentábrázolások a Moson megyei heidebauerek kéziratos kódexeiben 589
BATA TÍMEA–TASNÁDI ZSUZSANNA: „Ez angyallal trombitát fúvatok”
Angyalok, sárkányok és szentek a Huszka József által másolt freskókon 602
SZACSVAY ÉVA: Angyal képen és a dekorációban
A katolikus és protestáns angyalértelmezések ábrái 610
DALLOS EDINA: A szent arcai a profánban
A „szent” értelmezése Dosztojevszkijnél 622
HARMATH ARTEMISZ: Posztmodern angyal?
Líratörténeti változások egy motívum tükrében 630
BÜKY LÁSZLÓ: Angyalok Füst Milán lírájában 648

A kötet szerzői 669

Képtáblák 671

Előszó

Vallásetnológiai sorozatunk hatodik kötetét: a 2006 márciusában Révfülöpön tartott konferenciánk anyagát tarthatja kezében az olvasó. Hűen másfél évtizedes hagyományainkhoz, ezúttal is több tudományág képviselői: folkloristák és antropológusok, irodalmárok és művészettörténészek jöttek össze a démonok, szentek és látók világát többféle nézőpontból megvitatni, és jelen voltak több vallás teológusai, sőt a pszichiátria képviselői is. A magyarországi egyetemek, múzeumok és kutatóintézetek többnyire eddigi köteteinkben is szereplő gárdáját kiegészítették erdélyi és szlovákiai magyar kutatók. Nagy örömmel láttuk konferenciánkon a sorozatunkban először publikáló – határon inneni és túli – fiatalok megjelenését is. A nem magyar kutatást ezúttal – az előző kötetünkben is szereplő William Christian amerikai-spanyol vallásantropológus mellett – Ljiljana Marks zágrábi folklorista képviseli, aki a garabonciás alakjának régóta kutatott magyar–horvát kapcsolatairól is tudott még újat mondani.

Könyvünk a keresztény és zsidó vallás változatos isten- és démonvilágát, szentjeit és angyalait, emellett az ókori, középkori és modern Európa népi nem keresztény démonait, ezek történeti kapcsolatait, változásait, helyi társadalmakban, vallásban, mentalitásban, művészetben, folklórban betöltött szerepét mutatja be, különböző nézőpontokból, a témák természeténél fogva sok képi és szövegillusztrációval. Ez a transzcendens világ minden emberi kultúrában jelen van, korunkban is, a legújabb, New Age vallási mozgalmakig bezárólag. Érezhető manapság nálunk is a transzcendencia iránti igény – vagy legalábbis kíváncsiság – erősödése. (Most nem is beszélve az egyházakon belüli növekvő érdeklődésről, esetenként a demonológia egyes kérdéseinek új értelmezéseiről.) Úgy gondoljuk, kötetünk egy ilyenfajta olvasói érdeklődésre is számot tarthat, és színvonalas tudományos válaszokkal szolgálhat – ami igencsak elkel a könyvpiacot elözönlő áltudományos ezotéria ellenében, ha annak népszerűségét lekörözni nem is tudja. Fő célunk azonban a tudomány saját körein belül rajzolódik ki: a vallások szellemvilágával kapcsolatos kutatási problémákat szerettük volna a megoldás felé közelíteni; egyes feltáratlan területek – például az új vallási mozgalmak – esetében pedig legalább az anyag feltárásáig, megismeré-

séig, egzakt leírásáig eljutni. E megoldásokhoz leginkább tudományközi együttműködéssel közelíthetünk: ez a törekvés jelölte ki konferenciánk résztvevőgárdáját, és végső soron ez határozta meg kötetünk tematikáját is.

Első, *Zsidó és keresztény démonvilág* című fejezetünkben több vallás és felekezet teológusai, vallástörténészek és néprajzkutatók szólalnak meg. Szigeti Jenő a gonosz angyalok vallástörténeti gyökereivel foglalkozik, sorra véve a babiloni és zsidó, ó- és újszövetségi, valamint kumráni démonalakokat, és ezek megjelenését a *Biblián* kívül a folklórban is. – Fröhlich Ida térben–időben leszűkíti ezt a kört: a hellénizmus kori zsidóság demonológiájáról írván a kumráni könyvtár démonokkal kapcsolatos bajelhárító, valamint a démonok (a 'rossz') eredetét magyarázó és hatásukat leíró tekercseinek anyagában végez mélyfúrást. Az eredetmagyarázó és a demonológiai szövegek tanulmányozásából azt szűri le, hogy a démonalakok e művekben a néphit és a tudós magyarázatok hagyományait egyesítik. – Oláh János az ókori zsidó irodalomban: a *Talmud*ban és a midrásokban szereplő angyalokat és démonokat vizsgálta, bemutatva ezek sokféleségét, fajtáinak széles spektrumát, az angyalok megkülönböztető jegyeit az emberektől és a démonoktól. – Bárth Dániel a most feltárt hazai, kora újkori forrásanyagra alapozva mutatja be az ördögűzés 18. századi megvalósulási formáit, legfontosabb elemeit, szereplőinek mozgatóit. Elemzése középpontjában egy zombori ferences szerzetes 1767–1769 között lezajlott látványos exorcizmusai, illetve magának az ördögűzőnek a demonológiai ismeretei állnak. – Tóth G. Péter egy jezsuita pap ördögűzésekről tudósító levelét, egy ördögi kísértésről beszámoló református memorandumot és a Kolozsvárott zajló boszorkánypereket használja az 1580-as évek Erdélyében kimutatható morális pánik, a Sátán uralmától, az Antikrisztus eljövetelétől való félelem, az ördögről való védekezés stratégiáinak bemutatására. – Janka György cikkében a magyar vallási néprajz egy eddig alig vizsgált témáját, a görög katolikus egyház szertartásainak ördögűző mozzanatait mutatja be, egyúttal betekintést ad a felekezet korai kereszténységben gyökerező démontanaiba is. Az exorcizmus eszméje legnyilvánvalóbban a keresztelő aktusában van jelen, de számos ilyen mozzanat lelhető fel a naptári év ünnepi rítusaiban is, amelyeket részletesen bemutat a tanulmányban. – Sz. Kristóf Ildikó a misszionáriusok és indiánok demonológiafogalmát, valamint a demonológia funkcióit, „használatát" vizsgálja a 17–18. századi amerikai Délnyugaton, ahol számos, az európai boszorkányperekhez hasonló eljárás folyt, és egyes misszionáriusok tollából az indiánokat diabolizáló, az európai demonológiákhoz hasonló diskurzusok is születtek. Tanulmányában három különböző használati módot tud elkülöníteni és az európai boszorkányüldözések történetével kapcsolatba hozni. – Gyimesi Júlia a freudi pszichoanalízissel kapcsolatos démonvilágról írta tanulmányát, amelynek középpontjába a megszállottság, a boszorkányság és az ördögűzés jelenségei köré csoportosuló – a (vallásos) demonológiát a pszichoanalízissel összekötő – analógiákat állítja.

Angyalok, démonok a folklórban címen a keresztény és nem keresztény démon- és istenvilág folklorisztikus megjelenítéseit taglaló előadások kerültek együvé. Tánczos Vilmos, a moldvai és gyimesi csángó folklór régi gyűjtője és kutatója, az ebből kirajzolódó „angyaltant" próbálja meg rekonstruálni különböző folklórműfajok (népi

imák, ráolvasások, az ún. „parasztbiblia" történetei, látomások stb.) szövegeinek felhasználásával. Felsorakoztatja az angyalok e szövegvilágban megjelenő funkcióinak és tulajdonságainak változatos sorát, és keresi ezek gyökereit a középkori teológiai tanításokban. – Balázs Lajos cikke az öngyilkosság tárgykörét a néprajz szemszögéből közelíti meg: az öngyilkosság hiedelmeinek, rítusainak és az öngyilkosokról szóló narratívoknak a vizsgálata során az ördög szerepe kerül az előtérbe. – Orosz György orosz apokrif legendák, vallásos népénekek és az ún. *Mélységek könyve (Golubinaja kniga)* tükrében kereszténység előtti szláv mitológiai hagyományokkal foglalkozik, amelyek a kereszténységbe integrálódtak: a pogány szláv mitológia egyes alakjai a keresztény ördög alakját gazdagították. – Vivod Maria Franciaországban élő szerb-magyar kutató a szerb tradicionális kultúra népi démonalakjaival, az újszülötteknek, gyermekágyas anyáknak ártó babicékkel foglalkozik. Keresi a kapcsolatot e démonikus nőalakok és az ugyancsak babicének nevezett bábaasszonyok között, akik a démonok másvilága felé közvetítő, mediátori szerepet is betöltöttek.

A démonok és szentek transzcendens világához mindenütt hozzátartoznak a profán és szent, az emberi és démoni világ között közvetítő papok, próféták, látók, varázslók és szent gyógyítók, akik olykor angyali, démoni segítséggel, „segítőszellemekkel" is dolgoznak. Természetes, hogy kötetünkből e mediátoralakok vizsgálata sem maradhatott ki. A *Varázslók, orvosok és segítőik* címet viselő fejezetben a mediátor–varázslók, valamint az őket segítő angyalok és szellemek a néphit, a reneszánsz mágia, valamint az új ezoterikus-okkultista mozgalmak szemszögéből egyaránt bemutatást nyernek. Ljiljana Marks a „közös" magyar-horvát garabonciás diák/grabancijaš dijak démonikus varázslóalakjával foglalkozik, mégpedig elsősorban a 19. századi mondaközlések és a mai horvát és magyar kutatások közlemények egybevető elemzésével. Kiemelt szerepet kap írásában Vatroslav Jagić, a 19. századi horvát származású lipcsei, berlini és bécsi filológus professzor alapvető garabonciástanulmánya, valamint a 19. századi horvát garabonciásdrámák. – Szőnyi György Endre Hénokh angyalairól írott tanulmánya a reneszánsz kori elit mágia világába vezet, miután végigkíséri a *Hénokh-apokalipszis*ek etióp, ószláv és héber változatainak recepcióját 12. századi említéseitől, középkori ábrázolásaitól kezdve, a 13. századi, Hénokh neve alatt megjelenő mágikus szövegeken keresztül Hénokh reneszánszban felívelő hallatlan népszerűségéig, a reneszánsz vallási gondolkodására gyakorolt hatásáig. Kiemelten foglalkozik a Hénokhnak tulajdonított angyalmágia szerepével John Dee angol okkultista varázsló mágiájában és mitológiai rendszerében. – Kis-Halas Judit a magyarországi New Age jelenségeknek egy speciális szeletét emeli ki: az ezoterikus angyalkultusz szerepével foglalkozik. Az angyalok segítségével munkálkodó esszénus mesterek, az ún. tifarok és kapcsolódóan a reiki mesterek beavatási rituáléjának egyes elemeit mutatja be, mégpedig elsősorban a világháló esszénus tematikájú portáljairól gyűjtött adatai, a professzionális angyallátók, esszénus mesterek saját honlapjai alapján. Mindezt még angyalokkal dolgozó baranyai gyógyítóasszonyokkal készített interjúival is kiegészíti. – Vas József Pál saját orvosi és kutatói tapasztalatait írja meg, mint tanulmánya címe kifejezi, beszámolójában „egy segítőszellem-módszerrel végzett pszichoterápiáról". Fiatalasszony betegének hipnózisban egy segítőszellemet

kellett elképzelnie, aki olyan szerepet töltött be gyógyulásában, mint a mítoszok, mesék jóindulatú démonai, koboldjai.

A *Szentek, szent helyek, szent emberek* fejezetben a szentség témájának különböző vonatkozásait közelítették meg több tudományág szakemberei. Petneki Áron Szent Kristóf kultuszának – és ábrázolásának – középkori és lutheri felfogásáról ír; végigkövetve a keletről induló kultusz európai terjedését, a legenda különböző mozzanatainak ábrázolását, végül pedig reformáció kori átértékelését. Részletesen taglalja Luther szerepét az átértékelés folyamatában, egyúttal a Kristóf-legenda és -ikonográfia hatását Luther gondolatvilágára és prédikációira. – Magyar Zoltán szent királyaink és hercegünk – István, László, Imre – „titkos" ortodoxizmusának, keleti kereszténységhez való vonzódásának egyházi és folklorisztikus hagyományaival foglalkozik. Tanulmányában e hagyomány narratív előfordulásait, valamint bizonyos ortodox eredetűnek bizonyuló hagiográfiai, illetve folklórmotívumokat mutat be. – Csepregi-Vardabasso Ildikó a szent helyeket, illetve a „hely szentségét" vizsgálja: a kultuszhelyeket, ahol a hely szentsége és a kultikus elől csodatevő ereje mintegy öröklődik, másrészt ahol a szent csodatevő erővel ruházza föl működésének helyét. A késő antikvitásból és a kora kereszténységből vett példáin mutatja be e két paradigma működését. – Gleszer Norbert az 1925 és 1944 közötti országos ortodox sajtóból feltárt anyaga alapján leírja a csodarabbikhoz irányuló zarándoklatokat a történeti Magyarországon a 19. század második felétől a vészkorszakig, illetve a csodarabbik közösségi közvetítő, közbenjáró és példakép szerepének különböző értelmezéseit, majd mai szerepét a külföldre került, magyar kötődéseit ápoló zsidó közösségek összetartozás-tudatában. – Gagyi József az ortodox román szerzetesek – kalugerek – társadalmi szerepét vizsgálja egy székelyföldi faluban. Végigköveti a kalugerek magyar közösségek számára nyújtott szolgáltatásainak alakulását, a formák változásait a 20. század folyamán; egyben megkísérel arra a kérdésre is felelni, hogy egy-egy közösség milyen esetekben részesíti előnyben a vallásos-mágikus specialisták „szent testületének" szolgáltatásait más lehetőségekkel szemben. – Pákay Viktória némileg haosnló kérdéseket vet fel a szent és laikus gyógyítók társadalmi szerepével kapcsolatban, Kárpátalján végzett terepmunkája eredményeinek bemutatása során. Az ugocsai Tiszahát falvaiban vizsgálja a „szent" gyógyítók által felkínált alternatíva jelentőségét, annak mentális szerepét a hivatalos orvosi ellátás mellett. – Csippán Tamás egy Jehova Tanúi közösség tagjainak világképében szereplő legfontosabb „szellemi hatalmasságokat" – köztük a Sátánt és angyalait – kísérli meg bemutatni 2004 óta folytatott kutatásai nyomán. Elsősorban arra keresi a választ, hogy a gyülekezet tagjainak világát benépesítő szellemlények milyen hatással vannak mentalitásukra, vélekedéseikre és mindennapi interakcióikra.

A transzcendens világgal folytatott szakrális kommunikáció résztvevői mellett maga a kommunikáció is témánk: a látomások jelenségét, a túlvilági „utazásokat", a szentek, angyalok, ördögök jelenéseit, a kegyhelyeket és a látomások egyéb színtereit is bemutatja kötetünk. A *Látók, látomások, látomásirodalom* számos ábrával ellátott fejezetében a magyar látomásirodalom, valamint a régi és kortárs látók folklorisztikai, irodalomtörténeti, vallásetnológiai megközelítései egyaránt helyet kaptak. Voigt

Vilmos, aki évek óta foglalkozik a kora újkori magyar látomásirodalom, valamint a látomásokra utaló szövegemlékek számbavételével, ezúttal Kájoni János műveit, főként az ő nevéhez kapcsolt, 17. század végi énekeskönyv adatait veszi sorra, majd pedig Felvinczi György *Comico-Tragoedia* címmel ismert művét elemzi. – Sárdi Margit a 18. századból ránk maradt népi és félnépi látomások motívumkincsét vizsgálja. Számba veszi azok egyes motívumainak jelképrendszerét, elsősorban a látomások menny- és pokolképeinek „jó" és „rossz" jelentésű szimbólumait, és bemutatja a túlvilágképek legjellegzetesebb vonásait. – William Christian az Ezkiogában, a spanyolországi Baszkföldön 1931–1934 között zajló nagy látomássorozat során észlelt ördögalakokat elemzi: azt vizsgálja, hányféle formában jelent meg az ördög a látóknak, és hogy milyennek írják le e látomások az ördög interakcióit az angyalokkal és szentekkel. Kimutatja, hogy Baszkföldön az ördög megjelenítésének középkori ikonográfiából örökölt sokarcú változatossága élt tovább a 20. századig. – Mód László és Simon András tanulmánya a zalai Radamos Mária-kegyhelyének egy 1947-es jelenéssel kezdődő alakulásáról beszél, a róla szóló elbeszélések tükrében. Bemutatják azt a folyamatot, ahogy a helyi társadalom bizonyos csoportjai egymással versengve próbálják kisajátítani a kultuszt, miközben az egykori szemtanúkra hivatkozva fiktív szövegeket kreálnak, amelyek hitelesítik, legitimálják tevékenységüket. – Pócs Éva írása szintén egy új, az egyház által még el nem ismert Mária-kegyhelyről számol be, amely Szőkefalván, Romániában, a latin és ortodox kereszténység határzónájában, három etnikum és öt felekezet együttélésének területén formálódik. A szerző követi a kegyhelyet megalapító látomásokkal kapcsolatos legitimációs folyamatokat, a különböző felekezetek harcát a saját látnokért, és megállapítja a szőkefalvi búcsújáróhelynek a jellegzetes újkori Mária-kegyhelyekétől eltérő vonásait. – Gyöngyössy Orsolya egy mai csongrádi asszonynak a szegedi Nagyboldogasszony-templomban észlelt Krisztus- és Mária-látomásait mutatja be, amelyeket a látó le is rajzolt: ezeket az ábrákat is közli a tanulmány szerzője. Arra is fényt derít, hogy a jelenések milyen szerepet töltenek be az asszony gondolkodásmódjának alakulásában. – Peti Lehel egy lészpedi (moldvai) csángó látóasszony rendszerváltozás utáni szerepadaptációs stratégiáit mutatja be: azt, hogyan alkalmazkodott az asszony 2000 után jelentkező látomásaiban az elmúlt évek rendkívüli világeseményeihez, katasztrófáihoz, hogyan helyezte el és tette mások számára is értelmezhetővé a sokak által érzett globális fenyegetettséget.

Az *Angyalképek, szentképek – művészet, irodalom, dekoráció* címet viseli utolsó fejezetünk, amelyben az angyalok és szentek vizuális megjelenítésével, illetve irodalmi motívumaival foglalkozó írások kaptak helyet. Kerny Terézia Szent László vízfakasztásának kevéssé ismert 17–18. századi ábrázolásaival foglalkozik. Ebben a korszakban jelent meg ez a motívum a képzőművészetben, majd a barokkban magasra ívelő népszerűségének nyomai egészen a 19. század közepéig kimutathatók. – Puskás Bernadett Szent Mihály alakjának szentelt tanulmánya a kárpáti régió ikonfestészetét vizsgálja, amelynek Mihály arkangyal a fennmaradt legkorábbi emlékektől kezdve állandó figurája, lévén a főangyalokról való megemlékezésnek jelentős szerepe a bizánci tradícióban. A késő reneszánsz és barokk koron át a jelenkorig követi végig a

szerző az ábrázolásokat, amelyekre megállapítása szerint csak kevéssé hatott a nyugati ikonográfia. – Perger Gyula a Mosoni-síkság, a Heideboden, vagy Wieselburger Heide 1946-ig, a kitelepítésig ott élt németségének, a heidebauereknek családi kéziratairól, szórakozást, lelki épülést szolgáló kódexeiben fennmaradt angyalábrázolásokat tárja elénk: a már közismert *Mosonszentjánosi kódex*en túl a vele területileg és sokszor családilag is összefüggő egyéb – Pannonhalmán, Mosonmagyaróváron, Mosonszentjánoson, illetve Győrött őrzött – kéziratos könyvek képeit is, azok lehetséges előképeivel együtt. – Bata Tímea és Tasnádi Zsuzsanna Huszka József sepsiszentgyörgyi rajztanárnak a székelyföldi és észak-magyarországi középkori templomok freskóiról írt feljegyzéseit vizsgálja, amelyeket 1882–1907 között készített az akkoriban zajló országos műemlék-felmérési munkálatok részeként. A freskók angyal- és démonalakjainak ismertetésén túl arra is fényt derítenek a szerzők, hogy a helyi közösségek hogyan viszonyultak a mészréteg alól felbukkanó, „tiltott" képekhez. – Szacsvay Éva katolikus és protestáns, népies angyalábrázolásokkal foglalkozik, a 18. századtól napjainkig követve a változásokat, és a két felekezet ábrázolási elveinek és gyakorlatának különbségeit. Végkövetkeztetése szerint a katolikus angyalábrázolások bibliai események ikonográfiai megjelenítései, míg protestáns megfelelőik oktató ábrák dekorációjába rejtett allegorikus vagy emblematikus képek. – Dallos Edina dolgozatával a szépirodalom szentábrázolásainak tematikájába lépünk át. A tanulmány két nagy regény – *A félkegyelmű* és *A Karamazov testvérek* – alapján ragadja meg Dosztojevszkij „szent"-értelmezését; konkrétan Miskin herceg és a Nagy Inkvizítor Krisztus-alakja kapcsán. – Harmath Artemisz a posztmodern líra angyalalakjait vizsgálja; illetőleg azt, hogy miért olyan gyakori és kitüntetett az angyal toposza a lírában, és mely líraelméleti tanulságok hozhatók összefüggésbe az „angyal" motívumnak a kortárs magyar lírában betöltött szerepével. Kérdéseire Rilke klasszikus modern, Nemes Nagy Ágnes másodmodern és Borbély Szilárd posztmodern verskorpuszában keresi a választ. – Kötetünket Büky László Füst Milán lírájával foglalkozó tanulmánya zárja, amely bemutatja a költő lírájában fellelhető „angyal" szavak használati rendszerét.

Záradékul természetesen most is el kell mondanunk, mint eddigi köteteink esetében is mindig, hogy hiába törekszünk a tematikában és a kutatási kérdések kijelölésében teljességre, még egy tízszeres terjedelmű könyv sem foglalhatná magában ezt mint koherens összességet, az összefüggések teljes hálójával. A kötetbe foglalt tanulmányok csupán szemelvények innen-onnan; a sokirányú problematika egyes részleteinek felvillantásai. Mégis reméljük, egy-két lépéssel előbbre jutottunk a szentek és démonok világának megismerésében és megismertetésében, a vizsgálandó kérdések sokaságának pedig ha nem is megoldásában, legalább újrafogalmazásában.

2007. november 9.

Pócs Éva

Zsidó és keresztény démonvilág

Szigeti Jenő

A bibliai gonosz angyalok

A *Biblia* az ókori ember világképének megfelelően ismer olyan természetfeletti, földöntúli lényeket, akik Isten parancsait közvetítik az emberek felé. Héber nevük *mal'ák,* ami a *l'k* gyökből képzett szó, és *követ*et, *küldött*et jelent.[1] Ennek megfelel a görög *angelosz* szó, amely hírnököt jelent, vagyis olyan személyt, aki üzenetet hoz.[2] Az angyal a *Bibliá*ban olyan mennyei, nem a materiális világhoz tartozó lény, aki Isten parancsát közvetíti az emberek felé, egyúttal oltalmazza az egyént és a népeket, és mindenféle növekedést, jót megvéd. A *Zsidókhoz írt levél* szerint az angyalok „szolgáló lelkek mind, akik azokért küldettek szolgálatra, akik örökölni fogják az üdvösséget".[3] Létezésük sehol nem kétséges a *Bibliá*ban, de a rájuk vonatkozó tanítás egy bizonyos fejlődésen ment át.[4]

Az *Ószövetség* az angyalok két típusáról tud. Az egyik csoportjukat azok a lények alkotják, akik Jahve mennyei udvartartásához tartoznak, míg a másik csoportot, Jahve angyalai, akik valamilyen konkrét megbízást hajtanak végre az emberek között. Az *Ószövetség* – átvéve a keleti mitológiák egyik közkeletű stiláris elemét – Istent gyakran úgy ábrázolja, mint a keleti uralkodókat.[5] Azokat az angyalokat, akik a mennyei udvartartáshoz tartoznak, a legrégebbi bibliai iratok különböző nevekkel említik. Nincsen szó különleges szerepükről, és még különös kultikus tiszteletben sem részesültek. Sokszor *istenfiak*nak,[6] *szentek*nek,[7] *hősök*nek, *erősek*nek mondja őket a *Biblia.* Az a feladatuk, hogy szolgálják és magasztalják Istent.[8] A héber gondolkodás szerint mindig Istennek alávetett lények voltak és maradtak, hiszen Jahve volt a teremtő, a történelem és a természet ura. Az angyalok csak a teremtés tanúi voltak.[9] Gyakran harcra kész seregként tűnnek fel, mint pl. *Jákob történeté*ben[10] vagy Jerikó bevétele idején.[11] De mivel az angyalok is teremtett lények, nem hibátlanok, hiszen Elifáz szerint Isten „még angyalaiban is talál hibát",[12] sőt egy későbbi beszédében még azt is elmondja, hogy Isten „még szentjeiben sem bízhat, a menny sem elég tiszta szemében".[13] Ennek ellenére Isten közvetítő feladatokkal bízza meg angyalait. Néha a prófétai látomást magyarázzák meg a prófétának.[14] Van, amikor az angyalok nevét a feladatuk adja meg: „pusztító angyalok serege",[15] vagy csak egyszerűen „pusztító",[16] de lehet „a halál követe" is.[17] Arról is tud az *Ószövetség* késői rétege, hogy a népeknek, de az egyéneknek is van védőangyaluk.[18]

Az *Ószövetség* az angyalok két nagy csoportját említi. A *kerubok*[19] szárnyas keveréklények voltak emberi és állati vonásokkal, és általában őrző feladatokat láttak el. Nevük mezopotámiai eredetű. Isten trónját őrizték és hordozták. A paradicsomból való kiűzetés után ők őrizték az Éden kapuját.[20] A szentsátor elkészülte után Isten ládájának két oldalán egy-egy kiterjesztett szárnyú angyal volt aranyból.[21] Közöttük jelent meg Isten dicsősége. Ezek az angyalok jelképezték Isten megközelíthetetlenségét, szentségét. Ezt költői nyelven úgy fejezte ki az *Ószövetség*, hogy Isten a kerubokon trónol.[22] A kerubok képét beleszőtték a szentsátor kárpitjába.[23] Salamon templomát is kerubképek díszítették.[24] A próféták látomásaiban is megjelennek a kerubok;[25] ott is Isten trónjának hordozói, négy arcuk, négy kezük van, szárnyaik alatt emberkéz. A *Jelenések könyve* is hasonlóan írja le a kerubok arcát.[26]

Az angyalok másik fajtáját *szeráfok*nak[27] nevezték, amelyek hatszárnyú angyalok voltak. Nevük annyit jelent, mint *lángoló, égető*. Ezért így hívták azt a mérges kígyót is, amelynek marása égető fájdalmat okozott. A pusztai vándorlás során Isten ezeket a kígyókat küldte büntetésül a népre.[28] A csípés hatásától úgy lehetett megszabadulni, ha a táborban póznára állított rézszoborra valaki hittel, segítséget kérve felnézett. Amikor a nép, később, bálvánnyá tette a rézkígyót, Ezékiás király összetörette szobrait.[29] A szeráfok feladata az, hogy Isten dicsőségét hirdessék. Ezeknek egyike tisztította meg oltárról vett szénnel Ézsaiás ajakát, hogy alkalmas legyen a prófétai üzenet hirdetésére.[30]

Az angyalhit a babilóniai fogság után erősödött meg a zsidóság körében.[31] Ennek egyik oka a más népek vallásos ismereteinek megismerése volt, másrészt Jahve transzcendens voltáról való hitük. Jobban elkülönültek az angyali feladatok a nép hitvilágában. Egyre többet hallunk Isten angyalainak, valamint a Sátánnak és a démonoknak harcairól.[32] A szellemvilágnak ezt a megosztását a mezopotámiai és perzsiai hit befolyásolta, de a szigorú monoteizmust nem törte meg. Néha az iráni-babiloni angyal- és démonhit szimbolikáját kölcsönvette az *Ószövetség*, de az angyaloknak tulajdonított szerep nem változott, csak az újszövetségi korra megnőtt a szerepük.[33] Ők Isten és a mennyei világ képviselői;[34] hangsúlyos a közvetítő szerepük a megváltás nagy eseményeiben.

Eredetileg az angyaloknak megkülönböztetés nélkül tulajdonítottak jó és rossz feladatokat, de a fogság után egyre jobban megerősödött az a hit, hogy nemcsak Istennek, hanem Sátánnak is vannak angyalai. *Jahve angyalai (mál'ak Jahve)* Isten által megbízott feladattal felruházott lények voltak. Sokféle alakban jelenhettek meg, egyszerűen emberi formában, mint Lót[35] vagy Gedeon esetében.[36] Nem úgy jelentkeztek tehát, mint a kerubok és a szeráfok; néha láthatatlanok maradtak. Ezért, hogy meglássuk őket, Istennek meg kell nyitni a szemünket.[37] Nem mondják meg a nevüket.[38] Sokszor az „Úr angyala" nem más, mint Isten megszemélyesített segítsége népének,[39] de ez nem jelenti azt, hogy a nép törvényszegése, hűtlensége esetén nem fordul szembe a választottakkal.[40]

Keleten általános volt az a felfogás, hogy a bajok mögött démonok húzódnak meg. A babiloni hitvilágban jelentős szerepe volt a démonoknak, akiknek ártó cselekedeteit különböző ördögűző eljárásokkal, mágikus szertartásokkal kellett elhárítani.[41] A be-

tegségek mögött is az ő ártó szándékú hatalmukat látták. Ettől sokban eltér az *Ószövetség. Jób könyvé*ben még Sátánnak bejárása van a mennybe, az istenfiak közül való, ő a vádoló. Neve is ezt jelenti.[42] Van hatalma, de ez a hatalom alá van rendelve Istennek.[43] Nem Isten bünteti Jóbot, Isten csak megengedi, hogy súlyos sorscsapásokkal megpróbálja a Kísértő a feddhetetlen, becsületes Jóbot, aki kerülte a rosszat.[44] A Sátán a későbbi iratokban kap nagyobb szerepet mint személyes létező, aki a menynyei udvarban olyan szerepet tölt be, mint egy nyilvános vádoló. Nem hisz az érdektelen szeretetben;[45] Isten szeretettervének ellensége, aki nem akarja, hogy Izrael megmeneküljön.[46] Ő áll a paradicsomi kígyó mögött, aki „ravaszabb minden mezei állatnál",[47] akinek az a célja, hogy rászedje az embert.[48] A *Jelenések könyvé*nek 12. fejezete összefoglalja a *Bibliá*nak erre a személyes Ellenségre vonatkozó tanítását, aki ellen az üdvösségtörténet kezdete óta az embernek harcolnia kell. Ő a „hatalmas sárkány, az ősi kígyó, akit ördögnek és Sátánnak hívnak, aki megtéveszti az egész föld kerekségét" (9. vers).

A régebbi könyvekben a pogányoktól átvett nevekkel (pl. Azazel[49] stb.) vagy pogány istennevekkel (Belzebub) azonosították ezeket. Néha egy-egy demonizálódó hatalom képében jelenik meg az ősgonosz. Lehet ez Babilon, aki ellen Ézsaiás mondott gúnydalt,[50] vagy a felfuvalkodott tiruszi fejedelem ellen mondott siratóének.[51] Ezek a prófétai igehelyek egy mennyben végbement, Isten elleni lázadást feltételeznek. A Sátán és angyalai rágalmaznak, áskálódnak és zavart keltenek, ha lehet a földön (*diabolosz* = *'gáncsoskodó', 'rágalmazó'*[52]).

Az ószövetségi korban általános volt az a hit, hogy vannak gonosz, ártó hatalmasságok. Ezek voltak a *démonok* (*daimon* = Isten és ember között álló szellemi lény),[53] akikről viszonylag kevés szó esik az *Ószövetség*ben. Ennek magyarázata a szigorú és következetes monoteizmus volt. A démonokról tudtak, de nem hittek mindenható hatalmukban. Sokszor titokzatos, ijesztő vonásaikat Jahve ölti magára, aki démonikus hatalomnak tűnő módon is meg tudott jelenni.[54] A gonosz lélek is lehet Jahve követe; így viszont sok esetben elmosódik a határ az angyalok és a démonok között.[55] Ezzel a *Biblia* nem a jó és gonosz közötti különbséget kívánja elmosni, hanem arra figyelmeztet, hogy Isten mindennek, még az ítéletnek és a gonosz pusztításnak is az ura. Ezért viszont tilos a gonosz szellemeknek áldozatot bemutatni;[56] ez hűtlenség volt Istennel szemben. A bálványimádást démonimádásnak tartották a zsidók.[57] Ha valaki a démonokat félte, nem félhette Istent, és ezzel megszegte a szövetségi hűséget.

A démonhit a szigorú tilalmak ellenére is jelen volt Izrael életében, de a varázslást szigorúan büntette a törvény.[58] Megtaláljuk nyomait a szokásokban, de az idők folyamán ezeket az egyistenhit fényében fokozatosan megpróbálták átértelmezni. A démonhitre vezethető vissza a házasélettel, a gyermekszületéssel vagy higiénével kapcsolatos szokások egész sora.[59] Az ókorban általánosan elterjedt hadviselési szokásokban is felfedezhetjük az ősi démonhit nyomait.[60] A betegségeket is a démonok ártó szándékú hatásának tudták.[61] A filiszteusok például nem lépnek a küszöbre,[62] de – úgy tűnik – ez szokásként az izraeliek között is elterjedt, amit a próféták kárhoztattak.[63]

Az *Ótestamentum*ban említett démonoknak a következő fajtáit ismerjük, amelyek az angyalok bukásának következményeképpen szabadultak a földre, levettetve a mennyből:[64]

1. A *tannim*[65] sárkányok, akik nem mások, mint pusztában szökdelő démonok, amelyeket bika alakú márványszoborral ábrázoltak, és áldozóhalmokon tiszteltek.[66] Az ókori ember számára a puszta félelmes, veszélyeket rejtegető hely volt;[67] telve démonokkal és félelmes állatokkal. Az *Ószövetség* klasszikus korában ezeket a démonokat, amelyek az ősi mitikus képzetből eredtek, a környező népek degradált isteneinek tarthatták, akik ugyan nem uralkodnak, de jó velük vigyázni.

2. Az emberáldozatot követelő szellem a *séd*,[68] aki fekete, és talán a Holt-tenger mellett található szurokforrásokkal volt kapcsolatba hozható a személye (lásd Sziddim völgye[69]). Az emberáldozattal az izraeliek mindig szembefordultak, mivel hitük szerint Isten nem akarja, hogy az emberek embervért ontsanak.[70]

3. *Azazél*[71] is pusztai démon volt: őneki áldozták a nép bűneivel megrakott, pusztába kizavart bakot.[72] Jonathán rabbi és Hieronymus szerint ő az elzavart elbocsátott kecske *(caper emissarius)*, de Órigenész ezt a nevet csupán egy jelzőnek tartotta. Foglalatosságának célja az, hogy az embereket a rosszra csábítsa, a nagy engesztelési napnak ezt a különös cselekményét mégsem értelmezhetjük úgy, mintha Azazélnek áldozatot mutatott volna be a nép, hanem inkább a bűn áthelyezésének volt ez az aktus egy különös kifejeződése. (Nem ez a bak szerezte az engesztelést, hanem az Úrnak feláldozott állat.) A *Bibliá*ban csak 3Móz 16-ban találunk róla említést, de az apokrif irodalom annál inkább foglalkozik vele. *Hénokh könyve*[73] úgy említi, mint a bukott angyalok vezetőjét. A könyv azt állítja, hogy alattvalói azok a bukott angyalok, akik a vízözön előtt a földi asszonyokkal az óriásokat nemzették.[74]

Azazél megtanította az embereket, hogyan készítsenek vágókéseket, fegyvereket, pajzsokat és mellvérteket, és megmutatta nekik a fémeket, és a karpereceket és ékszereket, a szemfesték használatát és a szemhéjak csinosítását, a legértékesebb és a legváltozatosabb köveket és mindenféle festékeket.[75]

Hénokh könyve szerint Rafaelnek az emberek engedetlensége miatt végre kellett hajtania a büntetést Azazélen, kezét és lábát meg kellett bilincselni és a sötétségre vetni. Egy lyukat csinált Rafael a sivatagban Duaélnál, és ebbe vetette bele éles és hegyes kövek közé Azazélt. Arcát sötétséggel takarta be. Innen a végső ítéletkor a tüzes tóba dobják majd büntetésül, mivel „az egész föld megromlott Azazél tanítása következtében". Ezért Isten néki rója fel az összes bűnt.[76]

4. Az *Ószövetség*ben találkozunk egy nappal és éjjel járó, betegséget hozó gonosz démonféleséggel is, amelyet *Isten rossz szellemének (rúah elohím ra'ah)* mondtak. Ez gyötörte Sault is.[77] Az ókorban általános volt az a hit, hogy a betegséget, a rosszat át lehet vinni az emberről egy állatra, vagy fordítva. Erre mutat a ház poklosságának olyan megtisztítása, amikor nemcsak a leölt madár vérével végezte a pap a szertartást, hanem a másik madarat szabadon engedte, az pedig magával vitte a poklosságot.[78] Ezért lehetett a nép bűnét is az Azazél bakjára ráhelyezni, vagy ezért űzte Jézus a disznónyájba a gadarai megszállottat fogva tartó démont.[79]

5. A bibliai kor embere tudott egy *Lilit*[80] nevű éjszakai boszorkányról is,[81] aki a pusztában pihent meg, elhagyott helyeken, romok között tanyázott. Mezopotámiai eredetű éjszakai női démon, betegséget, szenvedést hoz magával. Parázna, hiszen maga választja ki szeretőjét. Éjszaka, álmukban tör a férfiakra, de soha, egyetlen part-

nerét sem tudja boldoggá tenni. Ézsaiás korának nagy vallásos zűrzavarában jegyezték le személyét.[82] Az asszírok *Lilitu*nak nevezték ezt a démont.[83] Neve sumér eredetű, ahol a *lil* 'szelet' jelent. A sumerok szerint hárman vannak a vihardémonok: a *Lil* az egyik, a másik neve: *Lil-lal-e-ne*, a harmadik *Ki-sikil-lil-lá*. Az akkádoknál is megvan ez a hármasság: *Lilu, Lilitu* és *Ardad lili*. A sémitáknál a korai időben *éjszaka*ként értelmezték ezt a démont, a neve is rokon: *Lajla (= 'éjszaka');* tehát a vihardémonból éjszakai démon lett. Az átértelmezés idejét, módját nem ismerjük, de akkor, amikor a zsidó gondolkodás utat nyitott a liberálisabb gondolkodás felé, nagy pályát futott be ez a démon. A keresztény demonológiában is helyet kapott ez a szörny, a *targumok*ban, a *Midrás*ban is találkozunk vele. A késői zsidó irodalomban *Lilit* Ádám első felesége lett, a kabbalista spekulációiban pedig a *sökina* ellentéte, aki Izrael házának anyja volt. Ő volt a jó sötét, míg a *Lilit* a vad és félelemes éjszaka.

Kumrán[84] és az *Újtestamentum* is jelentős adatokat közöl a Sátánnal, a démoni lényekkel kapcsolatos hitről, ami az egyházatyák művein keresztül az egész keresztény teológiára hatást gyakorolt. Az intertestamentális korra általánosan elterjedt az a felfogás, hogy a démonok léte az angyalok bukásának a következménye.[85] Isten Szentlelkének a tisztátalanság lelke lesz az ellentéte *(pneuma akatharon).* Az *Újszövetség* ugyan nem kételkedett a démonok létében és tevékenységében, mégis keveset beszél róla. Ennek az az oka, hogy az *Újszövetség* világosan kijelenti, hogy Sátán, a démonok ura, e világ fejedelme Krisztus által megítéltetett, kivettetett a mennyből.[86] Aki Jézust elvetette, az isteni hatalmát démoni hatalomként próbálta értelmezni.[87] A Sátán Isten mennyei udvartartásában a közvádló szerepét töltötte be, de a megváltás után elveszítette ezt a szerepét, és eltávolították Isten közeléből.[88] Jézus mennyei trónra lépése és Sátán trónfosztása a mennyben ugyanannak az eseménynek a két oldala. Ezért az istenellenes szellemi erőkre az utolsó ítélet megsemmisítése vár.[89] Jézus látta őt villámlásként a földre hullani;[90] ugyanakkor a démonok ismerték Jézust, és tudták róla, hogy ő Isten szentje.[91]

Az újszövetségi kor népi vallásosságában az angelológia mellett külön demonológia alakult ki. A démoni erők a korabeli emberek elgondolása szerint külön birodalmat alkotnak. Fejedelmük az ördög, a Sátán, aki a betegségeket okozó tisztátalan lelkek ura.[92] Az *Újszövetség*ben Sátán tudatos, személyes szellemi hatalom, aki a rosszat munkálja, és arra törekszik, hogy Isten akaratát meghiúsítsa. Kezdettől fogva gyilkos volt, és ő minden hazugság forrása.[93] János szerint ott van jelen a Sátán, ahol ez a két tulajdonság megjelenik.[94] Ő vette rá Júdást az árulásra,[95] ő akarja visszatartani Jézust a kereszt áldozatától,[96] ő veszi rá a hazugságra a tanítványokat.[97] Mégsem teljes jogú ura a tanítványoknak sem, bár kikérheti őket próbatételre.[98] Csak azok vannak teljesen hatalmában, akik nem ismerik Jézust;[99] az ellenálló zsidók az ő zsinagógája.[100] Az a célja, hogy az emberek szívéből kiragadja az igét,[101] kísérti a tanítványokat a testiségen keresztül.[102] Képes arra, hogy külső akadályokat támasszon.[103] Ahhoz hogy sikeres legyen, a világosság angyalává próbálja magát változtatni.[104] Az *Újszövetség* arra buzdít, hogy vegyük fel a harcot a „gonoszság lelkei ellen".[105] Mivel Jézus győzött, követői számára nem reménytelen a démonok elleni küzdelem.

Az ezzel kapcsolatos gazdag hitvilág a *Bibliá*ban más neveken is megnevezi a démoni erők fejedelmeit. A Beliál csak egyszer található az *Újszövetség*nek egy közmon-

dásszerű mondatában[106] – a héber *belijja'al*[107] jelentése'értéktelen', 'haszontalan', 'semmirevaló'; az *Ószövetség* már beleérzett valami mitikusan személyeset is: a pusztító áradatot *Beliál árjá*nak mondták.[108] *Beliál szava* vagy *dolga* a gyógyíthatatlan betegség;[109] Beliál olyan, mint a szélhordta tövis, amelyhez kézzel nem tanácsos hozzáérni.[110] Beszél az *Ószövetség* Beliál embereiről is, akik az ártó, pusztító hatalom uralma alá tartoznak. Ezek idegen istentiszteletre csábítják az embereket.[111] Beliál embereinek számítottak az erőszakoskodó homoszexuálisok,[112] a részegen szolgálatot teljesítő papok,[113] az irigy és igazságtalan harcosok,[114] a rossz király,[115] a lázadók,[116] az áskálódók[117] vagy a hamis tanúk.[118] Az újszövetségi apokrifoknál Isten ellenségeinek, az ördögöknek a tulajdonságait megtestesítő emberekre használták ezt a kifejezést.

A *Belzebub* név is az ördögök fejedelmére vonatkozik. Héberül *ba'al zöbul,*[119] ami annyit jelent, hogy legyek ura.[120] Valószínűleg szándékos torzítás a *Ba'al zebúl (= 'Baál fejedelem')* szóból, de lehet átírása vagy félreértése egy filiszteus szónak. Ekron istene volt, akitől Aházija király súlyos szerencsétlensége után megkérdezte, hogy meggyógyul-e, vagy nem. Illés próféta azt hirdette, hogy a bálvány imádásáért Isten büntetését, a halált kell a királynak elszenvednie.[121] Az *Újszövetség*ben a farizeusok Jézust azzal vádolták, hogy Belzebub által gyógyít.[122] A kortársak felfogása szerint Belzebub volt a leghatalmasabb démon, egyenlő Sátánnal.

A *Biblia* óvakodik a mitologikus lények emlegetésétől, hiszen bennük a feltétlen monoteizmust veszélyeztető elképzeléseket láttak. A démoni lelkeket nagyon sokszor egyszerűen csak a *gonosz*nak[123] vagy *ellenség*nek[124] mondták, hiszen ha megszállták az embert a démonok, akkor ez betegséget okozott.[125] A démonok lakóhelye a puszta volt,[126] de a romos, elhagyott helyeken, síroknál is szerettek megjelenni.[127] Sátán levettetése óta az alvilág a démonok börtöne;[128] itt *Abaddon,*[129] a *Pusztító* uralkodik[130]. Az *Ószövetség*ben ez volt a költői neve a halottak birodalmának, amelyet később perszonifikáltak. Az apokrif iratokban is találkozunk vele. Hénokh szerint[131] annak az angyalnak a neve, aki a Tartarosz felett parancsol. A késői rabbinista irodalom a négyemeletes pokol legalsóbb szintjét jelölte vele. A *Jelenések könyvé*nek démoni vadállatai is innen jönnek a felszínre.[132]

A démonok képesek arra, hogy a tüzet, a vizet, a levegőt is ártó hatalmukkal beszennyezzék.[133] Jézus volt az, aki uralmuk alól felszabadította a földet. Ideig-óráig megpróbáltak ellenállni, de kénytelenek voltak meghajolni Jézus hatalma előtt:[134] Isten lelke legyőzte a démonok hatalmát.[135] Jézus megváltásának, győzelmének éppen az a bizonyítéka, hogy még tanítványai is képesek uralkodni a tisztátalan lelkek felett.[136]

A *Biblia* antimitologikus könyv. Első olvasóinak világképében szerepeltek a démonok és a gonosz angyalok, de a *Biblia* igyekezett ellenállni a természetfeletti lényekkel kapcsolatos elképzeléseknek. Létüket nem cáfolja, természetesnek veszi, de távol tartja magát minden rájuk vonatkozó spekulációtól. Krisztus halála és feltámadása legyőzte a démonokat, és most már övé minden hatalom mennyen és földön.[137]

Jegyzetek

1 Koehler–Baumgartner (1959: 525–526).
2 Varga (1992: 6–7); Kittel (1991. I: 74–87).
3 Zsid 1, 14.
4 Az angyalhit történeti áttekintése: Kittel (1991. I: 76–82); Artner (1946: 44–47).
5 1Kir 22, 19; Ézs 6, 1–3.
6 Jób 1, 3; 2, 1: *böné háelóhim.*
7 Jób 5, 1; 15, 15.
8 És 6, 2.
9 Jób 38, 6–7.
10 1Móz 32, 2. 25–31.
11 Józs 5, 13–15.
12 Jób 5, 18.
13 Jób 15, 15.
14 Zak 1, 9–13; 2, 2; Ez 40, 3–4.
15 Zsolt 78, 49.
16 2Móz 12, 23.
17 Péld 16, 14.
18 Dán 4, 10–14; 7, 10; 8, 16; 9, 21; 10, 5, 13, 21; 12, 1.
19 Koehler–Baumgartner (1958: 454).
20 1Móz 3, 24.
21 2Móz 25, 18–22; Zsid 9, 5.
22 1Sám 4, 4; 2Sám 6, 2; 2Kir 19, 15; Zsolt 80, 2; 99, 1.
23 2Móz 26, 1.
24 2Krón 3, 14; 1Kir 6, 29–35.
25 Ez 10, 1–22.
26 Jel 4, 6–9.
27 Koehler–Baumgartner (1959: 932).
28 4Móz 21, 6, 8; 5Móz 8, 15.
29 2Kir 18, 4.
30 Ézs 6, 2–3, 6.
31 Gross (1959: 28–42).
32 Zak 3, 1–7.
33 Például *Tóbiás könyve* említi, hogy az Úr arca előtt hét angyal áll (Tób 12, 15). Ez a szimbolikus kép a *Jelenések könyvé*ben is megtalálható (Jel 8, 2), ami a perzsa angelológiából ered, de egy pillanatig sem kétséges, hogy a kép a monoteista hitbe illeszkedik.
34 1Tim 3, 21; Zsid 12, 22.
35 1Móz 19, 5.
36 Bir 6, 11–18.
37 4Móz 22, 31.
38 Bir 13, 9–18.
39 2Móz 14, 19; 4Móz 22, 22; Bir 6, 11; 2Kir 19, 35 stb.
40 Eliade (1994: 55–78) – szövegpéldák: Komoróczy (1970: 209–211).
41 2Sám 24, 16–17.
42 Koehler–Baumgartner (1959: 918–919); Kittel (1991. VII: 151–165)
43 Muntag (1982: 25–31).

44 Jób 1, 1. Lásd Gál (1962: 149–150).
45 Jób 1, 9.
46 Zak 3, 1–5.
47 1Móz 3, 1.
48 1Móz 3, 13.
49 Koehler–Baumgartner (1959: 693).
50 És 14, 12–15. Lásd Forsyth (1987).
51 Ez 28, 11–19. Kustár (2003: 15–53).
52 Varga (1992: 205–206); Bauer (1958: 361). A szó a *diaballo* szóból származik, amely szó szerint azt jelenti: „átdob".
53 Varga (1992: 189–190); Bauer (1958: 335–336); Kittel (1991. II: 1–20): Werner Foerster cikke, melyben a hellenista világ népszerű vallásosságának, valamint a filozófiának a hatását vizsgálja.
54 1Móz 32, 25–31; 2Móz 4, 24–26; Ám 3, 6.
55 2Móz 12, 23; Bir 9, 23–24; 1Sám 16, 14–15; 2Sám 24, 16; 1Kir 22, 21–23; Zsolt 78, 49; 2Krón 20, 2–32; Ez 9, 2; Péld 16, 14; Jób 33, 23.
56 3Móz 17, 7.
57 2Móz 13, 3–7; 14, 32, 17.
58 5Móz 18, 10; 1Sám 15, 23; vö. 4Móz 13, 23.
59 3Móz 12, 1–8; 5Móz 23, 10–4; 25, 11–12.
60 5Móz 20, 1–20.
61 3Móz 13, 1–59.
62 1Sám 5, 5.
63 Zof. 1, 9.
64 Vö. Jel 12, 7–10.
65 Koehler–Baumgartner (1959: 1034).
66 És 13, 21; 34, 14; 2Krón 11, 15.
67 Jer 2, 6.
68 5Móz 32, 17; Zsolt 106, 37. Lásd Koehler–Baumgartner (1959: 949).
69 1Móz 14, 3, 8, 10.
70 1Móz 9, 6; Jer 7, 31; 19, 5.
71 Koehler–Baumgartner (1959: 693).
72 3Móz 16, 8. 26.
73 Vanyó (1980: 41–45).
74 1Móz 6, 2–4; 7, 1–2.
75 1Móz 8, l.
76 Hen 10, 4–8.
77 1Sám 16, 14–15. 18, 10.
78 3Móz 14, 48–53.
79 3Móz 16, 10; Mt 8, 31–32; Mk 5, 13–14 stb.
80 Koehler–Baumgartner (1959: 480–481).
81 És 34, 14.
82 Kecskeméti (1935. III: 155–214) Izrael vallási helyzetéről.
83 Haag (1959: 1057), A. van den Born cikke.
84 Strungell (1960: 318–345, különösen 331–kk.); Nötscher (1962).
85 Vö. 1Móz 6, 1–4.
86 Jn 12, 31; 16, 11.

87 Jn 7, 20; 8, 48–49, 53; 10, 20–21.
88 Jób 1, 6–11; Zak 3, 1–2; Lk 10, 18; Jn 16, 11; Júd 9; Jel 12, 9.
89 Mt 25, 41; Róm 16, 20; Jel. 10, 19.
90 Luk 10, 18.
91 Mt 8, 29; Jak 2, 19.
92 Jel 12, 7–9; ApCsel 10, 38; 2Kor 12, 7–9; Zsid 4, 14.
93 Jn 8, 44.
94 Bolyki (2001: 245).
95 Lk 22, 3.
96 Mk 8, 33.
97 ApCsel 5, 3.
98 Lk, 22, 31.
99 ApCsel 16, 18
100 Jel 2, 9.
101 Mk 4, 15.
102 1Kor 7, 5.
103 1Thess 2, 18.
104 2Kor, 11, 14.
105 Ef 6, 12; Jak 3, 15; 1Jn 4, 1; 3, 6.
106 2Kor 6, 15.
107 Koehler–Baumgartner (1959: 130); Kittel (1991: 607), Werner Foerster cikke.
108 Zsolt 18, 5; 2Sám 22, 5.
109 Zsolt 41.
110 2Sám 23, 6.
111 5Móz 13, 14.
112 Bir 19, 22–30.
113 1Sám 1, 14; 2, 12–kk.
114 1Sám 30, 22.
115 1Sám 16, 7.
116 1Sám 10, 27; 2Sám 20, 1; 2Krón 13, 7.
117 Péld 6, 12; 16, 27.
118 Péld 6, 19; 19, 5.
119 Kittel (1991: 605–606), Werner Foerster cikke.
120 Varga (1992: 142). Jelentése bizonytalan; lehet még 'a lakás ura', 'a szemét ura'.
121 2Kir 1, 2–6, 15–16.
122 Mk 3, 22–26; Mt12, 24–27; Lk 11, 15–18; Mt 10, 25.
123 Mt 6, 13; Jn 17, 15; Ef 6, 16.
124 Mt. 13, 25; Lk 10, 19.
125 Mt 12, 28; Mk 5, 5; Lk 13, 11; ApCsel 10, 35.
126 Lk 8, 29; Mt. 12, 43.
127 Mt 8, 28; Mk 5, 2.
128 Lk 8, 31; Jel 9, 1.
129 A héber név megfelelője *apollüon* = pusztító.
130 Jel 9, 11.
131 Hen 20, 2.
132 Jel 9, 3–kk.
133 Lk 4, 39; Mt 5, 11–13; Jel 12, 15–16; Ef 2, 2.

134 Mk 1, 24; Lk 4, 34; Mk 5, 7.
135 Mk 3, 27; Mt. 12, 28; Lk 11, 20.
136 Mk 9, 38–40; Lk 9, 49–50.
137 Ef 1, 20–22; Fil 2, 9–11; Kol 2, 10, 15; Zsid 2, 8, 14; 1Pét 3, 22.

Bibliográfia

ARTNER Edgár 1946: *Ókeresztény egyház- és dogmatörténet* I. Ókeresztény egyház- és dogmatörténet a vallástörténet megvilágításában. Budapest: Szent István Társulat.

BAUER, Walter 1958: *Griechis-Deutsches wörterbuch zu den Schriften der Neuen Testaments und übrigen urchristlichen Literatur.* Berlin: Verlag Alfred Töpelmann.

BARTHA Tibor (szerk.) 1995: *Keresztyén bibliai lexikon* I–II. Budapest: Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója.

Biblia 1997: Magyarázó jegyzetekkel. Budapest: Magyar Bibliatársulat–A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója.

Biblia Hebraica Stuttgartensia 1983. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

BOLYKI János 2001: *„Igaz tanúvallomás". Kommentár János evangéliumához.* Budapest: Osiris.

CZEGLÉDY Sándor–HAMAR István–KÁLLAY Kálmán 1931: *Bibliai lexikon.* Budapest: Sylvester Irodalmi és Nyomdai Intézet.

ELIADE, Mircea 1994: *Vallási hiedelmek és eszmék története* I. Budapest: Osiris–Századvég.

FORSYTH, Neil 1987: *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth. Princeton,* New Jersey: Princeton University Press.

GÁL Lajos 1962: A TÁM és JÁSÁR szavak, mint Jób nevének epithetonjai. *Theologiai Szemle* 5/2: 149–150.

GROSS, Heinrich 1959. Der Engel im Altes Testament. *Archiv für Liturgiewissenschaft* VI/1: 28–42.

HAAG, Herbert: 1969: *Bibel-Lexikon.* Leipzig: St.Benno-Verlag.

KECSKEMÉTI Lipót 1935: *Ézsaiás* I–III. Oradea/Nagyvárad: Az Oradea–Nagyváradi Izraelita Hitközség.

KITTEL, Gerhardt (ed.) 1991: *Theological Dictionary of the New Testament* I–II. Leiden: Wm. B. Eerdmans–Grand Rapids Michigan.

KOEHLER, Ludwig–Baumgartner, Walter 1959: *Lexicon in Veteris Testamenti Libros.* Leiden: E. J. Brill–Wm. B. Eerdmans–Grand Rapids Michigan.

KOMORÓCZY Géza (szerk., ford., jegyz.) 1970: *„Fénylő ölednek édes örömében..." A sumer irodalom kistükre.* Budapest: Európa.

KUSTÁR Zoltán 2003: Az Ezékiel 28, 11–19 előállása és tanítása. Kísérlet egy összetett hagyománytörténeti folyamat felvázolására. *Studia Biblica Athanasiana* 6: 15–53.

LÉON-DUFOUR, Xavier 1976: *Bibliikus teológiai szótár.* Róma: s. n. [Második kiad.]

MUNTAG Andor 1982: *Jób könyve.* Fordítás és magyarázat. Budapest: Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya.

NESTLE, Eberhard–ALAND, Kurt 1979: *Novum Testamentum Graece.* Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung. [26. kiad.]

NÖTSCHER, Friedrich 1962: Geist und Geister in den Texten von Qumran. Vom Alten zum Neuen Testament. *Bonner Biblische Beiträge* 17: 175–187.

SCHWAGER, Raymund 1993: A Mennyből lebukott Sátán. *Theologiai Szemle* 36: 225–230.

STRUNGNELL, John 1960: *The Angelic Liturgy at Qumran; 4Q Serek sirot 'olat hassabat.* Congress Volume, Oxford 1959. SVT 7. Leiden: Brill.

TAKAHASHI, Masashi 1966: An Oriental's Approach to the Problems of Angelology. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 78: 343–350.

VANYÓ László (szerk.) 1980: *Apokrifek.* Budapest: Szent István Társulat.

VARGA Zsigmond 1992: *Görög–magyar szótár az Újszövetség irataihoz.* Budapest: Magyar Bibliatanács–Kálvin.

Fröhlich Ida

Teológia és démonhit a kumráni közösség irodalmában

A kumráni közösség iratai között fennmaradt szövegek közül több mű szereplői démoni lények, vagy esik a szövegben ilyenekről említés. Némelyik szöveg narratív mű, mások bölcsességszövegek, és vannak olyan szövegek is, amelyek gyakorlati célokat szolgáltak. Elemzésünk célja bemutatni a jelenséget és hátterét az esszénus irányzat szellemi hagyományában, valamint azt, hogyan alakult ki egy újfajta szemlélet a démonok ártó hatásának elhárításával kapcsolatban.

A Bölcs dalai

A Bölcs dalai (4Q510–511) címet viselő szöveg két, azonos szövegű kézirat töredékeit tartalmazza.[1] Az említett szöveg úgynevezett szektariánus mű, azaz a közösség körében írott és a közösség uralkodó eszméit képviselő irat. Szerzőjük a bölcs *(maszkil)*. A mű fő témái: Isten dicsősége, az igaz tevékenysége, valamint a gonosz démonok műve a világban. A szöveget nem gyakorlati céllal írták, a mű felépítése különbözik a démonűző ráolvasások szövegeitől. A mű jellege filozófiai, tárgya a világ és a benne uralkodó erők. A dalokból egy dichotóm világkép bontakozik ki, amelyben Isten a Dicsőség Királya *(mlk hkbwd*[2]*)*, a Tudás Istene *('lwhy d'wt*[3]*)*, az összes isteni lény *('l 'lym)* Ura, „az összes szent lény ura" *('dwn lkwl qdwšym*[4]*)*. Alárendeltjei a hatalmak *(gbwrym kwḥ)*.[5] A szöveg Istent helyenként *Él Saddaj*nak nevezi,[6] a mágikus szövegekben gyakori istenelnevezéssel.

A Bölcs *(maszkil)* jellemzője a tudás, amelyet Istentől kapott. Megveti a „tisztátalanság műveit", vagyis minden olyan gyakorlatot, amely tisztátalanságot eredményez.[7] A Bölcs társai „mindazok, akik Isten útját követik" *(šwmry drk 'lwhym*[8]*)*, ami a kumráni szótárban a mózesi Törvény helyes interpretációját jelenti – amely interpretáció a szerző számára természetesen a közösség hagyományát jelenti. Más elnevezéseik: „akik az igazságot ismerik" *(ywd'y ṣdq*[9]*)*, a „szentek" *(qdwšym*[10]*)*. Tudás, tisztaság és szentség – ezek ennek a csoportnak a jellemzői (közülük a két utóbbit a helyes törvénygyakorlatnak tulajdonítják). Tudásukat Istentől kapták.

A kép harmadik elemét a démonok jelentik: ezek listája a mű mindkét példányának fennmaradt töredékeiben olvasható.[11] Ezek a következők: „a pusztulás angyalainak szellemei" *(rwḥwt ml'ky ḥbl)*, a „fattyú szellemek" *(rwḥwt mmzrym)*, démonok *(šdym)*, Lilit *(lylyt)*, baglyok és sakálok *('hym wṣyym)*, azok, „akik váratlanul támadnak, hogy a tudás szellemét tévútra vezessék".[12] A démonok tevékenysége, A Bölcs dalai szerint, nem örökre szól, csak a gonoszság periódusának idejére érvényes, ami a Fény fiainak megalázását és elnyomását jelenti. Az emberi történelem periódusait *(qṣ*, t. sz. *qsym)* számos kumráni mű említi.[13] A különböző történeti periódusokat más-más csoportok – az igaz vagy a bűnös tevékenysége – jellemzik. Ezek alapján jellemzik a korszakokat vagy mint az igazságosság, vagy mint a bűn periódusait (amelyek az igaz számára természetesen az elnyomás időszakait jelentik). *A Bölcs dalai*ban említett démonok tehát Isten hatalmának vannak alávetve, és az isteni terv eszközei.

A Bölcs dalai *demonológiai háttere*

A műben említett ártó szellemek közül *Lilit, a baglyok és sakálok*, valamint a sédeknek nevezett démoni lények ismertek mind az ószövetségi hagyományból, mind a szíriai-mezopotámiai néphitből. Lilitet *(lylyt)* Izajás prófétai könyve említi, sakálokkal, struccokkal, baglyokkal együtt, puszta, elhagyott helyen tartózkodó lényként.[14] Tulajdonságairól nem szól, más források alapján azonban Lilit úgy ismert, mint csecsemőkre (különösen újszülöttekre) és gyermekágyas nőkre veszélyes éjszakai démon. Valószínűleg Lilit neve szerepel egy, a Kr. e. 7. századból származó Arszlán Tás-i amuletten. Azokon a mezopotámiai amuletteken viszont, amelyeket *lilitu-* és a *lilu*-család démonai ellen írtak, az első démon neve bizonyosan Lilitével azonosítható.[15] Lilit mindenekelőtt az újszülöttekre veszélyes, vérüket kiszívja, húsukat felfalja. Tulajdonságai azonosak az ugyancsak mezopotámiai Lamastu démonéval, amelyet gyakori ábrázolásain oroszlánfejjel, női testtel és madárlábbal jelenítettek meg, mindkét kezében kígyókat tartva, miközben egy kutyát és egy disznót szoptat. Lilit nevét zsidó források az „éjszaka" *(lylh)* szóból eredeztetik, valójában azonban mind az ő, mind társai *(lílu, ardat líli)* nevei a sumer *líl* „szél" szóból származnak. Lilit és társai a késő ókori arámi és mandeus varázscsészék szövegeinek gyakran emlegetett szereplői. A csészék feliratai az ártószellemek távoltartására szolgáltak, és nagy részük a nippuri zsidó közösség köréből származik.[16] A gyermekágyi láz és csecsemőhalandóság démona más-más neveken és némiképp változó attribútumokkal ismert volt a hettita, görög hitvilágban, és ismerete ugyanezeken a területeken igen sokáig fennmaradt.[17] Lilitet a talmudi és a kabbalisztikus hagyomány is jól ismeri.[18] Ártó tevékenységét megakadályozó, zsoltárszövegeket tartalmazó ún. *szegullá*k Magyarországon is forgalomban voltak egészen a legújabb korig.[19]

A másik prófétai helyen[20] Lilit neve nélkül találkozunk *A Bölcs dalai*ban (4Q510–511) is említett baglyokkal és sakálokkal, továbbá a struccokkal és a „szőrösekkel" *(ś'yrym)*, amelyek valamennyien elhagyott romok közt tanyázó démoni lények.[21] A baglyok kapcsolata a démonival és halállal általános hiedelem nemcsak az

ókori Közel-Keleten, de görög földön is.[22] Egy mezopotámiai ráolvasás a betegségeket okozó utukkudémonokat is „a város fölött huhogó baglyoknak" nevezi. A sakál úgyszintén a halállal kapcsolatos állat.[23] Az összefoglaló néven *séd*nek nevezett, rendszerint többes számban *(šdym)* említett démoni lényeket az *Ószövetség* is ismeri.[24]

A *Bölcs dalai*ban említettek mellett az ószövetségi szöveg elbeszéléseiben vagy rövid említéseiben más démonok is szerepelnek. Saul különös lelki betegségét, depresszióját egy szellem *(rwh)* okozza.[25] Ugyanő halotti szellemet idéz az éndori boszorkány segítségével.[26] Démonokra utalnak az olyan megnevezések mint Azazel *('z'zl)*,[27] refaim *(rp'ym)*, és az aluqam *('lwqm)*.[28] A betegségek és csapások megnevezései is démoni lényeket takarhatnak, mint a mashít, deber, qeteb, resep vagy a „demonium meridianum" a Zsolt 91-ben.[29] A későbbi zsidó hagyomány mindenesetre meglehetősen gazdag démonvilágot ismer.[30] Az *Ószövetség*ben a betegségek és csapások mindig Isten akaratának közvetítőiként, és nem külön entitásokként jelennek meg.

Amulettek használatára is vannak utalások. A több helyen is említett „holdacskák" *(šhrnym)* a testen viselt védelmező, bajelhárító tárgyak lehettek.[31] Hósea próféta hűtlen feleségét (aki a Jahve iránt hűtlen Izraelt jelképezi) felszólítja, hogy távolítsa el „arcáról hűtlenségét" és „mellei közül házasságtörését".[32] A szavak orrkarikára vagy sminkre és nyakban viselt amulettekre vonatkozhatnak. A kultuszban is voltak olyan tárgyak, amelyeknek eredeti funkciója az ártó erők távoltartása volt; ilyenek voltak a főpap ruháján függő csengőcskék.[33]

Az *Ószövetség* nagyon keveset árul el a démonokkal kapcsolatos elképzelésekről. A visszafogott közlések mögött bizonyára jóval gazdagabb volt a valóság képe. Aligha lehetséges, hogy csak korlátozott, néhány démonra és hiedelemre szorítkozó elképzelések lettek volna forgalomban a fogság előtti kor bizonyos szakaszaiban. A démonokkal kapcsolatos hiedelmek egy világkép részei, és nem lehettek részlegesek vagy időszakosak, hiszen az ókori keleti ember emberi testtel és betegségekkel kapcsolatos szemléletének alapját képezték. A betegségek, járványok, az embert érő különböző – egészségi, lelki – csapások, egyszóval, a természeti rossz okai számukra a démonok voltak. Baktériumokról, vírusokról, fertőzésről és más, a későbbi kultúrák orvosi szemléletét jellemző fogalmakról mit sem tudva ez a szemlélet természetesnek mondható (még az ókori orvostörténetben döntő szemléleti változást hozó hippokratészi humorelmélet is, amely a betegségeket a testnedvek egyensúlyának felbomlásából eredeztette, csak a Kr. e. 5–4. század fordulóján született meg, és hatása a keleti betegségszemléletre sokáig nem ismert).

Démonok az ókori Keleten

Az ószövetségi rendszer Szíria–Mezopotámia világával mutat rokonságot. Az ókori Keletnek ezzel a részével rendszeres kapcsolatai voltak a fogság előtti korban is – a fogság kora pedig az áttelepítettek számára közvetlen tapasztalatokat és kapcsolatot jelentett a mezopotámiai kultúrával. Mezopotámiában általános volt a démonhit, és mind a hiedelmek, mind a csapások elhárításának módja igen jól dokumentált, mági-

kus és irodalmi szövegek alapján. Ahhoz, hogy képet kapjunk a démonokhoz fűződő általános elképzelésekről, és hogy megértsünk bizonyos jelenségeket a babiloni fogság (Kr. e. 586–538) előtti, de főleg az azt követő időszak zsidó hagyományában, ezt a képet kell igen röviden áttekintenünk. A kép számos eleme egyébként szinte napjainkig érvényes, számos hiedelem maradt fenn csaknem változatlan formában Szíria és Mezopotámia későbbi kultúrájában.[34]

A mezopotámiai démonhit szerint legveszélyesebbnek a halotti szellemek számítottak, különösen azoké a holtaké, akik erőszakos halált szenvedtek, vagy haláluk után nem részesültek megfelelő temetésben és áldozatokban, ezért ártó hatásukkal nyugtalanították a hátramaradottakat. A betegségek okai is démonok voltak, amelyeket az okozott betegségnek megfelelően „Fejfájás" vagy „Láz" nevekkel illettek. A betegségeket okozó ártódémonokat, köztük a hét közismert betegség- és pusztításdémont (a *Heteket*) mutatja be az *Utukkú lemnútu* című kétnyelvű (sumer-akkád) leírás is.[35] Általánosan ismert és rettegett volt a Lamastu nevű csecsemőgyilkos démon, amelyet Lilit néven is emlegettek.

A démonok az elképzelések szerint rendszerint föld alatti üregekben és elhagyott helyeken, sírok közelében, házromok közt, városon kívüli helyeken laktak, vagyis a közösség integritásából kiszakadt, a rendezett emberi világon kívül eső területen. Ilyeneknek számítottak a vizek melletti helyek is, és démonok kedvelte helyek voltak még a szemétdombok, latrinák is, amelyek nemcsak a szociális integritás körén estek kívül, hanem az emberi testi és személyes integritásból kivált részek (ételmaradék, személyes tárgyak stb.) helyei is voltak, melyeken keresztül a démonok ártó hatást gyakorolhattak az emberre. Az emberek védeni igyekeztek testüket és annak integritását az ártó hatások ellen. A tárgyakkal, szövegekkel és ábrázolásokkal jól dokumentált számos amulett, ékszer, de az arcfestés is a ruha által nem fedett testnyílásokat (szem, orr, fül, száj) védte az ártó hatásoktól. Hasonló szerepe volt a tetoválásnak. Bajelhárító szerepük is volt a nyakban viselt pecséthengereknek, amelyek nemcsak tulajdonosuk kézjegyeként szolgáltak, hanem a rajtuk ábrázolt istenjelenetek révén az ártószellemeket is távol tartották.

A több ókori keleti társadalomban markánsan megjelenő rituális tisztasági rendszer racionáléját is a démonhit adja. A tisztátalanság fogalma alapvetően emberhez kötött és emberi központú. A rendszer alapja a testi tisztátalanság, amelyet az ember nem akaratlagos állapotai keltenek. Az ószövetségi rendszerben ilyenek a halotti tisztátalanság, a vérrel (menstruáció), nemi szervekből eredő kóros folyással, valamint a többféle bőrbetegséget magában foglaló „lepra" fogalmával kapcsolatos tisztátalanságok. Ezek közös jellemzője a test dezintegrációja.[36] A tisztátalan pedig fogékony a démonira; a tisztátalanság terjedése megakadályozásának, a tisztaság fenntartásának eredeti célja tehát a démoni kizárása.

„Fattyú szellemek" – a démoni eredetének magyarázata a fogság utáni korban

A Virrasztók hagyománya a Henok-könyv*ben*

*A Bölcs dalai*ban (4Q510–511) „fattyú szellemeknek" *(ruḥwt mamzærym)* és „pusztítás angyalainak" *(ml'kyḥbl)* nevezett lények alakjának eredete az ún. Henok-hagyományra nyúlik vissza. Ennek legkorábbi ismert szövege a Kr. e. 3. században vagy ennél korábban arámi nyelven írt, Kumránból több kéziratban is ismert *Henok-gyűjtemény.*[37] Az irat szövege sokáig csak egy rövidebb görög és egy hosszabb etióp *(ge'éz)* fordításból volt ismert.[38] Általános volt a vélemény, hogy az irat eredetije a hellenisztikus korban keletkezett zsidó (héber vagy arámi nyelvű) mű lehetett, kézirathagyomány azonban nem támasztotta alá ezt a feltételezést. A kumráni barlangok kéziratleleteinek egyik szenzációját jelentette, hogy a 4. számú barlangból több kéziratban is előkerültek *Henok könyvé*nek eredeti arámi nyelvű töredékei. Ezek nem tartalmazták a 37–71. fejezetek anyagát, tartalmaztak viszont olyan részeket, amelyek az ismert fordításokban nem olvashatók, így egyebek közt a kiadók által *Óriások könyvé*nek nevezett részt.[39] A kéziratok kiadási munkája során azt is megállapították, hogy a gyűjtemény bizonyos részei, az ún. *Virrasztók könyve* (1–36. fejezetek), valamint az ún. *Csillagászati könyv* (1Hen 72–82) nemcsak a gyűjtemény legrégebbi részét képezik, hanem az esszénus szellemi irányzat történetében is az egyik legrégebbi hagyományt képviselik, és hogy tartalmuk, a fent említett részekben kifejtett nézetek a kumráni könyvtárból előkerült későbbi művekre is nagy hatással voltak.

A *Henok könyvé*nek 6–11. fejezeteiben olvasható elbeszélés tartalmazza a „fattyú szellemek" eredetének történetét. Az említett szövegrész voltaképpen egy történet két változatát tartalmazza, hosszabb és rövidebb formában.[40] A Semihazáról és társairól szóló elbeszélés 1Hen 6, 1–7, 62-ben olvasható, míg a 8, 1–4 néhány sora egy másik történetet mond el egy Aszáél nevű Virrasztóról és társairól. Mindkét történet párhuzamos a Gen 6: 1–4 elbeszélésével, amelyben az „istenfiak" lemennek az „emberek lányaihoz", és gyermekeket nemzenek velük; a *Henok-gyűjtemény*ben olvasható történet üzenete azonban eltér a maszoréta szövegben olvasható történetétől.[41] A *Henok-könyv* hagyományában a hagyomány lényegét a *Semihaza-elbeszélés* tartalmazza; az *Aszáél-történet* néhány eltérés közlésére szorítkozik a részletek tekintetében. A *Semihaza-történet* szerint az „ég fiai",[42] akiket a szöveg a továbbiakban „Virrasztóknak" *('yryn)* nevez, meglátják az emberek lányait, megkívánják őket, és elhatározzák, hogy leszállnak hozzájuk. Vezetőjük, Semihaza azonban bűnösnek tartja a tervet, amelyért nem kívánja egyedül viselni a felelősséget;[43] ezért a Virrasztók, tervük érdekében esküvel szövetkeznek a Hermon-hegyen.[44] Ezután a Virrasztók „...kezdtek lejárni hozzájuk és bemocskolódni velük. Boszorkányságra, mágiára és 'gyökérvágás'-ra kezdték tanítani őket, és megismertették velük a füveket...".[45] A nők teherbe estek tőlük, és gyermekeket szültek, akik, felnőtt, óriások lettek. Az óriások „felfalták az emberfiak minden munkáját, az emberek pedig nem tudták már elviselni őket".[46] Ezt követően az óriások kezdik felfalni az embereket, majd „...vétkezni kezdtek minden szárnyas és földi

élőlény ellen és a csúszómászók ellen, amelyek a földön csúsznak, valamint a vizek és az ég ellen, hogy felfalják a rajtuk élők húsát;[47] és vért fogyasztottak. Ekkor a föld bevádolta a bűnösöket mindazokért, amik rajta történtek."[48] Ezek tehát a bűnök, amelyek a vízözön büntetéséhez vezetnek;[49] a történet a katasztrofális büntetés igazolására szolgál.

Az *Aszáél-történet*[50] nem önálló elbeszélés, hanem néhány, a *Semihaza-történet*hez fűzött kiegészítés. Ezek szerint a Virrasztók (akiknek vezérét itt Aszáélnek hívják) a férfiaknak fémművességet, fegyverek és ékszerek készítését, a nőknek pedig festékek és kozmetikumok készítését tanították. A következőkben Semihaza és társai tanításainak részleteiről értesülünk, akik még különböző égi és természeti előjelek értelmezését is tanították a földieknek, mégpedig mindegyik Virrasztó azon jelenségekét, amelyek a saját nevében szerepeltek – így Samsiél a Nap, Kokabiél a csillagok, Baraqél a villámok stb. jeleit tanította.[51] Aszáél büntetését az általa elkövetett bűnökért Rafael angyal által nyeri el, aki megkötözi őt, és a sötétségre veti, ahol a társaival „az ítélet nagy napjáig" lesznek elzárva.[52] Semihazát és társait Mikáél kötözi meg, hetven nemzedékre, miután tanúi voltak gyermekeik, az óriások pusztulásának.[53] Az emberiséget sújtó büntetés a vízözön pusztítása, amely egyben a föld megtisztítását jelenti.[54]

Ami a Virrasztók történetének hátterét és jelentését illeti, a korábbi elméletek történeti tendenciákban és eseményekben látták az elbeszélést létrehozó okokat, két motívum, az égi és földi lények „vegyes házasságai" és a harc, pusztítás motívuma nyomán.[55] A történeti modellek hatása természetesen nem zárható ki, de ezek önmagukban nem teszik értelmezhetővé az egész történetet. A Virrasztók történetében ugyanis a fentieken kívül még más motívumok is szerepelnek, olyanok, amelyeket a történeti eseményeket alapul vevő elméletek nem magyaráznak. Ilyenek a kannibalizmus és a vérivás motívuma, továbbá a Virrasztók tanításai a földieknek: a mágia különböző formái és az előjelértelmezések.[56] Úgy vélem, a történet jelentésének és hátterének meghatározásánál ezeket mindenképp figyelembe kell venni. Létezik ugyanis olyan fogalomkör, amelynek segítségével a történet valamennyi motívuma közös nevezőre hozható. Ezek a fogalmak nem történetiek, hanem vallásiak, és alapelemeit képezik mind a Henok-kör szerzői, mind kortársaik és olvasóközönségük szemléletének. A *bűn és tisztátalanság*, valamint a *mágia és démoni* fogalmai azok, amelyek a történet valamennyi motívumával összekapcsolhatók. Bűn – pontosabban bizonyos bűnök – és tisztátalanság egységet képeznek az ószövetségi rituális tisztasági rendszerben, amely a testi tisztátalanságok – vér, sperma, „lepra" (kiütéssel járó bőrbetegségek) és halotti tisztátalanság – mellett ismer olyan bűnöket, vétségeket is, melyek tartós tisztátalanságot eredményeznek. Az ún. etikai tisztátalanságok már nem természetes élettani folyamatok eredményei, hanem az ember által kontrollálható helyzetekből származnak. Ilyenek például a megtisztító szertartások elmulasztása, a kultikus vétségek, a szexuális tilalmak megszegése, az idegen istenek tisztelete („bálványimádás"), valamint az emberölés, vérontás. Ezek következményei és büntetései jóval szigorúbbak, mint a fizikai tisztátalanságoké. Az ilyesfajta vétségek elkövetője emberi személy, azonban vétke nem őt magát szennyezi be, hanem a szentélyt vagy a földet, amelyen bűnét elkövette.[57] Az elkövető büntetése a földről való elűzés vagy más pusztítás.[58]

Semihaza történetében az első tisztátalanságot az égi lények „beszennyeződésének" ténye jelenti, amelyet a földi nőkkel való kapcsolatuk eredményez.[59] Az égi és földi lények kapcsolatát az *Óriások könyve* töredékei zenutnak, „paráznaságnak" minősíti, amely terminus a szexualitásra vonatkozó ószövetségi tilalmak bármelyikének megsértését jelenti, és amely vétség az etikai tisztátalanságok egyik legjellemzőbb kategóriája.[60] Az ószövetségi rendszer tiltja a különböző kategóriák keveredését is *(kilajim)*.[61] Analógiás alapon az égi és földi lények keveredése felfogható e tilalom megsértéseként is.

A Virrasztóktól származó óriások bűnei: erőszak és kannibalizmus, továbbá a föld, a vizek és a levegő állatai ellen elkövetett bűnök, valamint vér fogyasztása,[62] ezek miatt vádolja be a Föld a bűnösöket.[63] Az emberölés és vérontás *(ḥms)* a földet beszennyező bűnnek számít az *Ószövetség* etikai rendszerében.[64] Az ehhez kapcsolódó kannibalizmus is csak súlyosbítja az óriások bűneit. A vérivás, vér fogyasztása az ételtörvények alapvető tilalmát sérti.[65] A további bűnök ugyancsak az etikai tisztátalanság fogalmával kapcsolatosak, olyan bűnök, amelyek nemcsak az elkövetőt, hanem a földet is beszennyezik. A bűnöket követő büntetés, a vízözön tehát e szerint a szemlélet szerint nemcsak a földet beszennyező bűnök megtorlását, hanem egyben a föld megtisztítását is jelenti.

A Virrasztók elbeszélésének hagyományát a *Henok-gyűjtemény* későbbi darabjai továbbépítik, démonokat származtatva az óriásoktól.[66] Ezek szerint a Virrasztók és az emberleányok leszármazottai gonosz szellemek, démonok (etióp *nafsat,* görög *pneumata*).[67] Ezek a lények részben szellemiek, atyáik természete után: nem esznek, nem szomjaznak, és nem ismernek akadályt. Ártó hatalmuk mindenekelőtt gyermekek és nők ellen irányul, minthogy maguk is nőktől születtek. Ez egyfajta kiegészítő magyarázat 1Hen 6–7 hagyományához, a *Semihaza-történet*hez.

A Virrasztók óriásfiai a főszereplői a *Henok-gyűjtemény* sajnos csak igen apró töredékekben fennmaradt, a kiadók által *Óriások könyvé*nek nevezett részének is. Az egyik hosszabb töredék elbeszélése szerint az egyik óriás „fölemelkedett a levegőbe, mint a forgószél, és kezei segítségével repült, mint a szárnyas sas".[68] Az óriásokat ezek szerint ember alakú lényeknek képzelték, amelyek szélvészként repülni is képesek voltak.

A Virrasztók és a démoni

Jóllehet sem a *Semihaza-*, sem az *Aszáél-történet* nem említ démonokat, csak a Virrasztóknak nevezett égi lényeket, földi nőket, valamint a kapcsolatukból született óriásokat, mégis, a történetekben szereplő minden egyes motívum kapcsolatba hozható a démonvilággal is. Az óriások tulajdonságai démoni hagyományt idéznek fel, mégpedig a mezopotámiai démonhiedelmek egyik elterjedt és népszerű, több szövegből is ismert motívumát. A legismertebb egybefüggő szöveg a kétnyelvű (sumer-akkád) *Utukkú lemnútu* című összeállítás a Kr. e. 7. századból.[69] A betegségeket, lázat, aszályt és terméketlenséget okozó démonok félelmetes külsejűek. Magasak és erős hangúak, ugyanakkor láthatatlanok, „nincs fény a testükben". Rejtett helyeken tartózkodnak,

testükből méreg csepeg.[70] Pusztító erejű szélviharként száguldva „felőrlik a földet, mint a gabonát", és dühödten támadnak az állatok és emberek ellen, utóbbiak vérét ontva, felfalva húsukat, kiszíva erejüket, szüntelenül vért fogyasztva.[71] A tevékenységüket leíró szöveg pontos párhuzam a *Semihaza-történet*ben szereplő, mindent elpusztító, állatok és emberek húsát felfaló óriások alakjához. Az *Óriások könyve* ember alakú, repülő óriásainak alakja összhangban van az *utukku*démonok széltermészetéről alkotott elképzelésekkel.

A démonok a mezopotámiai világképben a Föld *(erṣetu)* gyermekei, akiket Anu égisten nemzett, „földből született gyermekek, akik Anu teremtésében sarjadtak tömegével"[72] – aminthogy a *Henok-könyv* óriásai is két szféra szülöttei, földi nők gyermekei, égi lényektől.

Az óriások atyái, a Virrasztók alakjáról sem a *Semihaza-történet*, sem a *Henok-gyűjtemény* más, korai része nem ad közelebbi információt.[73] Égi lények, akik súlyos vétséget követtek el. Mégis, büntetésük olyan motívumot tartalmaz, amely a demonológiai irodalomból ismert. Aszáélnak és társainak a büntetése megkötözés; Rafael angyal kötözi meg és veti őket föld alatti üregekbe, ahol jövendő ítéletüket várják. A mezopotámiai ráolvasások szövegei rendszeresen említik, hogy a démon megkötözi áldozatát; így a boszorkány is, a ráolvasások állandó szereplője, aki varázslatával gúzsba köti kiszemelt áldozatát. A varázslás ilyen hatására utal az egyik ráolvasássorozat címe is a megigézett várandós nőről, amelynek szó szerinti fordítása „a várandós nő, akit megkötöztek".[74] A varázslat kötelékei gyógyító ráolvasásokkal oldhatók fel. A démon fölötti végleges győzelmet annak megkötözése jelenti. Az *Enuma Elis* című akkád teremtésmítosz harcoló istenei démoni ellenfeleiket megkötözve aratnak azok fölött végleges győzelmet. A diadalmas Éa kötelékekbe veri Apszút, az ősóceánt, és rá alapozza lakását; megkötözi annak segítőjét, Mummút is. Marduk ugyancsak megkötözi Tiámatot, majd kettéhasítva a szörnyet, az eget és az alvilágot teremti testéből.[75]

A Virrasztók a *Semihaza-történet* szerint varázslásra, mágiára és „gyökérvágásra" (gör. *ridzotomia*) tanítják az embereket.[76] A mágikus eljárások általános megnevezése mellett szereplő „gyökérvágás" feltehetően a varázsláshoz és amulettkészítéshez használt növényi összetevők ismeretének oktatását jelenti.[77] Semihaza részletezett tanításai[78] az égitestek és természeti jelenségek előjeleinek értelmezését jelentik. Ezzel megegyező tematikájú az Assur-bán-apli könyvtárából előkerült, Kr. e. 7. században írt, régi hagyományt őrző *Enuma Anu Enlil* („Amikor Anu és Enlil") címet viselő mezopotámiai ómengyűjtemény, amely tematikusan csoportosítva égitestek és természeti jelenségek jeleinek értelmezését tartalmazza.[79] Az irat nem mágikus eljárást ír le, hanem égi jelenségeket értelmez jövendő földi események előjeleiként. Alapja a mezopotámiai gondolkodásra alapvetően jellemző holisztikus szemlélet, amely állandó megfelelést lát a kozmosz és a földi világ jelenségei között. A fogság utáni zsidó szemlélet az előjelek értelmezésének gyakorlatát is mágiaként értelmezte.

Aszáél és társai a férfiaknak fémművességet, a nőknek pedig kozmetikumok, festékek használatát tanítják.[80] A fémművesség széles körben elterjedt hiedelmek szerint szoros kapcsolatban áll a mágiával és démonvilággal.[81] A kovácsmesterséggel készült fegyvereknek az emberek mágikus erőt tulajdonítottak. Hasonlóképpen széles kör-

ben ismert a szem- és arcfestés mágikus eredete is, valamint az ékszerek eredeti apotropaikus funkciója, amulettjellege.[82] Az *Enuma Elis* címet viselő mezopotámiai teremtésmítoszban felvonuló és egymás ellen harcoló számos isten mindegyike amulettet visel, melyek mágikus erejét egymás ellen használják. Az *Istár alvilágjárása* című, sumer és akkád változatban is fennmaradt mítosz szerint az alvilágba látogató termékenység-istennő az alvilág különböző kapuiban kénytelen sorra megválni mágikus erővel bíró ruhadarabjaitól és ékszereitől, hogy végül mezítelenül és kiszolgáltatottan érkezzen az alvilág úrnője, Ereskigál elé. A mítosz sumer változata Istár két amulettjével kapcsolatban említi azok speciális erotikus vonzó hatását: „Hadd jöjjön, hadd jöjjön a férfi" (nevű) festést kent szemére, „Gyere férfi, gyere" (nevű) melltűt tűzött keblére" (22–23. sor).[83]

A Virrasztók története mint a rossz eredetének mítosza

A Virrasztók története a rossz eredetének mítosza.[84] A *Henok-gyűjtemény*ben olvasható elbeszélés szerint ez az emberi történelem első eseménye a teremtés óta (a műben nem szerepel Gen 2–5 anyaga). A rossz születésének első lépése a kozmikus rendszer diszfunkciója, az égi és földi lények keveredése. Az égi lények kezdeményezésére történt etikai vétségek tisztátalanságot idéznek elő. A földi nőkkel való kapcsolatot az égi lények kezdeményezték, a bennük ébredt vágy hatására. A Virrasztók tudatában voltak annak, hogy tettük büntetést von maga után, sőt, egymással szövetkeztek a bűn közös elkövetésére. A történet nem beszél emberi felelősségről, a lázadás értelmi szerzői és végrehajtói az égi lények. A kozmikus diszfunkcióból születő lények további anomáliák sorozatát indítják el a földön. Az anomáliák a Föld beszennyezését eredményezik, és végül ez hívja elő – a Föld panaszára – a vízözön büntetését, amely elpusztítja az emberiség vétkes részét és az óriásokat.

A Virrasztók hagyománya önálló történet, nem a Gen 6, 1–4 szövegének magyarázata. Mondanivalója alapjában eltér a *Genesis* teológiájától, és egy determinisztikus szemlélethez szolgál alapul. Ezzel szemben a *Genesis* elbeszéléssorozatában a rossz eredetét a bűnbeesés története jelenti.[85] A rossz eredete itt az ősszülők bűnéhez, az isteni tilalom megszegéséhez kötődik, amelynek büntetése az Édenből való kiűzés. A kiűzéssel megszűnik az ember „paradicsomi" állapota, harmóniája az állatvilággal, és kezdetét veszi a halál és születés körforgása, a fáradságos és kevés eredményt hozó munka, emberi nyomorúság. A *Genesis*ben a Virrasztók története párhuzamának számító rövid közléssorozat[86] szerint viszont az égi lények tettei nem okai a vízözönnek, az óriások pedig nem azonosak a földi nőktől származó gyermekekkel, csupán kortársai azoknak.

A Virrasztók története egyszersmind a démonvilág eredetének aitiológiája is. A *Henok-gyűjtemény* eme részei[87] a babiloni fogságot (Kr. e. 6. század) követő korban keletkeztek, legkésőbb a Kr. e. 3. század végén. A gyűjtemény nyelve az arámi, amely a Kr. e. 6. századra már Mezopotámia köznyelvévé vált. Ezen a nyelven ismerkedhettek meg a főként Babilon környékére és Dél-Mezopotámiába telepített júdai elhurcoltak a mezopotámiai kultúrával, ezen a nyelven maradtak fenn a kumráni közösség hagyo-

mányában is olyan művek, amelyek a mezopotámiai hagyomány jó ismeretét tükrözik. Ez elmondható magáról a *Henok-gyűjtemény*ről is. Henok alakja és a számára adott kinyilatkoztatások körülményei a mezopotámiai *apkallu*k, bölcsek alakjával kapcsolatos eridui hagyományok jó ismeretéről tanúskodnak.[88] Az is látható, hogy a mű szerzője (szerzői) az ismereteket nem egyszerűen átvette, hanem egyszersmind értelmezte is, és saját szemléletének megfelelően építette azokat korábbi hagyományaik rendszerébe. A démonhiedelmek nem lehettek ismeretlenek az áttelepítettek számára; a Mezopotámiában gyakorolt előjel-értelmezés és mágikus eljárások mindent átható gyakorlata és módszerei azonban valószínűleg újdonságként hatottak, ezért az egyfajta sokkhatásként is érhette őket.[89] A *Henok-gyűjtemény* elbeszélése a démonok létét mint a természeti rossz eredetét értelmezi, de nem tagadja a démonok létét. A jelenség, amellyel kapcsolatban kifejezetten negatív álláspontot képvisel, az előjel-értelmezés és mágia különböző fajtái, amelyek Mezopotámiában mindennapi rendszerességgel gyakorolt módszerek voltak. Magyarázat egy jelenségre nem akkor születik, amikor az keletkezik, hanem akkor, amikor egy közösség valamilyen okból szükségét érzi, hogy a meglevőt megmagyarázza. Ilyen helyzet volt a babiloni fogság, amely az áttelepítettek számára saját identitásuk új megfogalmazását követelte. Önmeghatározásuk része volt az ott megismert új jelenségek értékelése és azokhoz való saját viszonyuk megfogalmazása. A magyarázat egyben elhatárolódást is jelentett a másik kultúra bizonyos jelenségeitől.

A Virrasztók hagyománya a *Jubileumok könyvé*ben

A Virrasztók hagyománya nemcsak a *Henok-gyűjtemény* később keletkezett részeiben élt tovább, hanem más, a közösség szellemi élete és hagyománya szempontjából fontos művekben.[90] A Kr. e. 2. század közepére datálható *Jubileumok könyve* tesz kísérletet a *Genesis*ben és a *Henok-könyv*ben olvasható hagyományok egyeztetésére.[91] A *Jubileumok könyve* a *Henok-gyűjtemény*hez hasonlóan teljes szövegében korábban csak etióp fordításban volt ismert.[92] Régtől fogva feltételezték, hogy az eredeti művet héberül írhatták – és ez a feltételezés helyesnek bizonyult, amikor a kumráni barlangokban talált héber nyelvű töredékek egy csoportját a *Jubileumok* szövegével azonosították. A *Jubileumok könyvé*nek szellemi miliője feltételezhetően nem állt távol a kumránitól, bizonyítja ezt a mű példányszáma az ottani könyvtárban, valamint az irat kimutatható hatása más, a közösségben hagyományozott iratokra.[93] A *Jubileumok* alapján rekonstruálható 364 napos naptár és a néhány kumráni iratból ismert naptár rendszere is szembeszökő egyezéseket mutat.[94] A *Jubileumok könyve* az „újraírt Bibliák" műfajának talán legkorábbi példája, a *Genesis* narratív hagyományának rendszeres újraelbeszélése, összevonásokkal és kiegészítésekkel.

A mű a Virrasztókról és utódaikról szóló hagyományt ismeri, és rendszeresen, a szöveg több pontján beillesztve dolgozza fel azt elbeszélésében. A *Jubileumok* rendszerében Isten a világ teremtésekor angyalokat is teremt, a jelenlét angyalát, a szentség angyalát, valamint a kozmosz művei és a természeti jelenségek fölött álló angya-

lokat.[95] A Virrasztóknak a *Jubileumok*ban elmondott története szerint[96] a Virrasztók is angyalok voltak, akik eredetileg azért jöttek a földre, hogy igazságosságot tanítsanak az embereknek, szándékuk azonban az ellenkezőjére fordult.[97] Az angyaloktól és földi nőktől született gyermekek a *Jubileumok* elbeszélése szerint is óriások lesznek; ugyanakkor azonban a születésüket követően kezdődött bűnökhöz nincs közük.[98] A mű azt sem említi, hogy az angyaloknak és óriásoknak további leszármazottai lennének. A vízözön után azonban hirtelen tisztátalan démonok jelennek meg, akik „kezdték tévútra vezetni Noé fiainak gyermekeit, dőreségekre indítani és pusztítani őket".[99] A démonok megvakítják és megölik Noé unokáit. A szöveg további része[100] viszont már határozottan a Virrasztóktól származtatja a szellemeket. Noé imájának hatására az Úr a démonok kilenc tizedét megkötözteti; egy tizedüknek azonban, Masztéma uralma alatt, engedélyezi, hogy tovább működjenek a világban.[101]

A *Jubileumok* szerzője a *Genesis* elbeszéléshagyományába építette be a Virrasztókról szóló hagyományt. Ugyanakkor művében egy hierarchizált angyal- és démonvilágot jelenít meg. A démonok egyik funkciója a világban ugyanaz, mint a korábbi hagyományban: ők a betegségek, csapások, halál okai. A Noé unokáit pusztító démonok egyrészt a Lilit típusú, csecsemőkre támadó démonelképzelést idézik fel. Ugyanakkor a démonokkal kapcsolatban újabb motívumok jelennek meg: a démonok vakságot és tévelygést okoznak. A vakság értelmezhető konkrét betegségként is, azonban ez a betegségfajta nem szerepel a ráolvasásszövegekben visszatérően emlegetett, démonok okozta csapások és betegségfajták (láz, impotencia, meddőség, csecsemőhalál) között. A vakság, tévelygéssel társítva pedig már nem testi betegség és fogyatékosság megjelenítése, hanem metafora, amely nem köthető csecsemőkhöz és kisgyermekekhez, hanem csakis felnőttekhez. A szövegben említett Noé-unokák számát és korát a *Jubileumok* szövege nem említi. A rájuk támadó gyilkos démonok említése alapján csecsemőknek vélhetnénk őket. Tévútra vezethetőségük azonban már felnőtt érettséget feltételez. Ezért is feltételezhető, hogy a szöveg a vakságot metaforikusan említi, a „tévelygés" és „dőreségre tanítás" kifejezések társaságában. A vakság mint a tudatlanság és szellemi tévelygés metaforája a fogság utáni zsidó irodalom több művében, köztük a kumráni könyvtárból ismert iratokban is használt metafora.[102]

Hasonlóképpen nem a betegséget okozó démonok típusát képviseli a démonok vezérének, Masztémának az alakja sem. Mint azt nevének etimológiája is jelzi, ő az „ellenfél", a „viszályt szító" megtestesítője. Neve is, alakja is rokon a *Jób könyvé*ben szereplő Szátánéval, azzal az „istenfiéval" *(bn 'lwhym)*, aki Istennél Jób próbára tételét kezdeményezi.[103] Masztéma a *Jubileumok könyvé*ben Noé idején mint a démonok vezére szerepel. Az elbeszélés további részében egyedül jelenik meg, és mindig az ellenfél, próbára tevő szerepében. Legközelebb Keszed fia, Úr idején jelenik meg,[104] majd Terah napjaiban.[105] Ábrahám idején Masztéma az, aki javasolja Istennek, kérje Ábrahámtól Izsák feláldozását, hogy ezzel próbára tegye Ábrahám hitét.[106] Ő akarja megölni Mózest, amikor az Midjánból visszatér Egyiptomba,[107] és ő az egyiptomi varázslóknak, Mózes ellenfeleinek segítője az egyiptomi szolgaság idején.[108]

A 'rossz' mibenléte és a démonok alakja a *Jubileumok könyvé*ben több hagyományból tevődnek össze. A Lilit típusú, csecsemőhalandóságot okozó démonok[109] képzeté-

nek alapja az általános elképzelés a csecsemőhalandóságot és gyermekágyi lázat okozó démonról. A tévelygésre indítás és szellemi vakság démoni alakban való megjelenítése, a helytelennek tekintett vallási gyakorlat démonizálása már tudós spekuláció, nincs mögötte az ókori hiedelemvilágból ismert elképzelés. Masztéma alakja az ellentmondás próbatételeket követelő szelleme, az *Ószövetség*ből is ismert Sátán rokona. Ugyanakkor nem önálló hatalom; nem ő tesz próbára, hanem Isten, aki, az angyali hatalmakhoz hasonlóan, Masztéma fölött is uralkodik. Masztéma azonban az ember számára veszélyes ellenfél, akit a *Jubileumok* szerzője a műben megjelenő demonológiai rendszer élére helyez. A *Jubileumok* elbeszélésében feltűnő, különböző eredetű démonalakok a néphit, a Henok-hagyomány, a tudós magyarázatok és a Sátán-tradíció elemeit egyesítik.

Visszatérve *A Bölcs dalai* (4Q510–511) démonológiai rendszerére, megállapíthatjuk, hogy abban nemcsak a néphit (*sédim*, Lilit, sakálok, baglyok, tisztátalanság) és a Henok-hagyomány („fattyú szellemek", „a pusztulás angyalai"), hanem a *Jubileumok könyvé*ből ismert, tévútra vezető, helytelen vallási gyakorlatra késztető szellemek elképzelése is megtalálható. A tisztátalan és a tiszta, az emberi világgal társított fény és a démonvilághoz kapcsolt sötétség erős szembeállítása viszont a közösségben élő, más művekben is tetten érhető szellemi hagyományból származik.

Démonok egyéb kumráni szövegekben

Narratív művek

Tóbit könyve nem kumráni mű, az *Ószövetség* deuterokánonikus könyvei közé tartozik. A könyv nem lett része a rabbinikus kánonnak, azonban a *Septuagintá*ban megőrzött fordítását a keresztény egyház kánonikusnak ismerte el. A kumráni 4. számú barlangból a mű négy arámi (4Q196–199) és egy héber (4Q200) kéziratának töredékei kerültek elő.[110] A barlangot „szektakönyvtárként" is szokták emlegetni, ugyanis a közösség körében keletkezett minden fontos iratból találtak itt példányt. A barlangban talált gyűjtemény ugyanakkor minden bibliai könyvből is tartalmazott legalább egy példányt.[111]

*Tóbit könyvé*ben hierarchizált angelológia jelenik meg. Hét angyal van az égben, akik „Isten dicsősége előtt állnak".[112] Egyikük, Rafael isteni közvetítőként szerepel a történetben.[113] Tóbit angyalai szellemi lények, nem esznek (az evés csak látszat Rafaelnél[114]), és repülni képesek.[115]

A démonokat az elbeszélésben Asmodáj képviseli, aki szerelmes Sárába, ezért sorra megöli Sára vőlegényeit a nászszobában.[116] Asmodáj a demonológiában *incubus*ként ismert démon típusának képviselője. Környezete azt hiszi Sáráról, hogy szexuális kapcsolata van a démonnal. Ez tűnik ki a szolgáló szavaiból, aki Sárát teszi felelőssé vőlegényei haláláért. A szolgáló szavai – „remélem, nem látunk tőled se leányt, se fiút" – a démonházasságtól és démonivadékoktól való félelmet fejezi ki. Az endogámia végül is győzedelmeskedik a démon felett, amikor az új vőlegény, Tóbit, Sára unokatest-

vére kiűzi a démont a lányból, a hal májának és szívének elégetésével. A módszert korábban Rafael angyal tanácsolta neki. A démonűzést az új házaspár imája követi.[117] A halmáj füstje elűzi a démont, amely egészen Felső-Egyiptomig menekül *(ephügen)*. Rafael követi ide is, és megkötözi kezénél és lábánál.[118] A módszer – démon kiűzése halmáj elfüstölögtetésével – mezopotámiai receptekből ismert. A démonűzést követő ima és Rafael segítőként és a démont megkötözőként való szerepeltetése viszont speciális zsidó elemek a beszámolóban.

A *Genesis Apocryphon*, a *Jubileumok könyvé*hez hasonlóan, „újraírt Biblia", vagyis bibliai történetek parafrázisa. Az irat arámi nyelven született, sok néphagyománnyal – ugyanakkor nagyon is átgondoltan megszerkesztett mű, távolról sem a parttalan mesélőkedv terméke. A XIX–XX. columnák Gen 12 elbeszélését mesélik újra: az éhínségtől űzött Ábrahám feleségével együtt Egyiptomba megy, ahol az egyiptomiaknak feltűnik Sára szépsége, és az asszonyt (aki Ábrahám testvérének mondja magát) a fáraó udvarába viszik. A bibliai történet szerint ezt követően Isten csapásokkal sújtja a fáraót és udvarát, aki ezek hatására visszaadja Sárát férjének.[119] A bibliai elbeszélés azonban kétségek között hagyja az olvasót azt illetően, vajon érintetlenül adták-e visszа Sárát férjének az egyiptomiak. A *Genesis Apocryphon* fent idézett epizódja cáfolhatatlanul igazolja, hogy Sárát nem tehette tisztátalanná sem a fáraó, sem más egyiptomi.

A tévedhetetlen bizonyítékot a fáraót és udvarát sújtó ártó szellem *(rwḥ')* megjelenése szolgáltatja. A szellemet Ábrahám imádsága nyomán és kérésére Isten küldi a fáraóra és valamennyi férfira háza népéből.[120] A csak férfiakat sújtó szellem impotenciát okoz, minek következtében „nem volt képes (a fáraó) Sárához közeledni, így nem is ismerte meg őt".[121] A csapás két éven keresztül sújtotta a fáraó egész udvarát, aki végül „összehívta Egyiptom összes [bölcsét], az összes vajákost az összes orvossal együtt Egyiptomból, hátha ezek meg tudnák gyógyítani ebből a bajból őt és a háza népéhez tartozó férfiakat".[122] Az orvosok és vajákosok természetesen nem tudják meggyógyítani a fáraót, így az most Horqanosz nevű emberét küldi Ábrahámhoz, kérve, hogy Ábrahám imádkozzon a király fölött, és tegye rá kezét, hogy meggyógyuljon. A fáraó ugyanis látta Ábrahámot álmában.[123] Lót ekkor felfedi, hogy a csapások és bajok azért vannak, mert Sára még mindig a fáraó udvarában van. A fáraó szemrehányást tesz Ábrahámnak, amiért az korábban Sárát a nővérének mondta – a szöveg itt a *Genesis* szövegének arámi parafrázisa.[124] Ábrahám imádkozik a fáraó fölött, és kézrátétellel kiűzi belőle a rontó szellemet.[125] A fáraó visszaadja Sárát, gazdagon megajándékozza Ábrahámot, neki ajándékozza Hágárt, és embereket rendel melléjük, akiknek a kíséretében Ábrahámék elhagyják Egyiptomot.[126]

Az impotenciát okozó démon jól ismert típus a mezopotámiai ráolvasásszövegekből.[127] A ráolvasások szövegében rendszerint szerepel egy rövid démonlista. A lista élén szokásosan a gonosz *utukku*démonok állnak, a láz, impotencia, terméketlenség, aszály előidézői – a leginkább rettegett csapásoké, amelyeket igyekeztek minden lehetséges módon elhárítani.[128] A *Genesis Apocryphon* elbeszélése szerint a démont Ábrahám imával és kézrátétellel űzi ki. Ez a módszer ismeretlen a mezopotámiai ráolvasásszövegekben. Későbbi forrásból viszont nagyon is jól ismert; Jézus számos betegséget gyógyít meg így, melyek okaiként a szöveg nemegyszer démont jelöl meg.[129]

A *Nabunáj imája* (4Q242) című irat[130] elmondja, hogy a Témánba elvonult Nabunájt (aki a történeti Nabú-naid-dal, a Kr. e 555–539 között uralkodó utolsó újbabiloni uralkodóval azonosítható) „gonosz bőrbaj" *(šhn' byšt')*, „lepra" gyötörte, és a király hiába imádkozott gyógyulásáért az aranyból, ezüstből és egyéb anyagokból készült istenekhez. Végül is egy démonűző (gozér), aki a fogságba vitt júdaiak közül való volt, bűneinek elengedésével és kézrátétellel meggyógyította.[131] A szöveg töredékes, és nem olvasunk démonról – kézrátételről viszont igen, ami, valószínűleg a *Genesis Apocryphon*ban említett módszerhez hasonlóan itt is a betegséget okozó démon kiűzését jelentheti.

Bölcsességirodalom és más szövegek

A 4Q560 jelzetű szöveg arámi nyelvű, nehezen olvasható töredék.[132] A szövegben említett „gonosz látogató" *(pqd b'yš)*, amely „belép a húsba" *('ll bbśr')*, továbbá a „férfi behatoló" *(ḥlḥy' dkr')* és a „női behatoló *(ḥlḥlyt nqb')*[133] lehetnek az okai azoknak a tüneteknek, amelyeket a szöveg a továbbiakban leír: hideglelés, láz, és fájdalom a szívben.[134] Nem világos, mi a pontos kapcsolat a „látogatók", a tünetek és a tünetek előtt említett bűnök és vétségek *('w'n wpš')* között. A „látogatók" éjszaka, álomban támadnak, a férfi férfiakat zúz össze, a nő nőket tipor le.[135] A töredékekben a *rwḥ*, „lélek, szellem" szó olvasható még.[136]

Nemmel rendelkező és hatásukat nemek szerint kifejtő démonok a *lil*û-család tagjai, amelyek főleg mezopotámiai ráolvasásszövegekből ismertek. A csoport tagjai közül a férfidémon *(lil*û*)* és az egyik női démon *(wardat lilî)* az incubus és succubus típusai, amelyek az ellenkező nem tagjait támadják meg, erotikus álmokat és gyengeségeket okozva. Különös, hogy a forrásunkban említett „látogatók" a saját nemük tagjai ellen támadnak.[137] A szövegben leírt tünetek nemcsak fizikai betegségekkel, hanem szorongással és lelki tünetekkel is összekapcsolhatók. Hasonló tünetcsoportokat mezopotámiai ráolvasásszövegek is említenek.[138] A 4Q560 leíró jellegű szöveg; lehetséges azonban, hogy egy részlete a démonhoz intézett felszólítás.[139]

11Q11 egyebek közt a *Zsoltárok* szövegének apotropaikus használatára is példa.[140] *A Bölcs dalai*hoz (4Q510–511) hasonlóan ez a héberül írt munka maga is zsoltárszerű kompozíció. A töredékes szöveg számos részlete nehezen értelmezhető. A szöveg eleje Salamon nevét említi,[141] nem tudni pontosan, milyen összefüggésben, mivel a szöveg töredékes. Mindenesetre a név mellett álló ige *(yqr')*, „kimond, megnevez") és az azt követő, démonokat és szellemeket említő felsorolás Salamon démonok fölötti hatalmára utalhat. A démonok megnevezései: *séd (šd)*,[142] „szellemek" *(rwhwt)*,[143] továbbá „a viszály vezére" vagy „Masztéma vezér" *(ś[r hmśt]mh)*.[144]

A továbbiakban a szerző, a bölcsességzsoltárok szerzőihez hasonlóan Istenről mint a világ teremtőjéről és műveiről elmélkedik. Ő áll minden teremtmény fölött, csakis az ő segítségében bízhat az ember. „Bízzál Jahvéban, aki az eget és a földet teremtette, aki elválasztotta a világosságot a sötétségtől."[145] Ezt követően a „szentekről" *(qdwšym)* ír, akik Jahve akaratából titkok ismerői.[146] A töredékes szövegben a továbbiakban Rafael nevével találkozunk mint gyógyítóéval,[147] majd apotropaikus szöveg következik,

az alábbi bevezetővel: „Dávidé. Jahve nevében mondjad minden időben."[148] Az ezt követő szöveg azonban nem Dávid-zsoltár, hanem apokrif kompozíció, amely „embertől és szentek magjából" született szarvas lényekről, az „igaz" ellentétét jelentő sötétségről és az alvilág (Seol) kapuiról beszél.[149] Az emberrel ellenséges erőként említi „Beliál fiait" *(bny bl[y'l])*.[150] Betegségek vagy egyéb ártalmak neve nem olvasható.

A következő columnában a „Dávidé" címfelirat[151] újabb démonelhárító szöveget vezet be, ezúttal azonban a szerző egy kánonikus zsoltárt (Zsolt 91) idéz mint a démonok és ártó szellemek elleni hatékony ellenszert (a szöveg az ismert maszoréta szöveggel nem mindenben egyezik meg).

Nem valószínű, hogy a kézirat amulettként szolgált volna, ezt sem a szöveg hossza, sem annak tartalma nem valószínűsíti. A szöveg a bibliai, a *Henok-könyv* és a *Jubileumok* hagyományaiból ismert nevek és démonelképzelések mellett egy új megnevezést (Beliál) is tartalmaz. Rafael, a Henok-hagyomány Virrasztókat megkötöző angyala és a *Tóbit-könyv* gyógyítója itt ugyancsak gyógyítóként szerepel. Salamon a démonok fölött hatalommal bíró személyként, Dávid pedig zsoltárszerzőként szerepel. Az irat szerzője neki tulajdonítja a szövegben foglalt apokrif kompozíciót is. A szerző elképzelése szerint a Dávidnak tulajdonított zsoltárok, a szent szövegek képesek a különféle démonok és ártó hatalmak ellen védelmet nyújtani.

A kumráni 11. számú barlangból számos, gyakorlati célokra használt bajelhárító tárgy, ún. *phülaktérionok (tefillin)* és *mezuzá*k kerültek elő. Mindkét típus lényegi részét azok a rövid bibliai idézetek képezték, amelyeket bőrre írva tokokba helyeztek. Előbbieket ima alkalmával bőrszíjjal erősítették a homlokra és kézre, utóbbiakat házak, lakóhelyek bejáratára. A barlangban nemcsak szövegeket, hanem tokokat is találtak, feltételezhető tehát, hogy a másolás mellett ezek készítése is a telepen folyt. A szövegek, a későbbi gyakorlattal egyezően, bibliai idézetekből[152] állnak, démoni lényeket nem említenek. Használatuk mögött az az elképzelés húzódik meg, amelyet 11Q11 tartalma is példáz: bizonyos szent szövegek egymagukban is hatékony erőt jelentenek bármiféle gonosz hatás, démon vagy kísértő ellen. A *tefillin*ben használt bibliai versek tartalmazzák azt az utasítást is, hogy „ezek a szavak" legyenek „jelként a kezeden és emlékeztetőül a szemed előtt". A tárgyakat a mindennapokban használták: a szövegeket tokokba helyezve, az imaszíjakra erősítve vagy ajtófélfára erősítve, apotropaikus céllal helyezték el. A tárgyak nagy számából arra lehet következtetni, hogy a bajelhárító, védelmező szövegeket nemcsak a telepen élők számára készítették, hanem azokat külső csoportok (valószínűleg a Josephusnál is említett, az ország különböző településein élő tagok) ellátására is szánták. A kumráni régészeti anyagban másfajta amulettet vagy bajelhárítót nem találtak. A *tefillin* és a *mezuza* a két legfontosabb helyzetben, az ima alkalmával, valamint a ház belsejében nyújtott védelmet. Mindkét tárgy használata a mai napig fennmaradt a zsidóságnál. A tárgyak jelen formájával gyakorlatilag egyező legkorábbi formájukat a kumráni leletek szolgáltatják.[153]

Jegyzetek

1 Kiadása: *DJD* VII, 215–62. A 4Q510 egy nagyobb, és tizenegy kisebb töredékből áll. A 4Q511 ugyanannak a műnek egy hosszabb változatát képviseli. Paleográfiai alapon mindkét kézirat a Kr. e. 1. század végére datálható. Korábban a művet a *Hodayot*hoz, a közösség körében komponált himnuszok csoportjához tartozónak tekintették.
2 4Q510 frg. 1, 1.
3 4Q510 frg. 1, 2.
4 4Q510 frg. 1, 2.
5 4Q510 frg. 1, 3.
6 4Q 511 frg. 8, 6.
7 4Q511 frg. 18, II.
8 4Q511, frg. 2, I. 6.
9 4Q511 frg. 2, I. 2.
10 4Q511 frg. 35. 2–3.
11 4Q510, frg. 1, 5–8; 4Q511 frg. 10, 1–5.
12 4Q511 frg.1, 5–6.
13 Pl. 4Q180–181, (Pešer al ha-Qissim), egy 'elméleti' mű az emberi történelem korszakairól. Korszakokról beszélnek a prófétai kommentárok szövegei is. Fordítása: Fröhlich (2000: 302).
14 Iz 34, 14.
15 Farber (1989).
16 Montgomery (1913); Geller (1986).
17 A görög hagyományban a démon Gello, Lamia vagy Szrüx néven ismert, és bagoly vagy denevér alakjában ábrázolták. Az arab hagyomány is ismeri, mint szamár-, illetve strucclábú démont.
18 Négy traktátus említi (Niddah 24b, Baba Bathra 73a, Šabbat 151b, 'Erubin 100b), hosszú hajú, szárnyas lényként. A zsidó midráshagyomány szerint Ádám először Lilittel nemzette a *séd*eket, a gonosz szellemeket, amelyek az emberekre csapásokat és betegségeket hoznak. Lilit uralkodni akart Ádámon, ezért az elűzte. Lilitből ártó szellem, a gyermekágyi láz és a csecsemőhalál démona lett, lásd Haas (1986: 224–225).
19 Fröhlich (1990)
20 Iz 13, 21–22.
21 A *śʿyrym* egyéb említései: Deut 32, 17; Zsolt 106, 37.
22 'Owls', ER 11: 144
23 A halálistenek és -démonok rendszerint valamilyen kutyafajta alakját kapják. A sakál alakú Anubisz az egyiptomi sivatag ura, a sivatag (és Nyugat) az alvilág, halál helye. 'Anubis', *ER* 1: 330–331.
24 Deut 32, 17; Zsolt 106, 37.
25 Lásd 1Sám 16, 14–23 elbeszélését.
26 1Sám 28, 3–25.
27 Lev 16, 8, 10, 26.
28 Prov 30, 15.
29 Caquot (1956).
30 A *Salamon testamentuma* című késő ókori mű gazdag démonvilágot vonultat fel. Magyar fordítása: Sturovics (2003). A *Talmud*ban és a kabbalisztikus irodalomban megjelenő démonokhoz lásd 'Demons', *EJ* 5: 1521–1533, kül. 1526–1533.

31 Bír 8, 21, 26; Iz 3, 18.
32 Hós 2, 2.
33 Lásd Ex 28, 33skk.; 39, 25skk. Davies (1898: 99).
34 Robertson Smith (1969) az egyes szokásokkal kapcsolatosan mindig hoz kortárs példákat; a századforduló közel-keleti hiedelmeinek gazdag anyagát nyújtja Curtiss (1902). G. Sengers (2003) a mai Egyiptom démonhitének egy aspektusáról és a démonűzés gyakorlatáról ad szociológiai megközelítésű képet.
35 Magyarul *A hét gonosz szellem* címen olvasható részlet, lásd Rákos (1986: 45–47).
36 A fizikai tisztátalanságok tekintetében az ószövetségi, az ókori iráni és indiai rendszerek meglehetős hasonlóságot mutatnak. Az *Ószövetség* tisztasági rendszerét a papi szerkesztő (P) tollából származó szövegek foglalják össze. A kumráni jogi magyarázatok *(haláka)* ennek a rendszernek a részletes kidolgozását jelentik.
37 Az arámi töredékek kiadása: Milik (1976).
38 Az etióp szöveg kiadása: Charles (1906); Knibb (1982). A görög szöveg kiadása: Flemming–Radermacher (1901).
39 1Q23–24, 4Q203, 4Q530–531, 6Q8; korábbi közös siglumuk: EnGiants. Új, kommentált kiadásuk: Stuckenbruck (1997).
40 A kutatók már korábban két elbeszélést különítettek el 1Henok 6–11 fejezetben, lásd Beer, in *APOT* 2: 225; Charles (1895: 13–14). Később Hanson (1977) és Nickelsburg (1977) szintén a két forrás elméletét erősítették meg.
41 A Virrasztók *Henok-könyv*ben olvasható történetét a kutatás hagyományosan Gen 6, 1–4 interpretációinak tartja, újabban Dimant (2002).
42 1Hen 6, 2.
43 1Hen 6, 3.
44 1Hen 6, 6. A motívum az arámi *hrm* „esküt tenni", és a *ḥrmwn* (Hermon) helynév hasonlóságán alapul.
45 1Hen 7, 1.
46 1Hen 7, 4.
47 Az *Óriások könyvé*nek egyik töredéke (4Q531 1) a történet ezen pontján részletesebb listát ad az óriások pusztításairól, amelyek érintették a föld termését és a haszonállatokat, a juhokat és marhákat. A 7. sorban olvasható szavak: „és fölégettek minden [...]" – az öldöklésen kívül tűzzel való pusztításra utal.
48 1Hen 7, 5–6. A Milik (1976: 166–167) által rekonstruált arámi szöveg alapján.
49 1Hen 9, 1skk.
50 1Hen 8, 1–2.
51 1Hen 8, 3–4.
52 1Hen 10, 4–7.
53 1Hen 10, 11–12.
54 1Hen 10, 1–3, 20–22.
55 Suter (1979) szerint a történet alapja a fogság utáni kor papi gyakorlata és a papok vegyes házasságai lettek volna; hasonlóképpen a perzsa kori vegyes házasságok gyakorlatában (ezek ellen lépett fel Ezra is) keresi a történet eredetét Rubinkiewicz (1988). Nickelsburg (1977) a történet háborús motívumára összpontosítva a Nagy Sándor halálát követő ún. diadokhosz-háborúk élményét véli meghatározónak a történet születésében.
56 Égi lények földieknek adott tanításaival kapcsolatban szokás a *Prométheusz-mítosz* hatását emlegetni. Égi lények, isteni közvetítők embereknek átadott tudása nemcsak a görög, hanem a mezopotámiai irodalomban is ismert. A vízözön előtti „hét bölcs" által közvetített

tudás nemcsak a mezopotámiai irodalomban ismert széles körben, hanem ismerete kimutatható éppen a Henok-hagyományban, lásd VanderKam (1984). A Virrasztók tanításai azonban egy lényeges ponton különböznek mind a *Prométheusz-mítosz*, mind a „hét bölcs" hagyományától: a tudás, amelyet közvetítenek, nem isteni eredetű, és a történet szemlélete (amely közös hátterű az ószövetségivel) szerint nem szolgálja az emberek javát, a Virrasztók rossz tanításokat közvetítenek.

57 Davies (1991); Wright, 'Unclean and clean. Old Testament', *ADB* 1992, 6: 729–741.

58 A *kárét*, kiirtás büntetése azt jelenti, hogy a bűnös utódok nélkül hal meg. 2Kir 17, 5–23 Izrael fogságba vitelének (Kr. e. 721) legfőbb okaként „Jerobeám bűnét", vagyis a folyamatosan fenntartott és a déli szemlélet által helytelennek ítélt kultuszt jelöli meg.

59 1Hen 7, 1.

60 A tilalmak főszövege Lev 18-ban olvasható.

61 Lev. 19, 19 különböző fajta állatok egymással való pároztatását, termőföldbe kétféle mag vetését és kétféle anyagból készült ruha viselését tiltja. Deut. 22, 9–11 némileg eltérően fogalmazza meg ugyanezt: tilos a szőlőskertbe kétféle magot vetni, ökröt és szamarat együtt igába fogni, és gyapjúból és lenből szőtt ruhát viselni. A konkrét tiltásokból levonható általános következtetés a kategóriák keveredésének tilalma.

62 1Hen 7, 4–5.

63 1Hen. 7, 6.

64 A papi szerkesztő megfogalmazása szerint mind a szándékos, mind a véletlen emberölés beszennyezi a földet, lásd Num 35, 33–34.

65 A vér fogyasztása az étkezés alkalmával is tilos, ezt fogalmazza meg Gen 9, 3–4, amikor a vízözön után Isten táplálékul adja az embernek az állatokat. A kumráni *Templomtekercs* szövege az ételtörvények megsértését a szent népet, Izraelt beszennyező bűnnek tartja, 11QT XLVIII. 6–7. Magyarul Fröhlich (2000: 97–140).

66 1Hen 15, 8–12. A szövegnek ez a része csak a görög és etióp fordításokból ismert. A részletet feltehetően tartalmazó 4QEn ar/c jelzetű kumráni töredék ezen a részen nem ad olvasható szöveget. Mindenesetre feltételezhető, hogy ez a közlés is része volt a Kr. e. 2. század előtt keletkezett Henok-hagyománynak.

67 1Hen 15, 8.

68 4Q530 = 4QEnGiants/b, lásd Stuckenbruck (1997: 128–34).

69 Hivatkozásaink a táblák rekonstruált rendjének (UH) számozását követik.

70 UH 12, 14–20.

71 UH 4, 1–8. Az Urmia-tó környékén élő arámiak 18–19. századi ráolvasásaiban szerepelt hét gonosz szellem, amelyek kígyóként kúsztak áldozataikra, a marhákra, felfalták húsukat, megitták vérüket, mint a vámpírok. Görög varázspapiruszok ismerik a mezopotámiai alvilágistennő, Ereskigál nevét, akit trágyaevőnek és húsfalónak neveznek, lásd Haas (1986: 220–221).

72 UH 5, 11–10.

73 Az *'yr* gyökből származó főnév jelentése „nem alvó, éberen őrködő, virrasztó". A terminus szerepel Dániel könyvében is (Dán 4, 13, 17), mint az égből alászálló, Istennek alárendelt égi lény, aki társaival hozott határozatot közvetít Nebukadneccár bukásáról. A *Semihazatörténetben* a Virrasztók neveinek nagy része égitestekkel és természeti jelenségekkel kapcsolatos. Tanításaikban égitestek és természeti jelenségek tulajdonságainak előjelekként való értelmezése szerepel. A *Henok-gyűjtemény* egy későbbi része, az *Állatszimbólum-apokalipszis* (1Hen 85–90) a Virrasztókat csillagoknak mondja, akik leszállnak a földi nőkhöz, akiket a szöveg metaforikus nyelven teheneknek nevez. Mezopotámiából gazdag írásos hagyomány és ábrázolások tanúskodnak azon elképzelésekről, amelyek szerint a kozmosz egyes részeit

őrök őrzik; az égbolt és a föld találkozásának helyét egy skorpió-emberpár (*Gilgames-eposz* X); az égbolt fölötti vizek nyílását őrök (*Enuma elis* IV: 139). Henok égi utazása során hasonlóképpen, az égi jelenségek őrzésére rendelt angyalokkal találkozik.

74 Haas (1986: 170).

75 Haas (1986: 91–92).

76 1En 7, 1.

77 A *Šurpu* és a *Maqlû* című ráolvasásgyűjtemények szövegeiben leírt varázsreceptek állandó összetevői bizonyos mágikus erejűnek tartott növények is.

78 1Hen 8, 3.

79 A szöveg egy részét kiadta: Soldt (1995).

80 1En 8, 1–2.

81 Eliade (2004). A *Maqlû* II, 128 szövege a varázslónőt *(kaššaptu)* ezüstművesnek (kovácsnak) nevezi, akinek praktikáit a ráolvasó fogja feloldani. A szöveg kiadása, fordítással: Meier (1937).

82 Haas (1986: 197–198).

83 Zólyomi Gábor fordítása. A szöveget lásd *ETCSL* t.1.4.1#.

84 Delcor (1976).

85 Gen 2–3.

86 Gen 6, 1–4.

87 1Hen 6–11, az *Óriások könyve*.

88 Ezek részletes elemzését lásd VanderKam (1984); Kvanvig (1988).

89 A Kr. e. 4. század közepén a görög Theophrasztosz (Kharakterész 16) csodálkozással és gúnnyal ír a babiloniaknak az ő számára érthetetlen és túlzó babonáiról, leírva azokat az apróságokat, amelyeket azok előjelnek értelmeznek, és napi cselekvéseiket ez befolyásolja. Lásd Theophrastos (1993).

90 1Hen 15 mellett számos más rész említi őket: 1Hen 80–85, az ún. *Állatszimbólum-apokalipszis* az emberiség történetének vázlata a bibliai hagyományt követve, de állatszereplőkkel. Leírásában helyet kap a Virrasztók története is. Az égi lények itt csillagok, amelyek az égből leszállva tehenekkel legelnek együtt, majd párosodnak velük. A Virrasztók történetére és leszármazottaikra rendszeresen utal a gyűjtemény későbbi, talán keresztény átdolgozású része, 1Hen 37–71 is.

91 A mű Kumránban talált héber nyelvű töredékeit „késői Hasmóneus koriként" határozták meg, és Kr. e. 100–75 közötti időszakra datálták. A félkurzív írással írt kézirat nem a mű első megfogalmazása, azt egy korábbi írásos hagyomány előzhette meg, lásd VanderKam (1977: 215–17).

92 Kiadása: Charles (1895).

93 A leletek közt azonosított tizenkét kéziratpéldány is arról tanúskodik, hogy a *Jubileumok könyve* fontos szerepet játszott a közösség szellemi hagyományában.

94 A *Templomtekercs* (11QT), amelynek hagyománya legalább a Kr. e. 3. századra nyúlik vissza, egy háromszázhatvannégy napos naptár szerint számítja az évet. Az évi ünnepkörben az *Ószövetség*ből ismert ünnepek mellett szerepel néhány, máshonnan nem ismert ünnep is. A *Néhány szó a Törvény betartásáról* (4QMMT) című irat bevezetője ugyanezt a naptári rendszert vázolja. Fordítása: Fröhlich (2000: 420–25).

95 Jub 2, 2.

96 Jub 5, 1–19.

97 Jub 4, 15.

98 Jub 5, 1–2.

99 Jub 10, 1–2.
100 Jub 10, 4–5.
101 Jub 10, 7–14. Masztéma neve föltehetően a héber *śtm* gyökből ered, melynek jelentése „viszályt, ellenségeskedést szítani". Az arámiban a hasonló alakú és azonos jelentésű *śtn* gyök ből ered az *Ószövetség*ben több helyen, így *Jób könyvé*ben is szereplő Szátán (Sátán) neve.
102 1Hen 80–85 áttekintésében a Makkabeus-felkelést megelőző kor embereit vakon tévelygő birkákként ábrázolja, akik közül némelyek szemei felnyílnak – ők vezetik aztán a többieket. A *Damaszkuszi irat* a babiloni fogságot túlélt csoportról mondja, hogy felismerték bűneiket, és törekedtek arra, hogy az Isten akarata szerinti úton járjanak – sokáig azonban olyanok voltak, mint a vakok, mígnem Isten vezetőt támasztott nekik, az Igaz Tanító személyében (I. 7–11).
103 Jób 1, 6–12.
104 Jub 11, 5–6.
105 Jub 11, 10–12.
106 Jub 17, 16.
107 Jub 48, 2–3.
108 Jub 48, 9–18.
109 Jub 10, 1–2.
110 Kommentált kiadásuk: Fitzmyer (2003).
111 Vermes (1994: 261–74).
112 Tob 12, 15, vö. Jel 8, 2. A késői bibliai és posztbiblikus irodalom a következő angyalokat ismeri: Mikáel (Dán 10, 13, 21; 12, 1), Gábriel (Dán 8, 16; 9, 21), Ráguel (1Hen 20, 4), Uriel (1Hen 9, 1; 19, 1; 20, 2). Ugyancsak Ráguelt arkangyalként említi 1Hen 20, 4.
113 Tob 12, 18.
114 Lásd Tob 12, 19.
115 Tob 12, 20.
116 Nevének eredete és jelentése bizonytalan. Egyesek a perzsa *aesma daeva* 'a harag szelleme' kifejezésből származtatják, lásd Grintz, 'Tobit, Book of', *EJ* 15: 1185. Lehetséges azonban, hogy a név a héber *šmd* „puszítani" gyökből származik.
117 Tob 6, 18.
118 Tob 8, 3.
119 Gen 12, 10–20.
120 1QapGen XX, 16.
121 1QapGen XX, 17.
122 1QapGen XX, 18–20. A szövegben szereplő *'sy'* és *'šypy'* terminusok a mezopotámiai kézműves–orvosokat és varázsló–orvosokat jelölő kifejezések. A terminusokról lásd Oppenheim (1982: 354–74).
123 1QapGen XX, 21–22.
124 1QapGen XX, 26, vö. Gen. 12, 18–19.
125 1QapGen XX, 28–29. A *Genesis Apocryphon* leírása a módszer említésének legkorábbi zsidó forrása, lásd Flusser (1957).
126 1QapGen XX, 30–34.
127 Biggs (1967).
128 A *Maqlû* című ráolvasássorozat legtöbb darabja tartalmaz ilyen listát, lásd Meier (1937).
129 Mk 5, 23; 6,5; 7, 32; 8, 23–25; 16,18; Lk 4, 40–41; 13,13; ApCsel 9, 12, 17–18; 28, 8; Mk 1, 31; 9, 27; Mt 9, 29.
130 A szöveg számos kiadásban látott napvilágot. Editio princepse Milik (1956). Legújabb kiadása: *DJD* XXII, 83–93.

131 A kézrátételről Daube (1956), Fitzmyer (1971: 140).
132 A szöveghez lásd Penney–Wise (1994).
133 4Q560 frg. 1, 3.
134 4Q560 frg. 1, 4.
135 4Q560 frg. 1, 5.
136 4Q560, frg. 2, 5.
137 4Q560 frg. 1, 5.
138 Geller (1999).
139 4Q560 frg 2, 5–6.
140 Kiadása *DJD* XXIII, 181–205, Pls. XXII–XXV, LIII.
141 11Q11 II, 3.
142 Lásd 11Q11 II, 3, 4; I, 10-ben is.
143 11Q11 II, 3.
144 11Q11 II, 4. A név kiegészített. Olvasható a 'vezér, hadvezér, herceg' jelentésű *śr* főnév eleje és a 'viszály' jelentésű *mštmh* köznév (vagy azonos jelentésű tulajdonnév) vége. A nem olvasható rész betűhelyeinek száma alapján valószínű, hogy a szó névelővel, tehát köznévként szerepelt a szövegben. A *Jubileumok* héber töredékeiben a szó váltakozva, köznévként (névelővel) és tulajdonnévként is olvasható.
145 11Q11 II, 10–11.
146 11Q11 III, 2–8.
147 11Q11 V, 3.
148 11Q11 V, 4.
149 11Q11 V, 6–10.
150 11Q11VI, 3.
151 11Q11 VI, 3.
152 Rendszerint Ex 13, 9; 13, 16, Deut 6, 8; 11, 18.
153 Vermes (1959); Yadin (1969).

Bibliográfia

ADB 1992 = Freedman, David Noel (ed.): *The Anchor Bible Dictionary* 1–6, New York: Doubleday.

APOT = Kautzsch, Emil (hrsg.): *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments.* Tübingen: Mohr, 1900. [Neudruck: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.]

BIGGS, Robert D. 1967: ŠÀ.ZI.GA. *Ancient Mesopotamian potency incantations.* (Texts from Cuneiform Sources 2.) New York: Locust Valley.

CAQUOT, André 1956: Sur quelques démons de l'Ancien Testament. *Semitica 6:* 53–68.

CHARLES, Robert Henry 1895: *The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees.* Oxford: Clarendon Press.

– 1906: *The Ethiopic Version of the Book of Enoch.* (Anecdota Oxonensia. Sem. Ser. 11.) Oxford: Clarendon Press.

CURTISS, Samuel I. 1902: *Primitive Semitic Religion today. A Record of Researches, Discoveries and Studies in Syria, Palestine and the Sinaitic Peninsula.* Chicago–New York–Toronto: Fleming H. Rewell Company.

DDD 1999 = Toorn, Karel van der–Becking, Bob–Horst, Pieter W. van der (eds.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible.* Leiden–Boston–Köln etc.: Brill–Eerdmans.

DAUBE, David 1956: The Laying on of Hands. In C. Carmichael (ed.): *Collected Works of David Daube. New Testament Judaism.* Berkeley: Robbins Collection, 2: 224–46.

DAVIES, Thomas W. 1898 [1898]: *Magic, Divination and Demonology.* New York: Ktav Publishing House.

DAVIES, William D. 1991: *The Territorial Dimension of Judaism. With a Symposium and Further Reflections.* Minneapolis: Fortres.

DELCOR, Matthias 1976: *Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyptique juive.* RHR 189: 3–53.

DENIS, Albert-Marie 1970: *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament.* Leiden: Brill.

DIMANT, Devorah 2002: 1Enoch 6–11: A Fragment of a Parabiblical Work. *Journal of Jewish Studies* 53: 223–37.

DJD VII = *Discoveries in the Judaean Desert* VII, Oxford: Clarendon Press, 1982.

DJD XXII = *Discoveries in the Judaean Desert* XXII, Oxford: Clarendon Press, 1996.

DJD XXIII = *Discoveries in the Judaean Desert* XXIII, Oxford: Clarendon Press, 1998.

EJ: Encyclopedia Judaica, Jerusalem: Ktav Publishing House, 1971.

ELIADE, Mircea 2004: *Kovácsok és alkimisták* (Forgerons et alchimistes, ford.: Vargyas Zoltán.) Budapest: Cartaphilus.

ER: Eliade, Mircea (ed.) 1987: *The Encyclopedia of Religion.* New York: Macmillan.

ETCSL: The electronic text corpus of the Sumerian Literature, Oxford: http://etcsl.orinst.ox.ac.uk.

FARBER, Walter 1989: *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale.* (Mesopotamian Civilizations 2.) Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

FITZMYER, Joseph A. 1971: *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I – A Commentary.* (Biblica et Orientalia – N. 18A.) Rome: Biblical Institute Press. [Second rev. ed.]

– 2003: *Tobit.* (Commentaries on Early Jewish Literature.) Berlin–New York: De Gruyter.

FLEMING, Johannes–RADERMACHER, Martin Ludwig 1901: *Das Buch Henoch.* Leipzig: Hinrichs.

FLUSSER, David 1957: Healing through the laying-on of hands in the Dead Sea Scrolls. *Israel Exploration Journal* 7: 107–108.

FRÖHLICH Ida 1990: Két démonelhárító szöveg a Budapesti Zsidó Múzeumból. In Kríza I. (szerk.): *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből.* Budapest: Akadémiai, 131–135.

– 2000: *A qumráni szövegek magyarul.* Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Budapest: Szent István Társulat. [Második, javított és bővített kiad.]

GELLER, Mark J. 1986: Eight Incantation Bowls. *Orientalia Lovaniensia Periodica* 17: 101–117.

– 1999: Freud and Mesopotamian Magic. In Abusch, Tzvi–Torn, Karel van der: *Mesopotamian Magic. Textual, historical, and interpretative perspectives.* (Ancient Magic and Divination I.) Groningen: Styx, 49–55.

HAAS, Volkert 1986: *Magie und Mythen in Babylonien: von Dämonen, Hexen und Beschwörungspriestern.* (Merlins Bibliothek der geheimen Wissenschaften und magischen Künste 8.) Gifkendorf: Merlin.

HANSON, Paul D. 1977: Rebellion in Heaven, Azazel and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6–11. *Journal of Biblical Literature* 96: 197–233.

KNIBB, Michael A. 1982: *The Ethiopic Book of Enoch. A new edition in the light of the Aramaic Dead Sea Fragments* 1–2. Oxford: Clarendon Press. [Second, rev. ed.]

KVANVIG, Helge 1988: *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man.* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 61.) Neukirchen: Neukirchener Verlag.

MEIER, Gerhard 1937: *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû neu bearbeitet.* (AfO Beiheft 2.) Osnabrück: Biblio-Verlag. [Neudruck, 1967.]

MILIK, Jozef T. 1956: 'Prière de Nabonide' et autres écrits d'un cycle de Daniel. Revue Biblique 63: 407–415, pl. I.

– 1976: *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4.* Oxford: Clarendon Press.

MONTGOMERY, James A. 1913: *Aramaic Incantation Texts from Nippur.* (Publications of the Babylonian Section 3.) Philadelphia: University Museum.

NICKELSBURG, George W. E. 1977: Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6–11. *Journal of Biblical Literature* 96: 383–405.

OPPENHEIM, A. Leo 1982: *Az ókori Mezopotámia. Egy holt civilizáció portréja.* Budapest: Gondolat.

PENNEY, Douglas L.–WISE, Michael O. 1994: By the Power of Beelzebub: an Aramaic Incantation Formula from Qumran (4Q560). *Journal of Biblical Literature* 113: 627–650.

PWRE: Pauly, August-Friedrich–Wissova, Georg: *Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft.* 1894–1919. [2. ed.]

RÁKOS Sándor 1986: *Gilgames. Agyagtáblák üzenete. Ékírásos akkád versek.* Bukarest: Kriterion.

ROBERTSON Smith, William 1969 [1927]: *Lectures on the Religion of the Semites. The Fundamental Institutions.* Jerusalem: Ktav Publishing House. [Third Edition, with an Introduction and additional notes of Stanley A. Cook.]

RUBINKIEWICZ, Ryszard 1988: The Book of Noah and Ezra's Reform. *Folia Orientalia* 25: 151–55.

SENGERS, Gerda 2003: *Women and Demons. Cult Healing in Islamic Egypt.* (International Studies in Sociology and Social Anthropology vol. LXXXVI.) Leiden–Boston: Brill.

SOLDT, Wilfred H. van 1995: *Solar omens of Enuma Anu Enlil: Tablets 23 (24)–29 (30).* (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul 73.) Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul

STUCKENBRUCK, Loren T. 1997: *The Book of Giants from Qumran. Texts, Translation, and Commentary.* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 63.) Tübingen: Mohr Siebeck.

STUROVICS Andrea 2003: Salamon testamentuma. In Luft Ulrich (szerk.): *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban: hellénisztikus és császárkori vallási szövegek.* Budapest: Kairosz, 343–390.

SUTER, David 1979: Fallen Angel, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1Enoch 6–16. *Hebrew Union College Annual* 50:115–35.

THEOPHRASTOS 1993: *Characters etc.* (The Loeb Classical Library 225.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press

VANDERKAM, James C. 1977: *Textual and Historical Studies on the Book of Jubilees.* (Harvard Semitic Studies 14.) Missoula, MT: Scholars Press.

– 1984: *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition.* (Catholic Biblical Quartely Monograph Series 16.) Washington: Catholic Biblical Association of America.

VERMES, Geza 1959: Pre-Mishnaic Jewish Worship and the Phylacteries from the Dead Sea. *Vetus Testamentum* 9: 65–72.

– 1994: *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective.* London: SCM Press Ltd.

YADIN, Yigael 1969: *Tefillin from Qumran.* Jerusalem: Israel Exploration Society and the Shrine of the Book.

Oláh János

Angyalok és démonok az ókori zsidó irodalomban: a *Talmud*ban és a midrásokban

A zsidóság hite az angyalokban és a démonokban már a legelső, fennmaradt írott forrásoktól, úgymint a *Tórá*tól,[1] a *Tanah*on,[2] a *Talmud*on,[3] a midrásokon[4] és különösen a kabbalisztikus irodalmon[5] át napjainkig nyomon követhető. A zsidó angelológia és demonológia számos oltalmazó és rosszat elűző bűbájos praktikával (például: amulett/kámea, igézés stb.) együtt nagymértékben támaszkodik a környező kultúrák hagyományaira, de ezzel főként a kabbalisztikus zsidó irodalom foglalkozik, amely most nem írásunk tárgya.

Blau Lajos, a Rabbiképző hajdani tudós főigazgató-rektora, a zsidó tudományosság világszerte ismert tudósa írta:

> Angyalok földfölötti lények, kiknek lakóhelye az ég és akik alkalmilag Isten szavát és akaratát tudatják, vagy parancsait végrehajtják. Izraél történetének már legrégibb korában jelennek meg, és a mai napig élnek a zsidó nép képzeteiben, továbbá azon népek képzeteiben, melyek a zsidóságból eredő két vallás, a kereszténység és az iszlám hívei.[6]

A görög, majd a latin nyelvből kölcsönzött, „megmagyarosodott" *angyal* szó héberül: מַלְאָךְ. E szó egyszerűen csak követet, küldöttet jelent. Az Örökkévaló nevének a hozzátoldása vagy a szövegösszefüggés által kapja csak angyal jelentését. Például: מלאך יהוה; מלאך אלהים. Voltaképpen bármely ember lehet *angyal*, ha Isten kiválasztotta, és feladatot adott neki.

A *Tanah*ban az angyalok emberi alakot öltenek, mégsem emberek. Az angyalok táplálkoznak, jönnek-mennek, de mégsem ismerhetők fel angyalokként.[7] Minthogy az angyalok az embernek csakis mint Isten hatalmának, akaratának és üzenetének közvetítői válnak láthatókká, főképpen tetteik és cselekedeteik vannak leírva, megörökítve. A *Tanah*ban csak az angyaloknak az emberekhez való viszonya az érdekes, ezért nem számít az individuumuk, nevük sincs. Két angyal a kivétel, de ezek is csak a *Tanah* egyik legfiatalabb könyvében, a zsidóság által elfogadott kánonban nem a próféták könyvei közé sorolt *Dániel könyvé*ben fordulnak elő Mihaél[8] és Gávriel[9] néven. Hogy miképpen lettek, arra a *Tanah* nem ad feleletet. Gerhard von Rad írja:

> Az *Ószövetség*, jóllehet helyenként minden további nélkül beszél mennyei lényekről, az azonban feltűnő, hogy a róluk alkotott elképzelés a szövegek nagy részében színtelen és bizonytalan. Ha funkciójukat és jelentőségüket a Jahve-hit legfontosabb „tételei" alapján vizsgáljuk, nem sokat tudunk meg róluk. Többször is úgy tűnik, hogy az angyal a mennyei világnak csak a hagyomány által életben tartott eleme, amelyet Izrael is elfogadott, s nem pedig oly elképzelés, amelyet a hit kiemelt érdeklődéssel övezett volna.[10]

Valóban így van, de ez csak megkönnyíti dolgunkat, mert mi itt nem az angyalok és démonok teológiai vonatkozásairól kívánunk írni, hanem a zsidó hagyományban elfoglalt szerepükről, amelynek eredője a *Talmud*ban és a midrásokban szerepel.

A *Talmud* és a midrások angelológiájának kiindulópontja természetesen a *Tanah*, az Isten által a Sínai-hegyen kinyilatkoztatottak és írásba foglaltak, az ún. Írásbeli Tan. Az ezen alapuló és ezt követő, később írásba foglalt ún. Szóbeli Tan – amelynek alkotórészei a *Talmud* és a midrások is – írói több ezret számlálnak és így nehéz, sőt majd' lehetetlen megkülönböztetni azt, hogy melyik lehet helytálló, kellően alátámasztott spekuláció; melyik csak egy néphit; melyik általánosan elfogadott, és melyik egyéni vélemény; melyik egy pillanatnyi ötlet, és melyik az általános vélekedés. A *Talmud* bölcsei és a midrások írói gyakran társítanak angyalokat a *Tóra* elbeszéléseihez. Például:

> Mikor Isten meg akarta teremteni az embert, pártokra szakadtak a szolgálattevő angyalok, és néhányan azt mondták: Teremtsd meg! Míg mások arra ösztönözték: Ne teremtsd meg! Így van írva: „Szeretet és hűség találkoztak, igazság és béke csókolóztak..."[11] A szeretet angyala arra kérte Istent: Teremtsd meg, én majd szeretet cselekszem vele! A hűség angyala mondta: Ne teremtsd meg, mert szétszórja a hazugságot! Az igazság angyala mondta: Teremtsd meg, én majd a helyes irányba terelem tetteit! A béke angyala mondta: Ne teremtsd meg, mert csak viszályt fog szítani! Mit tett az Isten? Megfogta a hűség angyalát, és ledobta a földre. Mondták ezek után a szolgálattevő angyalok: Világ Ura! Miért fosztottad meg magad legszebb attribútumodtól? A hűség folyni fog/szét fog terülni a földön ezentúl, ahogyan írva van: „Hűség a földből sarjad és az igazság az égből tekint le."[12]

Vagy például Bileám/Bálám szájába egy angyal adta a szavakat rabbi Eleázár szerint,[13] így átok helyett kénytelen-kelletlen áldást kellett mondania a zsidókra.[14]

Az angyalok előfordulási helyeit megvizsgálva az a benyomás alakulhat ki bennünk, hogy a *Talmud* és a midrások írói az emberi gondolkodás által hiányosnak vélt helyeken az angyalokat szerepeltetik, mintegy szócsőül. Az angyaloknak a *Talmud*ban és a midrásokban már neveik, méghozzá elég változatos neveik vannak. Simon ben Lákis szerint[15] a babilóniai fogságból való visszatérés után kaptak az angyalok neveket, onnét hozták a zsidók azt magukkal. Gyakran szerepel összefoglaló névként az עליונים (felsők) szó az angyalok általános szinonimájaként.[16]

Nagyjából közös jellemzőik a talmudi és midrásbeli angyaloknak, hogy nem táplálkoznak földi halandó módján, nem szaporodnak, és nem halnak meg, valamint a

világ egyik végétől a másikig szárnyukkal lebegnek. A *Talmud* így írja: „Van belátásuk, egyenesen járnak és héberül beszélnek."[17] A midrás szerint lényük tűzből van, miként az alábbi párbeszédből kiderül, amely Jehosua ben Hánánja és Hadriánus, római császár között folyt le:

> Szólt Hadriánus: Azt mondjátok, hogy nincsenek olyan angyalcsoportok, melyek kétszer énekelnék Isten dicsőségét, hanem a Szent, áldott Ő, [Isten] napról napra új angyalokat teremt, melyek egyszer énekelnek és azután elmennek. Hová mennek ők? Mondja neki Jehosua ben Hánánjá: Oda, ahonnan teremtettek. Hadriánus kérdezi: Honnét teremtettek? Jehosua ben Hánánjá válaszolja: A tűzfolyamból. Hadriánus kérdezi: Milyen az a tűzfolyam? Jehosua ben Hánánjá mondja: Olyan, mint a Jordán, amely éjjel-nappal folyik.[18] S miből táplálkoznak ezek a lények? – kérdezi a midrás.[19] Rabbi Jichák szerint a sechina, az isteni dicsőség fényéből táplálkoznak, hiszen: „A király arcának fényében élet van..."[20]

Az angyalokat rendesen jó lényeknek képzeli el a *Talmud* és a midrások is, az úgynevezett rossz ösztön[21] nem uralkodik rajtuk.[22] Számuk rendkívül nagy, a Sínai-hegyi kinyilatkoztatásnál egyszerre 1 200 000 szállt le az égből.[23] Legtömörebb jellemzésük talán az alábbiakból derül ki, amelyet a *Talmud* és a midrás is hasonlóan közöl:

> Rabbi Jehosua ben Lévi mondta: Abban az órában, mikor Mózes felment a magasságokba, mondták a szolgálattévő angyalok a Szent, áldott Ő, [Isten] előtt: Világ Ura! Mit keres asszony szülötte közöttünk? Mondta nekik [Isten]: Eljött átvenni a Tórát. Mondták előtte [angyalok]: A tanítást, amit elrejtettél kilencszázhetvennégy nemzedékkel a világ teremtése előtt, azt akarod adni húsnak és vérnek!? „Mi az ember, hogy megemlékezel róla és az emberfia, hogy gondod van rá?"[24] „Ó Urunk, mi Urunk! Mily felséges a te neved az egész földön, és az égben is megmutattad fenségedet!"[25] A Szent, áldott Ő, [Isten] mondta Mózesnek, hogy feleljen nekik. Mózes szólt: Világ Ura! Félek, hogy szájuk leheletével elégetnek. Mondta neki [Isten]: Fogd meg dicsőségem trónusát, és úgy válaszolj nekik! Írva van: „Eltakarta trónusát, felhőt terjesztett ki fölötte."[26] [...] Mondta előtte [Mózes]: Világ Ura! A Tóra, amit Te nekem adtál, mit ír? „Én, az Örökkévaló vagyok a te Istened, aki kihoztalak Egyiptom földjéről..."[27] Mondta nekik [angyaloknak]: „Hát ti voltatok Egyiptomban, és szolgáltatok a fáraónak? Mire való nektek a Tóra? Írva van benne: »Ne legyenek neked más isteneid!« [28] Hát ti bálványimádó népek között laktok? Írva van továbbá benne: »Emlékezzél meg a szombatról, és szenteld meg azt!«[29] Ti soha nem dolgoztok, minek kellene nektek a szombat? [...] Írva van továbbá benne: »Tiszteld apádat és anyádat...«[30] Hát van nektek apátok és anyátok? Írva van továbbá benne: »Ne ölj! Ne légy házasságtörő! Ne lopj!«[31] Hát van köztetek olyan, kinek van rossz ösztöne és irigysége?" Meghódoltak (az angyalok) a Szent, áldott Ő-nek [Istennek] és mondták: „Ó Urunk, mi Urunk! Mily felséges a te neved..."[32]

Az angyalok e néhány citátum által történt jellemzése után nézzük meg a *Talmud*ban és a midrásokban előforduló démonokat. Kik is azok a démonok a zsidóság e két ókori, kora középkori, – mind terjedelmében, mind jelentőségében – nagy irodalmi alkotásaiban? A görög *daimon* szó eredetileg mindenfajta emberfölötti hatalmat jelentett, beleértve az istenek fölötti hatalmat is. Majd a gonosz szellemek, a halottak lelkei lettek a démonok, akik mint kísértetek éltek; továbbá a bármi természetes okra vissza nem vezethető rossznak az eredőjét nevezték démonoknak. Ez nyilvánvalóan így nem lehet igaz a monoteista zsidóság számára, hiszen egy Isten van csak, és ő mindenható! Az Örökkévalóban való hit kizárja a démonokban való hitet, hacsak azok nem az Isten teremtményei és szolgái, miként az angyalok. A démonok Isten alárendeltjei, ő rendelkezik felettük, bár e rendelkezési jogot néha átadja oly embereknek, kik méltók e hatalomra. Így történt ez Salamonnal is, aki hatalmában tartotta a démonokat, de csak addig, míg nem követett el bűnt.[33]

Kik is akkor a démonok? A démonok úgyszólván középlények az emberiség és istenség között.[34] Mit ír róluk a *Talmud*, hogyan viszonyulnak a démonok – amelyeket a *Talmud*ban és a midrásokban összefoglaló néven *sédim*nek (שדים), *mazikin*nek (מזיקין) és *ruhot*nak (רוחות)[35] neveznek – az angyalokhoz?

Három dologban hasonlítanak a démonok az angyalokhoz, és három dologban az emberekhez: szárnyaik vannak, mint az angyaloknak; a világ egyik végétől a másikig lebegnek, mint az angyalok; tudják, hogy mi lesz az eljövendőben, mint az angyalok. Esznek és isznak, mint az ember fiai; szaporodnak és sokasodnak, mint az ember fiai; és meghalnak, mint az ember fiai.[36] Más helyütt így ír a *Talmud:*

> Tanultuk: Aba Binjámin mondta: Ha a szemek mindent látnának, egy élőlény sem maradhatna életben a démonok miatt! Abaji mondta: Sokkal többen vannak, mint mi, és körülvesznek, mint halmok a barázdát! Rabbi Huna mondta: Mindegyikünk bal oldalán ezren vannak, míg jobb oldalán tízezren. Raba mondta: A gyülekezést [tolongást][37] ők okozzák, a potenciazavart[38] ők okozzák, a rabbik ruháinak kopottsága dörgölődzésüktől van, és a térdek reszketését is ők okozzák. Ha valaki meg akar győződni létükről, az vegyen szitált hamut, és szórja ágya elé. Reggel láthatja a kakaslábnyomokat. Ha valaki látni akarja azokat, vegye egy macskának a méhlepényét. A macska fekete legyen és feketének a leánya, elsőszülött és elsőszülöttnek a magzata. Égesse el a méhlepényt, majd törje össze, és szórjon hamujából a szemébe, és akkor látni fogja azokat.[39]

A démonok – a midrásban olvasható egyik vélekedés[40] szerint – az első emberpárnak köszönhetik elszaporodásukat, mert az édenkerti bűn elkövetése után százhar-minc évig nem közösültek őseink egymással, hanem csak a démonokkal.[41] A *Talmud*ban e vélekedés olvasható:

> A hím hiénából hét év elteltével denevér lesz. A denevérből hét év elteltével vámpír lesz. A vámpírból hét év elteltével bogáncs lesz. A bogáncsból hét év elteltével tövis lesz. A tövisből hét év elteltével egy démon.[42]

Egy másik vélekedés szerint, amely a *Misnáb*an, a *Talmud* egyik alkotórészében olvasható, a démonokat Isten pénteken, az ember teremtése után alkotta.[43] Mivel beköszöntött a szombat, a munkaszünet napja, így már nem volt idő befejezni teremtésüket, ezért lettek test nélküli démonná, „majdnem" emberré.[44]

A démonok száma rengeteg, Rabban Johánán szerint egyedül Szichin városában háromszáz fajtájuk élt,[45] rabbi Lévi nevében pedig azt tanították, hogy nincs a háznak olyan negyede, ahol ne lenne a levegőben kilencszáz kabnyi[46] démon. A démonok többnyire elhagyott helyeken, romokban és tisztátalan helyeken tartózkodnak.[47] Félnek a világosságtól, és akkor jelennek meg, ha valaki egyedül van, ritkábban két ember előtt.[48] Az Örökkévaló parancsainak[49] teljesítése is távol tartja a démonokat.[50] Van egy időszak, az Egyiptomból történt kivonulásra emlékeztető éjszaka: pészáh estéje,[51] amikor a démonoknak nincs hatalmuk az emberek felett, mivel azt a *Tóra*[52] a „megőrzés éjjelének" nevezi. Ekkor még négy pohár bort is szabad, sőt kötelesség inni,[53] bár a páros szám rendkívül veszélyes,[54] egyenesen *démonvonzó* dolog! A *Talmud* utasítást is ad, hogyan lehet mentesülni, megmenekülni a démonoktól, ha már valamit páros számban csináltunk, miszerint:

> Vegye (az ember) jobb hüvelykujját bal kezébe, és bal hüvelykujját jobb kezébe, és mondja: Ti és én hárman vagyunk! Ha hallja a démontól: Ti és mi négyen vagyunk! Mondja ezt: Én és ti öten vagyunk, és így tovább! Megtörtént egyszer, hogy a démon 101-nél a dühtől megpukkadt.[55]

Szerda és szombat éjjel különösen veszélyes vizet inni, ha azonban mégis megtette ezt az ember, akkor a *Talmud* tanácsa szerint ezt mondjuk:

> Anyám óvj meg engem Sabriri-től, bariri-től, riri-től, ri-től és én vizet iszom fehér pohárból.[56]

A démonok okozói a betegségeknek is, amint több helyütt is megtalálhatjuk azt a *Talmud*ban.[57] Aki ért ahhoz, hogyan lehet kiűzni a démont a betegből, amellett, hogy a beteg meggyógyul, még egyéb, fontos dolgokat is elérhet. Többek között a zsidóság így tudott megmaradni a Bár Kohbá-féle felkelés (132–135) és azt követő római megtorlás után. A *Talmud* írja, hogy rabbi Simon ben Johái és rabbi Joszi bár Hálaftá elindult Rómába, elérni, hogy a zsidóellenes rendeleteket hatályon kívül helyezzék. Amikor hajóra szálltak, megjelent előttük ben Támáljon, a démon. Kérdezte Simon ben Johájtól: Akarod, hogy veletek menjek? Természetesen nem akarták, így a démon előrement, és megszállta a római császár lányát, aki megtébolyodott. Amikor Simon ben Johái meglátta a tébolyult lányt, felkiáltott: Ben Támáljon, kifelé! Ben Támáljon, kifelé! A démon, neve hallatán, azonnal távozott a császár lányából, és az meggyógyult. A császár hálából megengedte a rabbiknak, hogy kincstárából bármit elvihetnek. Ők bementek, megtalálták a zsidóellenes rendeleteket, és eltépték azokat.[58]

A fentebb idézett locusokban vegyesen fordulnak elő a démonok szinonimájaként a *sédim, mazikin* és *ruhot* megnevezések. Blau Lajos ekként vélekedik:

Hogy miben különböznek egymástól sédim, mazzikin és a sokféle ruchóth, nem könnyű megmondani, csak annyit tartok bizonyosnak, hogy *ruchóth* eredetileg az elhunytak lelkét jelentette, míg a *sédim* a lények külön fajtáját képezik. [...] *Mazzikin*, úgy látszik, mindkettőnek káros hatása szerint való megnevezése.[59]

Jegyzetek

1 Mózes öt könyve.
2 *Tanah* (תנ״ך) = „*Ószövetség*" (megegyezik a protestáns kánonnal).
A betűszó feloldása: Tóra (תורה) + Neviim (נביאים) + Ketuvim (כתובים) = Mózes öt könyve + Próféták + Iratok.
3 A *Talmud* (תלמוד) héber szó jelentése: *tanulás, tanítás,* átvitt értelemben a *Tanah*ból kikövetkeztetett törvényi előírást ismertető és továbbfejlesztő tanítás. A *Talmud*ban benne van a posztbiblikus kor zsidóságának egész való élete. A *Talmud*ot olvasva látható, hogy mint lesz a gondolat törvénnyé *(hálához),* előttünk van a kiinduló alap: a *Tórá*ból levezetett törvény *(Misna),* majd a kötelező érvényű törvénnyé válás meghozatali vitájának jegyzőkönyve *(Gemárá).* De megtalálható a *Talmud*ban, hasonló kvantitatív helyet foglal el az ágádai rész, a posztbiblikus kor zsidóságának etikai, ám a *Bibliá*n alapuló költészete, filozófiája, mindene. Kétféle *Talmud* ismeretes, úgymint: *jeruzsálemi Talmud* (תלמוד ירושלמי), amelyet az 5. században zártak le; és a *babilóniai Talmud* (תלמוד בבלי), amelyet a 6. században véglegesítettek. Ha a *Talmud* szó önmagában szerepel, akkor az mindig a *babilóniai Talmud*ot jelenti.
4 A *midrás* (מדרש) héber szó, a keresést, kutatást jelentő (דרש) szóból ered, és azon zsidó írásmagyarázó irodalmi művek összefoglaló neve, amelyeket a *Tanah* szövegét folyamatosan kutatva és kommentálva írtak a 2. századtól kezdve. Egyes magyarázatai megtalálhatók a *Talmud*ban is, más összefüggésben, szövegváltozatban. A vallási gyakorlattól független, sokat olvasott, népi ihletésű irodalom a héber szépprózа ősének tekinthető, és a midrások az egyetemes folklorisztika és az összehasonlító irodalomtörténet számára a legenda- és mesemotívumok gazdag tárházát nyújtják.
5 Misztikus zsidó filozófiai irányzatból létrejött héber-arámi nyelvű irodalom, amely elsősorban a középkor végén virágzott.
6 Blau (1901: 39).
7 Pl.: 1Mózes XVIII, 2 és XIX, 5; Bírák XIII, 11.
8 Jelentése: 'Ki olyan, mint Isten'. Megtalálható: Dániel X, 13 és 21; XII, 1.
9 Jelentése: 'Isten hőse'. Megtalálható: Dániel VIII, 16; IX, 21.
10 Rad (2000: 228).
11 Zsoltárok LXXXV, 12–13.
12 Zsoltárok LXXXV, 13.
13 *Talmud,* Szánhedrin 105b.
14 4Mózes, XXIII–XXIV. fejezet.
15 *Jeruzsálemi Talmud,* Ros hásáná I, 2.
16 Például: *Talmud,* Jomá 85a; Megilá 15b; Zeváhim 80b.
17 *Talmud,* Hágigá 16a.
18 Midrás rabba/Berésit, LXXVIII, 1.
19 Midrás rabba/Bámidbár XXI, 16.
20 Példabeszédek XVI,15.
21 A יצר הרע.

22 Midrás rabba/Berésit, XLVIII, 11.
23 *Talmud,* Sábát 88a.
24 Zsoltárok VIII, 5.
25 Zsoltárok VIII, 2.
26 Jób XXVI, 9.
27 2Mózes XX, 2.
28 2Mózes XX, 3.
29 2Mózes XX, 8.
30 2Mózes XX, 12.
31 2Mózes XX, 13.
32 Zsoltárok VIII, 2; *Talmud,* Sábát 88b–89a és Jalkut Simoni/Bámidbár XVI, 752. utalás.
33 Blau (2006: 10).
34 Blau (2006: 6).
35 A רוחות (= szellemek) összefoglaló név, gyakran előfordulnak a רוח רעה és a רוחין בישין elnevezések is.
A רוח רעה valószínűleg a יצר הרע (rossz ösztön) fogalommal lehet összefüggésben, ennek perszonifikálása után fejlődött ki az olyan démon alakja, amely megszállja az embert, és a helytelen cselekedeteit okozza.
36 *Talmud,* Hágigá 16a.
37 A כלה szó, amelyet a *Talmud* használ, *menyasszonyt* jelent. De e szó gyakran a szombat szinonimája, mikor a legtöbben vannak a zsinagógában. E helyütt azonban valószínűleg az ádár és elul hónapok utolsó szombatját kell érteni, ugyanis a babilóniai akadémiákon e két hónap végén megállapították a megelőző öt hónap alatt megtárgyalt, megvitatott törvényi rendelkezéseket, amely alkalmából sokan összegyűltek.
38 A démonok emberekkel is közösülnek, főként álmukban.
39 *Talmud,* Beráhot 6a.
40 Rabbi Szimon vélekedése.
41 Midrás rabba/Berésit, XX, 11.
42 *Talmud,* Bává kámá 16a.
43 *Misna,* Ávot V, 6.
44 Rabbi Ovádja diBertinora kommentárja *Misna,* Ávot V, 6-hoz.
45 *Talmud,* Gitin 68a.
46 Ókori űrmérték. 1 kab = kb. 2 liter.
47 *Talmud,* Beráhot 3a.
48 *Talmud,* Beráhot 3b és 43b.
49 מצוות.
50 *Talmud,* Beráhot 43b.
51 A zsidó időszámítás szerint: niszán 14.
52 2Mózes XII, 42.
53 *Jeruzsálemi Talmud* X, 1.
54 *Talmud,* Peszáhim 109b.
55 *Talmud,* Peszáhim 110a.
56 *Talmud,* Ávodá zárá 12a. A legyőzendő démon nevét (Sabiri) mindig egy betű elhagyásával kell ismételni. Ezzel gyengül a hatalma, és végül teljesen elfogy, így nem lesz veszélyes az emberre.
57 *Talmud,* Ketuvot 61b és Gitin 67b.
58 *Talmud,* Meilá 17b.

Bibliográfia

BLAU Lajos 1901: Zsidó angyaltan. *Magyar–Zsidó Szemle* XVIII: 39–43, 120–136, 269–274.
– 2006: Babona, varázslás és a szellemekben való hit. In Uő: *Az ózsidó bűvészet.* Budapest: Gabbiano Print Bt., 1–14.
KOHLBACH Bertalan 2007: Tűz és fény. Adatok a zsidó néprajzhoz 3. Az angyalok. In Oláh János (szerk.): *Zsidó néprajz.* Budapest: Gabbino Print Bt. 167–169.
KOHUT Alexander 1866: *Jüdische Angelologie und Daemonologic in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus.* Leipzig.
LANGTON, Edward 1949: *Essentials of Demonology. A Study of Jewish and Christian Doctrine.* London: Epworth Press.
MARMORSTEIN, Arthur 1997: Angels in the Talmud and Midrash. In *Encyclopaedia Judaica* (CD). Jerusalem: Judaica Multimedia Ltd.
TRACHTENBERG, Joshua 1974: *Jewish Magic and Superstition.* New York: Atheneum.
RABINOWITZ, Louis Isaac I. 1997: Demons in the Talmud. In *Encyclopaedia Judaica* (CD) Jerusalem: Judaica Multimedia Ltd.
RAD, Gerhard von 2000: *Az Ószövetség teológiája.* Budapest: Osiris.
SCHER Tibor 1936: *Az ártó szellemek a Bibliában és a talmudi irodalomban.* (Bölcsészdoktori értekezés.) Budapest: Spitzer Aladár Könyvnyomdája.

A *Tanah (Biblia)*, a *Talmud* és a midrások szövegeinek forrása:
Tanach Plus – Your Digital Library (CD). New York: T. E. S.

Bárth Dániel

Papok és démonok viadala: exorcizmus a kora újkori Magyarországon

Az első viadal 1766. december 8-án kezdődött.[1] A bácskai Zombor néhány évvel azelőtt felszentelt új katolikus templomában egy ferences szerzetes, név szerint Szmendrovich Rókus a reggeli mise után, a liturgikus előírásoknak megfelelően fogott bele a helybéli Matich Antal feleségének exorcizálásába. Az Anna nevű asszony hosszú évek óta szenvedett különös betegségében, amelyet férje, rokonai és szomszédai egyaránt ördögi megszállottságként értelmeztek. Elmondták, hogy a nőt zavartsága, görcsös rohamai mellett négy esztendő óta valami különös erő akadályozza meg abban, hogy a szentáldozást elvégezze. A kétségbeesett rokonok kifejezetten azzal a céllal kopogtattak be a zombori ferencesekhez, hogy nem más, hanem a konvent újonnan érkezett tagja, Rókus atya legyen az asszony segítségére. Nem tudjuk, milyen módon ért el Zomborba a korábban Pozsegában és Našicében tevékenykedő fráter ördögűzéseinek híre, ám az bizonyos, hogy a megszállottsági esetek kapcsán rendkívül gyorsan rátaláltak. Miután a gvárdián hozzájárult a szertartás elvégzéséhez, Szmendrovich először – két megbízható tanú jelenlétében – a nő valódi állapotáról akart meggyőződni. Már az exorcizmus bevezető szavai meghozták a kellő hatást. A megszállott előbb hangosan felnevetett, majd amikor a pap a keményebb szavakhoz ért, hirtelen könnyek özönlötték el az arcát. Olyan erővel vágta a földre magát, hogy képtelenség volt megtartani. Úgy tűnt, hogy érti a latin szöveget: amikor enyhébb szavakat mondtak fölötte, megnyugodni látszott, de a súlyos exorcizmus görcsökbe rántotta. A befordult szemeihez, sápadt és felpuffadt arcához közel hajoló paphoz latinul vágta hozzá: démon és ördög vagyok, majd ironikusan hozzátette: „beszélj gyorsan!" *(cito loquaris)*. A szertartás előrehaladtával a jelek tovább fokozódtak: természetellenes görcsök facsarták ki testét és tagjait, ijesztően hangosan csikorgatta a fogait, felfúvódott a mellkasa, fulladozott, tajtékzott, szokatlanul erős bűz áradt szét belőle, néha ellankadt és halálközeli, tudattalan állapotot mutatott, hogy aztán hirtelen állati ordításban törjön ki, és vadul szaggatni kezdje ruháját. Az ördögi megszállottság eme egyértelmű jelei tökéletesen meggyőzték a frátert, aki egyébként valójában egyáltalán nem kételkedett. A nőben lakozó démon ugyanis már találkozásuk első pillanatától kezdve ismerősként fogadta, visszautalván korábbi viadalaikra. Mi-

ként azt később Rókus leírta, amint odalépett az asszonyhoz, aki a zomboriak többségéhez hasonlóan akkor még nem is nagyon ismerhette a fráter nevét, az e szavakkal fogadta: „Fra Rokica – mondta furcsa becézéssel –, eljöttél hát Našicéből, hogy kiűzzél engem!"

Az első zombori ördögűzés tizennégy napon át zajlott, a Matich Annában lakozó démon végül Tamás napján adta meg magát. A két héten át elhúzódó szertartás időközben helyi látványossággá fejlődött. A megszállott ordítozása sokakat odavonzott. Az exorcizmus előbb a sekrestyében zajlott, majd a templomban folytatódott. Jelen voltak a város magyar és illír (értsd: bunyevác) elöljárói, közönséges lakosai, a bámészkodó katonák között lutheránusok is akadtak, sőt egyre több görögkeleti szerb is beszivárgott a katolikus templomba. Szmendrovich Rókus előbb a hivatalos kalocsai egyházmegyei rituále szertartásmenetét alkalmazta,[2] majd elővette a középkori gyökerű, súlyos exorcizmusok változatos korpuszát jelentő alternatív gyűjteményét: Hieronymus Mengus *Flagellum daemonum* és *Fustis daemonum* című kézikönyvét.[3] Úgy tűnik, a fráter tényleg mindent megpróbált. Felvonultatta a nyugati egyház évezredes ördögűző gyakorlatának szinte teljes fegyverarzenálját: a szentelt víz mellett használt pápa által megáldott viaszmedált, Szent János evangéliumát és más szent szövegeket tartalmazó nyomtatványokat, Szűz Máriához, Szent Ferenchez és Szent Antalhoz szóló imádságokat, szentelt kenyeret stb. Megáldott virágokkal és növényekkel csinált füstöt a démonok kiűzésére. A szentelt vízbe szentelt olajat csöppentett, és azt itatta meg az asszonnyal. Alkalmazta azokat a különleges exorcizmus-szövegeket is, amelyek az ördögöt módszeresen, a megszállott testrészeinek aprólékos felsorolásával, lépésről lépésre űzték ki. Az asszony ilyenkor felváltva hideget majd meleget érzett futkározni a testén, egyszer tüzet, másszor szelet érzett a tagjaiban. Mintha hangyák mászkáltak volna rajta. A kényszerítő szavak hatására maga az ördög is elárult egyet s mást. Például nehezen, de végül csak kibökte a nevét. *Hassan*nak hívták, és *Assabaoth* szolgálatában állt. Vízidémon lehetett, mert elárulta, hogy a Dunában lakik. Rókus azt is megtudta, hogy mikor és miért szállta meg az asszonyt. Anna hosszú évekkel ezelőtt egyszer elhagyta az urát, és az anyjához menekült, majd útközben sűrű káromkodások közepette ivott a Duna vizéből. Bűnével összefüggésben szállt belé ekkor az ördög.

A két hétig tartó viadal a ferences győzelmével zárult. A démon a megszállott nő száján át távozott egy fekete légy alakjában. Egyesek a templom ablaküvegének csörömpölését is hallották, de az üvegdarabokat később nem találták meg. Az asszony szája órákon át mozdulatlanul tátva maradt. Lassan tért belé vissza az élet, az exorcizmusra később nem tudott visszaemlékezni. Mint mondták: megnyugodott.

E történettel vette kezdetét az a több mint két és fél éven át tartó eseménysorozat, amelynek középpontjában a zombori ferences konvent illír ünnepi hitszónoka, Szmendrovich Rókus ördögűző, gyógyító, katekizációs, prédikációs és gyóntató tevékenysége állt.[4] A római katolikus és görögkeleti megszállottakat egyaránt kezelő fráter ügyének hullámai tekintélyes irategyüttest termeltek ki a fölöttes egyházmegyei hatóságnál, amelyet így ma a Kalocsai Érseki Levéltárban őriznek.[5] A kalocsai érseki szentszék 1767 márciusában – egy feljelentést követően – vizsgálta meg először a zombori exorcista tevékenységét. Az egyházi vezetőket mindenekelőtt a pravoszláv *schizmati-*

*cus*ok szerepe aggasztotta. Az érv, miszerint a tizenkilenc görögkeleti asszony megszabadítása számos esetben azok (és a jelenlévők) áttérését eredményezte, átmenetileg az ördögűző ferences oldalára állította őket. Szabályozott körülmények között, szigorú fensőbb egyházi jóváhagyással ugyan, de engedélyezték számára az exorcizmusok folytatását. Ugyanazon év augusztusában és szeptemberében két katolikus megszállotton már hivatalos engedéllyel végezte a szertartást. Ezután hosszabb szünet következett, majd 1769 májusában kirobbant a harmadik, és egyben utolsó ördögűzési botrány, amely néhány hónap alatt végül is Rókus eltávolításához, a városból és az egyházmegyéből történő áthelyezéséhez vezetett.[6]

Ki volt ez a 18. századi magyarországi horvát ferences szerzetes valójában? Hogyan élt, milyen célok motiválták, miképpen gondolkodott saját szerepéről mindennapi pasztorációja és az annak révén kiteljesedő karizmája kapcsán? Mi vezetett hihetetlen népszerűségéhez? Miért állt ki mellette olyan szenvedélyesen a város valamenynyi nemzetiségéhez és vallásához, illetve társadalmi csoportjához tartozó emberek sokasága? Hogyan értékelték tevékenységét rendtársai, szerzetesi elöljárói és a felettes világi egyházi vezetők? Még további kérdések tucatjai merülnek fel, amelyek megválaszolására nem itt és most, hanem reményeim szerint egy születőfélben lévő mikrotörténeti elemzésben majd bővebb lehetőség nyílik. A források adta lehetőségek ebben az irányban több mint kecsegtetőek. Csak magától az ügy főszereplőjétől negyvenoldalnyi, sűrű hangyabetűkkel megírt levél maradt fenn, amelyek „konyhalatin" nyelvezete és kitárulkozó, személyes, őszinte hangvétele mögött egy kora újkori szerzetes mentalitása, műveltsége és gondolkodási struktúrája rajzolódik ki.

Jelen áttekintésem élén elsősorban módszertani okokból szerepeltettem a zombori ördögűző életének egy rövid képkockáját, utalva arra, hogy meglátásom szerint a kora újkori magyarországi ördögűzés történetének áttekintése egyelőre csupán esettanulmányok formájában lehetséges.

Az ördögi megszállottság és az exorcizmus világtörténetének kisebb könyvtárnyi szakirodalmából persze a téma több olyan kérdéséről alkothatunk viszonylagos biztonsággal képet, amely az egész nyugati kereszténység kapcsán, így magyar vonatkozásban is általános következtetések levonását teszi lehetővé. Noha mind a középkori, mind a kora újkori egyházi ördögűző gyakorlat valójában helyi változatokon alapszik, a korabeli egyházi szertartáskönyvek és demonológiai irodalom öröklődő és sztereotip szövegkorpusza összegészében mégis valamiféle egységes képet mutat.

Ami a minket most közelebbről érdeklő, úgynevezett nagy vagy ünnepélyes exorcizmus[7] liturgiáját illeti, ezen a téren korántsem beszélhetünk kedvező hazai forrásadottságokról. Adolph Franz grandiózus munkájának megszállottságról szóló fejezete[8] alapján feltételezhető, hogy különféle ilyen irányú szöveggyűjtemények nálunk is közkézen forogtak a középkorban, ám ezek nem maradtak fenn. Az első rendszeres exorcizmusrituálét Magyarországon Pázmány Péter adta ki 1625-ben az esztergomi szertartáskönyv utolsó fejezeteként, amely szó szerint a 11 évvel korábban megjelent római rituále szövegét követi.[9] Ugyanezt vették át később a többi hazai egyházmegyei szerkönyvek összeállítói is. Mivel a nagy exorcizmus liturgiája terén a 20. század végéig a római rituálében sem történt lényegi változás, így ezek az előírá-

sok és imaszövegek nálunk is csaknem négy évszázadon keresztül változatlanul érvényben maradtak.[10] A mindennapi gyakorlatban azonban több alternatív ördögűző kézikönyv használatára találhatunk adatokat. A híres 16–17. századi nyugat-európai manuálok[11] nyomtatott példányainak hazai elterjedéséről szerencsés esetben a plébániák és szerzetesi rendházak könyvjegyzékei tájékoztatnak.[12] Léteznek utalások kéziratos, másolatban terjedő ördögűző könyvekre is.[13] Mindez természetesen szoros összefüggésben áll a kora újkori, jobbára csupán „félhivatalos" egyházi áldás–átok gyakorlat forrásainak kérdésével. A benedikcióskönyvek „kis vagy egyszerű exorcizmusai", illetve a keresztelés liturgiájának ördögűzés-mozzanatai azonban most kívül esnek vizsgálatunkon.[14]

Miként a liturgikus szövegeknek, úgy a demonológai kézikönyvek hatásának is meglehetősen kevés nyoma mutatható ki – hazai keletkezésű források híján – a 17. század előtti időszakból. Ezen a téren jobbára a protestáns adatokra vagyunk utalva. Bornemisza Péter *Ördögi kísértetek* című munkáját legutóbb Klaniczay Gábor elemezte mentalitástörténeti szempontból.[15] Ez is mutatja, hogy a régről ismert forrásaink újraértelmezésének is eljött az ideje. A reformáció ördögképének összetett kérdésén túl izgalmas kérdést jelent az ördögűzés protestáns megvalósulási formáinak problematikája. Szacsvay Éva jóvoltából nem olyan régen betekintést nyerhettünk egy 17. századi protestáns ördögűző rendtartás érvelésébe és felépítésébe.[16] Ezzel kapcsolatban megjegyzem, hogy Samorjai János 1636-ban kiadott agendája a protestáns liturgiatörténet egyik legvitatottabb terrénumát jelenti.[17] A szerző maga ugyan református superintendens volt, ám műve az evangélikus és katolikus hatásoktól bőségesen átitatott – és a tiszántúli reformátusság vezéralakjai által gyakran kárhoztatott – 17. század eleji csallóközi kálvinizmus szellemi talaján állott. Több mint gyanús, hogy ez az egyetlen hivatalos protestáns szertartáskönyv, amely ördögűzési rendtartást is magába foglal. Ráadásul Samorjai néha jobb, néha hanyagabb fordításban, de szó szerint átvette a tizenegy évvel korábban megjelent Pázmány-féle *Rituale Strigoniense* (s ezzel, mint láttuk, egyben a római rituále) vonatkozó szövegét. Erről a nem elhanyagolható körülményről Kathona Géza készített 1939-ben egy filológiailag kiváló, látványos tanulmányt.[18] Samorjai mindössze néhány apró, sokszor kárhoztatott katolikus szertartáselemet (pl. szenteltvíz használata) hagyott ki, ám mind az előírásokat, mind az imák és ördögűzések szövegét tükörfordításban közölte. Még a felolvasott evangéliumi részleteken és az elmondott zsoltárokon sem változtatott. További vitatott kérdést jelent a Lőcsén kiadott agendával kapcsolatban annak valódi használata és hatása, amellyel kapcsolatban a protestáns liturgiatörténészek inkább a negatív álláspont felé hajlanak.[19] Fontos tudnunk tehát, hogy Samorjai unikális ördögűző rendtartása önmagában még nem elegendő a hazai protestáns exorcizmus történeti problémáinak tisztázásához, sőt valójában inkább félrevezető, hibás nyomot jelent.

Az európai mentalitástörténeti és történeti antropológiai irodalom, egyetértésben az egyháztörténet vonatkozó megállapításaival, tényként kezeli, hogy a démoni megszállottsági esetek és ezekkel összefüggésben az egyházi ördögűzések gyakorisági görbéje a 16–17. században tetőzött.[20] A látványos, tömeges exorcizmusok kora nyugat-európai viszonylatban már nem, vagy alig húzódott át a 18. századra. Az ördögi

megszállottság jelenségeinek összefüggéseit a korszak boszorkánypereivel szintén vaskos monográfiák tisztázták.[21] A hazai boszorkányperek alapján egyelőre annyi állapítható meg, hogy a boszorkányüldözés és az ördögűzés konkrét, esetszintű kölcsönhatásai igen csekély mértékben mutathatók ki a korszakban.[22] Tömeges magyarországi ördögűzésekről sem az említett „virágkorból", sem a 18. századból nem rendelkezünk adatokkal.

Forrásaink jobbára csupán a 17. századi erdélyi és hódoltsági szerzetesi missziók kapcsán beszéltethetők témánk vonatkozásában. A ferences és különösen a jezsuita missziók előszeretettel építették be térítő és pasztorációs tevékenységük eszköztárába az egyik lehetséges „csoda", az exorcizmus fegyverét.[23] A jelentések, levelek és évkönyvi bejegyzések sikeres ördögűzések sokaságáról szólnak. Az exorcizmus véghezvitelének képessége a protestánsok és a szakadárok áttérítésének, az ingadozók meggyőzésének fontos eszközeként funkcionált. A gyógyításokhoz használt szenteltvíz, különféle szentképek, ereklyék (Szent Ignác, Borromei Szent Károly) és Agnus Dei-viaszmedálok közül különösen az utóbbiak még a törökök körében is nagy népszerűségnek örvendtek.[24] Olvasván a jezsuiták lelkes jelentéseit és a rendi elöljárók helyeslő válaszait, több mint kétséges számunkra, hogy igaza van-e a sematizálásra hajlamos szellemtörténet hazai klasszikusának, Szekfű Gyulának, amikor azt írja: „Az egész sötét komplexumba, mely a szegény nép, a jobbágyság lelkét természet szerint még inkább megülte, mint a magasabb műveltségűekét, a racionalizmus elterjedése előtt a jezsuiták hoznak be világosabb vonásokat, akiknek első generálisai (Loyolai Szent Ignác csakúgy, mint Laynez és Borgia) az ördögűzések ellen nyilatkoztak, és rendtársaiknak meghagyták, hogy az azokban való részvételtől tartózkodjanak."[25] Különösen kétségessé válik e megállapítás, ha figyelembe vesszük: a jezsuiták nemcsak a 17. században, hanem a következő században is előszeretettel végeztek exorcizmust. A kiterjedt jezsuita benedikciós gyakorlat mellett 18. századi adataink vannak arra vonatkozóan, hogy a Jézus társasági atyákat egyes megszállottsági esetek kapcsán „szakértőként" keresték meg a világi hatóságok.[26]

A kora újkori exorcizmus kiterjedt szakirodalmából irányultságunknál fogva elsősorban az esettanulmányok relevánsak. Cécile Ernst,[27] Eric Midelfort[28] vagy Philip Almond[29] konkrét megszállottsági esetekre fókuszáló leírásai mellett különösen fontos párhuzamot jelenthetnek azok a vizsgálatok, amelyek nem az *energumenos*ra, hanem az ördögűző papok személyére koncentrálnak. A papi gyakorlat vizsgálata azért is fontos, mert a középkori, jobbára szentekhez és kegyhelyekhez kötődő látványos ördögűző gyakorlat a kora újkorban termelte ki a kiválasztottak, a különleges képességű exorcisták specialista csoportját, akiknek népszerűsége és felsőbb egyházi megítélése között a korszakban egyre szélesedő szakadék tátongott. Időben is egyezik a zombori történetünkkel Johann Joseph Gassner, a híres német exorcista működése, akinek tevékenységét csodák, és ezek folyamatos hivatalos egyházi vizsgálatai kísérték végig.[30] A mikrotörténeti irányultság miatt is adódik a párhuzam Giovanni Levi immár nálunk is népszerű munkájával, amely a santenai Giovan Battista Chiesa 17. század végi ördögűzéseinek eseményeiből indul ki.[31] Levit, aki a *microstoria* történetírói módszerének – a kultúrtörténeti irányultságú Ginzburggal szemben – inkább a társadalomtörténeti irányzatá-

hoz tartozik,[32] valójában kevésbé érdeklik az ördögűzések, mint az várható volna; ám könyve egyik fejezetében – elsősorban a megszállottsággal kapcsolatba hozott betegségek magyarázatának naturalisztikus vagy perszonalisztikus megközelítése kapcsán – fontos megállapításokat tesz a kora újkori exorcizmus lehetséges funkciói szempontjából.[33]

Magam jelenleg két 18. századi eset feldolgozásán munkálkodom. Az egyik, jóval kisebb horderejű ördögűzés Erdélyben, Csíkszentgyörgyön történt 1727-ben. Az erről szóló dokumentumok főként vallatási jegyzőkönyveket tartalmaznak, amelyeket a gyulafehérvári püspöki szentszék számára vettek föl a szentgyörgyi plébános, Ferenczi György ellenében.[34] A néprajzi szempontból is tanulságos jegyzőkönyvek feldolgozását önálló tanulmány keretében végzem el.[35] Most mindössze annyit emelek ki az esettel kapcsolatban, hogy a felettes egyházi hatóságok figyelmét ekkor nem magának az engedély nélkül végzett exorcizmusnak a ténye, hanem sokkal inkább a szertartás szenvedő alanyaként megjelenő nő valódi megszállottságának kérdése kötötte le. Több mint gyanús lett ugyanis, hogy a hosszan elhúzódó ördögűzési procedúra leple alatt a pap többször szexuális kapcsolatot létesített az asszonnyal. Becstelenségéhez szent tárgyakat is felhasznált.

A másik, nagyobb horderejű ördögűzést az előadásom első felében felvillantott zombori eset jelenti. Szmendrovich Rókusnak két és fél év után azért kellett eltávoznia az egyházmegyéből, mert a nép körében hihetetlen népszerű, karizmatikus személyisége, ördögűző és gyógyító tevékenysége nemkívánatossá tette őt az egyházi felvilágosodás szellemétől már jócskán megérintett egyházi vezetők szemében. Szerencsétlenségére nem mással, mint a 18. század második felének egyik legfontosabb hazai katolikus egyházi személyiségével, a nagy műveltségű, arisztokrata Batthyány Józseffel (1727–1799) találta magát szemben. A kalocsai érsek nem sokáig tűrte a ferences gyanús tevékenységét. Pedig Rókus végső kétségbeesésében személyesen kereste fel hajósi kastélyában 1769 Szentháromság vasárnapján a főpapot. A papi hierarchia legalján álló, leszakadt fráter megjelenésével valószínűleg tovább rontotta helyzetét. Batthyány ezután nyilvánította ki, hogy nem szeretne többet hallani a ferencesről. De – paradox módon – végső soron Szmendrovich elmozdításához járultak hozzá azok a levelek is, amelyeket a kétségbeesett városi vezetők küldtek Kalocsára. A rajongva tisztelt pap csodás gyógyításairól, különleges gyóntatási képességeiről, karizmájáról és nem utolsósorban ördögűzéseiről szóló lelkes vallomások inkább csak megerősítették az egyházi vezetőket, hogy a „túl sokszor emlegetett" zombori ferences elmozdítása több mint időszerű.

Azt hiszem, egy kimondottan interdiszciplináris plénum számára nem kell külön ecsetelnem, hogy miért lehet tanulságos a kora újkori exorcizmus magyarországi forrásanyagának vizsgálata. Ha valaki e vizsgálatok szűkebb néprajzi/folklorisztikai haszna iránt érdeklődik, elég mondjuk Leander Petzoldt narratológiai szempontú,[36] vagy Pócs Éva újabb, megszállottsággal foglalkozó tanulmányaira utalnom.[37] A témakör egyház-, művelődés- és mentalitástörténeti vonatkozásai úgyszólván egyértelműek. Ha egynehányat sikerült ezekből felmutatnom e rövid tanulmány keretében, már elértem célomat.

Jegyzetek

1 Az itt ismertetett ördögűzési történet kiragadott részét képezi egy átfogó kutatásnak, amely a kora újkori egyházi benedikciós és ördögűző gyakorlaton belül kiemelt hangsúlyt fektet az 1766–1769 közötti zombori ördögűzési hullám mikrotörténeti feldolgozására. Az évek óta zajló kutatás előzményeihez lásd Bárth (2004; 2005a). Jelen rövid előadás szövegét nem kívánván megterhelni az eredeti, latin nyelvű forrásszövegek citálásával és a jelzetek sokaságának megjelölésével, a zombori eset leírásánál az olvasót csupán egy átfogó levéltári eligazítással kell kielégítenem, hangsúlyozva azonban, hogy a remélhetőleg hamarosan elkészülő átfogó elemzés az adatok pontos közlése terén eleget tesz majd az elvárásoknak. Ilyen irányú kutatásaimat az OTKA T 49440. és T 46472. számú projektje, valamint a Magyar Tudományos Akadémia *Bolyai János Kutatási Ösztöndíja* támogatja.

2 *COL* (1738: 351–379). Az itt közölt ördögűzési szertartásrend az 1614-ben kiadott *Rituale Romanum* vonatkozó szövegével egyezik.

3 Mengus (1697) kézikönyve az egész kora újkor legfontosabb ördögűző manuáljának számított. Vö. Franz (1909: II. 585. 3. jegyzet). A mű születéséhez és hatásához lásd Petrocchi (1957).

4 Eddig mindössze az események vázlatos ismertetése jelent meg: Bárth (2005a).

5 Az általunk vizsgált források törzsanyaga a Kalocsai Érseki Levéltár egyházkormányzati iratai (1. a.) között az „Ordines religiosi" tárgyszó alatt található a nagyjából időrendbe rendezett „Ferencesek, Zombor 1761–1787" tételben. Ezen belül Szmendrovich Rókus ördögűzéseinek ügyét külön iratcsomóba gyűjtötték.

6 A ferences életéről szóló áttekintésem (Bárth 2005a) elkészítése óta – elsősorban Szmendrovich 1769 utáni biográfiájára vonatkozóan – újabb adatok nyomára bukkantam, amelyek azonban további, elsősorban szerbiai és horvátországi levéltári kutatásokat tesznek szükségessé.

7 Mihályfi (1926: 422–423); Probst–Richter (2002).

8 Franz (1909: II. 514–615).

9 *RTS* (1625: 263–292).

10 Megállapításainkat a 17–20. századi hazai katolikus rituálék legfontosabb kiadásai alapján tettük, amelyek egyenkénti citálásától itt eltekintünk. Bibliográfiai adataikat lásd Bárth (2005b: 227–236).

11 Ezek egy részének könyvészeti adatait lásd Clark (1997: 415–416, 687–726).

12 A fennmaradt könyvjegyzékek ilyen szempontú módszeres kiaknázása még várat magára. Általában a plébániai könyvjegyzékek művelődéstörténeti felhasználásáról értekezik: Monok (2000).

13 Katona (1902).

14 Ezekkel bővebben korábbi tanulmányomban foglalkoztam: Bárth (2004). A tanulmány javított változata újabban egy hasonló tematikájú, közép-kelet-európai horizontú konferencia kötetében is napvilágot látott: Bárth (2006).

15 Előadás az MTA Irodalomtudományi Intézetében (2006).

16 Szacsvay (2002).

17 Samorjai (1636).

18 Kathona (1939).

19 Benedek (1971).

20 Thomas (1971: 477–493); Midelfort (1992: 136); Franz (1909: II. 514–585); Pócs (2001: 140–143).

21 Például a Keith Thomas nyomdokain járó Clark (1997).
22 Vö. Pócs (2001).
23 A forrásokhoz és a témakörhöz lásd az utóbbi másfél évtizedben megélénkült hazai egyháztörténeti irodalom, különösen Tóth István György és Molnár Antal eredményeit. Az említett szerzők kiterjedt munkásságából csak példaképp kiemelve: Tóth (1994); Molnár (2002; 2005).
24 Ilyen jellegű példák sokasága jelenik meg az erdélyi és hódoltsági jezsuita missziók 17. század eleji dokumentumainak tárában: *EHJM* (1990). További példák: Molnár (2005: 145–147).
25 Hóman–Szekfű (1941–1943: III. 535).
26 R. Kiss (1905: 218–219).
27 Ernst (1972).
28 Midelfort (1992).
29 Almond (2004).
30 Zimmermann (1878). Legújabban Eric Midelfort foglalkozott a híres ördögűző alakjával: Midelfort (2005).
31 Levi (2001).
32 Vö. Szijártó (2003: 495–497).
33 Levi (2001: 45–73).
34 Gyulafehérvári Érseki Levéltár I. Püspöki (Érseki) Levéltár. 1. Püspöki (Érseki) Hivatal iratai 8, 9/1727.
35 Bővebben értekeztem e történetről az *Érzékek és a vallás* című szegedi vallási néprajzi konferencián (2006. október 5–6.).
36 Petzoldt (1964–1965; 1990).
37 Pócs (2001; 2003).

Bibliográfia

ALMOND, Philip C. 2004: *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England. Contemporary Texts and Their Cultural Contexts.* Cambridge: Cambridge University Press.

BÁRTH Dániel 2004: Egyházi benedikciós gyakorlat a kora újkori Magyarországon. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről IV.) Budapest: Balassi, 30–46.

– 2005a: Ördögűző Rókus testvér. Képek egy XVIII. századi zombori ferences életéből. In Őze Sándor–Medgyesy-Schmikli Norbert (szerk.): *A ferences lelkiség hatása az újkori Közép-Európa történetére és kultúrájára.* Piliscsaba–Budapest: PPKE BTK–METEM, 271–287.

– 2005b: *Esküvő, keresztelő, avatás. Egyház és népi kultúra a kora újkori Magyarországon.* (Szövegek és elemzések 1.) Budapest: MTA–ELTE Folklór Szövegelemzési Kutatócsoport.

– 2006: Kirchliche Benediktionspraxis im frühneuzeitlichen Ungarn. In Wünsch, Thomas (Hrsg.): *Religion und Magie in Ostmitteleuropa. Spielräume theologischer Normierungsprozesse in Spätmittelalter und Früher Neuzeit.* (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa Band 8.) Berlin: Lit Verlag, 301–320.

BENEDEK Sándor 1971: *A magyarországi református egyház istentiszteletének múltja.* Őrisziget: s. n.

CLARK, Stuart 1997: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe.* Oxford: Oxford University Press.

COL 1738: *Rituale Romano-Colocense, seu formula agendorum in administratione sacramentorum et caeteris ecclesiae publicis functionibus rite obeundis observanda ac in usum Colocensis, et com-provincialium dioecesium accomodata, et utilibus additamentis aucta. Authoritate, opera, et impensis Reverendissimi P. D. Gabrielis Hermanni Dominici miseratione divina Metropolitanae Colocensis, et Bacsiensis canonice unitarum ecclesiarum Archi-Episcopi.* Budae.

EHJM 1990: *Erdélyi és hódoltsági jezsuita missziók* I/1–2. Sajtó alá rendezte: Balázs Mihály–Fricsy Ádám–Lukács László–Monok István. (Adattár szellemi mozgalmaink történetéhez 26/1–2.) Szeged: JATE.

ERNST, Cécile 1972: *Teufelaustreibungen. Die Praxis der katholischen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert.* Bern: Hans Huber Verlag.

FRANZ, Adolph 1909: Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I–II. Freiburg im Breisgau: Herder.

HÓMAN Bálint–SZEKFŰ Gyula 1941–1943: *Magyar történet* I–V. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.

KATONA Lajos 1902: XVII. századbeli ördögűző könyvecske. *Ethnographia* XIII: 60–70, 103–111.

KATHONA Géza 1939: *Samorjai János gyakorlati theológiája.* (Theológiai Tanulmányok 61.) Debrecen: s. n.

R. KISS István 1905: Történeti adalékok a boszorkányság és ördöngösség hiedelméhez. *Ethnographia* XVI: 210–219.

LEVI, Giovanni 2001: *Egy falusi ördögűző és a hatalom.* Budapest: Osiris.

MENGUS, Hieronymus 1697: *Flagellum daemonum, exorcismos terribiles, potentissimos, et efficaces, remediaque probatissima, ac doctrinam singularem in malignos spiritus expellendos, facturasque et maleficia fuganda de obsessis corporibus complectens, cum suis benedictionibus, et omnibus requisitis ad eorum expulsionem. Accessit postremo pars secunda, quae Fustis daemonum inscribitur...* Venetiis: apud Paulum Balleonium.

MIDELFORT, H. C. Eric 1992: Catholic and Lutheran Reactions to Demon Possession in the Late Seventeenth Century: Two Case Histories. In Levack, Brian P. (ed.): *Possession and Exorcism.* New York–London: Garland Publishing Inc., 135–160.

– 2005: *Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth- Century Germany.* New Haven: Yale University Press.

MIHÁLYFI Ákos 1926: *Az emberek megszentelése. Egyetemi előadások a lelkipásztorkodástan köréből.* Budapest: Szent István Társulat. [Második, javított kiad.]

MOLNÁR Antal 2002: *Katolikus missziók a hódolt Magyarországon* I. (1572–1647). (Humanizmus és Reformáció 26.) Budapest: Balassi.

– 2005: *Mezőváros és katolicizmus. Katolikus egyház az egri püspökség hódoltsági területein a 17. században.* Budapest: METEM.

MONOK István 2000: Az egyházlátogatási jegyzőkönyvek olvasmánytörténeti forrásértékéről. In Balázs Géza et al. (szerk.): *Folklorisztika 2000-ben. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára* II. Budapest: ELTE BTK, 661–670.

PETROCCHI, Massimo 1957: *Esorcismi e magia nell'Italia del cinquecento e del seicento.* Napoli: Libreria Scientifica.

PETZOLDT, Leander 1964–1965: Besessenheit in Sage und Volksglauben. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 15–16: 76–94.

– 1990: *Kleines Lexikon der Dämonen und der Elementargeister.* München: Beck.

PÓCS Éva 2001: *Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben.* In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* Budapest: L'Harmattan, 137–198.

– 2003: Megszállottságjelenségek, megszállottságrendszerek. Néhány közép-kelet-európai példa. *Népi kultúra – Népi társadalom* XXI: 211–271.

PROBST, Manfred–RICHTER, Klemens 2002: *Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen.* Münster: Aschendorff.

RST 1625: *Rituale Strigoniense.* Kiadta: Pázmány Péter. Pozsony.

SAMORJAI János 1636: *Agenda. Az Helvetiai vallason levő Ecclesiaknak egyhazi ceremoniajokról és rend tartásokról való könyvetske.* Lőcse: Brewer Lőrinc.

SZACSVAY Éva 2002: Az ördögűzés református szabályozása 1636-ban I. In Barna Gábor–Kótyuk Erzsébet (szerk.): *Test, lélek, természet. Tanulmányok a népi orvoslás emlékeiből. Köszöntő kötet Grynaeus Tamás 70. születésnapjára.* Budapest–Szeged, Kairosz–SZTE Néprajzi Tanszék, 79–92.

SZIJÁRTÓ M. István 2003: A mikrotörténelem. In Bódy Zsombor–Ö. Kovács József (szerk.): *Bevezetés a társadalomtörténetbe.* Budapest: Osiris, 494–513.

THOMAS, Keith 1971: *Religion and the Decline of Magic.* London: Routledge–Kegan Paul.

TÓTH István György 1994: *Relationes missionariorum de Hungaria et Transilvania (1627–1707).* Róma–Budapest: Római Magyar Akadémia–Ráday Gyűjtemény, MTA Történettudományi Intézet.

ZIMMERMANN, J. Anton 1878: *Johann Joseph Gassner, der berühmte Exorzist.* Kempten: Jos. Kösel'schen Buchhandlung.

TÓTH G. PÉTER

Boszorkányok, kísértetek, ördögi megszállottak

Politikai látomások és boszorkányüldözés Erdélyben az 1580-as években

Politikai látomások és apokaliptikus víziók

Szamosközy István, az erdélyi fejedelemség történetírója az 1580-as éveket sötét tónusú képekkel festette meg krónikájában. A fejedelemségben pestis pusztít, képzett orvosok hiányában tömegméretű a halandóság, a köznépet babonás félelmek szállják meg, háborút és éhínséget jelző égi jósló jelek tűnnek fel, torzszülött monstrumok születnek figyelmeztetve a bűn szétáradására, a Gonosz és társainak földi grasszálására.[1]

Pedig ezek az évek 1603-ból visszatekintve – amikor magyar nyelvű feljegyzéseit klasszikus latinra ültette át Szamosközy – még békésnek voltak mondhatóak. Erdély választott és sikeres királyt adott Lengyelországnak Báthory István személyében, alábbhagyott az 1560-as évekre jellemző vallási nyugtalanság is, miután Dávid Ferenc, Kolozsvár unitárius plébánosa 1579-ben meghalt a börtönben, és a szentháromságtagadók kénytelenek voltak megférni az országban újra megjelenő és a katolikus restaurációt előkészítő jezsuitákkal. Ez a néhány békés év azonban – Szamosközy éleslátását bizonyítva – valóban baljós árnya volt a későbbi évtizedeknek, amikor kitört a törökökkel vívott újabb, immár tizenöt évre nyúló „hosszú háború", amikor az Erdélyi Fejedelemség lakossága kénytelen volt megtapasztalni a háborúval együtt járó éhínség borzalmait, amikor anyák falták fel gyermekeiket, fiatal fiúk megholt anyjukat, Jeruzsálem végpusztulását idéző kétségbeejtő helyzetekben.[2] Szamosközy a köznép elaljasodásának borzalmas történetei mellett beszámolt az ország vezető rétegének félelmeiről, bizonytalanságairól is. A kortárs krónikások Báthory Zsigmond születését rossz előjelekkel jellemezték: koraszülött, „változó" (váltott) gyermek volt, akit, mivel bőre nem volt, frissen vágott marha bendőjébe kellett burkolni mindaddig, amíg meg nem erősödik, és aki alkalmanként a fürösztésekor hallá vált. Gyermekkorában kegyetlen volt, dajkájának csecsét véresre harapdálta, anyjáról pedig mindenféle gonosz hírek terjedtek az udvarban.[3] 1588-ban Báthory Zsigmond egykori nevelőjét, Leleszi Jánost pedig, amikor jezsuitaként menekülni kényszerült Erdélyből, a hírek szerint egy unitárius nemesasszony rontotta meg halálos betegséggel.[4] Később, 1595 decembere és 1599 augusztusa között számos, az udvarban keletkezett levél számolt be arról, hogy a fejedelem férfiúi tehetetlensége és gyermektelensége hátterében *maleficium*, vagyis *rontás* áll. A hírek szerint Iffju Jánosné Maylád Margit, Báthory Bol-

dizsár anyja tette Báthory Zsigmondot impotenssé.[5] Báthory Zsigmond kortársa és későbbi ellenfele, Székely Mózes egy udvarhelyszéki „ördöngös" ötvenöt aggszűz jósló szolgálatait vette igénybe hadjárata kezdetén.[6] Szamosközy szemében Zsigmond uralkodásának hatására az erdélyi államtest több sebből vérző, megkínzott, beteg emberhez vált hasonlatossá:

> Ki ne átkozná a minden elképzelhető kínzás közepette halálra gyötört szerencsétlen erdélyi nép szörnyű lemészárlását, [akin ellenségei] a mostani szomorú időkben Erdély gyötrése során minden hóhérfortélyt végigcsináltak.[7]

Hogy ezekben a hírekben mennyi volt a rosszindulat, ma már nehéz lenne megállapítani. Számunkra éppenséggel az a legizgalmasabb ezekben a beszámolókban, hogy Zsigmond életével és tevékenységével kapcsolatban a kortársak *így* beszéltek. Vagyis a történetekben a gonosz jelenlétére utaló „előjeleket" ők nem annyira metaforának, még csak nem is a mai értelemben vett szimbólumnak tekintették, hanem a valóságot meghatározó ténynek.

Szamosközy kortársai is, akik a világra leselkedő gonosztól való félelmet és a valódi, tömeges tragédiákat eszkatalogikus víziókban ábrázolták, a „romlás évszázadáról" beszéltek. De nem csak az elbeszélések voltak eszkatalogikusak. A kortársak valóban úgy érezték, hogy szereplői, részesei, sőt nemritkán beteljesítői is az eszkatalógiának. A tridenti zsinat (1563) leszögezte, hogy a bűn miatt az ember a halállal együtt annak is a hatalma alá került, aki a „halálon uralkodott",[8] vagyis az ördög uralma alá. Nem véletlen tehát, amit Stuart Clark fedezett fel a korszak vallásháborúktól puskaporos levegőjében, miszerint a reformáció és az ellenreformáció ellentétes és kifordított retorikai fogásai, a katolikus és a protestáns közösségek ellenbeszédei, az „inverzió logikájának" állandó használata „virtuális nyelvi szükségletté" tette az ördögöt, a boszorkányt és a szörnyeket a 16. és 17. századi intellektuális diskurzusokban.[9]

A krízis éveinek előszámlálását és az eszkatalogikus idők eljövetelét az időszámítás „zavarossá" válása is elősegítette. A Gergely-naptár 1582-ben induló és tartományonként változó bevezetése vallási konfliktusok elmérgesedéséhez vezetett. Annak ellenére, hogy II. Rudolf az új naptár határozott híve volt, birodalmában a váltás nem mindenhol volt zökkenőmentes. Az uralkodó az örökös tartományokban 1583. szeptember 4/14-én kibocsátott (és ugyanazon év október 5-i) rendeletével, a pápai bulla említése nélkül rendelte el az új naptár 1584. évi bevezetését. A császári rendelet végrehajtása nehézség nélkül történt az örökös tartományokban: Tirol október 5/16-án, Karinthia és Stájerország december 14/25-én, Cseh- és Morvaország, továbbá Lausitz 1584. január 6/17-én, Szilézia pedig január 12/23-án tért át az új naptárra. A császár és a császári hivatalok 1584. január 6/17-tel kezdték el a Gergely-féle naptár használatát. A birodalom többi katolikus rendje még az 1583. év folyamán életbe léptette az új időszámítást.[10] A császárnak az a reménye azonban, hogy a protestáns rendek is elfogadják az új naptárt, hamarosan meghiúsult. A királyi Magyarországon ugyancsak a fenti időpontban kellett volna bevezetni a naptárt. Ernő főherceg az 1584. január 6/17-ei időpontot jelölte meg a szepesi és a pozsonyi kamara számára

határnapnak. Adminisztrációs okokból azonban még a rendeletek valós kihirdetési ideje is 1584 februárjára csúszott. De ezen, inkább technikai természetű hibák mellett döntő jelentőségű volt az a körülmény, hogy a bulla az új naptár bevezetésénél a pápai hatalom elsődlegességét és a tridenti zsinat vonatkozó határozatait hangsúlyozta, a reformot pedig XIII. Gergely a katolikus egyház kizárólagos ügyének tekintette. A bevezetés körül támadt polémia Magyarországra is átszivárgott, következményként a magyar országgyűlés csak az 1588. évi XXVIII. törvénycikkben, az erdélyi országgyűlés pedig – annak ellenére, hogy ekkor a fejedelemség élén katolikus uralkodó állt – csak 1590-ben fogadta el és tette kötelezővé az új naptárt. A magyar és erdélyi országgyűlési határozatok után már csak kevesen hódoltak a régi naptár használatának, de nyomokban még 1625-ben, a hódoltság területén pedig még körülbelül két évtizedig akadtak követői a régi gyakorlatnak. A naptárpolémia felszínre hozta a parázsló vallási kérdéseket Erdélyben, mivel azt a korábban kitiltott jezsuiták propagálták a leghangosabban.[11] Ők pedig az új naptárszámításban – mivel ekkor új alapításokat tehettek Erdély-szerte – új időszámítást is látni véltek. Az ellenreformáció jezsuita propagandájában a naptárreform is eszközzé vált. Ezt majd az alább sorra kerülő forrásokban is látni fogjuk.

Szamosközy kortársai a 16. század második felében számos alkalommal fedezték fel eszkatalogikus látomás formájában a gonosz és az ördög jelenlétét, de a rontó szándékú emberek közösségre támadó szándékait is. Erdély unitárius értelmisége vagy Magyarország református és evangélikus prédikátorai talán nem véletlenül beszéltek az 1560-as évektől kezdve az Antikrisztus eljöveteléről és az utolsó ítéletet előkészítő időkről. A kolozsvári Heltai Gáspár a kegyetlenség elterjedését, a bűnök szétáradását és az emberi lelkek gonosztól való megfertőződését az ördög művének és az Antikrisztus eljövetelének látta:

> Mert tiszta ember soha semmiképpen ezt e kegyetlenséget nem cseleködhetnéje, mert az emberi természet és indulat nem eresztené reá. De nem tiszta emberek, hanem megtestesült ördegök, és sok százezer undok fertelmes lelkek jargalják őket az ő akaratjok szerént minden fertelmes, parázna, sodomita etc. életre és minden hazugságra, csalárdságra, álnokságra, telhetetlenségre, szegényeknek megfosztására, számtalan sok babonaságokra és bálványimádásokra, árultatásokra, kegyetlenségökre és vérontásokra etc. – mint a szent próféták és apastolok ez undokságos Antikrisztusnak birodalmáról jövendöltenek.[12]

Nagyjából az 1560-as évektől figyelhető meg Európa-szerte – így Magyarországon és Erdélyben is –, hogy megszaporodnak a *megszállottság*esetek, a pánikszerű közösségi vádaskodások, a boszorkányság vádját bíróságra citáló társadalmi konfliktusok. A társadalmi nyilvánosság paradigmaváltása figyelhető meg, hiszen ekkor következik be az a fordulat, amelynek hatására egy-egy közösség érdemesnek találja a boszorkányság, a maleficium és varázslás jelenségeit bíróságra vinni, a hatóságok érdemesnek találják azokat megvizsgálni, az esetről pedig jegyzőkönyvet felvenni. A Királyi Magyarország területén Sopron, Kőszeg, Pozsony, Újbánya, Selmecbánya, Nagyszombat,

Korpona, Eperjes, Kassa, Lőcse, Miskolc; Horvát- és Szlavónország területén Zágráb és Varasd; a török hódoltságban Kecskemét, Feketebátor, Gyula és Debrecen; Erdélyben pedig Kolozsvár, Beszterce, Szatmár és Gyulafehérvár városokban és uradalmi mezővárosokban bukkantak fel boszorkányságra utaló esetek, mintegy nyolcvan bírósági dokumentumban.[13] A 16. század végén ráadásul már nem csak a bírósági iratokból ismerjük a kortársak véleményét a boszorkányság, a varázslás és a jövendőmondás, a halottidézés társadalmi jelenlétéről és jelentéséről. Ekkor már mind a katolikus, mind pedig a protestáns teológia jeles és kevésbé fontos képviselői (a protestánsok közül Heltai Gáspár Kolozsvárott, Melius Péter Debrecenben, Félegyházi Tamás Kolozsvárott és Debrecenben, Bornemisza Péter Semptén, Frankovith Gergely Sopronban, a katolikusok közül pedig Vásárhelyi Gergely Kolozsvárott és Kassán, Káldi György Nagyszombatban) is megszólalnak a tárgyban. „Látjuk, hogy vannak, kik ördögnek adták magokat, kiket az ördög felveszen; sokakat látjuk ezfélékben, hogy megégetnek" – írta Melius Péter 1562-ben Debrecenben.[14] Bornemisza Péter egy évtizeddel később pedig így kommentált egy számára kortárs eseményt: „...nem régen is 1574 esztendő tájban Poson felé sokakat bennek megégettenek."[15]

Az alábbiakban nagyjából ugyanannak a térnek (Kolozsvár és környéke) azonos időszakból (1580-as évek) származó forrásai alapján szeretném bemutatni a kortárs közösségek félelmeit, a gonoszról kialakított elképzeléseit és az ellene való védekezés stratégiáit. Mindezeket a gonosz jelenlétére utaló elbeszélésekben érhetjük tetten, legyen szó egy jezsuita tollából származó tudósító levélről a kolozsmonostori ördögűzésekről 1583–1584-ben,[16] egy minden bizonnyal református memorandumról a Kolozsvárhoz közeli Füzesen történt halotti kísértésről és gonoszűzésről 1587-ből;[17] vagy az 1582–1588 között Kolozsvárott zajló boszorkányperekről.[18] De mielőtt részletesen kifejteném és elemezném a forrásokban található diagnózisokat, a betegség-, rontás- és megszállottságelbeszéléseket, érdemes röviden bemutatni azt a társadalmi teret, ahol ezek az elbeszélések 'mozgásba lendültek', továbbá meghatározni az esetek elemzéséhez szükséges fogalmakat, így a boszorkányság és a megszállottság terminusait is.

Boszorkányok, kísértetek, ördögi megszállottak

Rontásvádak és boszorkányüldözés Kolozsvárott 1582–1588-ban

Az 1960–1970-es években kidolgozott népszerű társadalmi fegyelmezéselméletek (Elias, Foucault, Duerr, Oestrich, Burke, Imhof) mintájára a lokális társadalmi szabályozás vizsgálatával az utóbbi időben többen is foglalkoztak. Kiss Andrásnak a város közösségi életével, közigazgatásával, adminisztrációjával és törvénykezésével; Kovács Kis Gyöngynek a városi rendtartással és a nyilvánossággal; Egyed Emesének a „látványosságteremtéssel", Bálint Emesének és Pakó Lászlónak a büntetések nyilvánosságával foglalkozó tanulmányai alapján elmondható, hogy Kolozsvár városnak és környékének 16–17. századi társadalmi átalakulása párhuzamos volt az európai városok modellváltásával.[19] Ennek lényege, hogy míg a lakosság száma gyorsan növekedett,[20]

Kolozsvár látképe Houfnagel európai városokat bemutató színes rézmetszetsorozatából, 1617

az ellátásukra szükséges készletekben hiányok mutatkoztak. Ennek következtében pedig krízishelyzetek teremtődtek.[21] A helyzetet tovább súlyosbította az egyházi intézmények sikertelensége az erkölcs és a magántulajdon szabályozásában. Sem a katolikus, sem a protestáns egyházak Kolozsvárott nem tudtak egyeduralmat teremteni, a konfrontáció pedig mindennapos volt. E tekintetben a világi intézmények kénytelenek voltak átvenni az egyház(ak) hatalmát és tekintélyét. A város statútumokban, polgári és büntető szabályzatokban, rendtartásokban próbálta levezetni a felkorbácsolt indulatokat, elsimítani a konfliktusokat.

Kolozsvár társadalma számos sajátos szubkultúrára bomlott, ahol a vallási, a nyelvi, a státusbéli, a foglalkozási különbségek sok-sok apró társasági kört, egymásnak feszülő közösséget hoztak létre. Ebben a tagolt közösségben – az 1550-es évektől doku-

mentálva – számtalan vallási és társadalmi konfliktus jelezte a változást. Ezt felismerve pedig a mindennapi életet veszélyeztető krízisen normatív rendtartásokkal kívántak úrrá lenni.[22]

A morális válságban sajátos kanalizáló szerep jutott a gonosz ki- és elbeszélésének, az ördöghiedelmeknek és a boszorkányságvádaskodásoknak. Már Jules Michelet megállapította, hogy a boszorkány figurája a „kétségbeesés korából" datálható. Bronislaw Malinowski az elsők között képviselte azt a tézist, hogy a boszorkányüldözések a felerősödő társadalmi változások idején fellépő félelmekből fakadhatnak.[23] Jean Delumeau, Arthur E. Imhof és Wolfgang Behringer ugyancsak a félelmek társadalmi jelentőségére és a boszorkányságvádak megszaporodásának összefüggéseire hívta fel a figyelmet.[24]

A társadalmi félelmet és az ebből adódó *morális pánik*ot természetesen nehéz megragadni.[25] Kezdem talán azzal, hogy az alábbiakban megpróbálom bemutatni azt a városra jellemző kommunikációs hálót, amelybe mintegy „beleragadtak" a boszorkányságvádak, az ördögképzetek és a gonosz jelenlétére utaló nyelvi fordulatok. Forrásul Kolozsvár 1558 és 1592 között keletkezett jegyzőkönyveinek szóbeli utalásait használom.[26] A város közigazgatási rendszere a 16. század közepére érett meg arra, hogy írásban nemcsak a város társadalmi működési szabályait, statútumait rögzítették, de a mindennapi élet konfliktushelyzeteinek közösséget érintő elbeszéléseit is. A társadalmi viták kezelésének hasznos eszközei voltak a visszakereshető formában készült, segédletekkel ellátott jegyzőkönyvek.[27] Ezekben több példát olvashatunk arról, hogy a férfiak miként beszélnek a nőkről (és viszont),[28] a gyerekek a felnőttekről (és viszont), a laikusok a papokról, a házasok az özvegyekről, a módosabbak a szegényekről, a társadalmi státusszal bírók a jogfosztottakról (és viszont).[29] A másik fél – gyakran pejoratív értelmű – megnevezései, jelzői között az alábbi terminusok bukkantak fel a szitok, az átok, a káromkodás és a vád beszédaktus műfajaiban. Alapvetően három terminológiai csoportot lehet ebből a fogalmi halmazból alkotni annak megfelelően, hogy az ellenoldalt minek, jobban mondva „kiknek" határozták meg közösségi szinten. A három csoport az *Isten,* a *természet* és a *társadalom* (ember) ellenséges közösségeit rajzolja ki. Isten ellensége a hétköznapi konfliktusokban használt terminológiában az „eretnek", az „átkozott ember", a „hamis hitű", az „eb lelkű", a „bűjös-bájos" vagy a nagyobb kategóriaként használt „gonosz" (gonosz lélek, nő és ember). A természet ellensége a „fajtalan", a „tehéngyakó", az „emberevő farkas". A társadalom ellensége a „gyilkos", a „kurva", a „kurvafia", a „fattyú", a „véráruló", az „álnok", a „bitang" és a „cigány". Mindegyikhez pejoratív – az inverzió logikáját követő – jelzőt is csatlakoztatnak a szóhasználat számtalan variációjában a vádaskodók. Az állati világba utaló jelzővel így lesz valaki „disznó", „eb", „farkas" vagy „bestye" (bestia) lelkű/alakú gyilkos, kurva, fattyú vagy cigány; vagy a nem emberi világban elhelyezett hiedelemlény („lélek kurva" = nyomódémon), magyarul „boszorkány". A testi bélyeg stigmatizáló jegyeivel ruházzák fel az ellenfelet a „nagyorrú", a „nagyseggű", a „nagykontyú", a „csupasz faszú", az „ageb"/„ebag" (vén, állatiasan szőrös) jelzőkkel. A stigmatizálás (itt a pejoratív jelzők használatának értelmében) szociológiáját kutató Solomon szerint az a felismerés, hogy a „saját" közösséget meg kell védeni a kétértelműség veszélyétől, egyszerű „terápiához" vezetett: a stigmatizáltat láthatóvá (meg-

nevezés) és utánozhatatlanná tették, a figyelem középpontjába helyezték, és nemritkán hosszabb-rövidebb időtartamra „stigmájához kötötték". A „rossz" stigmatizációját tanulmányozó szociológusok hívták fel a figyelmet arra, hogy ebben a folyamatban számtalan – sok esetben ellentmondásos – társadalmi jelleg gyakran alárendelődik néhány ellenszenves jegynek, ami dominánssá és testileg is körülírhatóvá válik.[30]

A kolozsvári hatóságok – a középkori Magyar Királyság még érvényben lévő dekrétumaira, az erdélyi országgyűlés határozataira,[31] a bevett vallások zsinati nyilatkozataira[32] és a tekintélyesebb protestáns teológusok prédikációira hivatkozva[33] – a társadalmi rendet fenyegető veszélynek látták a boszorkányságot és a varázslást, a káromkodást, a részegeskedést és a dorbézolást, de még a fényűzést is.[34] A 16. század második felében a gazdasági fellendülést követően a város morális rendje valamelyest felbomlással fenyegetett, ezt érezték a városi elöljárók is, akik vagy maguk kezdeményeztek ellenintézkedéseket, vagy hajlottak arra, hogy a kezdő lépést a város lakosságának egy-egy, a közéletet szerepvállalásnak felfogó aktív tagja tegye meg. Kolozsvár nyugalmát az 1580-as évek elején az is fenyegette, ha farsangi mulatságok alkalmával farsangi öltözékben (állattá, démonná változva) mutatkoztak az emberek. 1582-ben az a tény, hogy farsangkor Rengő Anna nő létére férfiruhába öltözött, alaposan megbolygatta a város nyugalmát, és hosszadalmas per vette kezdetét. A két szembenálló fél Ígyártó György városi ügyész és Rengő Anna volt; az utóbbi sikeresen védekezett az ellene felhozott bizonyítékkal szemben, míg végül Ígyártó boszorkánynak titulálta Annát és a védelemül felsorakozó tanúit.

A perben született ítélet ugyan nem maradt fenn, de a prokurátor szemlátomást kedvet kapott. Az 1584-es esztendő lett a legpusztítóbb a kolozsvári boszorkányüldözés történetében. Az ügyész által hivatalból bevádolt hat gyógyító asszony (Szabó Kató, Sós Jánosné, Varga Györgyné, Lakatos Antalné, Szeles Miklósné és Zöld Ambrusné) kivétel nélkül mind a máglyán végezte.[35] Ezt követően a 16. század végéig további nyolc személyt ítéltek el, akiket ugyancsak nagy nyilvánosság előtt végeztek ki. A vádak ekkor már Ígyártó György „játékszervezői" ténykedésétől függetlenül temették maguk alá áldozataikat. Az 1582–1588 közötti időszakban az alig hétezres lélekszámú város minden huszadik lakója megszólalt boszorkányügyben.

A kolozsvári boszorkánypánik hátterében alapvetően az együttélés normáinak megszegése és az együtt élő közösség mindent kontrolláló figyelme állhatott. A bíróságra citált boszorkányszereplők nagy része olyan személy volt (tapasztalt vagy önjelölt gyógyító, bába), akik szoros bizalmi viszonyt tartottak fenn pacienseikkel. Ez a szoros bizalmi viszony pedig számos konfliktus forrása volt: a sikertelen vagy a nagyon sikeres gyógyításokat; a bábáskodással kapcsolatos konkurenciaharcot; a gyógyítás ellenértékének alulbecslését; az igénybe vett gyógyítás, bábáskodás ki nem fizetését értem ezen.

A szűkebb közösségi nyilvánosság, a szomszédság is konfliktusokat eredményezett, amelyek boszorkányságvádakban kanalizálódtak. Veszekedés egy pohár boron; egy véletlenül lábra ejtett fadarabon; tej, szalonna, pénz, háztartási eszköz kölcsönkérésének visszautasítása; szomszédba átszaladó apróbaromfi eltulajdonítása, megfőzése és megevése; háziállatok kártétele, például a marha a szomszéd kapujára vizel; a munkaviszonyból, státuskülönbségből adódó súrlódások; a jogosan kért fizetség visz-

szautasításának konfliktusai jól egészítették ki a bizalmi alap megromlásának vádjait.[36] Ezek a konfliktusok azonban még megmaradhattak a szűkebb terrénumon is, ha-csak nem kerültek magasabb szintű nyilvánosság elé. A konfliktusok egy része maga-sabb szintre került, amikor azokat az utcán beszélték meg pletyka, rágalom formájában; vagy amikor indulatosan a vitatkozó felek egymást fenyegették, gyalázták (boszorkánynak, kurvának, kígyónak, bestyének való szidás, átkozódás, „lélek kurvázás", sértegetés; „gondolatban", „háta mögött", vagyis pletykaszinten boszorkánynak, rossz életű személynek tartás, szidás). A szóbeli vádak mellett a deviáns viselkedés erősíthette a gyanút, ha a boszorkány az utcán a ház falára köpködött; ha a szomszéd ablakait dobálta; ha a gyógyító tudományával, mágikus tudásával kérkedett; ha nyilvános jövendőmondó jellegű kijelentést tett.

A legmagasabb publicitás azonban a bíróságra való idézés vagy az azzal való fenyegetés volt. A jog által meghatározott térben (a bíróságon) ugyanis már a jog által meghatározott szabályok érvényesültek. A bíróságra citálás előtt a társadalmilag meghatározott boszorkányság játékszabályai érvényesültek, ahol a kárvallott személy és a „boszorkány" ki is egyezhetett egymással. A bíróságon már a jogi kategóriák mentén körbehatárolt boszorkányságfogalom vette körül a köznapi vádakat. Az így feltárt nyelvi háló azonban nem feltétlenül mutatja meg, hogy miként zajlott a rontás diagnózisa, és hogy egyáltalán milyen jelekből, tünetekből jutottak arra a következtetésre, hogy a tapasztalat mögött boszorkányságot, gonosz emberek tevékenységét vagy az ördög, a gonosz jelenlétét kell felfedezni. Ám mielőtt ezt részleteiben megmutatnám, ismertetem a boszorkánypereket jól kiegészítő és azokhoz térben és időben szorosan kapcsolódó megszállottságtörténeteimet is.

Jezsuita térítés és „csodás" ördögűzések 1583–1584-ben Szászfenesen és Kolozsmonostoron

A jezsuiták Erdélyben az 1580-es években jelentek meg újra.[37] Visszatérésük fokozatos volt. Kezdetben csak Kolozsmonostoron, majd 1579-ben Kolozsvárott és Erdély-szerte megindíthatták egyházszervező, missziós tevékenységüket; többek között rendházat, templomot, iskolát, kollégiumot, szemináriumot, könyvtárat és gyógyszertárat alapítottak.[38] A jezsuiták ott voltak a fejedelmi udvar közvetlen közelében nevelőként és gyóntatóként. Fogadtatásuk a protestáns (evangélikus, református és ekkor még nagy számban unitárius) „eretnek" tengerben nem volt problémamentes. Érthető módon óvatosan fogtak hozzá egyházépítő munkájukhoz. A rendet a kolozsmonostori rendházból, majd pedig a kolozsvári kollégiumból irányították. Ide futtottak be azok a hírek is – szinte egy időben a kolozsvári nagy boszorkányüldözési pánikkal –, miszerint Szászfenes evangélikus közösségében „csodás események" zajlanak le „Isten dicsőségére" és az „eretnekek" katolikusok által való „szégyenvallására". Egy katolikus hitre visszatért lutheránus személy ugyanis megszállott személyeket gyógyított, amit a titokban jelen lévő jezsuiták is hitelesnek ítéltek. Egy szemtanú jezsuita, Textor Mihály tudósítása alapján a híreket Rómába továbbító rendtag erről így számolt be:

> Ide, Kolozsvárra nemcsak a városból és a város környéki házakból, hanem a környező falvakból és majorságokból is összegyűlnek a prédikációkra vegyesen a katolikusok és az eretnekek. Van itt Kolozsvárhoz négy vagy öt olasz mérföldre egy szomszédos falu, melyet magyarjaink Szászfenesnek neveznek, hogy megkülönböztessék egy másik Fenestől, melynek Oláhfenes a neve. Itt, Szászfenesen lakik egy kegyes és istenfélő idős férfiú, Fazakas Mihály, akit az övéi ritka bölcsessége és feddhetetlen élete miatt mindig első embernek tartottak, és már nem először viseli a bírói tisztet. Kora gyermekségétől kezdve lutheránus eretnekséggel volt megmételyezve. Úgy esett, hogy két éve arra intették katolikus testvéreink, hogy látogassa prédikációinkat, s ezek már rövidesen (az első vagy a második mise után) annyira megindították, hogy megtagadva eretnekségét, a katolikus valláshoz csatlakozott, sőt a falubéliek közül is sok férfit és asszonyt megtérített. A minap az Úristen e férfiú imájára egy embert megszabadított a Gonosztól.[39]

Figulus (Fazakas) Mihály személyéről a levélen kívül semmit sem tudunk, miként a levélíró Textor (Takács) Mihályról sem. A levél azonban jól mutatja, hogy a reformáció tanításait jól ismerő kézműves társadalom tagjai pró és kontra megpróbáltak megfelelni koruk egyházi elvárásainak, és tartozni kívántak valamelyik vallási közösséghez. Saját identitásuk megtalálása, az egy-egy közösséghez való tartozás megválasztása a kor legnagyobb lelkiismereti problémája volt az egyén számára. Sem a katolikusok, sem a protestánsok – mint látni fogjuk – nem válogattak az eszközökben, hogy „lelkeket" halásszanak ezekben a zavaros időkben. De folytatom Textor levelét:

> Szeretném Atyámnak lefesteni azokat a dolgokat, amelyek nálunk Fenesen történtek ez 1583-as év végén, advent második hetében az új kalendárium szerint. Mivel néhányan itt nálunk adventben készültek menyegzőhöz, mi, katolikusok figyelmeztettük őket, hogy tegyék át más időre, s régi szokás szerint legyenek tekintettel a szent adventre és a rákövetkező szent ünnepek tisztaságára. De ezek, mivel eretnekek, megvetették a katolikusok e jámbor és üdvösséges figyelmeztetését, és ragaszkodtak gonosz nézetükhöz. Ezért a mindenható Isten szigorú fenyítéssel megbizonyította, hogy nem tetszenek neki cselekedeteik. Így amikor ugyanazon a héten különböző házakban két menyegzőt készültek ülni, az egyik házban azon éjjel, amelyen végbement a lakodalom, a férfinak, aki férjhez adta a lányát, a legkedvesebb fia megbetegedett, és a következő napon kilehelte a lelkét, és kevéssel később annyira meghasonlottak, hogy a menyecske kerülte a férjét, s nem akart vele együtt lakni. A másik házban pedig a következő nap a másik férfit, aki szintén lakodalmat ült, hirtelen megszállotta a gonosz.

A levél tanúsága szerint a naptárreform – ekkor vezették be a Gergely pápa által propagált, a Julianus-naptárat korrigáló új kalendáriumot – erkölcsi dilemma elé állította a köznépet. A régi rend szerint házasságot tartók megbűnhődtek makacsságukért, Isten halálos tragédiát és démoni megszállottságot küldött a bűnösökre. A bűntől és a

megszállottságtól való csodás szabadulás pedig a frissen áttért, agilis Figulus Mihálynak volt köszönhető, aki ördögűzésével meggyőzte a még kétkedő „eretnekeket" is.

De 1584 januárjában Kolozsmonostoron is a megszállottság tüneteit észlelték egyes asszonyokon.[40] Egy erdő mellett sétáló nő előtt két karcsú termetű, tanult – valószínűleg protestáns diákokra hasonlító – ördög jelent meg, akik arra biztatták, hogy férjét éjszaka zárja ki a házából. Az incselkedő ördögök kötelet adtak az asszonynak, arra buzdítva, hogy kösse föl magát. Az asszony ellenállt, és csak a hazaérkező férj tudta megmenteni az öngyilkosságtól. Azt gondolta, felesége vagy eszelős, vagy valamilyen iszonyú álmot látott. De másnapra az ördögök nemcsak megkísértették az asszonyt, hanem meg is szállták. A hírre, hogy az asszony eszét vesztette, összeszaladt a szomszédság. Többek buzdítására a férj a jezsuitákhoz futott, papot kért, hogy beteg feleségét bűnvallásra bírja.[41] Az ördögök ennek hírére még jobban szorongatni kezdték az asszonyt.[42] Míg az asszonyok könyörögtek, és az ördögűzők úton voltak a beteg asszonyhoz, a Gonosz felkiáltott:

> Íme, jön már, íme, ott imádkozik az úton, ó, ha ma nem jött volna, holnap elvihettünk volna téged, íme, már közel van, nem késlekedhetünk tovább – és olyan erősen megrázták az asszonyt, hogy a sok nő alig tudta tartani.

Amikor a pap megérkezett, az ördögök nem bírták tovább, és eltávoztak belőle. Az asszony, érezve, hogy megszabadult, boldogan mondta a körülötte állóknak: „Dicsőség Istennek, íme, kiugrottak az ablakon." A papi ördögűző karizma ereje – mely valóságos ördögűző szertartás nélkül is távozásra bírta a Gonoszt – ugyancsak meggyőzte a körülállókat, és a falu eretnek lakosai közül sokan újra a katolikus hitet választották.

A történetből számunkra tanulság, hogy a gonosz elleni küzdelem, a hiteles ördögűzés képességének birtoklása a katolikus egyház és a jezsuita rend egyik legfőbb propagandaeszköze volt.[43] De erre protestáns oldalon is találunk példát.

Kísértetjárás 1587-ben Ördöngösfüzesen

Isten büntető kezét vélték felfedezni a Szolnok-Doboka megyei Füzes város protestáns lakosai, amikor 1587-ben azt diagnosztizálták, a Sátán megszállta a helybéli lelkész házát.[44] A Takáts Sándor által a zay-ugróci levéltárban talált feljegyzés szerint egy visszajáró lélek Bonczhiday Bálint odavaló prédikátor családját és Sajka Jánost húsz hétig éjjel-nappal zaklatta, míg azután kétségbeesésükben Dobokay Mihály (szamosújvár)németi prédikátor segítségét kérték. Dobokay a hívásnak eleget téve elment a nevezett házhoz, és ott maga is tanúja volt a „sátán" kísértésének. Dobokay kikérdezte nevéről, kísértése céljáról, s végül megígértette vele, hogy többet nem háborgatja a jámbor prédikátor családját. A gonosz lélek elmondta, hogy alóri születésű ember volt, míg élt, Bertalannak hívták. Gazdag ember volt, de mert szüleit nem tisztelte, a szegényeknek nem adakozott, életében sokat káromkodott, és kegyetlen

volt, nincs most nyugodalma, azért ítélte Isten arra, hogy általa másokat „próbáljon", azaz megtérésre intsen, de van reménye, hogy az utolsó ítéletkor ő is kegyelmet nyer. Ezt a lélekjárási esetet Dobokay Mihály a megtörténte után három nappal, mivel a „próbálás" 1587. június 28-ától november 11-ig tartott, jegyezte le, a címzett maga a fejedelem volt. Dobokay nem mulasztotta el megírni, hogy a felsorolt bűnöket a felséges fejedelemnek épp ezért szigorúan kell megítélnie, és üldöznie is szükséges.

Az elbeszélésnek bizonyosan két szerzői rétege van. Az első réteg – vélhetően ez volt az eredeti elbeszélés magja, ahol leírták az ördög incselkedéseit – megegyezik a kortárs protestáns felfogással is: az ördög kísérti az embert, próbára teszi, jeleket hagy, üzenetet közvetít, ám nem több, mint „lelki alkat", akit lelkészi közbenjárásra meg lehet győzni a távozásra. Az elbeszélés második rétege viszont – ami a segítségül hívott németi prédikátortól, Dobokay Mihálytól származik – erősen problematikus, legalábbis a protestáns olvasat felől közelítve. A visszajáró halott mint az emberiség bűneire figyelmeztető médium még csak-csak előfordul a protestáns prédikációs irodalomban,[45] de hogy ez a személy a tisztítótűz kínjaitól szenved, erős katolikus hatást feltételez. A füzesi kísértethistóriával azonban maga a szerző is bajban volt. A történetben szereplő nyomozás elején még a Sátánnal viaskodnak a lelkészek, akiből idővel egy táncos kedvű, a lelkészekre köpködő ördög lesz, majd pedig halott bűnös ember, aki bűnei miatt kénytelen kísérteni. A legvégén azt is megtudjuk, hogy a káromlásokat szó szerint „fröcsögő" (erősen nyáladzó) ember még él, és teste sem nyugszik sírban. Lénye mindenképp átmenetet képez az ördögi lélek, a beteg megszállott és a bűnös ember karakterek között.[46]

A szöveg – végső olvasata szerint – memorandum, „emlékezetre méltó" és a felsőbb hatóságok figyelmére is érdemes tudósítás. Valláspolitikai propaganda,[47] ami a „jó fejedelem" felé irányuló elvárásokat fekteti írásba: a fejedelem üldözze a gonoszat, „kalodázza", „birságolja" a káromkodókat, a táncos mulatozókat, a részegeskedőket, a paráznákat.[48] A prédikátorok teológiai igényei gyakran jogi formát is öltöttek.[49] Az erdélyi szász nemzet evangélikus egyháza 1577-ben harcias zsinati határozatot hozott a varázslók, boszorkányok, ördöggel cimborálók, jósok és kuruzslók ellen, súlyos büntetést kiszabva rájuk. A kolozsvári „szászférfiak tanácsa" pedig 1578-ban külön cirkálásra, bűnüldözésre rendelte prokurátorait az „éjjel járó" asszonyok megregulázására. Mint láttuk, Ígyártó György épp ennek a határozatnak tett eleget, amikor az 1582–1584-es években megfogalmazta boszorkányságvádjait, tegyük hozzá, még erősen magánjellegű konfliktusokkal alátámasztva.[50]

Tünettörténetek a boszorkányperekben és a megszállottság-tudósításokban

Tekintsük át azokat a jeleket és nyomokat, amelyek alapján a teológia és a jog eljárni kívánt a társadalom jobbítása érdekében. Az alábbiakban Pócs Éva meghatározását veszem alapul, amely szerint a megszállottság „a természetfelettivel való kommunikáció egyik formája", olyan „élmény vagy magyarázat által meghatározható transzjelen-

ség", „módosult tudatállapot", amely szerint „az egyén egy idegen szellem befolyása alá kerül", az „be is léphet testébe", benne „lakhat" és „megtestesülhet", „személyiségét megváltoztatja", pszichológiai meghatározása szerint többes személyiséget hozhat létre.[51]

Három forráscsoportunk mindegyikében akadunk ilyen élmény és magyarázat jellegű elbeszélésre, amely a megszállottságra utaló transzjelenséget írja le. A jezsuita levelekben a megszállottság külső, szemtanú által meghatározott, magyarázat jellegű leírásában a megszállott áldozat testi tüneteit így jellemezték:

> A földre rogyott, s tajtékozva kezdett hemperegni, és szörnyen gyötrődött, és borzalmas dolgokat beszélt, távol történt dolgokat látott és hirdetett, és mindezt három napon keresztül.[52]

Leírásunkban a három legfontosabb tünettípus is előfordul, amely alapján a külső szemlélő megszállottságról beszélhetett. Az egyik, hogy a teste feletti kontrollt az áldozat elveszti; a második, hogy beszéde összefüggéstelen, zavaros lesz; a harmadik pedig, hogy látomásai lesznek, amelyeknek a hatására az áldozat úgy érzi, nagy távolságokat képes megtenni, repül.

Lényegileg ugyanezt a három tünetcsoportot a protestáns szövegünk ördögi-halotti kísérteténél is megtaláljuk. Az ördöngösfüzesi kísértet epileptikus rohamhoz hasonlatos tajtékzó dühében nyállal fröcsköli össze az ördögűzésre érkező lelkészeket. Lelkisége ellenére valóságos, fizikailag is megtapasztalható testnedvet bocsát ki. A leírásban „szinte" érezzük, hogy jelenlétében erős, undort keltő szag terjeng a szobában. Beszéde kezdetben zavaros, ami csak az ördögűző lelkészek terápiás párbeszédére rendeződik. Részeg módjára táncszókat gajdol, erősen káromkodik. Tudnunk kell, hogy a korban a felhevült tánc erőteljes taglejtő mozdulatait a gonosz jelenlétének tudták be, ezért hatósági normaszövegekben korlátozták azt.[53] Kísértetünk végül azt is elmondja, hogy nem itt – Füzesen – van a teste, hanem Alőrön, és lelkét is valóságosnak gondolt dimenzióban helyezi el: ki nem mondva a Purgatóriumban.[54]

Az „ördögi megszállottság" példái mellett a boszorkányok ördögi megszállottságával is találkozunk a boszorkányperekben. A kolozsvári boszorkányok a megszállottság alábbi testi tüneteit produkálták, legalábbis pácienseik vagy szomszédaik magyarázata szerint: egyesek révületbe kerülnek, meztelen, ürülékkel bekenve, mozdulatlan testtel fekszenek;[55] rohamuk van, és roham közben kiabálnak; képesek nagy távolságokat beutazni lélekben; egyik pillanatról a másikra megjelennek ott, ahol akarnak; testükből ki-be léphet a lelkük bogár formájában;[56] megértik mások gondolatait, és képesek az állatokkal szót érteni.[57]

A magyarázat jellegű elbeszélések mellett a valódi élményelbeszéléseket nem is annyira a boszorkányoktól, hanem a boszorkányok által megrontott (vagy „megszállt") kárvallottaktól ismerhetjük meg. A kolozsvári boszorkányperek kárvallottjainak természetfeletti megtapasztalásai között az alábbi, megszállottságra, kísértésre utaló eseteket találjuk: éjjel, előálomkor, szülés utáni fáradtság álomidejében, betegágynál, gyermekágyban fojtogató meleg jelzi, hogy valaki a szobában van; máskor a

kárvallott előtt kísértet jelenik meg, aki nem vagy csak becsukott szemmel látható; máskor igen lágy testet érzékelnek a közelükben,[58] az ablakon úgy jön be, mint egy árnyék.[59] Ha bent van, a ház rejtett zugaiban rejtőzik el. Az ijesztő, csöndes kísértetek mellett a zajos ostromlás is előfordul a kárvallottak élményelbeszéléseiben, amikor valódi boszorkánycsapat kínozza, hurcolja a beteget vagy nagy zajjal, erősen rugdossa az ajtót, ahol senkit sem látnak.[60] Az ijedtségtől mozdulni és szólni sem tudnak a bent lévők.[61] Egy-egy példa akadt arra, hogy a beteg a külső szemlélő szerint is megbolondult, az állatokhoz hasonlóan megvadult, a világból is kifutott volna.[62]

A megszállott ember és a megszálló szellem (ördög, démon, boszorkány) viszonya lényegében hatalmi viszony. A megszálló kísér, kísért, kerülget, körülvesz, próbára tesz, fenyeget és büntet, támad vagy ostromol, megkötözi vagy hurcolja, kívülről vagy belülről uralma alatt tartja a megszállottat. Ha a megszálló nem hatolt a megszállott testébe, csak kívülről tartotta uralma alatt *(circumpossessio* vagy *obsessio)* akkor egy nem konkrét, nem személyes megszállottságról beszélünk.[63] Ha a megszálló valóban behatolt a testbe, akkor ott a szellem a testet rágja, megeszi, megrontja. Ebben az esetben a megszállott vagy *azonosult* megszállójával, vagy közvetítőjévé, *médium*ává vált a megszállónak.[64] Ez utóbbinak a legszebb példáját a jezsuita levelekben találtuk, ahol az öngyilkosságot óhajtó megszállt asszony teste médiumként viselkedett. Az üzenet Istentől eredt, a médium pedig maga a Gonosz volt, aki – teste nem lévén – megszállt áldozatain keresztül figyelmeztette az emberiséget a bűneire, eretnekségére. De lényegében médiumként viselkedtek a boszorkányperek megrontott, boszorkány által megszállt áldozatai is. A megrontott testen, térden, lábon és háton ujjnyomokat, amolyan „bemeneti" nyílásokat fedeznek fel a betegek vagy hozzátartozóik.[65] A tünetek között találjuk a nyelv kisebesedését, megfeketedését; az arc vagy a végtagok eldagadását, szederjessé válását, elszáradását, kirepedését. Egy asszonyon oly mértékű rühesedést diagnosztizálnak, hogy lénye már nem is emberi, hanem inkább démoni lesz. Ugyancsak a „bemeneti" nyílásokat jelezhetik a bőrfelületen keletkezett kelések, lyukak. Ezek nagy része a kárvallottak rontáselbeszélései szerint is hasonlatos a kéz- és ujjnyomokhoz. De a klasszikus „boszorkánynyomásnak" leírt elbeszélésekben is fekete foltok jelzik az áldozat fenekén és hátán, hogy boszorkányok gyötörték. Ezeket a bőrbajokat, be- és kimeneti nyílásokat a bíróságon is bemutatták az áldozatok, meggyőzve a hallgatóságot, ők valóban hasonlatossá, mediatizált áldozataivá váltak a boszorkánynak. Vannak példáink arra, hogy az áldozat teste istenítélet-jelleggel bizonyítja, hogy a gonosz az áldozatában van: pusztán a boszorkány nevének említésére a megrontott béna kéz összerándul;[66] egy másik tanú arról panaszkodik immár a bíróság előtt, hogy már maga sem tudja, mit beszél, gondolatait a boszorkány irányítja, beszéde zavaros lesz, mikor vallania kell.[67]

Egyes esetekben a megszállottságot nem a test, hanem a test mellett vagy a testben talált tárgyak jelzik.[68] A boszorkány – rontás gyanánt – tárgyakat helyez el a beteg testében, vagy testdarabokat, csontokat vesz ki onnan, amitől a beteg mozgásképtelenné, érzéketlenné válik.[69] Az egyik boszorkány áldozatának megdagadt szemét a kárvallott szerint maga a boszorkány vette ki.[70] Másoknak szőrt és mindenféle rútságot tettek (injektáltak) a szemébe, hogy a gyógyítás alkalmával látványosan vegyék ki

onnan, legalábbis áldozataik szerint. A boszorkány mint gyógyító szabályosan „kinyalja" a beteg szeméből az oda nem illő tárgyat: „nagy rútságot, szőrt és egyéb rútságot nyaltanak, vontanak ki".[71] A sorvadás, aszalás tünetei is arra utalnak, hogy a boszorkány az életnedveket szívja ki áldozataiból, démoni lényeket kreálva belőlük.[72] Gyakran épp a gyógyítás vagy a gyógyulás jelzi, hogy a betegben rontó, megszálló tárgyak voltak: a beteg a beinjektált rontó tárgyakat kiköpi, vércsomókkal együtt kihányja, a tárgy a kelésből kifordul, vagy ahogy Rózsa Ambrusné vallotta Lakatos Antalné ellen:

> [A]nnyi rútság jöve ki harmad nap belőlle, hogy egy sajtárban nem fért volna.

De van, hogy a tárgy csak a beteg halálával esik ki a testből. Egy 1584-es perben a kárvallott tanú így nyilatkozott:

> [A]z gyermek osztán meghala és szinte halálakor egy csont néz vala ki a gyermek fejéből, ki vőm és olyan vala mintha által furták volna és hangya járta volna által.[73]

Az 1584-es perekben a leírt betegségtünetek alapján mindenképp soknak tűnik a bőrbetegségekből és a halálból fakadó rontásvád.[74] Egyes tünetek járványos, pestisgyanús nyavalyára utalnak:

> [G]yomra nagyot kezdte mindjárt dagadni és a rútsága az torkán szakadoza ki.[75]

> [F]elesége nyelvét látta, hogy megfeketült volt és aztán vért pökött.[76]

A hirtelen megváltozott bőrszín, a sötét foltok, a viszketegség, a „rühesedés", az eltorzult arc, a fekélyek a testen, a végbéltájékon[77] mind-mind kimondatlanul valamilyen járványos betegséget jeleznek.

Vajon miért hozta meg a város vezetősége azt a súlyos döntést, hogy minden perbe fogott gyógyítót halálra ítél és máglyán kivégeztet? Miért módosította a tanács korábbi határozatát, hogy ha a vádlott hetedmaga utcai jó szomszédjaival esküt tesz, mentesülhet a vádak alól és szabadon engedik? Miért vállalta a kockázatot a város közössége, hogy egyszerre több laikus gyógyítótól, bábától fosztja meg a gyógyulásra szorulókat?

Minden korábbi esetben a tanács bizonyítottság hiányában utasította a vádlottakat a tisztítóeskü letételére. A hetedmaga letett eskü nem volt súlyos ítélet a korban szokásos 12–40 tanúállítási kötelezettséghez képest. A bizonyítottság hiányát a tanács a szemtanúk *(oculatus testis)* kevés számával magyarázta. A két városi ügyész, Kirschner (Krisner) és Kathonai Mihály[78] mégis néhány nap leforgása alatt elérte, hogy 1584-ben egyszerre hat gyógyító asszonyt végezzenek ki. Érvelésük segít a helyzetet megérteni. Ők ugyanis azt állították, hogy az éjjeli látomásokat is – ellentétben a korábbi véleményekkel – a szemtanúság bizonyítékaiként kell elfogadni. Sőt az a tény, hogy az asszonyok „éjjel" tevékenykedtek, más ügyekből kifolyólag még súlyosbította is a

vádat. Az „éjjeli" *(noctu in eius fatentis domo vise est)* és a „látott" tények figyelembevételével az ügyészek meggyőzték a bíróságot, és súlyosbítottak az ítéleten.[79] A tanúskodó személyek közösségi álláspontját pedig azzal magyarázhatjuk – annak ellenére, hogy a gyógyító emberek hiánya mindenkire nézve káros következményekkel járhatott –, hogy a súlyos ítéletekkel a további betegségeket és a furcsa endémia elszaporodását gondolták megakadályozni. Mivel a sűrűsödő tüneteket összefüggésbe hozták az asszonyok tevékenységével, a tanúk és az ügyészek következtetése – a rontó-gyógyító asszonyokat meg kell ölni – logikusnak tűnt.[80]

Diagnózisok, kezelések, gonosz- és ördögűzések

A rontás és a gonosz jelenlétének diagnosztizálása – a rontás felismerése – fontos része volt a gyógyítás és kezelés folyamatának. Ezeknek a diagnosztizáló eljárásoknak egy részét maguk a kárvallottak, más részét a rontásban szakértő gyógyítók végezték el. A diagnosztizálásnak lehettek laikus szakértői, de voltak erre szakosodott hivatásosak is. Ez utóbbiak egy része a közösségben tevékenykedő mágikus specialista volt, mint például a Rődön lakó Néző Ambrus, aki több perben is felbukkant.[81] Más részük viszont a hatóság törvényszéki ügyeiért és lelki gondozásáért is felelős személyekből verbuválódhatott. Ők éppúgy „mágikusan" kezelték az ügyet. A hatósági diagnosztizáló szerepkörökben feltűnő lelkészek és papok (a szászfenesi Fazakas Mihály és a monostori jezsuita páterek) mint ördögűzők, de a városi poroszlók, esküdtek, bírók és ügyészek (Ígyártó, Kirschner és Kathonai), és legfőképpen a törvényszéki bizonyítás, az ítélet-végrehajtás kulcsembere, a hóhér is így járt el.

A kolozsvári boszorkányperekben rontást legtöbbször a korábbi konfliktus miatt, másodsorban a betegség természete, harmadsorban pedig a boszorkánygyanús személy jelenléte miatt diagnosztizáltak. Az idegen azonosító zömmel a rontás tényét határozta csak meg, de számos esetben meg is nevezte a rontó személyt. A családtagok, ha nem voltak biztosak abban, hogy rontásról van szó, vagy ha tudták, de magának a rontó személynek kilétét próbálták megállapítani, a rontót megidéző eljárásokhoz folyamodhattak. Ezzel a tettükkel azonban már veszélyes útra léptek. Ha a diagnosztizáló eljárásuk kitudódott, akkor a boszorkánynak tartott személy akár bosszút is állhatott. De olykor a boszorkányidéző eljárást tartották gonoszidéző varázslásnak, mint például az 1582-es per egyik vádlottjának tettével kapcsolatban.[82]

A rontáselbeszélések laikus diagnosztizáló eljárásai és a hatósági ördögűzések azonosító praxisai között hasonlóságokat is felfedezhetünk. 1584-ben Sós Jánosné perében egy asszony elbeszélte, hogy ő egy gyermekágyas asszonyt látogatott, kinél a vádlott nő bábáskodott. Miután a gyermek megszületett, hazament ő is, a bába is. Azon éjjel érezte, hogy megnyomták, kínlódni, nyögni kezdett:

> Uram meghallja kinomat és a paplant rajtam összetakarította és erőssen megveré. Másnap menék ugyanazon beteg asszonyhoz reggel, a bába nem jöve el, estve sem jöve el, másnap reggel se. Mikoron este felé oda jött volna, eljöve nagy nyegve. Úgy

kérdém mi lelte 's mondá, hogy a hideg lelte erőssen. A forróságomban leestem az ágyról – mondá – és összetörödtem, ím látod minémű a karom: 's látám, hogy eldagadozott vala félorczája is. Így volt gyanuságom hozzája.[83]

Az 1587-ben Füzesen végrehajtott református ördögűzés eseményei közt is feltűnik az alvókat háborgató kísértet és annak megverése. Az ördögűző prédikátorok alighogy nyugovóra tértek a gonosz járta házban, a házigazda fia, nagyobbik leánya és a szolgáló keserves kiabálására riadtak: „már az Istenért – kiáltott a házigazda kislánya –, imhol vonsza el rólunk a sátán a lasnakot!" A két prédikátor óvatosságból nem ment a veszedelemben lévők segítségére, csak távolról biztatták a bent lévőket: „Istent kiáltsanak!" A név hallatán a Sátán csakugyan eleresztette az ágytakarót, de a szolgálón újrakezdte a „bibékelést". A cseléd ekkor elkapta a Sátán kezét, és olyat szorított rajta, hogy a roppanást mindnyájan hallották. A prédikátorok abban a hitben, hogy a Sátánt most megcsíphetik, odarohant, és a „lasnakot" összetakarta, két fahusánggal pedig addig verte, amíg a fáradtságtól ki nem merült. Amikor azonban nagy óvatossággal szétnyitották a paplant, a Sátán helyett csak ágyforgácsot találtak benne.

Ezzel a példával eljutottunk a laikusok által végzett formák mellett a hatósági, törvényszéki diagnosztizáló, a bűnt bizonyító, hivatalos gonosz- és ördögűző praxisokhoz is. Mélius Péter szerint az „ördög által istentöl való büntetés buijaságra indeto gonoz kévanságoc"-at – vagyis az ördög által gerjesztett kísértéseket – meg lehet gyógyítani böjttel, imádsággal, igaz bűnbánattal; továbbá orvossággal, érvágással és más testi purgációkkal, fizikai beavatkozásokkal. A megszállottságra és a rontásra tehát van isteni és az Isten által támogatott természetes gyógymód is – legalábbis a boszorkányról szkepszissel vélekedő Mélius szerint.[84] Sokak szerint azonban ez a kíméletes, „lágy" bánásmód nem mindig működött. Amikor valakit boszorkányság gyanújával letartóztattak, számos eljárás kínálkozott arra, hogy bűnösségét hatóságilag is diagnosztizálják, és mint gonosztevőt kezelésbe vegyék. Ezzel elsősorban a megrontott áldozatokon kívántak segíteni. A büntetőperek bizonyító és ítélet-végrehajtói szakaszaiban több lényegi ördögűzésre utaló eljárást találunk, mint például a börtönbéli megaszalást,[85] amely a „lágy" kezelésben a böjtnek felelt meg; a csigázást, a boszorkányszurkálást, a boszorkányfürösztő vízpróbát, amely a „lágy" kezelésekben az újrakeresztelést jelentette; és általában a tortúrát, amely viszont a gyónás kíméletes eljárásának „keményebb" megoldása volt.[86]

Ha elfogadjuk Stuart Clark tételét, miszerint az ördögűzés kulturális modelljét az eszkatológia szolgáltatta, akkor a vallató eljárás helyszínéül szolgáló helyiségek szimbolikus jelentéseit is ott kell keresnünk. A kínzókamrák valójában a Poklot, de még inkább a Purgatóriumot idézték, ahol a bűnös vagy megtisztul bűneitől, vagy az örök kárhozatra jut. A gonosztevők már „életükben", vagyis a vallatás ideje alatt a föld alá kényszerülnek, a Sátánnak Krisztus általi pokolra űzését példázva. Heltai Gáspár Kolozsvárott ezt írta ezzel kapcsolatban:

Akkoron a sötétből előjő a hengér, fekete vászonból csinált szoros nadrágba és korcovágyba és csuklyába, mely csuklyába csak a két szömének metszettek valami

lyukokat, hogy azokon nézhessen által. Ezt kedig arra művelik, hogy a szegény fogoly inkább megijedjen és kétségbeessék, mintha az ördeg pokolból kijött volna az ő kénzására.[87]

A „Torony", a kolozsvári tömlöc, az Óvár börtönnek átalakított délkeleti tornya, a rabok kínvallatóhelye (Tóth G. Péter felvétele, 2005)

A kolozsvári börtön, a nevezetes Torony belső életével kapcsolatban szűkszavúak a források. Egy 1588-ban készült feljegyzés szerint azonban „az Fogolynak állapotja nehéz és nyomorusagos szokott lenni".[88] A szóra bírás kényszerítő küzdelme kezdődhetett a démoni gondolatokat vagy magát a démont rejtő test kenyéren és vízen tartó „kiéheztetésével", „megaszalásával". Heltai így írta ezt le:

> Mert úgy cseleköszsnek a szegény foglyokkal, mint a tímárok a bőrekkel, melyeket behamoznak, és mindaddig áztatják az hamosba, méglen a szér mind elkopik rólok. Szinte így hamozzák e szent vadászok [ti. a kínvallatók] a szegény foglyokat sok üdeig a büdes, szoros tömlecekben, méglen mind elnyomorítják és teljességgel megfonynyasztják szegényeket.[89]

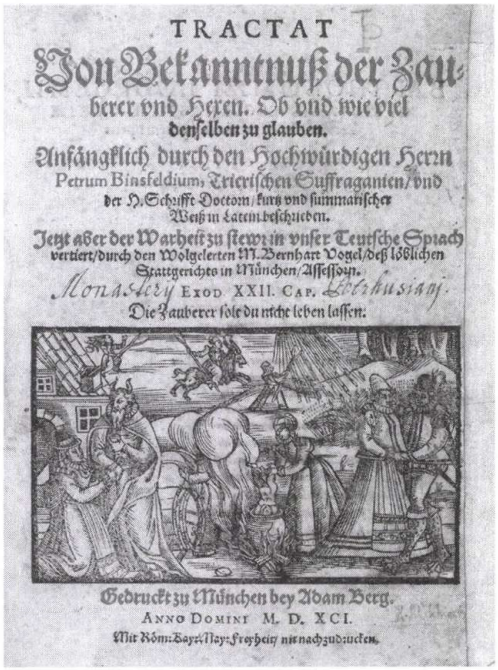
Jakab angol király démontani könyve (1597) szerint a varázslónők bűnösségét „szurkálással" *(pricking)* és „úsztatással" *(ducking)*, vízbe merítéssel lehet megállapítani. A bűn bizonyítéka, ha a boszorkány nem hullat könnyet, szurkálásakor pedig nem vérzik, teste a vízen lebeg.[90] Ennek értelme talán nem más, mint az, hogy az ördögi megszállottság eredményeként teste „kiszáradt", normális életjeleket nem mutat, „lényegileg halott". Nagyon jól jellemzi ezt az állapotot Magyarországi Györgynek a gonosztevő lelkéről értekező gondolata 1480-ból:

> A közönséges gyilkosság a testet és a lelket elválasztja egymástól, de az embertelen és ördögi gyilkosság megöli a lelket, és mint valami oszlásnak indult hullát beletemeti az élő testbe, hogy bűzével másokat is megfertőzzön.[91]

Az 1584-ben kivégzettek tortúráztatásának körülményeit nem ismerjük. Az 1588-ban kivégzettekkel kapcsolatban viszont a kivégzésüknél készült számlák jelezték, hogy őket megégetésük előtt vasfogókkal megcsipegették, sebeikbe forró faggyút öntöt-

tek.[92] Az áldozat testének forró viasszal való „megcsepegtetésével" a hóhér a testen az érzéketlen, nem vérző jegyeket, a boszorkány diabolizált, ördögivé, halottá lényegült testén a „be- és kimeneti" nyílásokat kereste. A Kolozsvárott 1584–1596 között többször is megfordult Vásárhelyi Gergely jezsuita páter, aki jól ismerte korának híres európai demonológusait, Peter Binsfeldnek az először 1589-ben megjelent *Traktat von Bekanntnuss der Zauberer und Hexen* című munkája alapján így vallott a boszorkányok testi alkatáról:

> Eféle ördögekkel közösült emberék kinzasok ha gyakorta oly keméniec, hogy semmi modon akar mint gyötredtessének-is nem vallanac, okat iriak hogy kerezteletlen gyermekeknec szieuből, es egyeb tagiaibol kenetet csinalnac magoknac, auagy porra teuen, magokat azzal hintik, és sok egyeb ördögi babonaságok által, mint Binsfeldus irja. Neha avagy nem érzik kinokat ugy mint mikor az ördög körüle forgoduan az csigaknac köteleit meg nyuittia, auagy az köuet köngebets auagy szauat megfogja, bizonyos termezet szerint valo oruosságokat aduan néki, mint ha csak álmába latatnac szenuedni, auagy egetések ellen valo orvosságokat adni, hogy csepegeteséket ne érezék.[93]


TRACTAT
Von Bekanntnuß der Zauberer vnd Hexen. Ob vnd wie viel denſelben zu glauben.
Anfängklich durch den Hochwürdigen Herrn Petrum Binsfeldium, Trieriſchen Suffraganten, vnd der H. Schrifft Doctorn, kurtz vnd ſummariſcher Weiß in Latein beſchrieben.
Jetzt aber der Warheit zu ſtewr in vnſer Teutſche Sprach vertiert, durch den Wolgelerten M. Bernhart Vogel, deß löblichen Stattgerichts in München Aſſeſſorn.
Exod. XXII. Cap. Die Zauberer ſolt du nicht leben laſſen.
Gedruckt zu München bey Adam Berg.
Anno Domini M. D. XCI.
Mit Röm. Key. May. Freyheit nit nachzudrucken.

Peter Binsfeld Traktat von Bekanntnuss der Zauberer und Hexen (München: Adamberg) című munkájának címlapja

A tortúra mint forma a gyónásra utalt. A torturális vallatásban ugyanis nem elsősorban a megkínzott test érzéketlen pontjának meghatározása volt a legfőbb bizonyíték, hanem az a bűnvallomás, amelyet a vallató és segéde, a hóhér párbeszéd formájában és terápiajelleggel csalogatott ki a bűnösből, jobban mondva a megkínzott testből. A jezsuita levelekben és az ördöngösfüzesi memorandumban ennek a párbeszédes eljárásnak a „lágy" formáiról olvashatunk. A szászfenesi katolikus ördögűző a *Miatyánk* és a *Hiszekegy* elmondására kérte az áldozatban megbújó ördögöt. Az ördöngösfüzesi protestáns prédikátorok elmondatták a szellemmel a *Miatyánk*ot, bár az ördögi kísértet néhány szót kifelejtett az imából. „Elhagytál benne!" – ordítottak rá a prédikátorok, mire a szellem az „elhagyott" részt is elmondta.[94]

A boszorkányperekben a tortúra kínzó eljárása mellett az eleven máglyahalálnak is volt ördögűzésre utaló – a megrontott áldozatok számára fontos – terápiás jelentése. Ennek értelmezésére egy harminc évvel későbbi forrásban találunk példát. A forrás auktora maga az erdélyi fejedelem, Bethlen Gábor, aki feleségének melankolikus betegségét magyarázta boszorkánysággal. Jó tanácsként ezt írta hitvesének:

> [A]z boszorkányoknak öletésével [...] ne siessenek, hanem ijeszszék és azonban biztassák az keggyelemmel is őket, csak gyógyoljanak meg az istentől elszakadtak, talám valahogy meggyógyíthatnak. Ha pedig egyik sem gyógyíthat avagy ugyan nem akarnak, égessék meg őket, rettenes kénokkal kénozzák meg először. De ha meg tud valamelyik gyógyítani – én lehetetlennek mondom, hogy meg nem gyógyít –, csak lássa a kurva, és kezdje érezni az rettenetes kénzásokat, halálnál nehezebb dolgot, mert az hamar elmúlik, de az kénzások által sokáig nyomorgathatják őket s nem kell egy hétig is megölni őket, hanem minden nap kénozzák szörnyen. Ha pedig azok sem gyógyíthatnak meg, tudakozzál mindenütt valami fő orvosok felől, kik talám isten után (!) használni fognak. Mert doctorok, borbélyok nem reménlem én, hogy használhassanak afféle büvölés ellen. Mindazáltal a míg találsz, addig az doctortól rendeltetett orvossággal élj édes aszonkám. Oltalmazzon az úristen attól, indiai kakas orra formáján vad hús ne nőjön az orrodon.[95]

Bethlen szerint tehát a rontás olyan betegség, amelyet sem borbély, sem orvos nem tud jól kezelni, mivel az ő tudományuk az ördög tevékenysége ellen nem használ. A puritán fejedelem szerint a megrontott beteg kezelésének egyetlen módja a megrontók erős, halálnál is gyötrelmesebb megkínzása. A betegre tehát közvetetten lehet csak hatni, nem a betegséget kell kezelni, hanem a megrontót kell kezelésbe venni.

Boszorkányégetés illusztrálása egy dél-németországi flugblatton (Derdenenbrug, 1555)

Összefoglalva

A jezsuita levelek ördögűzési esetei és a protestáns egyházak ördögűzés-történetei tehát egyházuk erejét – gonosz elleni küzdelmük hatékonyságát – voltak hivatva bizonyítani. Ha pedig mindezt a boszorkányperekkel és a boszorkányüldözést lehetővé tevő normaszövegekkel együtt vizsgáljuk, rá kell jönnünk arra, hogy az ördögűzés karizmájáért viaskodó egyházak a teológiai és a jogi terepen zajló boszorkányüldözésekben tudták finomítani, kikísérletezni, megfogalmazni saját teológiai és jogi bizonytalanságaikat. A sokak által talán jobban ismert Bornemisza Péter ördögi kísértésekről szóló munkájában számos példa akad arra, hogy vajon miért nem hatékony a katolikus (jezsuita) ördögűzés, és miért jó az evangélikus. Bornemisza a füzesi ördögjáráshoz hasonló eseteket elemezve arra a következtetésre jutott, hogy a varázslás és a bájolás következményeként az ördögi megszállottság és a megtébolyodás a jutalom. Ő még gyógyításként értelmezve a jelenséget, az imát és a böjtöt szorgalmazta terápiaként. A jogi normaszövegek viszont már túlléptek a bizonytalanságokat is megfogalmazó teológiai tételeken. A törvények bizonyosságokat nyilatkoztattak ki, amelyeket a társadalomban érvényre is juttattak. Ahogy Wolfgang Behringer ezt megfogalmazta:

> A boszorkányok kínzókamrái a szó szoros értelmében a modern kor kísérleti laboratóriumai voltak, ahol – vérre menően – felülvizsgálták a teológia és a jog dogmáit.[96]

Mint láttuk, maguk a fejedelmek is adalékot szolgáltattak ahhoz, hogy a kínzókamrák és a boszorkányüldözés mechanizmusai a kor kísérletező kedvének terei és eszközei lehessenek. Bethlen Gábor valóban méltó erdélyi párja volt a demonológus Jakab angol királynak. Ők mindketten a „jó fejedelem" szerepét kívánták eljátszani e véres drámában. Személyük valóban megtestesítette azt a keménykezű uralkodót, aki Krisztus módjára űzi ki a gonoszt a világból, beteljesítve az apokaliptikus jövendöléseket. A színpadkép valóban egyre sötétebb lett, ahogy azt Szamosközy felismerte, sőt egyre sötétebb. A Sátán és „közkatonái", a boszorkányok immár nemcsak „nyelvi", de *lelki szükséglet*ként is színre léptek.

Jegyzetek

1 Szamosközy (1877. I: 227–230).

2 Szamosközy (1877. II: 68–70); Szamosközy (1880. IV: 174, 177); Szamosközy (1981: 363–364); Szamosközy (1991: 142).

3 Szamosközy (1880. IV: 10, 12, 18).

4 Leleszi János a fejedelmi udvar legszűkebb köréhez tartozott. Ebből az időszakból megrendítő beszámolókat írt Rómába a romokban heverő erdélyi katolikus egyház helyzetéről. Az unitárius közvélemény vélekedése szerint Leleszi volt a közvetlen okozója az „eretnekként" elítélt Dávid Ferenc börtönbéli halálának is, és ezért talán nem véletlen, hogy később az a

hír járta – immár a jezsuiták és a katolikusok köreiben –, hogy egy előkelő protestáns nő mérgezte meg. Leleszi nem halt meg, de halálos betegséget kapott. A jezsuiták Kolozsvárról történt kiűzése után 1588-ban Kisvárdára, 1589 őszén Bécsbe menekült. Orvosai tanácsára a Pádua melletti fürdőkben gyógyíttatta magát, 1593-tól Lorettóban próbált betegségéből kigyógyulni, mindhiába. 1595-ben halt meg. Polgár (1957: 125); Borbély (2005).

5 Müller (1854: 25); Ipolyi (1854: 438); Villányi (1869: 188–189); Benda (1986: 42–50).

6 Szamosközy (1880. IV: 192); Szamosközy (1991: 112).

7 Szamosközy (1981: 176). Ehhez kapcsolódó „boszorkányos" adat Argenti jezsuita atya emlékiratában. Eszerint Nagyvárad ostroma idején, a feltehetően zsoldos seregeket követő, főleg Svédországból származó rossz erkölcsű nők éjszaka boszorkányszertartásokat is végeztek. Balázs–Kruppa–Lázár–Lukács (1995: 609); Kiss (2004: 15, 290).

8 Bibliai citátum: Pál *Zsidóknak írt levele* 2, 14.

9 Clark (1980: 98–127); Clark (1997: 99–105).

10 Tóth (1927).

11 Hoffman (1894: 745).

12 Heltai (2000: 53–54).

13 Tóth (2000: 248).

14 Melius–Szegedi (1882: 16/b); Barla (1908: 193–202).

15 Bornemisza (1955: 810/b).

16 Veress (1913: 41–46, 124. per); Hargittay (1981: 194–205, 39. per). Uray Erika fordítása. A későbbiekben szereplő idézeteket lásd ugyanitt.

17 Takáts (1921: 230–239); Dézsi (1928: 212–220).

18 1582: Rengő Anna, Bíró Mihály majd Rácz Gergely özvegyének pere (közvetett vádak Kalmár aliter Kassai Tamásné, Borbála és Sánta Erzsébet, Szigyártó Márton cselédje ellen). In Komáromy (1910: 23–26, 14–15. per); Kiss (1994: 103–109); Szabó T. (1975: 1. 1044–1045, 1127); Klaniczay (2005); 1584: Székely Péterné, Szabó Kató pere. In Komáromy (1907: 348–351); Komáromy (1910: 27–35, 16. per); Szabó T. (1975. 1: 449, 535, 1042–1043, 1044–1045, 1112, 1111–1112); Komáromi (2003); Kiss (2004: 65–66); 1584: Lakatos Antalné pere. In Komáromy (1910: 56–62, 19. per); Szabó T. (1975. 1: 1042–1043, 1119, 1127–1128); Komáromi (2003); 1584: Szeles Miklósné pere. In Komáromy (1910: 62–68. 20. per); Szabó T. (1975. 1: 1042–1043); 1584: Varga Györgyné anyja, Katalin pere. In Komáromy (1910: 44–45. 20. per); Szabó T. (1975. 1: 1042–1043); Komáromi (2003); 1584: Zöld Ambrusné, Katalin pere. In Komáromy (1910: 68–71, 21. per); Szabó T. (1975. 1: 1042–1043, 1111–1112); 1584: Sós Jánosné, Orsolya alias Szemétbíróné anyjának pere (közvetetten: Varga Györgyné anyja, Katalin). In Komáromy (1910: 36–44. 17. per); Móricz (1942: 97–98); Szabó T. (1975. 1: 1042–1043); Komáromi (2003); Kiss (2004: 66); 1588: Zsófia és Erzsébet asszonyok kivégzése. In Komáromy (1901: 185–201); Komáromy (1910: 71, 22. per); Berde (1944: 32–33); Szabó T. (1975. 1: 1042–1043); Bálint (1987: 48).

19 Kovács Kiss (2001); Egyed (2001); Kiss (1994: 103–109; 1995a: 70–83; 2003a–d; 2005); Bálint (2001); Pakó (2005).

20 Kolozsvárnak 1595-ben 7500-8000 lakosa volt Csetri szerint (1997: 181–185).

21 Európai léptékben vizsgálva, német példákkal Behringer (1990: 363–383).

22 Kiss András, Kolozsvár történetének legavatottabb historikusa szerint ezt az időt alapvetően két nagyobb konfliktus határozta meg: a vallásbeli nyugtalanság és a török hódítás. Az előbbi a lakosságnak a református, az unitárius és a katolikus egyházhoz való tartozásának a dilemmáját, míg az utóbbi a betelepülők és az őslakosok közötti ellentéteket jelentette.

Kolozsvár Dávid Ferenc halála után több évtizedig megőrizte unitárius jellegét. Kiss (1997/2003d: 295–297); Kiss (2004: 25–26); Pirnát (1955) és (1961).

23 Behringer (1990: 380).

24 Delumaeu (1976: 98–142); Imhof (1992: 99–103); Behringer (1990: 363–383).

25 Hogy pontosan mit is jelentett a kortársaknak a „félelem", érdemes idézni a kolozsvári boszorkányperek vádiratait az azokat jól ismerő Kiss András interpretációjában: „A bűncselekményt minősítő, következésképpen az ítéletet indokoló néhány utalás, mint az isteni rendelés megvetése (spreto divino mandato), az istenfélelem és az emberek iránti félelem semmibevétele (haec Dei et hominum timore postpositio), vagy az, hogy a vádlott cselekedete »lehetetlen dolog keresztyén embertől«, de még inkább, hogy »keresztyén emberhez efféle bűbájosság nem illendő, sőt az Úr Isten ez féle emberekre, kik ilyen életben élnének, büntetést és tilalmat vetett«, illetve, »hogy az ilyen dolgaiért, vesztéseiért és bűbájos voltáért tűz legyen rajta«." Kiss (2004: 13) Az Isten és a természet ellen vétő személy tehát saját közösségével szemben volt hűtlen, azt veszélybe sodorta, kihívta Isten büntetését az egész közösségre. Gonoszként való kiűzése, kiirtása gyógymódot jelent az egész közösség számára. Ha lehet mai hasonlatot hozni, a mechanizmus lényegében nem más, mintha ma egy közegészségügyi intézkedéssel a fertőzött egyént kiemelnék a még egészségesek közül. A 16–17. század boszorkányaira is úgy tekintettek, mint fertőzött, „lelki fertőzött", a gonosz által érintett egyénekre.

26 A szitkozódó, átkozódó, káromkodó és vádaskodó elbeszélői közösség az inverzió logikája mentén fogalmazza meg „saját" kisebb-nagyobb közösségeinek ellenvilágát. A szitkok, a káromkodások és a vádak a megvádolt személyeket a nyilvánosság középpontjába helyezik, és ezzel más státuszt kényszerítenek rájuk. A vád mindenkit kívülállóvá és marginalizálttá tesz, függetlenül attól a ténytől, hogy a társadalomban eleve az volt-e, vagy sem. A vádelbeszélés tehát lényegében 'fegyver' volt, amelyet a csoportküzdelmek szimbolikus pástján alkalmaztak. A Kolozsvár városi jegyzőkönyvben található jelzőket lásd Szabó T. (1975. 1: 266, 449, 535, 1042–1043, 1044–1045, 1112, 1111–1112 stb.). A kolozsváriak pletykálkodásáról Kovács Kiss (2001: 13–24; 2003: 275–284).

27 Erről bővebben lásd Kiss András és Mihály Melinda kutatásait a 16. századi kolozsvári városkönyv *(Liber civitatis)* 1516–1601 közötti tanácsi közérdekű határozatairól a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetemen. Ehhez kapcsolódóan Kiss (2003b) és Kiss (2003c). A jegyzőkönyvek első, 1592-ben készült mutatójáról: Kiss (2003a). Kolozsvár kancelláriájának terméséről általában: Jakab (1870).

28 „Még én is mondtam egynehányszor, hogy az ki tökéletes jó özvegy asszony volna, ezt nem mívelné, hanem úgy tartaná magát, mint jó özvegy asszonyi állatoknak kellene magát viselni, hordozni, mivelhogy két leánya is vagyon." (1582).

29 „Az után ott hagyta az vejit betegségében, az feleségét búcsú vétlen lopta Erdélybe tőle. Az ki penig Kassáról valaki el akar menni valahová lakni, szépen az az törvény, hogy búcsut veszen az várostól és úgy megyen el és az város szépen levelet ad mellette." (1582).

30 A „célszemély" bármikor átlendülhetett a vádak által helyzetbe hozott vádtörténetekben a „mi" elbeszélői csoporttal szembeállított „ők" idegen, veszélyes és ismeretlennek tartott területére. Az „ők" csoport pedig vagy arctalanná vált, vagy démonikus arcot öltött. Így lettek a „rosszarcúság" maszkként viselt sztereotípiáin keresztül a pejoratív fogalmakkal körbezárt személyek először gonosz, rossz emberek, majd pedig démonikus, démonizált, ördögi lények. A stigmatizálásról és a diabolizálásról Solomon (1998). A nyelvi fordulatról Clark (1997: 99–105).

31 Az Erdélyi Fejedelemség területén a tordai országgyűlés 1568. december 6-ai, 14-es articulusa Szent László törvényeit megerősítve hivatalból rendelte el a „nyilván való gonosztevő

embereket" felkutatni és szigorúan megbüntetni, közöttük az „étetőket", „bűbájosokat" mint „oly gyilkosokat"(!), „akik a keserveseket meg nem akarnák engesztelni". Szilágyi (1876: 341–343); Kiss (2004: 55–57). Az 1571. évi kolozsvári határozat ugyanerről: Mikó (1856: 283–295); Szilágyi (1876: 500–502); Kiss (2004: 57–58).

32 Az erdélyi szász nemzet evangélikus egyházának zsinati határozata 1577-ben: „Die Zauberei der alten Weiber, und was sonst Teufels-Gespenst ist, als Wahrsagen, vor Krankheit sagen, und was hieran hanget, soll die Obrigkeit nach dem Gebot Gottes und kaiserlichen Rechten mit dem Feuer strafen, oder mit dem strengen Edikt der Obrigkeit wahren und bis solche nicht ablassten, soll man sie zu keinem Sakrament lassen, denn muss man das Heiligtum nicht vor die Hunde werfen..." Müller (1854: 19–21); Sigerus (1923: 87); Göllner (1971: 58); Klaniczay (1990: 381). Az 1595. évi medgyesi református zsinat határozata a mágikus gyógyítókról, kuruzslókról és a lelki orvosok, lelkipásztorok felelősségéről: „Quicunque se conferunt ad magos et veridicos, auxilium et levamen morbi alicius ab ipsis petentes, debent privari usu coenae dominicae. Si autem pastores id faciunt, amoveantur ab officio per mensem... et a capitulo digna afficiantur poena." Fekete (1874: 478).

33 A református magyar bibliafordítások közül Mózes 3. könyvének 20, 6. versét a Kolozsvárott is tevékeny Félegyházi Tamás 1579-ben még így idézte: „Az mely lélek a varázslók után néz és ő vélek paráználkodik, az én orcámat vetem ő ellene, és az én népem közül kivágom." Másutt arra figyelmeztetette a prédikátor hallgatóságát, hogy „[a]z varázslókhoz ne térjetek, és az jövendőktül ne kérdezkedjetek, és ő általok meg ne ferteztessetek". A Nyugat-Európában nagy teológiai vihart kavaró Johann Weyer nézeteivel egyet nem értők közül Thomas Erastus – aki 1572-ben adta ki *Disputatio de Lamiis seu Strigibus* című munkáját – azon a véleményen volt, hogy a boszorkányok – mivel nem pusztán lelki beteg személyek – valóban megtagadják Istent, hogy az ördögöt imádják, az ördöggel valóságosan is paráználkodnak, és képesek kárt okozni embertársaiknak, amiért Erastus szerint feltétlenül halálbüntetést érdemelnek. Ehhez az állásponthoz kapcsolódott Félegyházi az 1579-ben kiadott *A keresztyén igaz hitnek részeiről való tanítás* című értekezésével. A bálványimádás bűnét tárgyaló passzusban erőteljesen ostorozta a „babonaságot" és „mindenféle varázslásokat" űzőket, és kárhoztatja a mózesi törvények alapján a mágusokhoz fordulókat: „Az varázslókhoz ne térjetek, és az jövendőktül ne kérdezkedjetek, és ő általok meg ne ferteztessetek." Félegyházi hangsúlyozza, hogy „[a]z mely lélek az varázslók után néz és ő vélek paráználkodik, az én orcámat vetem ő ellene, és az én népem közül kivágom" – vagyis az ilyenek az ő megítélése szerint halálbüntetést érdemelnek. Weyerről és Félegyháziról Kristóf (1998: 59, 61).

34 Kiss (1994); Kovács Kiss (2001: 40–48).

35 Az asszonyok gyógyításairól, pacientúrájáról és haláláról Komáromi (2003).

36 Az említett konfliktushelyzeteket a Kleio boszorkányper-adatbázis 1572–1592 közötti, kolozsvári perekre vonatkozó állományából vettem. Az adatbázis struktúrájáról: Klaniczay–Pócs–Tóth G.–Wolosz (2001).

37 A katolikus fejedelem és lengyel király Báthory István kezdeményezésére oldották fel ugyanis azt az 1568-ban hozott országgyűlési határozatot, amely szerint örökre száműzték őket Erdélyből.

38 Krakkóból, Vilnából, Rómából, Egerből érkeztek rendtagok, számosan pedig itt csatlakoztak hozzájuk. 1585-ben megnyílt az Akadémia, és egy-egy bölcsészeti és teológiai fakultással Kolozsvár egyetemi város lett. Ők voltak Erdélyben a Gergely pápa által propagált új naptár bevezetői 1584-ben és az egyetemi könyvtár alapítói. Jakó (1991: 14); Balázs–Kruppa–Lázár–Lukács (1995).

39 Veress (1913: 41–46, 124. sz.); Hargittay (1981: 194–205, 39. sz.).

40 Argenti jezsuita páter is megemlékezik a Monostoron történt ördögűzésekről. Balázs–Kruppa–Lázár–Lukács (1995: 586).

41 A pap el is ment, de dolgavégezetlen tért vissza. Csak egy viaszbárányt hagyott ott, tegyék a beteg szívére. A megszállott nő körül összegyűltek a katolikus asszonyok, akik együtt érezve nyomorúságával, folytonosan imádkoztak, szentelt barkát raktak a fejére, és szentelt gyertyákat gyújtottak körülötte.

42 Néhány katolikus – részint a rémülettől, részint szánalomtól indíttatva – újra a rendházhoz futott, és a misés papot kérték, ne nehezteljen a szerencsétlen nőhöz jönni.

43 Az erdélyi misszió mellett a jezsuiták Moldvában is sikereket értek el. A sikereket a nyilvános exorcizmusok is segítették, mint például 1590-ben Jászvásáron: Benda (1989: 108–109). Az exorcizmust végrehajtó jezsuita páter, Nicolaus Kurtić mellett ott találjuk az 1584-től a rendbe belépő Vásárhelyi Gergely (1562–1623) „frátert" is, aki később Báthory Zsigmond gyóntatója lesz két évig. Erdélyből való száműzetése után a magát „lelki orvosnak" tituláló szerző Kassán adja ki „rettenetes példái"-nak gyűjteményét (*Világ Kezdetitől fogva, jóságos, és gonosz cselekedeteknek példáinak Summáinak*, 1623), melyben például a *Malleus Maleficarum*ból és korának híres demonológusa, Martinus del Río jezsuita atya munkájából is merít. Vásárhelyi 1593-tól vándorszónok, 1596-tól a kolozsvári rendház gondnoka, majd Gyulafehérvárott házfőnök. Száműzetése után 1602-től a Dunántúlon találjuk: Sánta (2005: 51–56). A jezsuita ördögűző képességek későbbi propagandájára példák: Katona (1902); Dongó Gyárfás (1911/1912).

44 Füzes 1556-ban lett reformátussá. Az Ördöngös-Füzes szókapcsolattal a 17. században bukkant fel a település neve, ahol a helynévben előforduló „ördöngös" jelző használata valószínűleg kapcsolatba hozható az alábbi történettel, amelyet 1587. november 14-én vetett papírra Dobokay Mihály lelkész.

45 Bornemisza (1955: 482a–484/b). Dömötör Ákos szerint Luther hatását tükrözik az ördög képében megjelenő halottak történetei. Dömötör (1992: 159)

46 Az 1580-as évek végi katolikus és a protestáns egyvelegen nem csodálkozhatunk. A tiszta elképzelések zavarba ejtőbbek lettek volna e zavaros időkben.

47 A protestáns ördögűző képességek kortárs és későbbi propagandájára példák: Bornemisza (1955); Wéber (1893); Matirkó (1890); Hauber (1738–1745. II. 7–9).

48 Hasonló módon kérte, sőt követelte Heltai Gáspár 1570-ben, hogy „ha kedig az ördeg valahol avagy hamis tudománt támaszt az Úristennek igéje ellen, avagy az religio dolgába valami zűrzavart indít Istennek káromlására avagy az ő tisztességének gyalázatjára, akkoron a fejedelmek tiszti ez, hogy az Isten igéjét elejekbe vevén és az ő akaratját megértvén, hatalmokkal az ördeg indulatjának és ügyeközetinek eleit vegyék, és a bálványozásokat megtiltsák, és ugyan kézzel nyúljanak a bálványokhoz és levonják és elrontsák. Az hamis tanítókat kedig meg tiltsák és elkergössék, és az isteni káromlókat, kik az Istennek igéje ellen vétköznek, megbüntössék." Heltai (2000: 53–54) A bűnt ostorozó prédikátorokból nem volt hiány Kolozsvárott. Dávid Ferenc erkölcsreform-javaslatait megfogadva 1573-tól tiltott volt a kockajáték, visszafogták a táncmulatságokat és a részegeskedést, amit 1581-ben jogilag is konkretizáltak. Kiss (1994: 103–104, 347); Pirnát (1955).

49 Az 1568-as tordai országgyűlés a nyilvános gonosztevők üldözését minden körülmények között előírja, így az „étetőket, bívösöket" is üldözni hagyja. A 14-es articulusa – Szent László törvényeit megerősítve – hivatalból rendelte el a „nyilván való gonosztevő embereket" felkutatni és szigorúan megbüntetni, közöttük az „étetőket", „bűbájosokat" mint „oly gyilkosokat"(!), „akik a keserveseket meg nem akarnák engesztelni". Az 1571-es kolozsvári országgyűlés az új fejedelem, Báthory István megválasztása emlékére kegyelemben részesí-

tett minden pereskedő embert, kivéve a nyilvános gonosztevőket, köztük a „felelőket" és „étetőket". Kiss (2004: 55–58). Ennél konkrétabb ügyben a Bihar megyei Feketebátor mezőváros lelkésze a földesurat, Kutassy János győri püspököt ostromolja, hogy a pallosjog hiánya ellenére, a mózesi törvényekre való hivatkozással a város által már kivégzett gonosztevők és boszorkányok ítéletét hagyja jóvá. Schram (1970: 40–43, 15. per).

50 Kiss (1994: 103–109, 347–348).

51 Pócs (2001: 137).

52 „[C]orruens in terram coepit spumans volutari et gravissime vexari, ac loqui horrenda et absentia quae fiebant videre et effari, idque triduo continuo." Veress (1913: 41–46, 124. sz.); Hargittay (1981: 194–205, 39. sz.).

53 A tánc „pestiséről" és ezzel összefüggésben a részegeskedés ellen szóló irodalomról: Burke (1990: 245–285); Révész (1893: 449–450); Kárpáti (1979: 49–55).

54 Dézsi (1928).

55 „[M]ezitelen fekszik és semmi lelket nem érzünk benne, de mindenütt be vala kenve és keverve emberganéval és sohol nem nyulhatunk vala hozzá." Sós Jánosné, Orsolya pere (Kerekes István és felesége Erzsébet vallomása, 1584).

56 Varga Györgyné Katalin perében (1584).

57 Szeles Miklósné perében (1584).

58 Szabó Gáspár vallomása Lakatos Antalné ellen (1584).

59 Lakatos Benedek vallomása Varga Györgyné Katalin perében (1584).

60 Varga Györgyné Katalin perében (1584).

61 Varga Györgyné Katalin perében (1584).

62 Székely Péterné, Szabó Kató perében (1584): „Szabó Kató Hirsel Mártonnét megvesztette, nem maradhatott házánál, hanem Szabó Katóhoz futott s a míg Szabó Kató házánál volt, a nyavalya megszűnt tőle, mihelyt onnét a házától eljött, esmég a vesztés reája ütött."

63 Pócs (2001: 137–138).

64 Pócs (2001: 138).

65 Kádár Jánosné halálában „kiáltott" Varga Györgynére lába megfeketedése miatt. Vermes Ambrus vallja Szeles Miklósnéról, hogy Szakál György gyermekének „két fartokán és a melylyén, nyakán úgy megtetszett a fogdosás és az ujjak helyei, mintegy agyagba nyomták volna és a nyomás helye ugyan fekete volt". Kocsis Györgyné vallomása Zöld Ambrusné ellen. Vitéz Mihályné betegsége a kezén keletkezett „elfeketült" tályogból keletkezett, ami halálához vezetett. A jezsuita leírás szerint amikor a démon elkezdte csigázni *(daemon eum exagitare)* a szászfenesi ördögi megszállott embert, az teljesen elkékült és elfeketedett *(totus videretur lividus et niger)*. Veress (1913: 41–46, 124. sz.). A „démonikus test" profilját a 14–16. századi európai ábrázolásokon gyakran láthatjuk úgy, hogy a meglévő testnyílások mellett képalkotó lyukat, „szemeket", „szájakat" vágnak még a mellen, a köldöknél, a hónaljban, a könyöknél, a térdhajlatokban és a lábujjakon is.

66 Varga Andrásné Zsófia vallomása Sós Jánosné ellen: „Azóta, hogy fekszem, hét hónapja vagyon és a kezem elszáradt. Tegnap délkor beszélém vala egynehány embernek nyavalyámat és ezen Sós Jánosnét hozom elő, mihelyt kezdék felőle beszélni, bizonyára, hogy soha az egyik kezemet nem mozdíthatom, sem az ujjamat, – de hogy felőle kezdék beszélni: mindjárt felugrék a bénna kezem és szemekkel nézték, hogy rázódott, hogy az ép kezemmel meg nem birhatám. Innen is bizonyossággal vagyok a reá való 'gyanuságban."

67 Erszéngyártó Gyárfás vallomása Zöld Ambrusné ellen.

68 A boszorkány által a testbe lövelt tárgyak *(materialia iniecta)* és a Hexenschuss irodalmáról Weiser-Aall (1937: 1576–1577); Sigerist (1963: 118–120).

69 Székely Péterné, Szabó Kató csontokat főz a gyógyító fürdővízhez: „lássátok meg, mibe főzi az feredőt, mert el nem szenvedhetem, mely igen bűdös, [...] az üstben nagy sok csont vala, azt főzi; de én nem tudom, micsoda csontok valának" (Molnár Miklósné Katalin vallomása, 1584). Ugyancsak Szabó Kató Fazakasnét fenyegette, hogy „csontocskájából kiragadja nyelvét [...] az a szegény asszonyon meg is történt". Szeles Miklósné és csapatosan közlekedő asszonytársai éjjel Szakál Györgyné Erzsébet vallomása szerint: „négy heti gyermekemet megfogák és az asztalra tövék [...] csontját kivötték a lábából és az vállát is kivötték".

70 Varró Gáspárné vallomása Varga Györgyné, Katalon perében (1584).

71 Fodor Albert vallomása Sós Jánosné, Orsolya perében (1584).

72 Szabó Pálné Barbara és Szappanos Gergely vallomása Szabó Kató perében; Varga Andrásné Zsófia vallomása Sós Jánosné Orsolya perében (1584).

73 Lakatos Benedekné vallomása Varga Györgyné Katalin perében (1584).

74 A boszorkányok által okozott kártételekről az 1582–1588 között keletkezett tanúvallomásokban százötvennégy rontáselbeszélés tudósított. Ebből száznegyven elbeszélés utalt emberkárra, aminek harmincegy esetben volt halálos kimenetele. Ezek közül nyolc esetben csecsemőhalált diagnosztizáltak rontásnak a következő tünetekkel: a gyerek születése után nem szopott, az anya teje elapadt, a gyermek az anyatejet kihányta, és ezért elszáradt, erős láz miatt mind az anya, mind a gyermek kiszáradt, a gyermeken vörös bőrpír keletkezett, és szabályos ujjnyomokat véltek felfedezni ott, ahol a boszorkányok megtapogatták éjjeli megjelenésük alkalmával, vagy ahol a boszorkányhírű bába megfogta. Tizenegy esetben beszéltek a bíróság előtt szexuális panaszokról, férjek impotenciájáról, feleségek meddőségéről, szülés után bekövetkező szexuális absztinenciáról, párok közötti elhidegülésről. Harminckilenc esetben mozgásszervi tüneteket észleltek, amelyeket a rövid pillanatig tartó bénulástól kezdve a tartós, több hónapig elhúzódó végtagfájdalmakig bezárólag diagnosztizáltak. Huszonhét esetben a láb; nyolc esetben a kéz; négy esetben pedig a nyak fájdalmáról, félrehúzódásáról, ficamjáról beszéltek. A nehezen értelmezett betegségek esetén harmincegy esetben beszéltek a betegről, mint akit a „szél ért"; mint aki „megveszett"; „elromlott"; testében „megromlott". Tizenkilenc esetben beszéltek bőrbajokról, a test felszínén bekövetkező rosszindulatú elváltozásokról. Az adatok rendszeréről: Klaniczay–Pócs–Tóth G.–Wolosz (2001).

75 Luch Gergelyné vallomása Sós Jánosné, Orsolya perében (1584).

76 Ember Antal vallomása Székely Péterné, Szabó Kató perében (1584).

77 Szakál Györgyné vallomása Szeles Miklósné perében (1584).

78 Kathonai Mihály később városi főbíró, akit Mihai Viteazul 1599-ben kivégeztetett. Kiss (2003a: 379).

79 Természetfeletti megjelenésben: „szememmel láttam kétszer a házban" – Nagy Gergelyné Zsófia vallomása Lakatos Antalné perében (1584). Valóságos fizikai megjelenésben: „*Láttam,* hogy pökdöste a Nyerges Péter házát és szitkozódott" – Nyírő Márton vallomása Székely Péterné, Szabó Kató perében (1584). A rontások testi bizonyítékairól: „felesége nyelvét *látta, hogy megfeketült volt* és aztán vért pökött" – Ember Antal vallomása Székely Péterné, Szabó Kató perében (1584).

80 És itt visszakanyarodhatunk a bevezetőben már említett Szamosközy-féle krónikamegjegyzéshez, amikor az 1584–1586-os éveket leírta. Ugyanis amikor Szamosközy az emlékezetre méltó eseményeket krónikájába sűrítette, nem felejtette megemlíteni a járványos betegségek jelenlétét, a gyógyítók hiányát és a babonás félelmek miatt megszaporodó boszorkányokat. Mintha Szamosközy – kimondatlanul – az 1584-es kolozsvári boszorkányégetésekre utalt volna. Szamosközy (1877: 227–230).

81 Székely Péterné, Szabó Kató és Sós Jánosné, Orsolya perében (1584).

82 Egy esetben, amikor a boszorkány tudomást szerzett arról, hogy a kárvallott azonosító személyhez fordult, a boszorkány megfenyegette, később pedig ugyancsak gyanús jelként – bűnbánatosan arra kérte, hogy ne vigye az ügyet a bíróságra. A kárvallott persze látva a boszorkány gyengeségét, bíróságra merte vinni az ügyet. De – mint azt az 1582-es perek egyikében látjuk – a szomszédok, majd pedig a bíróság is rontó varázslatnak gondolhatták az azonosító eljárást is, a boszorkánymegidézésre szolgáló tétemény kéménybe való felhelyezését. Sánta Erzsébet, Szigyártó Márton cselédjének ügye ezért került a bíróság színe elé.

83 Sós Jánosné, Orsolya pere (1584). Erről külön is ír Komáromy (1907: 348–351).

84 „Az hitetlen fiakban hatalmas az ördög ackor mikor én akarom, giötri nyomia czufollia az hitetleneket. De az Boszorkán-is betegség az eltetö erekben vérnek megálássa, és az eltetö Spiritusnak, vérböl lett meleg szelletnek az füben való megrekedese az enyues és nialas nedvessegtöl az embernek szivebe a' vér, a' lehellet a' tüdöben megszorul. Ördögi hitlenség azt hinniy hogy éjjel járó bába nyom meg, noha ugy tecczik, mintha meg nyomtanak, mert a' neduességec nyomnac és nehézitic még embernec tüdöét és szivet." Melius (1970: 110–113).

85 1579-ben az eretnekség miatt perbe fogott Dávid Ferenc is a börtönben halt meg, valószínűleg éhen veszett. Vádlói valószínűleg nem vállalták a nyilvánosságot az egykori plébános kivégzésében.

86 Heltai szerint: „Először a csigázáshoz fogják a foglyot. A hengér hátrakötezi a fogolynak erősen a két kezét, annak utána vékony húrral köti meg mind a két hüvelkét, és erősen megszorítja. Avval köti meg annak utána a csigából aláfüggő ketélhöz. Azután két igen nagy békót vét a fogolynak lábára, és arra köt azután egy fél mázsát. És fel kezdi csigázni. Akkoron kedig erősen kiáltnak a vadász az őmellette valókkal, és arra intik a foglyot, hogy valljon, és ne veszesse magát. [...] E csigázásban megszaggatják a szegény fogolynak minden testét. És midőn szegény sikolt és jajgat, ők is viszontag kiáltnak, és azt kévánják tőle, hogy valljon." Heltai (2000: 65).

87 Heltai (2000: 64).

88 A Torony az Óvár börtönnek átalakított délkeleti tornya volt: Kiss (1994); Asztalos (2004: 493–494, 497). Más kisebb-nagyobb nyilvános bűnökkel kapcsolatban: Kovács Kiss (2001: 13–24).

89 Heltai (2000: 55–56).

90 Első kiadása Edinburgh 1597-ben, a második–harmadik kiadás 1603-ban Londonban, majd latin, francia, holland fordításban Európa-szerte: Clark (1977).

91 Magyarországi (1976: 22).

92 Számadás Zsófia és Erzsébet asszonyok kivégzéséről (1588). A kínzás „kemény" módjai mellett érdekes párhuzamnak tekinthetjük a boszorkányazonosítók által végzett „lágy" diagnosztizáló eljárásokat. Zöld Ambrusné az ijedtség (rontás) ellen „fejér ónat olvaszta [...] és olvadva egy rostán által öntötte egy tálba, mely tál az gyermek fején állott" (Egri Ferencné vallomása, 1584).

93 Vásárhelyi (1623: 377). Binsfeldt itt a *Malleus Maleficarum*ra támaszkodott. Eszerint a kínzást két vagy három napon át kell folytatni, míg a fogoly el nem éri a „decenter questionatus" állapotát. A boszorkányokat jobban kell kínozni, mivel birtokukban van az a képesség, hogy varázserejükkel a fájdalmukat elviselhetővé tudják tenni. Sprenger–Krämer (2000. III: 14). A boszorkányégetések 16. századi példáit lásd az illusztrációk között.

94 Utalás arra, hogy a vallásos élet rituáléihoz tartozó imák hiányos ismerete vagy más szövegű imák tudása a kortársak számára bizonyíték volt a vallásos élet elhanyagolásával, illetve a más felekezethez való pártolással kapcsolatban. Mindegyik pártoskodó fél (katolikusok kontra protestánsok) ennek alapján felügyelték és szankcionálták az egyének és a közösségek vallásos életét, normaszegését.

95 Bethlen Gábor levele Károlyi Zsuzsannához 1621. július 26-án. Gergely (1882: 127–128). A földi orvoslás és a boszorkányos gyógyítás közötti különbségről egy évszázad múlva (1766, Zetelaka): „A doctorok olyan nyavalyákot gyógyíttanak, a melyeket nem látnak, nem is kötözhetnek, mégsem boszorkányok, én amit tapasztalhattam, s kötözhettem, olyanokot gyógyíthattam, tehát inkább nem vagyok boszorkány, sőt dícséretet adnak." Kiss–Pál-Antal (2002: 728–748).

96 Behringer (1990: 382).

Bibliográfia

ASZTALOS Lajos 2004: *Kolozsvár helynév- és településtörténeti adattára.* Kolozsvár: Kolozsvár Társaság–Polis.

BALÁZS Mihály–KRUPPA Tamás–LÁZÁR István DÁVID–LUKÁCS László (szerk.) 1995: *Jezsuita okmánytár* I/1–2. *Erdélyt és Magyarországot érintő iratok* 1601–1606. (Adattár 34.) Szeged: JATE

BÁLINT Emese 2001: Nyilvános büntetések a kora újkori Kolozsváron. *Erdélyi Múzeum* (Kolozsvár) 63/3–4: 66–82.

BÁLINT István János 1987: *Kincses Kolozsvár* I–II. Budapest: Magvető.

BARLA Sz. Jenő 1908: Az 1562. évi debreczeni hitvallástétel népies vonatkozásai. *Ethnographia* XIX: 193–202.

BEHRINGER, Wolfgang 1990: Rossz idő, éhínség, félelem. Az európai boszorkányüldözés klíma, társadalom- és mentalitástörténeti okai. Dél-Németország példája. *Ethnographia* 101: 363–383.

– 2004: *Witches and Witch Hunt. A Global History.* Malden, Massachusetts: Polity Press.

BENDA Kálmán 1986: *Erdély végzetes asszonya. Báthory Zsigmondné, Habsburg Mária Kristierna.* (Labirintus sorozat.) Budapest: Helikon.

– (szerk.) 1989: *Moldvai csángó-magyar okmánytár 1467–1706.* I–II. Budapest: Magyarságkutató Intézet.

BERDE Károly 1944: Régi kolozsvári kuruzslók és boszorkányok. *Kolozsvári Szemle* III/1: 32–33.

BORBÉLY Szilárd 2005: Leleszi János, SJ. In *Magyar katolikus lexikon.* Budapest: Pázmány Péter Katolikus Egyetem. [Lexikonszócikk.]

BORNEMISZA Péter 1955 [1579]: Oerdoegi Kisirtetekroel, avagy, Roettenetes Vtalatossagaarol ez meg ferteztetet vilagnac. Es azbol valo ki tisztogatasarol az mi Vrunc Iesus Christusnac. Sempte. In *RMK* I, 148. Ördögi kísértetek. A jegyzeteket írta: Eckhardt Sándor. Budapest: Akadémiai.

BURKE, Peter 1990: *Népi kultúra a kora újkori Európában.* Budapest: Századvég–Hajnal István Kör.

CLARK, Stuart 1977: King James' Daemonologie. Witchcraft and Kingship. In Anglo, Sydney (ed.): *The Damned Art. Essays on the Literature of Witchcraft.* London: Routledge–Kegan Paul, 156–181.

– 1980: Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft. *Past and Present* 87: 98–127.

– 1997: *Thinking with Demons. The idea of witchcraft in Early Modern Europe.* Oxford: Oxford University Press.

CSETRI Elek 1997: Kolozsvár népessége a középkorban és újkorban. In Kovacsics József (szerk.): *Magyarország történeti demográfiája.* Millecentenáriumi előadások. Budapest: KSH, 181–185.

DELUMEAU, Jean 1976: *La Peur en Occident XIVe–XVIIIe siécles Une cité assiégée.* Paris: Fayard.

DÉZSI Lajos 1928: Ördögi kísértet- és lélekjárás 1587-ben. *Ethnographia* XXXIX: 213–220.

DONGÓ GYÁRFÁS Géza 1911/1912: Boszorkánypörök nyomai levelestárunkban (1640–1766). *Adalékok Zemplén vármegye történetéhez* XVI (17. évf.): 169–171, 302–305; XVII (18. évf.): 92–94.

DÖMÖTÖR Ákos 1992: *A magyar protestáns exemplumok katalógusa.* (Folklór Archívum 19.) Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.

EGYED Emese 2001: Színházi jellegű kultúra a XVIII. századi városban. In Dáné Tibor Kálmán–Egyed Ákos–Sipos Gábor–Wolf Rudolf (szerk.): *Kolozsvár 1000 éve.* A 2000. október 13–14-én rendezett konferencia előadásai. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület–Magyar Közművelődési Egyesület.

FEKETE Lajos 1874: A gyógytan a régi magyaroknál. *Századok* 2: 380–395.

GERGELY Sámuel 1882: Bethlen Gábor levelei feleségéhez Károlyi Zsuzsannához. *Történelmi Tár:* 124–133.

GÖLLNER, Carl 1971: *Hexenprozesse in Siebenbürgen.* Cluj: Dacia.

HARGITTAY Emil (szerk.) 1981: *Régi magyar levelestár (XVI–XVII. század)* I–II. Budapest: Magvető.

HAUBER, Eberhard David 1738–1745: *Bibliotheca, Acta et Scripta Magica. Nachrichten, Auszüge und Urtheil von solchen Büchern und Handlungen, Welche die Macht des Teufels in leiblichen Dingen betreffen* I–VIII. Lemgo: Johann Heinrich Meyer.

HELTAI Gáspár 2000: Háló. Mellyel a megtestesült ördeg a pápa Antikrisztus Hispániába az együgyü jámbor keresztyéneket, az Evangéliomoknak követőit hallhatatlan élnakságokkal és mesterségökkel megkörüli, kikeresi, megfogja és minden marhájokat elvévén kimindhatatlan kegyetlen kényokkal megkényozza, és rettenetes halálokkal megöli az ő piléses hóhéri és az ő bolond szolgái, a megvakított fejedelmek által. Egy jámbor keresztyén és tudós hispaniol által, Gonsalvivs Reginaldus által íratott, és kiadatott. [Anno Domini (Kolozsvár) 1570.] In *RMK* I, 81; *RMNY* I, 288. A szöveget gondozta: Tamás Zsuzsanna. A jegyzeteket és az utószót írta: Kőszeghy Péter, Budapest: Balassi.

HOFFMAN Viktor 1894: Adatok a Gergely-féle naptár behozatalához Magyarországban. *Történelmi Tár* 17: 745–747.

IMHOF, Arthur Emil 1992: *Elveszített világok. Hogyan gyűrték le eleink a mindennapokat – és miért boldogulunk mi ezzel oly nehezen...* (Hermész Könyvek.) Budapest: Akadémiai.

IPOLYI Arnold 1854: *Magyar Mythologia.* Pest: Heckenast Gusztáv. [Reprint: Budapest: Európa, 1987.]

JAKAB Elek 1870: *Kolozsvár város története* I–II. Buda: Magyar Történelmi Társulat. 1889: Kolozsvár város története III. *Okmánytár.* Buda: Magyar Történelmi Társulat.

JAKÓ Klára (szerk.) 1991: *Az első kolozsvári egyetemi könyvtár története és állományának rekonstrukciója (1579–1604).* (Adattár 16/1. Erdélyi könyvesházak I.) Szeged: Scriptum.

KÁRPÁTI Endre 1979: *A magyarországi alkoholizmus elleni küzdelem múltjából.* Budapest: Medicina.

KATONA Lajos 1902: XVII. századbeli ördögűző könyvecske. *Ethnographia* XIII: 60–70, 105–107.

KISS András 1994: Farsangolás Kolozsvárott 1582-ben. In Kiss András (szerk.): *Források és értelmezések.* Kolozsvár: Kriterion, 103–109, 347–348. [*Útunk* 10: 5 (Kolozsvár), 1974; *Útunk Évkönyv* (Kolozsvár), 1975, 62–64.]

–1995a: A kolozsvári Torony és lakói. In Uő: *Források és értelmezések.* Kolozsvár: Kriterion, 70–83, 332–340. [*A Hét* 13: 10, 1974.]

– 1995b: *Források és értelmezések.* Kolozsvár: Kriterion.
– 2003a: A kolozsvári városi levéltár első levéltári segédlete. (Dióssy Gergely nótárius 1592-beli magyar nyelvű mutatója. In Uő: *Más források – más értelmezések.* Marosvásárhely: Mentor, 129–159. [Levéltári Közlemények LXVI (1995) 1–2: 197–219.]
– 2003b: A kolozsvári városi könyvek. In Uő: *Más források – más értelmezések.* Marosvásárhely: Mentor, 172–193. [In *Emlékkönyv Jakó Zsigmond születésének nyolcvanadik évfordulójára.* Kolozsvár: Erdélyi Múzeum, 1996, 257–275.]
– 2003c: „Ante Claram Bóci." Egy 1565-beli ismeretlen kolozsvári boszorkányper. In Uő: *Más források – más értelmezések.* Marosvásárhely: Mentor, 291–310. [In *Művelődési törekvések a korai újkorban. Tanulmányok Keserű Bálint tiszteletére.* (Adattár 35.) Szeged: JATE, 1997, 281–298.]
– 2003d: Kolozsvár város önkormányzati fejlődése az 1458-as „unioig" és kiteljesedése az 1568-as királyi ítélettel. In Uő: *Más források – más értelmezések.* Marosvásárhely: Mentor, 160–172. [*Erdélyi Múzeum* 1997/59: 289–297.]
– 2003e: *Más források – más értelmezések.* Marosvásárhely: Mentor.
– 2004: *Boszorkányok, kuruzslók, szalmakoszorús paráznák.* Bukarest–Kolozsvár: Kriterion. [Második javított, bővített kiad.]
– 2005: Kádár Kata megégetése: „Böjtelői colosvári spektákulum". *Rubicon* 16/7: 34–36.
KISS András–PÁL-ANTAL Sándor (szerk.) 2002: *A magyarországi boszorkányság forrásai* III. Budapest: Balassi.
KLANICZAY Gábor 1990: *A civilizáció peremén. Kultúrtörténeti tanulmányok.* Budapest: Magvető.
– 2005: A boszorkányvád mozgatórugói. Gondolatok az első kolozsvári boszorkányperek kapcsán. *Korunk* 16/5: 27–38.
KLANICZAY Gábor–PÓCS Éva–TÓTH G. Péter–WOLOSZ, Robert 2001: A Kleio és boszorkányper-adatbázis. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* (Studia Ethnologia Hungarica 1.) Budapest: L' Harmattan, 293–335.
KOMÁROMI Tünde 2003: Hat boszorkány rontásai Kolozsvár, 1584. In Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Életutak és életmódok.* (Kriza Könyvek.) Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.
KOMÁROMY Andor 1907: Hogyan ismerte fel a magyar nép a boszorkányokat? *Ethnographia* XVIII: 348–351.
– (szerk.) 1910: *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára.* Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
KOMÁROMY András 1901: A kolozsvári boszorkányperekről. *Erdélyi Múzeum* XVIII: 185–201.
KOVÁCS KISS Gyöngy 2001: „A játékos város. A társadalmi érintkezés, gondűzés és játékok a 16. századi Kolozsváron" és „Polgári viselet és ékszerek a 17. századi Kolozsváron." In Uő: *Rendtartás és kultúra. Századok, mindennapok, változások Erdélyben.* Marosvásárhely: Mentor, 13–24, 40–47.
– 2003: Pletyka, becsületsértés, rágalmazás a fejedelemség kori Kolozsváron. In *Emlékkönyv Kiss András születésének nyolcvanadik évfordulójára.* Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület, 275–284. [*Korunk* 2004/15, 10: 48–56.]
KRISTÓF Ildikó 1998: *„Ördögi mesterséget nem cselekedtem." A boszorkányüldözés társadalmi és kulturális háttere a kora újkori Debrecenben és Bihar vármegyében.* Debrecen: Ethnica.
MAGYARORSZÁGI György barát 1976: Értekezése a törökök szokásairól, viszonyairól és gonoszságáról. In *Kimondhatatlan nyomorúság. Két emlékirat a 15–16. századi oszmán fogságról.* Ford.: Fügedi Erik. Budapest: Európa, 5–149.
MATIRKÓ Bertalan 1890: Egy szepességi népmondáról. *Ethnographia* I: 261–273.
MELIUS JUHÁSZ Péter 1970: (A kisértet és a bünös ember párbeszéde és különféle könyörgések) Következik az e 2 levelen, külön czimlappal és előbeszéddel: Az Hitroel es az Kereztiensegrwl

valo vetekedes Christus, S. Peter es papa. S. Pal. A Doebroeczeni tanitoc munkaiaual. 1. Timo. 4. (szent irási idézet). In Weszprémi István: *Magyarország és Erdély orvosainak rövid életrajza.* Második szász Első rész. Ford.: Kőváry Aladár. Budapest: Medicina, 110–113. [In *RMK* I, 50; Wespremi, Stephanus: *Succinta Medicorum Hungariae et Transilvaniae Biographia. Centuria altera,* Pars prior. Viennae, Trattnern, 1778.]

MELIUS JUHÁSZ Péter–SZEGEDI Gergely 1882 [1562]: Confessio ecclesiae Debreciensis de praecipvis articvlis et qvaestionibus quibusdam, necessarijs ad consulendum turbatis conscientijs, exhibita vt sit testimonium doctrinae et fidei contra calumniatores sanae doctrinae. Debrecini [Huszár Gál et typ. Huszár]. In Kiss Áron: *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései.* Budapest: Franklin Társulat, 68–284. [In *RMK* I, 86; *RMNY* I, 177.]

MIKÓ Imre 1855–1862: *Erdélyi történelmi adatok* 1–2, 3, 4 (1855–1856, 1858, 1862). Kolozsvár, Református Főtanoda.

MÓRICZ Zsigmond 1942: Boszorkányok a török korban. In Uő (szerk.): *Magvető. A magyar irodalom könyve.* Budapest: Kelet Népe, 97–99. [Második, bővített kiad.]

MÜLLER, Friedrich 1854: *Beiträge zur Geschichte des Hexenglaubens und des Hexenprozesses in Siebenbürgen.* Braunschweig.

PAKÓ László 2005: Bíróság elé került boszorkányvádaskodás Kolozsvárt, 1592–1593. *Korunk* 16/5: 98–107.

PIRNÁT Antal 1955: Kolozsvár Dávid Ferenc évtizedeiben. *Az Eötvös Lóránd Tudományegyetem Évkönyve.* Budapest: ELTE, 103–121.

– 1961: *Die Ideologie der siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren.* Budapest: Akadémiai.

PÓCS Éva 2001: Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* (Studia Ethnologia Hungarica 1.) L' Harmattan, Budapest, 137–198.

POLGÁR, Ladislaus 1957: *Bibliographia de historia Soietatis Jesu in regnis olim corona hungarica unitis (1560–1793).* Roma: Institutum Historicum S. J. Via dei Penitenzieri.

RÉVÉSZ Kálmán 1893: Révész Egy régi vers a táncz ellen. *Irodalomtörténeti Közlemények* 3: 449–456.

SÁNTA Ilona 2005: Parázna lelkek – lelki paráznák. In Tóth G. Péter (szerk.): *Corpus – Body. A test teátruma. I. felvonás: Női testek.* Veszprém: Agenda Natura, 45–72.

SCHRAM Ferenc (szerk.) 1970: *Magyarországi boszorkányperek* II. Budapest: Akadémiai.

SIGERIST, Henry E. 1963: *Anfänge der Medizin. Von der primitiven und archaischen Medizin bis zum Goldenen Zeitalter in Greichland.* Zürich: Europa.

SIGERUS Emil 1922/1923: *Vom alten Hermannstadt* I–II. Hermannstadt: Drotleff.

SOLOMON, Howard M. 1998: A stigma a nyugat-európai kultúrában – történelmi kitekintés. Ford.: Bíró Judit. In Bíró Judit (szerk.): *Deviációk.* Budapest: Új Mandátum, 29–45.

SPRENGER, Jakob–KRÄMER, Heinrich 2000 [1494]: *Malleus maleficarum* I–III. Nuremberg, Anton Koberger. [Lásd még www.malleusmaleficarum.org.]

SZABÓ T. Attila 1975: *Erdélyi magyar szótörténeti tár.* Bukarest: Kriterion

SZAMOSKÖZY István 1877: *Történeti maradványai 1566–1603. [Rerum Transylvanarum Hebdomades.] Az erdélyi fejedelmek birtokában volt eredeti példányról* I–III. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára.

– 1880: *Történeti maradványai* 1542–1608. *Eredeti és egykorú példányokból.* IV. Vegyes följegyzések. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára.

– 1981: *Erdély története* (1598–1599, 1603). Budapest: Magyar Helikon.

– 1991: *Szamosközy István történetíró kézirata.* (A Magyar Nyelvtörténet Forrásai 2.) Budapest: Magyar Nyelvtudományi Társaság.

SZILÁGYI Sándor (szerk.) 1876: *Erdélyi országgyűlési emlékek. Monumenta Comitialia Regni Trasylvaniae* II. Budapest: MTA Könyvkiadó Hivatala.

TAKÁTS Sándor 1921: Lélekjárás. In Uő: *A régi Magyarország jókedve.* Budapest: Athenaeum, 230–239.

TÓTH G. Péter (szerk.) 2000: *A magyarországi boszorkányság forrásainak katasztere 1408–1848.* Budapest–Veszprém: MTA Néprajzi Kutató Intézete–Laczkó Dezső Múzeum.

TÓTH László 1927: Garampi bécsi nuncius jelentése a Gergely-féle naptárreform végrehajtásáról a birodalomban. Turul, *A Magyar Heraldikai és Geneológiai Társaság Közlönye* 1: 13–17.

VÁSÁRHELYI Gergely 1623: Vilag kezdetitöl fogva iosagos es gonosz czelekedeteknek példáinak summái. Szent Irasnak O és Uy Testamentomabol, szent atyaknak es pogán bölczeknek irásibol. Marosvasarhelyi Gergely által fordittattak és irattattak Cassan [Kolozsvár, 1622]. In *RMK* I, 528; *RMNY* II, 1289.

VERESS Endre (szerk.) 1913: *Erdélyi Jezsuiták levelezése és iratai a Báthoryak korából (1571–1613).* Budapest: Athenaeum.

VILLÁNYI Géza 1869: A boszorkányokról. (A magyar ős-mondakörből.) In *Hazánk s a külföld.* Pest, 188–189.

WÉBER Samu 1893: A boszorkányságról, különös tekintettel a Szepességre. *Századok* XXVII: 879–884.

WEISER-AALL, Lily 1937: Verhexen/Hexenschuss. In Hoffmann-Krayer, Eduard–Bächtold-Stäubli, Hanns (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VIII. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter, 1576–1578.

JANKA GYÖRGY

Az ördögűzés mozzanata a görög katolikus egyház szertartásaiban

Bevezetés

Mielőtt témánk részletes kifejtésébe fognánk, szükséges áttekinteni az angyalokról és az ördögökről szóló bibliai kinyilatkoztatást, az egyháznak ebből leszűrt hitét, liturgikus életét, mert csak ennek segítségével tudjuk a megfelelő módon megtalálni az ördögűzés és az erre utaló imák teológiai helyét és jelentőségét. Az ó- és újszövetségi kinyilatkoztatásból forrásozó egyház számára a kezdetektől fogva magától értetődő volt az angyalokról és bukott társaikról, az ördögökről szóló tanítás. Az egyház katekézise során átadott és a társadalom számára elfogadott szakrális világkép még a középkori ember számára is evidenssé tette a szellemi lények létét és működését, amelyet a művészet is szívesen illusztrált. A természettudományokra alapozott racionalista gondolkodásmód és a felvilágosodás megkérdőjelezte a hagyományos felfogást, és ez éreztette hatását a 20. századi protestáns és katolikus teológusokra is: kialakult egy radikálisan elutasító álláspont, amely szerint a modern hitet meg kell tisztítani a gyerekes és mitikus elemektől (R. Bultmann, H. Haag). Egy másik elgondolás szerint az angyalok és démonok nem önálló személyes létezők, hanem a világban tapasztalható jónak, illetve rossznak szimbolikus megjelenítései (P. Ricoeur, C. Westermann). A közömbös-szkeptikus álláspont szerint az angelológia érdektelen a hit kérdéseihez képest, fölösleges, marginális jelentőséggel bír (W. Pannenberg, P. Schoonenberg). Végül tartja magát a hagyományos, (új)skolasztikus álláspont (M. Schmaus), és vannak, akik pozitív módon értékelik az angyalok szerepét és hangsúlyozzák teológiai jelentőségüket (K. Barth, G. Ebeling). A magyar katolikus teológiában a hagyományos skolasztikus álláspontot Schütz Antal és Fila Béla képviseli, nem foglalkozik érdemben a kérdéssel Alszeghy Zoltán és Gánóczy Sándor. A témával foglalkozó legújabb katolikus mű szerzője, Puskás Attila minden álláspontot szemmel tartva és megfelelő módon értékelve alakította ki objektív és meggyőző álláspontját, amely jelen tanulmány alapját is képezi.[1] A téma aktualitását az adja, hogy a fentebb felsorolt vélemények mellett vagy ellenére a posztmodern művészet, filozófia és irodalom (Marc Chagall, Paul Klee, Walter Benjamin, Rainer Maria Rilke) egyfajta reneszánszát teremtette meg az angyalhitnek, nem beszélve a kinyilatkoztatástól messze álló New Age mozgalmakról és más ezoterikus jelenségektől.

Az angyalok és a Gonosz a *Bibliá*ban

Már a *Teremtés könyvé*ben megjelennek az angyalok, először Mamre terebintjénél Ábrahám vendégeiként,[2] majd a Szodoma feletti ítélet jeleneténél.[3] A Kivonulás történetében Isten angyala óvja és vezeti a népet.[4] Később a „malak Jahve", a küldött mellett megjelenik a „kerubim" és a „szerafim" kifejezés: előbbiek felett trónol Jahve,[5] míg utóbbiak Isten szentségét tükrözik a mennyei udvar részeseiként.[6] A babiloni fogság után kiteljesedik az *Ószövetség* angyaltana: már tulajdonnévvel rendelkező angyalokkal is találkozhatunk, Rafael ('Isten meggyógyít') küldetése az, hogy az ifjú Tóbiást kísérve meggyógyítsa annak apját, Tobitot, és megszabadítsa Sárát a démontól való félelmeitől.[7] Gábriel ('Isten erőse') a látomások értelmezője,[8] míg Mikháel ('Ki olyan, mint Isten?') angyalfejedelem. *Jób könyvé*ben az angyalok közbenjárók Istennél, és a mennyei udvartartás részesei.[9]

Az *Újszövetség*ben az angyalok végig jelen vannak: Jézus Krisztus eljövetelének hírnökeiként, tanúiként találkozunk velük az angyali üdvözletnél,[10] a karácsonyi eseményeknél,[11] a feltámadásnál,[12] a mennybemenetelnél[13] és a dicsőséges eljövetelnél.[14] Küldetésüket különböző módon fejezték ki, hol álombeli hangként,[15] hol látható formában,[16] hol láthatatlan jelenlétben.[17]

Az angyalok mellett a gonosz hatalom is jelen van a *Bibliá*ban. Már a *Teremtés könyve* 1–3. fejezete az emberi döntés teljes szabadságának és felelősségének hangsúlyozása mellett kizárja a rossz isteni eredetét, és utal arra, hogy Isten és ember közé befurakodik valaki, aki az embert a rosszra akarja befolyásolni. Az utolsó ószövetségi írás, a *Bölcsesség könyve* szerint a kígyó az ördögöt jelképezi, hiszen „a halál a Sátán irigységéből jött a világra, és követik őt azok, akik az ő oldalán vannak".[18] A sátán főnév ellenfelet, ellenséget jelent, a *Septuaginta* a *diabolosz* kifejezést használja: 'megosztó', 'szétdobáló'. A Sátán a fogság előtt Isten igazságosságát illusztrálja.[19] Később egyre negatívabb a jelentése: tönkre akarja tenni Jóbot,[20] Dávidot bűnre készteti.[21] *Tóbiás könyvé*ben a démonok az emberek károkozói, az angyalok pedig segítői.[22]

Az *Újszövetség* különböző nevekkel *(Sátán, ördög, démonok, hatalmasságok)* jelölve tanítja a rossz jelenlétét, aki a kinyilatkoztatás akadályozója, Krisztus, az egyház és az ember ellensége. A Sátán személyes valóságként jelenik meg, magát az Urat is megkísérti,[23] de vereséget szenved. Jézus Krisztus exorcista működése során számos esetben pusztán parancsoló szavával győzi le.[24] A gonoszság hatalma a kereszt fényében érzékelhető a legdrámaiabban, de ebben tárul fel az a szentírási üzenet is, hogy a gonosz veresége végérvényes, Krisztus győz. Az „erős" legyőzetik a „még erősebb" által.[25] Az ördög elleni harc húsvét után tovább folytatódik az apostoli egyház tradíciójában, igehirdetésében és missziójában (vö. a magvetőről szóló példabeszéd magyarázata, az exorcizmus gyakorlatának folytatása az egyházban Jézus példájára hivatkozva: ApCsel 8, 7; 19, 12–16; 10, 38).[26]

Az angelológia az egyház tanításában

Az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásai a bibliai üzenetet bontják ki a hívek és a liturgia számára. A kiindulópontot a keleti hitvallások adják, amelyek lényege a 325-ös I. Nikaiai Egyetemes Zsinat hitvallásában úgy artikulálódik, hogy Isten „minden látható és láthatatlan dolgok teremtője". Ez bennfoglaltan rögzíti az angyalok létét mint hittételt. Szent Atanáz (†373) tanítja, hogy az angyalokat nem imádás, hanem tisztelet illeti. Szent Ambrus (†397) támogatja az angyalok segítségül hívásának gyakorlatát, és hangsúlyozza, hogy az angyalok a mennyei és földi liturgia résztvevői. A patrisztikus kor e kedves gondolatát fűzi tovább Damaszkuszi Szent János (†753), amikor az Istenszülőhöz mint „a keruboknál tiszteltebbhez" ír magasztaló éneket. Az 5–6. század fordulóján élt Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész *A mennyei hierarchiáról* című munkája felsorolja a kilenc angyali kar neveit. A VII. Egyetemes Zsinat (Nikaia, 787) az ikonoklasztákkal szemben megengedi, hogy az Úr, az Istenszülő, az angyalok és szentek képeit tiszteletadás végett elhelyezzék a templomokban.[27]

Szent Ágoston (†430) angelológiája szerint a jó angyalok megmaradnak Isten fényében, és az örök boldogságot élvezik, míg a rossz angyalok gőgjükben önmagukkal telnek el, és így elsötétednek, mivel visszautasították az igazi fényt, amely Isten Igéjéből árad. Nagy Szent Leó pápa (440–461) szerint, ha az ördög megmaradt volna abban az állapotban, amelyben teremtetett, akkor jó lenne, de ő elkülönült a legfőbb Jótól, és így lett az ember megtévesztője, a bűn és a halál szerzője.[28]

A középkorban Szent Bonaventura (†1274) tanítja, hogy Isten az angyalokat a semmiből saját képére teremtette. Az őrzőangyal feladatai közül a legfontosabbak közé sorolja: megfeddeni a hibákért, előkészíteni a bűnbánatra, védelmezni, vigasztalni, feltárni Isten titkait, mérsékelni a csábításokat, elűzni a démonokat, imádkozni és az imákat Isten elé vinni.

A virágzó középkor legnagyobb zsinata, a XII. Egyetemes (IV. Lateráni) Zsinat (1215) ünnepélyes hitvallásban mondja ki, hogy Isten a semmiből teremtette mindkét alkotását: a szellemit és a testit, vagyis az angyalit és az evilágit. Az ördögöt és a többi démont Isten természetüknél fogva jónak teremtette, de aztán önmaguktól rosszakká lettek. Az ember az ördög sugallatára vétkezett.[29]

A *Római Katekizmus* (1566) mindezt megerősítette, hozzáfűzve, hogy minden embernek van őrangyala, aki óvja őt a rossztól. Szabad az angyalokat tisztelni és hozzájuk fordulni segítségért. A *Római Misekönyv* (1570) négy angyalünnepet tartalmaz: őrzőangyalok – október 4., Gábriel – március 24., Mihály – szeptember 29., Rafael – október 24.

A II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) néhány utalást tesz az angyalokra,[30] és beszél a Sátán működéséről a világban.[31] VI. Pál pápa (1963–1978) hitvallásában (1968) nyomatékosítja az angyalokról szóló tanítást, és elmélkedik a Sátán valóságáról is. II. János Pál pápa (1978–2005) számos megnyilatkozása és a *Katolikus Egyház Katekizmusa*[32] aláhúzza, hogy a hithez szorosan kapcsolódik a Sátán létére vonatkozó meggyőződés is.[33]

Mindezek fényében az egyház tanítása a következő: léteznek angyalok, az embernél tökéletesebb szellemi lények, akik egymás között nem egyenlőek. Isten az angyalokat természetfeletti állapotba felemelte. Közülük egyesek vétkeztek, és rosszakká

lettek. Az isteni gondviselés az angyalokat a teremtmények, elsősorban az ember kormányzására felhasználja. A jó angyalok segítenek minden embert zarándokútján, a gonosz angyalok az embert kísérthetik, megszállhatják, és rosszra vezethetik.

Az angyalok a római és a bizánci liturgiában

Természetesen a hit és az imádság *(lex credendi, lex orandi)* összekapcsolódik az egyház liturgiájában mind nyugaton, mind pedig keleten *(ortho-doxia, ortho-praxis)*. Az angyalok nem költői látomások, hanem a liturgia ('közös tevékenység') aktív részesei (vö. Iz 6; *Jelenések könyve*).

A latin misében a *Confiteor* kezdetű rövid bűnbánati ima az „összes angyalok és szentek" közbenjárását kéri. A *Gloria* az angyalok énekét visszahangozza: „Dicsőség a magasságban Istennek". A *Sanctus* Izajás látomását eleveníti fel, és egybekapcsolja a földi templomot a mennyei trónussal. Az *Agnus Dei* a *Jelenések könyvé*hez kapcsolódva kozmikus távlatba emeli: a földi és a mennyei liturgia centrumában az imádott Bárány áll. Az angyalok ünnepeinek bevezetése, valamint templomoknak és oltároknak az angyalok tiszteletére történő felszentelése kiegészítette és elmélyítette ezt a gyakorlatot.[34]

A keleti egyház liturgikus életét is átszövi az angyalok tisztelete. A hétfői nap az angyalok tiszteletére van rendelve.

> Ó mennyei seregek fővezérei, kérünk titeket mi méltatlanok, hogy imáitok által vegyetek minket körül, mennyei és dicsőséges szárnyaitok árnyékával, és oltalmazzatok meg bennünket...

– éneklik a hívek a *tropár*ban. Minden imaórában kéri a pap:

> Végy körül minket szent angyalaiddal, hogy az ő védelmük által megőrizve és vezérelve a hit egységére és megközelíthetetlen dicsőséged megértésére jussunk.[35]

A liturgia előkészületében egy *proszfora*darabot (misekenyér) a „tiszteletre méltó test nélküli mennyei erőknek" ajánl fel. Az evangéliumos könyvvel történő *Kis Bemenet* során a pap kéri:

> ...add, hogy a mi bemenetelünk legyen a szent angyaloké is, akik velünk szolgálnak.[36]

A kehellyel történő *Nagy Bemenet* előtt a pap így imádkozik:

> Senki sem méltó [...], hogy hozzád járuljon, dicsőség királya, mert neked szolgálni nagy és rettenetes maguknak a mennyei erőknek is.[37]

A hívek éneke ragyogóan illusztrálja:

> Kik a kerubokat titkosan ábrázoljuk, s az elevenítő Háromságnak háromszor szent éneket ajánlunk, tegyünk félre minden földi gondot, mert e mindenek királyát fogadjuk, kit láthatatlanul hordoznak az angyali rendek.

Az Istenszülő Szűz Mária is úgy jelenik meg Aranyszájú Szent János liturgiájában, mint aki „a keruboknál tiszteltebb és a szeráfoknál hasonlíthatatlanul dicsőbb".[38]

Az angyalok liturgikus tiszteletének tárháza a november 8-i ünnep liturgikus szövege, amely Szent Mihály és Gábor főangyalok, valamint a mennyei erők külön ünnepe a keleti egyházban.[39]

Az exorcizmus

Mind a keleti, mind a nyugati egyház hittétele, hogy a gonosz angyalok az embert kísérthetik, megszállhatják, és rosszra vezethetik. A Sátánt Jézus Krisztus győzte le, és ezt a hatalmát átadta egyházának. Az ördög uralmától csakis Jézus Krisztus érdeméből lehet megszabadulni. Az ördögűzés tehát a gonosz lélek eltávolítása és hatástalanná tétele Isten segítségül hívásával és a Krisztus nevében adott paranccsal, s ez az, ami az egyház gyakorlatát megkülönbözteti a pogány rítusoktól. Nyilvános exorcizmust csak felszentelt személy végezhet, s ez rendszerint és tágabb értelemben a szentségek és a szentelmények kiszolgáltatásához kapcsolódik, amikor a pap azért imádkozik, hogy személyeket, tárgyakat, helyeket kiszabadítson a gonosz lélek hatása alól. Szorosabb értelemben az ördögűzés a megszállott személy megszabadítása a Sátán hatalmából.[40] Ez csak nagyon alapos kivizsgálást követően, a helyi ordinárius külön és kifejezett engedélyével történhet, ünnepélyes formában. Az *Egyházi törvénykönyv* 1172. kánonja ezen túlmenően előírja, hogy az engedélyt csak jámbor, tudós, józan és kifogástalan életű áldozópap kaphatja meg.[41] Az ördögűzés szertartása évszázadokon keresztül az V. Pál pápa által 1614-ben kiadott *Rituale Romanum* alapján történt a latin egyházban.[42] Az ördögűzés szertartásáról ma az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció 1998. november 22-én kiadott *Inter Sacramentalia* kezdetű dekrétuma van érvényben.[43] Ennek fontos elemei a kereszt jele, kézrátétel, rálehelés, szenteltvízzel való meghintés. Imádságai: könyörgő litánia az Isten irgalmasságáért és minden szentek közbenjárásáért, zsoltár imádkozása, Evangélium, a szentek segítségül hívása, hogy az ördög távozzon a megszállottból, az *Apostoli hitvallás* és a *Miatyánk* elimádkozása.[44]

A *Keleti Katolikus Egyházak Törvénykönyve* nem foglalkozik az ördögűző személyével, a jelenleg Magyarországon használatos görög katolikus *Euchologion*ban (Szerkönyvben) ilyen szertartás nem is található, ezzel is nyomatékosítja az egyházi főhatóság e szertartás egészen rendkívüli jellegét. Az 1730-ban Velencében Jacob Goár által összeállított *Euchologion* hét ördögűző imádságot hoz, hármat Nagy Szent Baziltól, négyet pedig Aranyszájú Szent Jánostól.[45] Egy ószláv nyelvű, 1926-ban Zsolkvában

(Zsovkva, Ukrajna) a bazilita szerzetesek által kiadott *Euchologion*ban találkozhatunk Nagy Szent Bazil imájával, amely az ördögtől megszállott felett mondható, de ennek preambuluma nyomatékosan felhívja a papok figyelmét, hogy csak püspöki engedéllyel végezhető.[46] Az ima a látható és láthatatlan dolgok teremtőjétől, a Seregek Urától kér erőt, aki tanítványainak hatalmat adott, hogy kígyókon és skorpiókon járjanak: utasítsa a Gonoszt, hogy távozzon el a megszállottból.

Az ördögűzés mozzanata a szentségek kiszolgáltatásakor

A mindennapok világában a görög katolikus egyház szertartásaiban az ördögűzés mozzanata a legkomolyabb formában a keresztség szentségének kiszolgáltatásakor van jelen. Nem véletlen, hisz az egyház vallja, hogy minden ember az eredeti bűntől megsebzetten születik e világra, s ezt csak a keresztség szentsége törölheti el, amelynek révén lesz az ember Isten gyermeke és az egyház tagja. A kereszteléskor a pap még a templom előcsarnokában három hosszabb imádságot mond el a gonosz szellem kiűzésére. Az elsőben a keresztfán megváltó halálával a halált megtörő és az alvilágba is alászálló Jézus Krisztus nevére kényszeríti a Sátánt, távozzon a keresztelendőből, vissza ne térjen belé, ne találkozzon vele többé semmikor. A második ima a Seregek Urát szólítja meg, s kéri, adjon a keresztelendőnek győzelmet a Sátán és a tisztátalan szellemek felett. A harmadik imában a pap kéri Istent, adjon a keresztelendő életéhez „fénylő" (őrző) angyalt, aki megmenti őt minden rossztól. Az ima közben a pap háromszor rálehel a keresztelendő homlokára, szájára és mellére kereszt alakban, és azt mondja: „Űzz ki belőle szívében fészkelő s rejtőző minden gonosz és tisztátalan szellemet", majd így folytatja: „a tévely szellemét, a gonoszság szellemét, a bálványimádás szellemét, a hazugság és az ördög ösztönzéséből benne működő érzékies tisztátalanság szellemét!"

Az imák végeztével a keresztelendőt napnyugat felé fordítva háromszor megkérdezi:

– Ellene mondasz-e a Sátánnak, minden cselekedetének, minden szolgálatának és minden kevélységének?
– Ellene mondok.
– Ellene mondottál-e a Sátánnak?
– Ellene mondottam.

A keresztelendő kelet felé (az oltár felé) fordítva kérdi:

– Egyesülsz-e Krisztussal?
– Egyesülök.
– Egyesültél-e Krisztussal?
– Egyesültem.
– Hiszel-e benne?
– Hiszek benne, mint királyban és Istenben.

Ekkor vezeti be a keresztelendőt a templomba, s közben mondják el a hitvallást, a *Hiszekegy*et. (Ha a keresztelendő kisgyermek, akkor a keresztszülők válaszolnak helyette.)[47] A hitjelöltek olajának megszentelésekor a pap szintén háromszor, kereszt alakban lehel rá az olajra, és kéri Istentől, hogy az olaj „minden ördögi cselvetés elűzésére szolgáljon, hogy mindnyájan, kik azzal megkenetnek, vagy abban más módon részesülnek minden gonosztól megszabaduljanak".[48]

A bérmálás előtti imában (a görög egyházban a keresztséggel együtt szolgáltatja ki az áldozópap) azért könyörög Istenhez a pap, hogy a bérmálkozót „szabadítsa meg a gonosztól és annak minden csalárdságától".[49]

A szülőasszony avatásakor, amelyet a hagyomány szerint a szülés után negyven nap elteltével végeztek (ma általában közvetlenül a keresztelés után), a gyermek felett mondandó imában a pap azért imádkozik a gyerek felett keresztet vetve,

> ...hogy szent kereszted jelével (Istenünk) távolíts el tőle minden ellenséges erőt.[50]

A különvégzett bérmálás egyik könyörgése így szól:

> Hogy e szent olajjal való megkenés által áradjon isteni erő minden ördögi cselvetés és minden ármánykodás és támadás legyőzésére.[51]

Az esküvő örömteli szertartásában nem szerepel semmiféle utalás az ördög munkálkodására. A betegek keneténck kiszolgáltatásában sincs exorcista jellegű mozzanat, leszámítva az olvasott evangéliumi szakasz kis részletét, amely a tanítványok elküldése során megemlíti, hogy az Üdvözítő „hatalmat adott nekik a tisztátalan lelkeken".[52]

Az ördögűzés mozzanata a szentelményekben

A temetés szertartásának sem a felnőtt, sem a gyermek, papi vagy húsvéti ún. fényes heti változata nem tartalmaz témánk szempontjából lényeges mozzanatokat, s nem véletlenül: a halállal lezárult az érdemszerzés ideje, az ember „kész" élete alapján számol el Isten ítélőszéke előtt. Ugyanakkor a lélek távozásakor végzendő ima könyörgéseiben a pap nemcsak azért imádkozik a haldokló ágyánál, hogy az békével, szelíden, bűntől tisztán jusson Isten irgalmába, hanem azért is, hogy az Úr mentse meg az örök haláltól, örök elmerüléstől, az örök tűz kínjaitól, a pokol vermétől, a gehenna tüzétől, a lelki ellenség támadásától és az örök bilincsektől.[53]

A síremlék megáldása és megszentelése újra alkalom a láthatatlan hatalmak háttérbe szorítására. A keresztény számára a síremlék elképzelhetetlen a kereszt jele nélkül, és a kereszt az a jel, amelyen Krisztus megsemmisítette az ördög hatalmát, és ezért ez védőpajzs az ördögi támadások ellen, rettegett jelvény minden látható és láthatatlan ellenség előtt, biztos fegyver minden ördögi támadás és fondorlat elűzésére és meghamisítására. A pap azért is imádkozik, hogy azok, akik a kereszt jelét az elhunyt iránt való szeretetből felállították, Krisztus keresztjének erejével a bűnös kísértések felett mindig győztesek maradjanak.[54]

A vízszentelési szertartások különleges alkalmat nyújtanak a gonosz elleni védekezésre, hiszen, mint többször említettük, a szenteltvízzel való meghintés sarkalatos eszköze a sátáni erők, erőterek visszaszorításának.

A január 6-i vízkereszti *nagy vízszentelés* szertartásában a pap könyörög, hogy a víz szolgáljon a látható és láthatatlan ellenség minden incselkedésének elűzésére,[55] majd pedig a Szent Szofrón jeruzsálemi pátriárkától származó imával szenteli meg a vizet. Az ima központi gondolata kozmikus összefüggéseket tár fel: az *égből* a *földre* alászálló Isten Fiában az istenség tüze megszenteli a vizet, átjárja a Jordánt. Ezt fejezi ki, hogy a pap a Szentháromság személyeit szimbolizáló hármas gyertyát egyenként, keresztet rajzolva a vízbe, eloltja, majd háromszor rálehel kereszt alakban a vízre, ezt kiáltva:

> Te tehát emberszerető király, jer most is a te Szentlelked lejövetele által és szenteld meg ezt a vizet!

Majd így folytatja:

> ...hogy szolgáljon nekünk bűneink bocsánatára, betegségeink gyógyítására, a gonosz szellemek elűzésére.

Végül a pap jobb keze ujjait a vízbe mártva, azt kereszt alakban megáldja a következő szavakkal, háromszor:

> Most is magad, Uralkodó, szenteld meg ezt a vizet a te Szentlelkeddel!
> [...] hogy a világ összes elemei: az angyalok, az emberek, minden látható és láthatatlan lények dicsőítsék a te legszentebb Nevedet az Atyáéval és Szentlélekével egyetemben, most és mindenkor s örökkön-örökké. Ámen.[56]

A Makkabeusok napján végzett vízszentelési szertartásban a pap azt kéri Istentől, hogy a megszentelt vízben való részesülés és meghintés által

> ...add nekünk áldásodat bűneink tisztátalanságának lemosására, a sátáni gonosz cselvetés, kísértések, rémlátások elűzésére.[57]

A rövid, és bármikor elvégezhető vízszenteléskor a pap azt kéri,

> ...hogy legyen ez a víz minden ellenséges erőnek megközelíthetetlen és angyalerővel teljes

– és hogy az ezzel megszentelt házakba

> ...ne fészkelje be magát a megrontó szellem és a mételyező légáramlat veszedelme, [...] hogy távozzék onnan az ott lappangó ellenség minden csalárdsága és cselveté-

se, [...] és minden egyéb, mi a lakozók egészségét veszélyeztetné, vagy nyugalmát háborítaná, e vízzel való meghintés által elűzessék![58]

A húsvéti eledelek megáldása (pászkaszentelés) csak egy rövid utalást hoz: a kenyér (kalács) áldó imájában kéri a pap, hogy

...kik ezekből táplálkozni fognak, minden ellenséges szándék ellen hathatós védelmet nyerjenek.[59]

A bárány- és húsételek, valamint a tojás, túró, vaj megáldására mondott imák nem tartalmaznak a gonoszra való utalást.

A Szent György napján a határban a négy égtáj felé elvégzett búzaszentelés elsősorban az elemi csapások (égi háború, felhőszakadás, vízáradás, fagy, jégverés, kártékony férgek) elhárítását kéri.

Az új templom alapkövének megszentelésekor a leendő oltár helyén fakeresztet állítanak, s a szentelő püspök vagy az általa meghatalmazott pap, amikor a szentély helyét szenteltvízzel meghinti, így imádkozik:

Urunk Istenünk, tedd, hogy a mi bejövetelünkkel az angyalok is bejöjjenek, s velünk együtt szolgáljanak néked [...], és űzzenek el minden sátáni cselvetést.[60]

Majd a befejező könyörgésben azt kéri, hogy a templomépítés munkájához

...állíttassék őrangyal, ki azt minden baleseménytől, a látható és láthatatlan ellenségek ármánykodásaitól mentse, s óvja meg, és a munkásokat erősítse.[61]

Maga a templomszentelés szertartása, valamint a megszentségtelenített templom kiengesztelési rendje nem tartalmaz érdemleges témánkba illő utalásokat.

Nagy hangsúlyt kap viszont az új ház megszentelésénél az ördög távoltartásának szándéka. A pap a ház összes falát bőven meghinti szenteltvízzel, mondván:

Az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében. Ámen. E szentelt vízzel való meghintés által fusson e helyről minden sátáni gonosz cselekmény!

Majd szentelt olajjal négy keresztet rajzol a falakra, mondván:

Megáldatik ez a ház e szentelt olajjal való megkenés által az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében. Ámen.

A megkenés után égő gyertyával égeti le a szent olajat a keresztjegyekről.[62]

Az *Euchologion* a keresztszentelés három csoportját különbözteti meg: útszéli vagy temetői kereszt megáldása, hordozható (körmeneti) kereszt megáldása, valamint toronykereszt megszentelése.

Az útszéli kereszt megszentelésének imája felvonultatja azokat a képeket, amelyeket már a Síremlék megáldásánál felsoroltunk, azzal a szemponttal kiegészítve, hogy a szent kereszt „az angyalok dicsősége és a démonok veszedelme", mert Krisztus a kereszt által győzte le a halált és oldozott fel a Sátán bilincseiből.[63]

A hordozható kereszt megszentelésénél a pap Jézus Krisztustól kér áldást „ki kereszteddel a mi ellenségünknek, az ördögnek régi kéziratát széttépted, és ezáltal az emberi nemet annak zsarnoksága alól kiszabadítottad."[64]

A toronykereszt szentelésénél a megváltás eszközét a Mózes által a pusztában póznára tűzött rézkígyóhoz hasonlítja,[65] „...mely által az ördögi erők megsemmisülnek és ama régi gonosz kígyó által mardosott és sanyargatott emberi nemünk új életre kelt", „legyen e kereszt minden gonosz támadás ellen állandó menekvés, ékesség és szépség, félelmetes és rettenetes jel a látható és láthatatlan ellenséggel szemben", mert „a kereszt az egyház ékessége, a hívők segítsége, Pál dicsekvése[66] s az ördög romlása".[67]

A harang megszentelésénél nemcsak az a fontos, hogy akik hallják, Isten nevére ébredjenek, vagy hogy nevére szűnjön meg a mennydörgés, jégeső, villámlás, felhőszakadás és minden égi háború, hanem az is,

> ...hogy mindama hívek szívében, kik e harang szavának zengését hallani fogják, Jézus Krisztus hiúsítsa meg a láthatatlan ellenség kísértéseinek és ármánykodásainak minden hatását.[68]

A pap itt azért is imádkozik

> ...hogy a harang hangjának áradozását a levegőbeli láthatatlan ellenséges erők meghallván, híveid erődjeitől messze távozzanak, s ellenük készült tüzes nyilaik kioltassanak.[69]

Az új temető felszentelésénél az egyház előírja, hogy annak közepén keresztet állítsanak, s az előtt hármas gyertyát gyújtva végezzék el a temető megáldását, melynek során az első könyörgés – nyilván nem véletlenül – így hangzik:

> ...hogy ez az új temetkezőhely Isten kegyelme által mentessék meg az ellenséges lelkek minden üzelmétől és ostromlásától, könyörögjünk az Úrhoz![70]

A templomi edények megáldása során (kehely, diszkosz = paténa, „csillag", áldoztatókanál és cibórium) nem találkozunk a gonosz lélekre való utalással, hisz ezektől a Krisztus testével és vérével való érintkezés révén messze áll minden gonosz cselekmény. A templomi ruhák megáldásánál rövid kérés vonatkozik arra, hogy e szent ruhák

> ...szolgáljanak az azokba öltözködő fölszentelt papjaidnak minden ellenséges csábítás és botránkozástól való megszabadítására és védelmére.[71]

A templomi szentelmények közül a gyertyát és a tömjént kell megemlítenünk. Előbbinél azért fohászkodik a pap, hogy azon hívek, akik elhozták a gyertyát megszentel-

tetni, legyenek „a világosság fegyvereivel fölszerelve, s minden ördögi cselvetés ellen megoltalmazva".[72] A tömjénre azt kéri a pap, hogy Jézus Krisztus áldja meg, és ajándékozza meg hathatós erővel,

> ...hogy mindazoknak, kik azt készletben tartandják és azzal illatfüstöt gerjeszteni fognak, szolgáljon minden ellenséges cselvetéstől, rémlátástól, a Sátán nappali és éjjeli támadásaitól való szabadulásukra és megőriztetésükre, legyen hívő néped testének és lelkének, házaiknak és épületeiknek megáldására, a te legszentebb, felséges és imádandó neved dicsőítésére.[73]

A templomi képek megáldásának rendje (az Úrjézus, Istenszülő, ünnepek, szentek, illetve ikonosztázion) során egyedül az Üdvözítő ikonjának szentelési imájában szerepel az a kérés, hogy Isten adjon a képnek „minden betegséget meggyógyító s ellenséges fondorkodást tovaűző erőt".[74]

Nem csodálkozhatunk azon, hogy az egyházi lobogó-, illetve zászlószentelés kapcsán – azok eredendően harci jellege miatt (a konstantini keresztjeles hadi zászlókra származtathatók vissza) – a pap azért imádkozik, hogy

> ...mindazok, kik e lobogót szemlélni és követni fogják, félelmetesek legyenek a lélek ellensége, a Sátán előtt és gyorsan elűzzék annak pokoli seregeit.[75]

Végül az iskolás gyermekek iskolai év kezdetén megtartott megáldásánál találunk két mozzanatot. A pap először azért imádkozik, hogy Isten

> ...oltsa szívükbe a bölcsesség kezdetét, az istenfélelmet, s ezáltal űzze ki szívükből a fiatalság könnyelmű beszédeit és világosítsa meg elméjüket, hogy forduljanak el a rossztól és cselekedjék a jót[76]

– majd pedig azt kéri, hogy Isten „mentse meg őket minden ördögi kísértéstől, megőrizvén őket életük minden napján".[77]

Összegzés

A Szentírás tanúsága, az egyház hite és liturgiája megerősíti, hogy a jó angyalok segítenek minden embert földi zarándokútján, viszont a gonosz angyalok az embert kísérthetik, megszállhatják, és rosszra téríthetik. A magyar görög katolikus hívek lelki életének szentségei, szentelményei nemcsak az emberi élet nagy fordulópontjain, hanem a mindennapok világában is állandóan erre emlékeztetnek. Keresztség és bérmálás; feszület, szenteltvíz, gyertya, tömjén, szentkép, zászló, harang, síremlék mindmind azt jelzi, hogy a hívő ember legfontosabb célja Isten kegyelméből igent mondani a jóra, nemet a gonoszra, s így célba jutni, azaz üdvözülni. Az üdvösségben lesz a romlandóból romolhatatlan, a halandóból halhatatlan, az ideig tartóból örök, s oldódik fel látható és láthatatlan feszültsége boldogító színelátássá: angyalok és emberek Istent imádó kozmikus liturgiájává.

Jegyzetek

1 Puskás (2006: 312–314).
2 Ter 18.
3 Ter 19.
4 Kiv 23.
5 1Sam 4, 4.
6 Iz 6.
7 Tób 12.
8 Dán 10.
9 Jób 1.
10 Lk 1, 26–38.
11 Lk 2, 9–14.
12 Lk 24, 1–8.
13 ApCsel 1, 9–11.
14 Mt 24.
15 Mt 1, 20; 2, 13; ApCsel 8, 26.
16 Mk 16, 5; Mt 28, 3.
17 Mk 1, 12; Mt 4, 11.
18 Bölcs 2, 24.
19 Kiv 17, 18; Ez 21, 28; Szám 22, 22–32; Zsolt 109, 6.
20 Jób 2, 12.
21 1Krón 21,1.
22 Tób 6, 8; 8, 3.
23 Mt 4, 1–11; Mk 1, 12 kk; Lk 4, 1–13.
24 Mk 1, 21–28; Mk 5, 1–20; Mt 9, 32–34 stb.
25 Mk 3, 27.
26 Puskás (2006: 70–88); Leon-Dufour (1986: 61–65); Haag (1989: 64–68, 1368–1369).
27 Denzinger–Hünermann (2004: 600).
28 Denzinger–Hünermann (2004: 286).
29 Denzinger–Hünermann (2004: 800).
30 *Lumen Gentium* 49, 50, 69.
31 *Lumen Gentium* 3, 5, 16.
32 *A Katolikus Egyház Katekizmusa* 391–395.
33 Puskás (2006: 120–125, 138–139, 145–147, 158–160); Schneider (1996:173–176, 241–244); Beinert (2004: 41–43, 496–498).
34 Puskás (2006: 320–330).
35 *Liturgikon* (1920: 88).
36 *Liturgikon* (1920: 115–116).
37 *Liturgikon* (1920: 125).
38 *Liturgikon* (1920: 141).
39 *Énekeskönyv* (1974: 529–540).
40 Diós (2005: 330–331).
41 *Egyházi Törvénykönyv* (1986: 802–803).
42 *Rituale Romanum* (1912: 359–386); Nagel (1982: 750–756).
43 *Enchiridion Vaticanum* 17 (1998: 1228–1251).

44 *Enchiridion Vaticanum* 17 (1998: 1245–1246).
45 *Euchologion* (1730: 578–584).
46 *Euchologion* (1926: 830–831).
47 *Euchologion* (1964: 5–8).
48 *Euchologion* (1964: 9–10).
49 *Euchologion* (1964: 13).
50 *Euchologion* (1964: 19).
51 *Euchologion* (1964: 21).
52 Mk 6, 7; 13.
53 *Euchologion* (1964: 137–138).
54 *Euchologion* (1964: 166–167).
55 *Euchologion* (1964: 173).
56 *Euchologion* (1964: 175–180).
57 *Euchologion* (1964: 195).
58 *Euchologion* (1964: 202).
59 *Euchologion* (1964: 210).
60 *Euchologion* (1964: 234).
61 *Euchologion* (1964: 235).
62 *Euchologion* (1964: 256).
63 *Euchologion* (1964: 263).
64 *Euchologion* (1964: 265).
65 Szám 21, 8–9.
66 1Kor 1, 2.
67 *Euchologion* (1964: 268–269).
68 *Euchologion* (1964: 271).
69 *Euchologion* (1964: 272).
70 *Euchologion* (1964: 275).
71 *Euchologion* (1964: 288).
72 *Euchologion* (1964: 294).
73 *Euchologion* (1964: 296).
74 *Euchologion* (1964: 299).
75 *Euchologion* (1964: 312).
76 *Euchologion* (1964: 315).
77 *Euchologion* (1964: 318).

Egyházi források

A Katolikus Egyház Katekizmusa. Budapest, Szent István Társulat, é. n., 90–91.
Egyházi Törvénykönyv. Budapest, 1986.
Enchiridion Vaticanum 17. Bologna, 1998.
Euchologion. Velence, 1730.
Euchologion. Zsovkva, 1926.
Euchologion. Görögkatholikus Egyházi Szerkönyv. Budapest, 1964.
Liturgikon. Nyíregyháza, 1920.
Lumen Gentium. In *A II. vatikáni zsinat tanítása.* Budapest, Szent István Társulat, é. n., 21–90.
Rituale Romanum. Róma, 1912.

Bibliográfia

BEINERT, Wolfgang 2004: *A katolikus dogmatika lexikona.* Budapest: Vigilia.
DENZINGER, Heinrich–HÜNERMANN, Peter 2004: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai.* Bátonyterenye–Budapest: Szent István Társulat.
DIÓS István 2005: Ördögűzés. In Uő (szerk.): *Magyar katolikus lexikon* X. Budapest: Szent István Társulat, 330–331.
HAAG, Herbert 1989: *Bibliai lexikon.* Budapest: Szent István Társulat.
LEON-DUFOUR, Xavier 1986: *Biblikus teológiai szótár.* Budapest: Szent István Társulat.
NAGEL, Wiliam 1982: Exorcismus II. In Krause, Gerhard–Müller, Gerhard (Hrsgs.): *Teologische Realenzyklopädie.* Berlin–New York.
PUSKÁS Attila 2006: *A teremtés teológiája.* Budapest: Szent István Társulat.
SCHNEIDER, Theodor 1996: *A dogmatika kézikönyve* I. Budapest: Vigilia.

Sz. Kristóf Ildikó

A demonológia funkciói: misszionáriusok és indiánok az amerikai Délnyugaton *(17–18. század)*

Esterházy Pál herceg egyik mirákulumgyűjteményében, az 1696-ban kiadott, és Szűz Mária szentképeivel kapcsolatos ezerháromszáz csodatörténetet tartalmazó *Mennyei Korona* című gyűjteményben az 1128. kép a következő címet viseli: „De Cinaloa Csudalatos Boldog Asszony Képe Cinaloaban, Indiaban." A hozzátartozó elbeszélés, vagyis maga a csodatörténet pedig a következőképpen hangzik:

> Cinaloa Szigetében vólt egy igen meg-roegzoett, és vén Pogány, a'ki a' keresztyén nevet nem-is akarta hallani; igen meg-betegedvén, és halálához koezelgetvén, hírt adott egy Pater Jesuvitának, hogy illyen nyavalyájában meg-látogatná: a' Páter a' szent Szuez képét magával vitte, és a' betegnek kezében adta. A' Pogány midoen a' képet sokáig nézné, menyei eroebuel ugy meg-világosodott, hogy egész erejébuel kivánná a' Keresztséget, a'mellyet fel vévén, bóldogúl, és nagy oeroemmel ment az oeroekkévalóságra: attúl fogva a' kép nagy boecsuelletben tartatik, és csudálatosnak ítéltetik.[1]

Az Esterházy által összeállított munka számos más elbeszéléséhez hasonlóan ez a mirákulumtörténet is arra hivatott, hogy hozzájáruljon egy szentkép körüli kultusz konstruálásához és legitimálásához valamely távoli helyen, illetve hogy terjessze, propagálja annak hírnevét. „Cinaloa" azonban nem sziget, ahogyan az a hercegnél szerepel, és nem is Indiában található. Pontosabban, abban az értelemben található csak „Indiában", amennyiben a szó – kora újkori jelentésének megfelelően – az amerikai kontinensre vonatkozik. „Cinaloa", vagyis Sinaloa ma Mexikó egyik állama, Esterházy korában pedig a *jaki*, a *majo*, a *szinaloa* és más indián népek földje volt, az Új-Mexikónak nevezett tartomány egyik déli-délnyugati vidéke, amely a kora újkorban teljes egészében a Spanyol Birodalomhoz, annak amerikai felségterületéhez tartozott. Ez a birodalom 1519-től, az Hernán Cortés vezette, aztékok ellen irányuló hódítástól, illetve a Mexikó-központú spanyol alkirályság megszervezésétől kezdődően egészen 1821-ig, Mexikó függetlenné válásáig fokozatosan magába olvasztotta szinte az egész amerikai „Délnyugatot" – a mai Új-Mexikó államot, Arizonát, Utahot,

Colorado egy részét –, továbbá a mai Kaliforniát, Texast, valamint még északibb területeket is. Magát Sinaloát 1533-tól hódították meg a spanyolok, és kevéssel az 1600-as évszázadforduló után az itt élő indiánok között már több jezsuita misszionárius is tevékenykedett. Az 1846–1848 közötti mexikói–amerikai háború következményeképpen aztán ezeknek a területeknek a túlnyomó többsége az Amerikai Egyesült Államokhoz került, a déli Sinaloa, Sonora és más tartományok azonban Mexikó tulajdonában maradtak.[2]

Ami pedig az Esterházy mirákulumelbeszélésében említett „pogányokat" – vagyis az ezen a hatalmas területen akkoriban élt, rendkívül sokféle, és változatos életmódot folytató indián népcsoportokat – illeti, lokális történelmük azt mutatja, hogy ők sem tértek át olyan csodálatos gyorsasággal a kereszténységre, ahogyan azt szerzőnk – a mirákulumirodalom műfaji sajátosságainak és propagandisztikus kötöttségeinek megfelelően – hirdeti. Éppen ellenkezőleg.

Az alábbiakban bemutatandó problematika kutatása meglehetősen újnak számít még a részemről. 2001 nyarán kezdődött Sinaloától kicsit északabbra, az amerikai Délnyugaton – közelebbről a mai Arizona és Új-Mexikó államok területén –, amikor alkalmam nyílt egy hosszabb tanulmányút során számos különböző *puebló* indián rezervátumot bejárni.[3] A *puebló* indián megjelölés e terület egyik – de csak egyik – sajátos kultúrájú csoportját takarja: különböző nyelveken beszélő, de ősidők óta egyaránt földművelő, kukoricatermesztő, és falvakban megtelepedett, többemeletes, vályogból és/vagy kőből épült házakban lakó kisebb népcsoportokat. Rajtuk kívül azonban más, a kora újkorban a megélhetésnek is más – inkább a vadászaton és az ehhez kapcsolódó vándorláson alapuló – életformáit kialakító, a földművelést és kukoricatermesztést csak fokozatosan magukévá tévő népek is éltek itt: az északról akkoriban idevándorolt *navahók* és *apacsok*, vagy a jóval délebbi *szerik* stb.[4] Amivel pedig ez a kutatás az említett időben és helyen elkezdődött, az néhány indiánok által kiadott turisztikai célú brosúra, szórólap és újság volt,[5] melyek rendszeresen felemlegették az 1600-as évekbeli spanyol elnyomást, az erőszakos térítéseket, sőt felemlegették valamiféle „bálványimádásnak" *(idolatry)* és „boszorkányságnak" *(witchcraft)* az ellenük irányuló vádjait is.

Jó darabig az ilyen és hasonló kisnyomtatványokat gyűjtöttem – indiánok által írott újságokat, füzetkéket, brosúrákat és szórólapokat, amelyek direkt vagy indirekt módon utaltak a helyi történelemnek erre a sötét momentumára –, majd elkezdtem utánuk nyomozni különböző könyvtárakban is. Mindenekelőtt a kansasi Lawrenceben a University of Kansas könyvtárában, később Németországban a wolfenbütteli Herzog August Bibliothek anyagában, végül pedig újabb, 2004-es amerikai tartózkodásunk során megintcsak Lawrence-ben, amikor is részt vehettem az ottani indián egyetem – a Haskell Indian Nations University – előadásain és konferenciáin is, és megismerhettem, beszerezhettem indiánok által indiánok számára írott könyveket, tankönyveket is. Az ily módon összegyűlt történeti forrásanyag és az arról szóló feldolgozások roppant izgalmas, ám igencsak szerteágazó problematikát képviselnek, amelynek az áttekintését még korántsem tudtam elvégezni. A jelen alkalomra ennek csak egy szeletéről, az európai diabolikus diskurzus új-mexikói megjelenési formáiról

állítottam össze egy rövid összefoglalást; ezt azonban sokkal inkább problémafelvetésnek szánom, mintsem valamely befejezett kutatásról való beszámolónak.

Amint vizsgálódásaim során kiderült, az Amerikai Egyesült Államok ezen délnyugati vidéke legalább az 1530-as évektől kezdődően olyan, a mexikói spanyol alkirályság által meghódítani szándékozott határvidéknek – *frontier* területnek – tekinthető, ahol az ott lakó indiánok ellen számos és igen kegyetlen büntetőeljárást folytattak le: egyrészt a hittérítő ferences és jezsuita misszionáriusok, valamint – 1626-tól – a spanyol inkvizíció itteni tevékenységéből eredően, amely büntetőeljárások – mind formai, mind ideológiai tekintetben – sokban hasonlítottak a korszak európai varázslási és boszorkánypereihez.[6] Arra is fény derült továbbá, hogy egyes itteni misszionáriusok tollából az indiánokat diabolizáló, démoni-ördögi köntösbe öltöztető, s távolról ugyancsak az európai demonológiákra emlékeztető diskurzusok is születtek.[7]

Az európai boszorkányság, boszorkányüldözés kutatói közül csak igen kevesen fordítottak figyelmet az Újvilág hasonló történéseire, az általam megismert régebbi szakirodalomban[8] alig találkoztam ennek nyomaival: leginkább csak Gustav Henningsennek a spanyol inkvizícióra vonatkozó vizsgálatait, Stuart Clark demonológiakutatásainak egyes, New England-i vonatkozásait, illetve Laura de Mello e Souza sokoldalú brazíliai boszorkányhit-vizsgálatait említhetem.[9] Azok a kutatók ugyanakkor, akik kifejezetten ezzel a témával – az Európán kívüli bálványimádás – és boszorkányságvádak kultúrtörténeti hátterével foglalkoztak –, a jelenséget figyelemre méltóan tágabb és összetettebb dimenziókba helyezve tárgyalták és értelmezték. Az inkvizíció amerikai történészei (pl. az albuquerquei Richard Greenleaf) mellett úgy tűnik, egyes újszerű, „antropologikus" kérdéseket felvető történészek (pl. a francia Serge Gruzinski, Solange Alberro, vagy a bristoli Fernando Cervantes), illetve eszme- és tudománytörténészek (pl. a cambridge-i Anthony Pagden) ismerik a legalaposabban az effajta vádaskodásokat, s helyezik el azokat a megfelelő társadalom-, politika-, eszme-, illetve megismeréstörténeti kontextusokban is. Ugyanakkor ők a maguk részéről inkább a nagy birodalmak, mint Mexikó és – kisebb mértékben – Peru hasonló, ám jóval monumentálisabb történéseivel, az aztékok és a maják, illetve Peru esetében az inkák és a kecsuák kultúrájának kora újkori, igen átfogó és mélyreható „démonizálásával" foglalkoznak.[10]

Lássuk akkor, hogyan is néz ki ez a jelenségkör a kevésbé ismert és kevésbé is vizsgált új-mexikói határvidéken. A továbbiakban szeretnék néhány olyan – az illető geográfiai-kultúrtörténeti kontextus megkívánta – szempontot áttekinteni, melyek egy kicsit talán közelebb visznek a „demonológia" itteni mibenlétének és használatának a megértéséhez.

Az első egy alapvetően *filológiai* szempont. Közismert, hogy a kora újkori kolonizáció az ismeretek „globalizációját/globalizálódását" is jelentette; az új-mexikói demonológia kérdése sem tekinthető pusztán csak az amerikanisztika vagy a hispanisztika érdeklődési körébe tartozónak. Nagyon is van köze Európához, sőt nemritkán egyenesen Közép-Európához is. Egyrészt azért, mert Új-Mexikó számos misszionáriusának a származása – olykor műveik kiadása is – az Óvilághoz (is) köti őket. A jezsuiták közül a következőket említhetem: Eusebio Kinót, aki olasz származású

volt, s aki az 1680–1690-es években a sonorai *pima* indiánok között végzett térítő tevékenységet, és írt erről beszámolót; Adam Gilg, cseh (morávai) származású misszionáriust, aki a *szeri* indiánok között térített ugyancsak az 1680–1690-es években; Daniel Januschke, wrocławi születésű lengyel misszionáriust, aki az 1690-es években a pimák között dolgozott; Joseph Neumann, (brüsszeli születésű) német-cseh jezsuitát, aki a sonorai *tarahumara* indiánok között volt hittérítő 1681 és 1732 között, s akinek *Historia Seditionum* című munkáját 1730-ban nem más, mint a prágai egyetem adta ki; valamint Ignaz Pfefferkorn, német származású misszionáriust, aki a sonorai *pima* és *opata* indiánok között tevékenykedett a 18. század második felében, s aki 1794-ben Kölnben jelentette meg *Beschreibung der Landschaft Sonora* című írását.[11] Álljon itt végül még a német-lengyel Juan Nentuig, vagyis Johann Nentvig neve, aki ugyancsak az 1750–1760-as években térített Sonorában, s aki maga is megírta ennek a történetét.[12]

Mint Esterházy Pál sinaloai mirákulumelbeszélése is mutatja, az amerikai missziók során felhalmozott-megalkotott tudásanyagnak lett valamelyes köze Magyarországhoz is. Knapp Éva és Tüskés Gábor kutatásai alapján tudjuk, hogy Esterházy nádor jezsuita mirákulumgyűjteményekből fordított, azok alapján adta ki csodatörténeteit.[13] A *Mennyei Korona* bevezetésében meg is emlékezik legfontosabb forrásáról, a német Wilhelm Gumppenberg *Atlas Marianus* című művéről, amely 1655-től kezdődően több kiadást is megért,[14] s amely számos más, az Európán kívüli térítésekkel kapcsolatos csodatörténetet is magában foglalt. A jezsuiták által az Európán kívüli világról terjesztett tudás hozzánk is beszivárgott tehát, ha nem ismerjük is még kellőképpen ezt a folyamatot. E beszivárgásnak, mint a mirákulumtörténetek példája jelzi, bizonyosan léteztek áttételesebb-„közvetettebb" módjai. E végletekig leegyszerűsített, csodás interpretációk mellett (Esterházy *Mennyei Koronája* Sinaloán kívül más, Mexikó, Peru, India, Észak-Afrika, vagy éppen a Kanári-szigetek környezetébe helyezett csodatörténeteket is tartalmaz) azonban megtalálhatjuk hazai miszszionáriusaink „közvetlen" tanúbizonyságait is, amint azt például Éder Xavér Ferenc 1791-ben Budán kiadott bolíviai beszámolója is bizonyítja.[15] Magától értetődő, hogy a misszionáriusok leírásai „közvetlennek" csak annyiban tekinthetők, amennyiben szerzőik valóban jártak az általuk megörökített helyszíneken. A továbbiakban hosszabban is visszatérek majd arra problémára, hogy az ő szövegeik – melyek a világot végső soron ugyanolyan végletesen pogányokra és keresztényekre osztják, mint a csodatörténetek, sőt, a „pogányok" megjelenítéséhez olykor, mint látni fogjuk, egyenesen a 16–17. századi demonológia diskurzusát hívják segítségül – ugyancsak sajátos intellektuális-értelmezési „szűrők" működésének a termékei voltak.

A következő szempont inkább *irodalomtörténeti-műfajtörténeti:* mit is értsünk akkor demonológián? Az bizonyos, hogy Új-Mexikó esetében sokkal inkább egyfajta tágabb értelemben vett „diabolikus beszédmódot" kell értenünk alatta, mintsem egy Jean Bodinéhez vagy egy Martín Delrióéhoz hasonlító tudós értekezést.[16] Szűkebb, óhazai értelemben vett, kizárólagosan demonológiai tárgyú, tudós traktátusokat erről a vidékről nem ismerek, ám a misszionáriusok jelentéseinek, beszámolóinak, népleírásainak a nyelvezete – szóhasználata és tartalmi asszociációi – jócskán át meg át vannak

szőve ördöggel, ördöngösséggel, démonokkal, boszorkánysággal, bálványozással, varázslással, babonával. Az egyik legkorábbi – és „legdiabolikusabb" nyelvezetű – beszámoló erről a vidékről a spanyol ferences Alonso de Benavides műve, a *Memorial*, amely 1630-ban és 1634-ben egy rövidebb és egy hosszabb spanyol nyelvű változatban jelent meg Madridban.[17] Benavides a *piró, humanó* és *navahó* indiánok között működött 1625 és 1629 között; munkáját hamarosan számos európai nyelvre – németre, franciára, latinra stb. – is lefordították.[18]

A továbbiakban három ilyen „diabolikus nyelvezetű" szövegnek – Alonso de Benavides, Joseph Neumann és Ignaz Pfefferkorn munkájának – a segítségével szeretnék néhány olyan szempontra rámutatni, melyek a demonológia itteni funkciójával/funk-cióival kapcsolatosak lehetnek. A direkt, kézenfekvő *vallásos* funkción túlmutatóan Új-Mexikó esetében még két – illetve összesen négy – ilyen funkció vagy használati mód tűnik azonnal szem elé: egy *politikai-ideológiai* használati mód, valamint annak kortárs–történeti, illetve recens–jelenkori formája, és egy *episztemológiai–megismeréstörténeti* használati mód, amelynek ugyancsak vannak kortárs–kora újkori, illetve recens, innen visszatekintve tulajdonképpen tudománytörténetinek nevezhető formái.

Vegyük sorra ezt a négy funkciót.

1. Demonológia mint a kolonizációt és a térítéseket legitimáló ideológia – a „fehérek" részéről

Az amerikai indiánoknak az európai misszionáriusok és a civil hatóság által végrehajtott „diabolizálása" Új-Mexikóban is hasonló módon történt – elsősorban szövegek és cselekedetek (büntetőperek) útján –, mint a tengerentúli spanyol birodalom központjaiban, Mexikóban vagy Peruban. Ugyanakkor itt egy kissé későbbi és mondhatni, „vidékiesebb" kiadásban érhető tetten mindez: az új-mexikói demonológia nem produkált például olyan kidolgozott, kifinomult képi ábrázolásokat, amilyenek Mexikó vagy Peru vonatkozásában ismeretesek, és nem is született akkora – és olyan sokszínű – irodalma, mint az utóbbiak esetében.[19]

Az Új-Mexikóra vonatkozó misszionáriusi munkák nem tudós traktátusok tehát: többségükben nem szerepelnek bibliai és más auktorokra való hivatkozások, s terminológiájuk – mit miért neveznek varázslásnak, boszorkánységnak vagy bálványimádásnak – legtöbbször definiálatlan és gyakorta következetlen; jól látszik, hogy tulajdonképpen maga a „terep" szülte őket.[20] Ami igazán megfigyelhető bennük, az egyrészt a misszionáriusok mentális és intellektuális „szemüvege": a saját hitviláguk és megismerési kategóriáik; másrészt pedig valamiféle „politikai" kontextus: konkrét mikro- vagy makrotársadalmi szituáció, amely nemritkán árulkodó nyomot hagy írásaikon. Hadd mondjak előbb ez utóbbira két jellegzetes példát.

Alonso de Benavides azzal a szándékkal írja meg és ajánlja 1634-ben *Memorial*ját VIII. Orbán pápának, hogy püspökséget – mégpedig elvárásai szerint igen jól jövedelmező püspökséget – szervezhessen Új-Mexikó missziós területeiből.[21]

Írását e cél szolgálatába állítva valósággal telezsúfolja egyrészt ördögökkel és démonokkal, akik mindeddig – úgymond – megtévesztették és rabságban tartották az indiánokat, annál nagyobb szükség van tehát keresztény hittérítőkre, másrészt pedig telezsúfolja a padrék szavára azonnal és tömegesen megkeresztelkedő indiánokkal, bizonyítandó, hogy máris volna elegendő számú juh a püspök – aki természetesen ő maga lenne – nyájában. (Egész Új-Mexikóban összesen nem élhetett akkoriban annyi indián, amennyit Benavides már kereszténnyé lettnek minősít: az egyes népcsoportok esetében nemcsak tízezres, hanem harminc-, sőt százezres nagyságrendekről olvashatunk).[22] A *Memorial* tehát túlságosan is nyilvánvalóvá tette célját. Ezt nagy valószínűséggel maga a pápa is felismerte, aki végül is nem adott engedélyt a püspökség megalapítására.

Másik példám a Rio Grande mentén lakó ún. *keleti puebló* indiánok nagy, 1680-as felkelését megelőző időkből származik. Amikor az 1650-es években az itt munkálkodó ferences misszionáriusok rádöbbennek, hogy a század eleje óta folyamatosan térített-keresztelt indiánok továbbra is gyakorolják ősi rítusaikat (így például a maszkos *kachina*táncokat[23] stb), elöljáróiknak küldött jelentéseikben többen is úgy igyekeznek kimagyarázni mindezt, hogy egyes gonosz, „démonokkal cimboráló" indián „varázslók", „boszorkányok" *(hechiceros, brujos)* rontására vezetik vissza a térítés sikertelenségét, akik – úgymond – *megbabonázták* őket, ezért nem voltak képesek az Igét hatékonyabban terjeszteni.[24] Ezen érvelés mögött nem más, mint a bűnbakkeresés – éppenséggel boszorkányperekből jól ismert – stratégiája tűnik fel.

Az e két példában megmutatkozó „politikai" jellegű érvek, törekvések azonban egyáltalán nem zárják ki, hogy a misszionáriusok maguk is hittek, ténylegesen hihettek az indián „varázslók" természetfeletti erejében, rontásában, vagy éppen a „varázslókkal" szövetséget kötő démonokban; éppen ellenkezőleg. Érvelésük annál hatékonyabb lehetett, minél inkább egy ilyen (egymással és elöljáróikkal) közösen vallott hit- és hiedelembéli konszenzuson alapult.

Egy ilyen típusú, „politikai töltetű" diabolizáló ideológia mindkét új-mexikói térítő rend misszionáriusai esetében megfigyelhető – bár a ferenceseknél úgy tűnik, korábban és hangsúlyosabban, mint a jezsuitáknál –, és van egy jellegzetes sajátossága, amely szintén közös. Nevezetesen az, hogy igen gyakran a térítéssel szembeszegülő, ellenálló, sőt felkelésre buzdító indián vallási vezetőkből, szertartásfőnökökből, „gyógyítókból" *(medicine men)* lesznek „boszorkányok" és „varázslók" (*brujos, hechiceros, Zauberer, Aerzte, magos, impostores* – amilyen terminust és nyelvet a források éppen használnak). Márpedig Új-Mexikó zűrzavaros kora újkori története során szinte mindegyik indián nép köréből ismert valamilyen – többé vagy kevésbé véres – ellenállás: *jakik*tól, *pimák*tól, *tepehuanok*tól, *tarahumarák*tól, *opaták*tól csakúgy, mint a *puebló* indiánok majd mindegyik csoportjától – erre később még vissza fogok térni –, s ezek a lázadó indián elöljárók, szertartásfőnökök és gyógyítók a misszionáriusok kezén/tollán mindegyre „boszorkánnyá" válnak...[25]

Ugyanakkor néhány fontos különbség is kirajzolódik a két rend diskurzusa között. A jezsuiták, úgy tűnik, kevesebbszer és kevesebbet „ördögöznek", mint a ferencesek, s körültekintőbbek az *idolatria* terminus használata terén is – erre is visszatérek majd –,

mint például a ferences Benavides. Utóbbi szinte állandó jelzőként használja azt: minden faluban „bálványimádó indiánokat" sejt (anélkül azonban, hogy megmagyarázná, hogyan és mire is érti a kifejezést), minden fa mögött az ördögöt látja, és minden követ-bokrot exorcizál.[26] Benavides az 1620–1630-as években, úgy látszik, inkább az aztékokat diabolizáló mexikói ferencesek értelmezési hagyományát viszi tovább. Igen távol áll tőle a jezsuiták már akkoriban is kritikusabb, majd – mint Ignaz Pfefferkorn esetében látni fogjuk – a 18. század második felétől a felvilágosodás jegyeit is magába ötvöző attitűdje.

Ide tartozik a térség kiváló történészének, Edward Spicernek a megfigyelése is: a ferencesek keveset írnak, viszont előszeretettel vezetnek az indiánok ellen büntetőakciókat (rituális tárgyak, kellékek, tollak, maszkok, figurák elszedése és elégetése céljából), és tartanak büntetőeljárásokat kifejezetten varázslás *(sortilegium)*, boszorkányság *(hechicería)* és bálványimádás *(idolatria)* vádjával. Az ő felségterületük a Sonorától (a *tarahumara* indiánok földjétől) északra fekvő területek, elsősorban is a Rio Grande menti ún. *keleti pueblók* vidéke (El Pasótól Taosig). A jezsuiták ugyanakkor kevésbé erőszakosak, nemigen vezetnek nagyszabású büntetőeljárásokat, viszont írnak: ők írták a legtöbb kortárs beszámolót; az ő felségterületük pedig a délebbi régió: Chihuahua, Sonora, Sinaloa stb. tartományok.[27]

A 17. század első felétől kezdődően ismertek tehát konkrét varázslásper-jellegű eljárások is Új-Mexikó területéről, elsősorban a Rio Grande menti *pueblók* köréből, de a nyugatabbra lakó *zunyik, hopik* köréből is. Ez az anyag azonban koránt sincs még feltárva, nincs megfelelő módon közölve, pontos statisztikai adatokat tehát nem lehetséges adni róla. Jómagam körülbelül kéttucatnyi eljárást ismerek a különböző forrásokból és közlésekből,[28] ennél azonban bizonyosan nagyobb volumenű üldözéssel, s általában, boszorkányvádaskodással számolhatunk.[29]

2. Demonológia mint casus belli – az indiánok részéről: múlt és jelen

Az európai misszionáriusok tevékenysége által a mindennapi élet részévé tett diabolizálás korántsem maradt, mint utaltam rá, ellenreakció nélkül, s ebben láthatjuk a demonológia itteni használatainak–funkcióinak egy újabb megnyilvánulási formáját.

Ami ezen funkció *múltbeli* aspektusát illeti, a térség kora újkori története számos véres indián felkeléssel terhes. Szinte minden itteni bennszülött nép megkísérelt ellenállni a térítéseknek, s a három legpuszítóbb felkelés mögött is megtalálható a vallási indok, a saját bennszülött hiedelmek, rítusok és szokások gyakorlásának a védelmezése. Az 1616–1618 közötti *tepehuan* felkelés, az 1680-as nagy *pueblói* felkelés – a Rio Grande menti *keleti pueblói* települések már említett lázadása –, s a harmadik, az 1740-es *jaki–majo–pima* összefogású nagy felkelés is ilyen háttérrel indult;[30] igen messze vagyunk tehát Esterházy herceg sinaloai csodatörténetének idealizált világától.

Figyelemre méltó továbbá, hogy a természetfeletti károkozás – a boszorkányság – vádja e kisebb-nagyobb lázadások, felkelések során *ellenkező oldalról* is megjelent. A felkeléseket gyakorta valamilyen járvány – legtöbbször kanyaró, himlő – előzte meg, ame-

lyet az indiánok – a saját (boszorkány)hitük szerint – a „fehérek" rontásaként értelmeztek. Így például 1686-ban a *pimák* gyógyítói azt hirdették, hogy az indiánok a misszionáriusok olaja – a keresztelési rítus során használt olaj – miatt halnak sorra, az terjeszti a betegséget; s hasonlóképpen, az 1696–1698-as *tarahumara* felkelés előtt és alatt a szertartásvezetők úgy foglaltak állást, hogy az éppen dühöngő himlőt maguk a misszionáriusok terjesztik: ők „a spanyolok varázslói és boszorkányai".[31] Kétségtelen, hogy az indiánok effajta „viszontvádaskodásairól" csak maguknak a misszionáriusoknak a munkáiból értesülünk, így azoknak minden bizonnyal csak valamiféle keresztény átértelmezését kapjuk. Ez a reakció azonban annyira következetesen és életszerűen jelenik meg több különböző – nemcsak új-mexikói – szerzőnél, illetve helyeken, időpontokban és bennszülött népekkel kapcsolatba hozva, hogy irodalmi toposznál többnek kell tekintenünk azt.

A kérdésnek van továbbá egy másik – *jelenkori* – aspektusa is: nevezetesen az, hogy miképpen szembesülnek a mai indiánok múltjuknak ezzel a szakaszával. Ezt a problémát a közelmúltban többször is volt alkalmam – legalábbis érintőlegesen – tárgyalni, s rámutatni, hogy a mai bennszülött interpretációk lényegében az 1960–1970-es évekre visszamenő indián polgárjogi mozgalmak ideológiájába, az ún. „amerikai indián etnikus megújulás" *(American Indian Ethnic Renewal)* kulturális-politikai folyamatába ágyazódnak. A kialakult-kialakuló amerikai indián értelmiség – akik közül kint tartózkodásaim során többekkel is találkozhattam – manapság arra törekszik, hogy megformálja a *saját* múltértelmezését, és hogy kontrollálja az őt érintő, nem indián szerzőségű reprezentációkat.[32] Ebben az összefüggésben a délnyugati indiánok számára a térítések itt tárgyalt korszaka nem másként, mint a szégyenletes és igazságtalan elnyomás korszakaként jelenik meg, s a bálványimádás és a boszorkányság vádjai a lehető legradikálisabb elutasításban és/vagy nevetségessé tételben részesülnek. Azok az indiánok által kiadott turisztikai brosúrák és újságok, amelyekkel ez a kutatás elkezdődött, alapvetően *ilyen* szellemben íródtak.

Továbblépve, az új-mexikói demonológia *episztemológiai-megismeréstörténeti* használati módjai ugyanígy egy történeti/kora újkori–kortárs, illetve egy jelenkori/recens–visszatekintő formának megfelelően ragadhatók meg. A két forma lényegében összetartozik, csak az áttekintés világosabbá tétele érdekében választom őket külön egymástól.

3. Demonológia mint másságklasszifikáció: a múltban a misszionáriusok részéről

Akár a ferencesek, akár a jezsuiták írásait tekintjük, azonnal szembeötlik, hogy az általuk alkalmazott beszédmód egyfajta „diabolikus megismerés" lenyomata is egyben, amely a korabeli nép-, társadalom- és kultúraismeret sajátos formáját képezi. Többük felfigyel például arra, hogy Amerika népei korántsem egyformák: az ördöggel cimborálás és a bálványimádás általánosító-sztereotipizáló címkéi alatt nagyon is észreveszik, és le is írják a falulakó földművelők (például a *puebló* indiánok), illetve a ván-

doréletmódot folytatók *(szerik, apacsok, navahók)* közötti különbségeket. Sőt, megjelenik írásaikban az a már akkoriban is nagy múltú, és az elkövetkező két évszázadban majd még nagyobb eszmei-tudománytörténeti jelentőségre szert tévő – ám politikai-etikai szempontból annál problematikusabb – gondolat is, hogy a letelepedett/földművelő népek mintegy magasabb kulturális fejlettségi fokon állnak, mint a gyűjtögető/vadászó vándorok, és mindőjüknél magasabb szinten foglalnak helyet az államalkotó, templomépítő népek, így például a „mexikóiak" és a „peruiak".[33] Ez a koncepció időben visszafelé legalább a 16. századi jezsuita történetírásra – így például az Amerikával foglalkozó spanyol jezsuita José de Acosta munkásságára – nyúlik vissza.[34] Karakterisztikusan jelen van a felvilágosodásnak az emberiség univerzális történelme fázisait megfogalmazó teoretikusainál,[35] előrefelé pedig majd a 19. század végi evolucionista antropológiába – Lewis H. Morgan (s rajta keresztül Friedrich Engels), Edward B. Tylor, és még sok más gondolkodó eszmerendszerébe – torkollik. Utóbbiak kezén aztán elnyeri végső (?) formáját a három egymásra épülő szakaszból állónak elképzelt társadalmi formáció-, illetve fejlődésteória, a *vadság–barbárság–civilizáció* sémája.[36]

Ignaz Pfefferkorn 1794-ben kifejtett elgondolásai a sonorai indiánokról és kultúrájukról kiválóan példázzák ezt a problematikát. Ignaz atya a jezsuita hittérítők szemszögéből, ám már érezhetően a felvilágosodás egyes eszméit és terminusait alkalmazva érvel amellett, hogy a sonorai bennszülöttek az aztékokkal és peruiakkal összehasonlítva nem másoknak, mint „vadaknak" *(Wilden)* tekinthetők: egyáltalán nincsen vallásuk, hiszen nincsen – úgymond – istentiszteletük, nincsenek templomaik, nincs meg közöttük az egy teremtő istenségbe vetett hit, nem ismerik a természet törvényeit *(Gesetze der Natur)*, és úgy élnek, mint az oktalan állat *(das unvernuenftige Vieh)*.[37]

Ebben az érvelésben egyrészt a misszionáriusok jellegzetes eurocentrizmusa érhető tetten: vallásnak csak az tekinthető, ami megfelel az *európai* elképzeléseknek (melyek magukat sok tekintetben a klasszikus görögök és rómaiak kultúrájáról mintázzák);[38] másrészt azonban az is jól látható már, hogy a korábbi „diabolizáló", pogányok és keresztények szembeállítására épülő beszédmód a felvilágosodással lassacskán halványodni kezd, s fokozatosan a „vad" versus „civilizált" szembeállítás kerül előtérbe.[39] Ez a változás pedig, úgy tűnik, igen lényeges következménnyel jár a demonológia „használhatósága" terén: Ignaz atya – és jezsuita rendtársai – számára immár pontosan az *menti fel* az új-mexikói indiánokat az ördög- és bálványimádás bűne alól, hogy *ennyire* „vadak": ismerik ugyan az ördögöt, de semmiféle szervezett tisztelettel nem hódolnak neki, bálványaik pedig ugyanúgy nincsenek, ahogyan vallásuk sincs.[40]

Ebben az összefüggésben érdemes volna továbbá azon is elgondolkodni, vajon a másságklasszifikációnak ez a formája – amely szinte kezdettől szembeállította Új-Mexikó „vad" törzseit Mexikó és Peru „civilizáltabb", viszont „bálványimádó" népeivel – nem játszott-e szerepet abban is, hogy, mint említettem, az új-mexikói demonológiai diskurzus messze alulmúlta kidolgozottság tekintetében az utóbbiakra vonatkozót.

4. Demonológia mint tudománytörténet: a jelenben a kutató részéről

A mai kutató számára mindez ugyanakkor immár tudománytörténetként, egyfajta korai antropológiaként jelenik meg, és ennek megfelelően is értelmezendő. Jómagam mégis meglehetős fenntartásokkal kezelem azt a klasszikus, széles körben elterjedt néprajzi-történeti felfogást, amely a misszionáriusokat az etnológia/antropológia úgynevezett „előfutárainak" vagy „úttörőinek" tekinti. Ha programjuk eszközeit (az ismeretszerzés „terepmunkás": együttélő-résztvevő-orális módszereit) tekintve akad is hasonlóság a későbbi antropológia tudományával, alapvető céljaik tekintetében jelentős eltérések is adódnak (az illető kultúra olykor akár erőszak árán is megvalósítani kívánt kereszténnyiesítése nyilvánvalóan nem volt célja a későbbi, inkább szekuláris, és inkább a kereszténység *előtti/mögötti* „ősiséget" kereső tudománynak). Az ilyen és hasonló eltérésekről pedig nem célszerű megfeledkezni. A magam részéről sokkal inkább azokkal a kritikusabb meglátásokkal értek egyet, amelyeket például a neves francia tudománytörténész, Claude Blanckaert által szerkesztett és 1985-ben megjelentetett tanulmánykötet szerzői fogalmaztak meg a 16–18. századi európai misszionáriusok által hátrahagyott, és különböző *keresztény értelmezési horizontokat* képviselő „másság"-leírásokkal kapcsolatban.[41]

Ezekhez hasonlóan, az általam vizsgált új-mexikói misszionáriusok megfigyeléseit, beszámolóit sem valamiféle kezdetleges etnográfiai szempontok vezérelték, hanem mindenekelőtt a korabeli *katolikus gyóntatókönyvek* szempontrendszere: legfőképpen a *tízparancsolat* és a *hét főbűn* pontjai. Míg hosszan kárhoztatják például az indiánok közötti részegeskedés, bujaság, fösvénység, lustaság stb. „megnyilvánulásait" (vagyis amit *ők* annak tartanak), illetve hosszan foglalkoznak azzal, hogy hány feleséget is tartanak az illető népcsoportnál, szinte teljesen elhanyagolható mértékű például az illető társadalom tulajdonképpeni szerkezete, a bennszülött rokonsági, öröklési vagy gazdálkodási viszonyok részletei iránti érdeklődésük.[42]

Ami írásaikat – s így a bennük jelenlévő diabolikus beszédmódot – mégis tényleges tudománytörténeti jelentőséggel ruházza fel, az az, hogy az európai másságklasszifikációk történetének legalább két sajátos szakasza (vagy inkább ága) ragadható meg bennük – a démonizálásé és a (jobb szó híján) „barbarizálásé" –, illetve az, hogy igen kiváló terepet kínálnak ezeknek a vizsgálatához.

*

Meglátásom szerint ezek volnának tehát az új-mexikói demonológia használatának legfontosabb módjai. Engem elsősorban az foglalkoztat, miképpen is működik ez a diskurzus mint egyfajta *komplex,* vallási-politikai-megismeréstörténeti „szemüveg" vagy „szűrő" – ezt próbáltam meg érzékeltetni ebben a dolgozatban.

Végezetül két gondolatot szeretnék még felvetni.

Esetleg hasznos volna más, európai demonológiai diskurzusokat is alávetni egy ilyesfajta, többoldalú szempontrendszer szerinti vizsgálatnak, s megállapítani különböző – az adott történelmi-politikai helyzetekben a vallásos *mellett* létező – funkciói-

kat. Különösen fontos lenne ez az úgynevezett *frontier* szituációk esetében, amilyennek például Finnmark tartomány minősült a kora újkor folyamán, s ahonnan az észak-skandináviai *lappok* (mint földrajzi és kulturális értelemben egyaránt *idegenek*) elleni boszorkányvádak is ismeretesek, vagy éppen a magyar Alföld a török kor végén, ahol az elnéptelenedett falvakba, mezővárosokba betelepülő *idegenek* elleni boszorkányvádaskodás jellegzetes formájával találkozhatunk.[43] Meggyőződésem szerint egy effajta kombinált társadalmi-politikai-eszmetörténeti szemlélet sokban hozzájárulhatna az európai boszorkányüldözések jobb megértéséhez is.

Magyarország szempontjából ugyanakkor ez az anyag figyelemre méltó adalékokkal szolgálhat ahhoz a már említett problematikához, hogy milyen utakon-módokon, milyen reprezentációkban, interpretációkban, és milyen befogadó közönséget megcélozva terjedtek el a kora újkori Közép-Európában az Amerikáról szóló ismeretek. A misszionáriusok jelentései, leírásai mellett éppenséggel a csodatörténetek vagy a demonológia diskurzusai is működhettek, mint láttuk, az Európán kívüli világról terjedő tudás(formák) csatornáiként – ezeknek a csatornáknak a közelebbi vizsgálata volna az itt bemutatott kutatás távolabbi-tulajdonképpeni célja.

Összefoglalva tehát, írásom – sokban építve a francia ún. olvasástörténeti megközelítésre[44] – amellett érvel, hogy bármely demonológia értelmezéséhez fel kell tudnunk vázolni azokat a kontextusokat, amelyekben annak különböző használataira sor kerül. Ezeknek a használatoknak – vagy *olvasatoknak* – a kijelöléséhez pedig figyelembe kell vennünk egyrészt a vizsgált szöveg útmutatásait (esetünkben: *demonológia mint vallási-politikai legitimáció, demonológia mint casus belli, demonológia mint másság-klasszifikáció*), másrészt azonban – élve a kutatói (ön)reflexivitás lehetőségével és immár két-három évtizedes antropológiai-szociológiai követelményével[45] – magának az olvasónak a saját, a szöveget akár meg is haladható interpretációját (esetünkben: *demonológia mint tudománytörténet*) is.

Jegyzetek

1 Esterházy (1696: 672–673). A munka Esterházy hat évvel korábban, Nagyszombatban megjelentetett mirákulumos könyvének bővített változata. Lásd Esterházy (1994 [1690]) és Esterházy (1696: „A' Kegyes olvasohoz"), valamint Knapp–Tüskés (1994). Az Országos Széchényi Könyvtár példányát használtam (RMK I/1496); az idézetben az ottani helyesírást követem.

2 Sinaloa tartomány kora újkori történetéhez lásd Spicer (1962: 27, 46–47, 50, 86). Az amerikai indián népnevek magyar nyelvű átírásánál a szakirodalomban megalapozott, kiejtés szerinti gyakorlatot követtem, lásd Collins (1993). E déli terület indián népcsoportjai közül a legszélesebb körű ismertségre minden valószínűség szerint a *jakik* tettek szert, mégpedig Carlos Castañeda írásai, illetve az azok által kiváltott széles körű viták révén. Castañeda 1960–1970-es években megjelent pszeudo-etnográfiai könyveinek a hőse Don Juan Matus *jaki* indián varázsló, vagy legalábbis a szerző – az amerikai *New Age* mozgalmak egyik úttörője – e nép kulturális jegyeinek a felhasználásával teremtette meg ezoterikus „tanítómesterének" alakját. Első magyar fordítását lásd Castañeda (1991), ahol még csak utalás

sem történt a munka antropológiai hitelességével kapcsolatban már az 1970-es évektől felmerült problémákra. Utóbbiakról kritikusabban lásd Mille (1976; 1990); megengedőbben Hoppál (1992).

3 Ennek az útnak a tanulságairól a legrészletesebben írtam: Sz. Kristóf (2004b).

4 Az amerikai Délnyugat indián kultúráiról átfogóan lásd Ortiz (1979; 1983). Korábbi leírásokat és klasszifikációs kísérleteket kínál Kroeber (1928) és Kirchhoff (1954). A *navahók*ról lásd Kluckhohn–Leighton (1962). A *pueblo* indiánokról lásd Dozier (1970). Utóbbiak (elsősorban a *zunyik*) társadalmát Ruth Benedict klasszikus, ma már azonban vitatott koncepciójában az ún. „apollóni elv", a béke és a harmónia előmozdítójának vélt szervezőelv megtestesülésének tekinti, és szembeállítja például az északnyugati parti indiánok – elsősorban a *kwakiutlok* – „dionüszoszinak" címkézett kultúrájával, lásd Benedict (1963: 41–93, 125–160).

5 Így például a *Timeless Traditions. New Directions. Picuris Pueblo and Hotel Santa Fe* című, az újmexikói Hotel Santa Fe indián tulajdonosai és Picuris puebló által közösen kiadott brosúra (saját példány), a *Special Visitors' Guide: Welcome to Hopiland!* című, Arizonában a *hopi* Office of Public Relations által kiadott újság (saját példány), vagy ugyancsak a *hopi* indiánok elektronikus formában, az interneten is megjelenő újságja, a *Tutuveni* (2002. június 29.). Az egyes indián falvak által napjainkban szervezett – és szabályozott – helyi turizmusról lásd Sz. Kristóf (2004a és 2004b).

6 Az általam ismert legjobb történeti áttekintések ebben a témában Spicer (1962) és Cervantes (1994), továbbá Grahn (1999) és Radding (1999). Egyfajta rácsodálkozó, egzotizáló álláspontot képvisel Marc Simmons korábbi, inkább népszerűsítő jellegű munkája, lásd Simmons (1974); későbbi, rövidebb történeti összefoglalása jobban használható, ám kevésbé fókuszál a boszorkányüldözés jelenségére, mint olyanra, lásd Simmons (1979). Általánosabb kora újkori kultúrtörténeti áttekintést ad Elliott (1989).

7 Erre a jelenségre már igen korán felhívta a figyelmet Spicer (1962, különösen 308–331).

8 Ezeket felsorolom a debreceni és Bihar megyei boszorkányüldözések történetéről írott könyvemben, lásd Sz. Kristóf (1998, 199–210).

9 Henningsen (1986; 1992), Clark (1997, 144 és uo. 40. jegyzet), Mello e Souza (2003).

10 Greenleaf (1961; 1969), Gruzinski (1988), Bernand–Gruzinski (1988), Alberro (1988), Pagden (1990), Cervantes (1994). Lásd még Reinhard (1993).

11 A wolfenbütteli Herzog August Bibliotheknak köszönhetően sikerült e két utóbbi munkát teljes forráskiadásukban megszereznem.

12 Az egyes misszionáriusokról lásd Spicer (1962: 308–331); Gilgről és Januschkéról lásd még Roedl (1994: 25, 89 és 91). Joseph Neumannról lásd Roedl (1994: 20–33); Ignaz Pfefferkornról lásd Schröder (1996), Nentvigról lásd Spicer (1962: 308–331).

13 Knapp–Tüskés (1994).

14 Az Esterházy-filológia Gumppenberg e művének kora újkori ingolstadti (1657 és 1659) és müncheni (1672) kiadásaira, valamint német, olasz és cseh nyelvű fordításaira hívja fel a figyelmet. Lásd Knapp–Tüskés (1994: 13 és 26).

15 Éder (1791); a szegedi Somogyi Könyvtár példányát használtam. Éderről lásd Boglár (1952; 1978); Boglár–Bognár (1975) és Boglár–Komor (2003). Éder korában, illetve még korábban nemcsak Dél-Amerikában, hanem Új-Mexikóban is tevékenykedtek olyan *magyar/horvát* származású jezsuita misszionáriusok, akiknek a munkássága mindeddig kimaradt etnológiánk tudománytörténetéből. Ahogyan kimaradtak olyan jezsuita és protestáns szerzők is, akiknek a korabeli *geographia mundi* műfajában írott munkái az európai korai antropológia hazai recepciója alapvető forrásainak tekinthetők. E forrásanyag feltárását végzem jelenleg a szegedi Somogyi Könyvtár régi gyűjteményében. Lásd még a 39. jegyzetet.

16 Bodin (1593) és Delrio (1600); a wolfenbütteli Herzog August Bibliothek példányait használtam.

17 Ezt a munkát ugyancsak sikerült megszereznem, köszönhetően a lawrence-i University of Kansas könyvtárának, teljes forráskiadásában is.

18 Hodge–Hammond–Rey (1945: 1–17, 19–33).

19 Gruzinski (1988), Bernand–Gruzinski (1988), Alberro (1988), Pagden (1990), Cervantes (1994).

20 Ignaz Pfefferkorn 1794-ben megjelent sonorai beszámolója kivétel: gazdag jegyzetapparátusa, melyet nem ő, hanem valamely misszionáriustársa állított össze, valóságos tárháza például a korai amerikai etnográfiai ismereteknek. Lásd Pfefferkorn (1996).

21 Hodge–Hammond–Rey (1945: 13–15).

22 Hodge–Hammond–Rey (1945: 15 és 45skk).

23 A *kachinák* a *pueblo* indiánok hite szerint olyan szellemek, akik az év első felében rendszeresen megjelennek közöttük, hogy biztosítsák az időjárás kedvező voltát (bőséges esők), a gazdasági munkák szerencsés kimenetelét (bőséges kukoricatermés), valamint az emberek egészségét (betegségekből való gyógyulás), illetve hogy beavassák a pubertáskort elért gyermekeket klánjuk titkos tanaiba. Megjelenésüket táncok kísérik. Lásd Pritzker (2000: 5).

24 Spicer (1962: 160–162) és Simmons (1974: 25–27). Az 1620–1630-as évekre nézvést Alonso de Benavides, majd egy évszázaddal később még Joseph Neumann is szinte közhelyszerűen használja azt az érvet, hogy az indián „varázslók" magukat a misszionáriusokat is fenyegetik, és árthatnak is nekik, lásd Benavides in Hodge–Hammond–Rey (1945: 66skk) és Neumann (1994: 114 és 121skk). Ezt az elképzelést minden bizonnyal csak erősíthette, hogy a korszak kisebb-nagyobb bennszülöttlázadásai során Új-Mexikóban valóban több tucatnyi misszionárius lelt erőszakos halált indiánok kezétől; csak az 1680-ban indult nagy *pueblo* felkelés alatt nem kevesebb, mint huszonegy, lásd Spicer (1962: 163). Ugyanakkor, a 18. század legvégére – amint azt Ignaz Pfefferkorn munkája tanúsítani látszik – ez az érv mintha elveszítette volna a korábbi súlyát: Ignaz atya 1794-ben már egyáltalán nem félelmetesnek, hanem inkább tudatlannak és szánalmasnak ábrázolja például a sonorai „varázslókat" *(Zauberer)* csakúgy, mint azokat *(das dumme Volk)*, akik hisznek a praktikáikban, lásd Pfefferkorn (1996: 233–234). Lásd még a 40. jegyzetet.

25 Benavides esetében lásd Hodge–Hammond–Rey (1945: 66–67, 75–76, 78–89); Nentvig esetében lásd Spicer (1962: 20–21, 32); Neumann (1994: 114; 121–154).

26 Hodge–Hammond–Rey (1945: 41skk, különösen 62–63).

27 Spicer (1962: 32–33, 52, 591).

28 Spicer (1962: különösen 152–169 és 281–331), Simmons (1974: 5–35), Parsons (1996 [1939]. II: 1065–1066). A 16. századi mexikói büntetőeljárásokról, valamint a spanyol inkvizíció kora újkori mexikói tevékenységéről – a varázslással és boszorkánysággal kapcsolatos eseteket más büntetőügyekkel, és az indián vádlottakat is a többiekkel együtt tárgyalva – átfogó képet ad Greenleaf (1961; 1969), Alberro (1988) és Cervantes (1994).

29 Csak végjegyzetben említem meg, hogy az itteni vádaskodásoknak létezett egy másik típusa is: nevezetesen indiánok által indiánok ellen lefolytatott „boszorkányeljárások" az adott nép hiedelmeinek és szokásainak megfelelően. A különböző amerikai indián népek boszorkányhiedelmeiről jó összefoglalást nyújt Walker (1970); kifejezetten a *pueblo* indiánokra nézvést lásd Ellis (1970). Egyes adataim szerint ez a vonulat is a kora újkori spanyol hódítás idejére nyúlik vissza, a legbőségesebben azonban későbbről, a 19. század második feléből – a 20. század elejéről dokumentálható. Vagyis abból az időszakból, amikor a „fehérek" jelenléte minden eddiginél intenzívebbé vált ezen a délnyugati vidéken. Lásd erről tanulmányomat: Sz. Kristóf (2007b), ahol felsorolom a további vonatkozó szakirodalmat.

30 A *tepehuan* felkelésről lásd Spicer (1962: 27–28); a nagy *puebló* felkelésről lásd Spicer (1962: 158–165), Simmons (1979: 182–186) és Sando (1979); a *jaki–majo–pima* felkelésről lásd Spicer (1962: 51–53).

31 A *pimák* kapcsán lásd Spicer (1962, 123); a *tarahumarák* kapcsán lásd Neumann (1994: 122).

32 Lásd Nagel (1997) és Hertzberg (1988), továbbá Sz. Kristóf (2004a; 2004b, 2007a és 2007b).

33 Az amerikai indiánok közötti kulturális különbségekről részletesebben lásd Benavides in Hodge–Hammond–Rey (1945: 37, 52, 61, 81) és Pfefferkorn (1996: 218–237). Ellentétben Új-Mexikó rendszerint „vadnak" és „harciasnak" titulált vadásznépeivel, a *puebló* indiánokat már Benavides 1634-ben megjelent munkája „rendes letelepedett népeknek" nevezi, lásd Hodge–Hammond–Rey (1945: 61). A kulturális „fejlődési szakaszok" elképzelése az e tanulmányban említett misszionáriusok közül Ignaz Pfefferkornnál található meg a legkidolgozottabb formában a 18. század legvégén, jóllehet nincsen explicite rendszerbe foglalva, lásd Pfefferkorn (1996: 218–239).

34 Lásd Elliott (1976: 19). A koncepció klasszikus görög-római gyökereire, Hérodotosz, Epikurosz és Lucretius munkáinak a hatására rámutat Harris (1968: 26). Acosta kora újkori magyarországi ismertségéről ezen a helyen csak annyit, hogy feltűnik többek között például az Éder Xavér Ferenc bolíviai beszámolóját Budán kiadó Makó páter jegyzeteinek sorában, lásd Éder (1791: 7, 23), ami a nemzetközi – elsősorban Amerikára vonatkozó – korai antropológia hazai recepciójának egyik fontos bizonyítéka. Ez a kérdés azonban, mint a 39. jegyzetben hosszabban is tárgyalom, külön tanulmányt érdemel.

35 Vicónál, Turgot-nál, Montesquieu-nél, Fergusonnál és másoknál, lásd Harris (1968: 27–35); lásd még Bodrogi (1991). Az elképzelés a 18. századi magyar *geographia mundik*ban is megjelenik, bemutatását, értékelését azonban a későbbiekre kell hagynom. Lásd mindehhez a 15. és a 39. jegyzetet.

36 Átfogóan lásd Harris (1968: 142–216). Lásd még Voigt (1971), Sárkány (2001) és Sárkány–Somlai (2003); továbbá Morgan (1961 [1877]) és Tylor (1871).

37 Pfefferkorn (1996: 222–231).

38 Ignaz atya számára például a városlakó, államszervező „mexikói" indiánok vallása sokkal könnyebben értelmezhető, és valóban *vallás*nak – a „pogány" vallások egyikének – tekinthető, mint a kisebb rokonsági csoportokban élő sonorai indiánok kevésbé látványos, egyszerűbb szertartásai, hiszen a mexikóiak „bálványai" könnyen megfeleltethetők a pogány rómaiak isteneinek: „Die Mexikaner verehrten, neben andern Götzen, auch ihren Vitziliputzli, der bei ihnen eben das, was bei den Römern der Mars, war." Pfefferkorn (1996: 220).

39 A nyugat-európai másságfelfogások történetét illetően e szemléletbeli módosulásnak igen tekintélyes irodalma van immár; hadd hivatkozzam itt csak néhány ismertebb, az etnológiatörténethez közelebb álló áttekintésre: Hodgen (1964), Cocchiara (1965), Todorov (1982), Bitterli (1982), Pagden (1990). Magyar szerzők tollából nemzetközi antropológiai eszmetörténet tárgyában Bodrogi Tibor és Sárkány Mihály írásai tekinthetők alapvetőnek: Bodrogi (1991; 1997b; 1997c), Sárkány (2001) és Sárkány–Somlai (2003). Ugyanakkor, a *magyarországi korai etnológia* kérdéskörének egésze – így például kora újkori egyetemes néprajzunk filológiája és eszmetörténete – máig nem kapta meg az őt megillető figyelmet: a téma a néprajz legutóbbi tudománytörténeti összefoglalásaiban inkább csak mozaikjaiban érhető tetten. Lásd például Kósa (2001: 26–28) vagy Sárkány (2000: 29–38). Átfogó feldolgozása nincsen; részbemutatást és szövegválogatást kínál Bodrogi (1978a; 1978b); lásd még Voigt (1972). A vonatkozó források feltárása részleges, bibliográfiáját több diszciplína áttekintésével lehetne/kellene összeállítani. Ezt itt meg sem kísérlem. Amerika esetében előfor-

dul például, hogy a megindult egyetemes néprajzi forrásfeltárások – pl. Boglár (1952), Bodrogi (1978a), Borsányi (1999) – nem találkoznak az irodalomtörténetben és a történettudományban szórványosan megfigyelhető hasonló kezdeményezésekkel, és *vice versa;* aminek a bemutatása megintcsak külön tanulmányokat érdemelne. A 15. jegyzetben említett források feldolgozásával jómagam ahhoz szeretnék hozzájárulni, hogy az eddigieknél jóval tisztábban láthassuk etnológiánk tudománytörténetének korai szakaszait.

40 Pfefferkorn (1996: 222–223; 231–232). A sonorai „varázslók" megítélésében pedig – akikről, mint írja, nemcsak a saját népük, hanem még a spanyolok közül is sokan azt hiszik, hogy szövetséget kötöttek az ördöggel – azt a jellegzetes, az európai boszorkánydiskurzusból is jól ismert felvilágosult érvet alkalmazza, miszerint ezek a varázslók pusztán csalók, akik kihasználják népük hiszékenységét („Indessen haben diese vorgegebenen Zauberer nie eine Klaue vom Teufel gesehen: sie haben auch keinen Bund, keine Gemeinschaft mit ihm. Es sind nur verschnißte Betrieger, welche die Einfalt und Leichtglaubigkeit ihrer Landesleuthen zu ihrem Vortheile benutzen." – Pfefferkorn (1996: 234).

41 Blanckaert (1985).

42 Igen jellegzetes például, ahogyan Joseph Neumann 1634-ben a *tarahumarák* egyes, táncokkal és *tesquino* (erjesztett kukoricából készült alkoholtartalmú ital) ivásával egybekötött szertartásaihoz közelít. A részegeskedés „bűnének" keresztény szemüvegén keresztül nézve józerivel csak azt látja, hogy az indiánok mennyit isznak, azt azonban már alig méltatja figyelemre, hogy ezt milyen rituális körülmények között, s milyen konkrét egyéni vagy társadalmi célok (például gyógyulás/gyógyítás) érdekében teszik. Neumann (1994: 97, 104, 121, 130) és Spicer (1962: 310).

43 A norvégiai *lappok* elleni 16. század végi boszorkányüldözésről lásd Hagen (2005). Frederick J. Turner klasszikus, ma már azonban élesen kritizált koncepciója nyomán, lásd Turner (1966 [1894]) az Alföld mint *frontier* terület elképzelését felvetette Den Hollander (1960–1961; 1975); a 18. század eleji betelepülők elleni boszorkányvádakról lásd Sz. Kristóf (1998). A kora újkori európai boszorkányüldözésekben ún. centrumok és perifériák megkülönböztetésének a lehetőségéről, illetve azokon belül társadalmi-kulturális *frontier*viszonyokról, valamint a marginalitás megjelenési formáiról jó áttekintést ad Ankarloo–Henningsen (1990), Magyarországra nézve lásd Klaniczay (1990a; 1990b).

44 Az újhistorizmushoz és az ún. kulturális fordulathoz kapcsolódóan a francia történetírásban az 1990-es években megjelent „olvasástörténet" *(histoire de la lecture)* jóval tágabb érdeklődési és érvényességi körrel rendelkezik, mintsem pusztán az olvasásnak mint kulturális gyakorlat(ok)nak a története. (Szöveg)értelmezéseink mikéntjét, az interpretáció működését és történetét boncolgatva egyfajta általános történészi-filológusi metodológiát és attitűdöt kínál azoknak, akik fogékonyak a kutatásmódszertan effajta „metaszintjei" iránt. Olvasástörténet és kutatásmódszertan összefüggéseiről lásd Chartier (1989; 1992, 1994).

45 A chartier-i „olvasástörténet" ebben a tekintetben mindenekelőtt Pierre Bourdieu „reflexív antropológiájára" támaszkodik. Lásd Bourdieu–Wacquant (1992). Bourdieu ugyanakkor az amerikai kulturális antropológiában már jóval korábban megfogalmazódó hasonló gondolatokra, így például – a maguk részéről ugyanakkor a francia posztmodernre, Michel Foucault, Jean-François Lyotard vagy Jacques Derrida munkáira építő – Clifford Geertz (1973), James Clifford–George Marcus (1986) vagy Renato Rosaldo (1989) immár klasszikusnak számító kultúra- és antropológiakritikai műveire reflektál.

Bibliográfia

ALBERRO, Solange 1988: *Inquisition et société au Méxique 1571–1700.* (Études mesoaméricaines XV.) México: Centre d'Études Méxicaines et Centraméricaines.

ANKARLOO, Bengt–HENNINGSEN, Gustav 1990: (eds.) *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries.* Oxford: Clarendon Press.

BENEDICT, Ruth F. 1963 [1935]: *Patterns of Culture.* London: Routledge & Kegan Paul.

BERNAND, Carmen–GRUZINSKI, Serge 1988: *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses.* Paris: Éditions du Seuil.

BITTERLI, Urs 1982 [1976]: *„Vadak" és „civilizáltak". Az európai-tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete.* Ford. Bendl Júlia. Budapest: Gondolat.

BLANCKAERT, Claude (ed.) 1985: *La naissance de l'ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique XVI^e–XVIII^e siècle.* Paris: Les Éditions du Cerf.

BODIN, Jean 1593: *De la Demonomanie des sorciers. De nouveau rev. et corr. oultre les precedentes impressions.* Anvers: Keerberghe.

BODROGI Tibor 1978a (szerk.): *Messzi népek magyar kutatói. Az egyetemes néprajz magyar előfutárai és művelői* I–II. Budapest: Gondolat.

– 1978b: Bevezetés. In Uő (szerk.): *Messzi népek magyar kutatói. Az egyetemes néprajz magyar előfutárai és művelői* I. Budapest: Gondolat, 5–13.

– 1991: Az Ancient Society előzményei. In *Népi Kultúra – Népi Társadalom* XVI: 9–63.

– 1997a: *Mesterségek, társadalmak születése.* Budapest: Fekete Sas.

– 1997b: A néprajzi érdeklődés kialakulása. In Uő: *Mesterségek, társadalmak születése.* Budapest: Fekete Sas, 9–29.

– 1997c: Vadak, természeti népek, primitívek. In Uő: *Mesterségek, társadalmak születése.* Budapest: Fekete Sas, 30–35.

BOGLÁR Lajos 1952: XVIII. századi magyar utazók Dél-Amerikában. (Előzetes közlemény.) *Ethnographia* LXIII: 449–461.

– 1978: Éder Xavér Ferenc (1727–1772). In Bodrogi Tibor (szerk.): *Messzi népek magyar kutatói. Az egyetemes néprajz magyar előfutárai és művelői* I. Budapest: Gondolat, 93–147.

BOGLÁR Lajos–BOGNÁR András 1975: Éder X. Ferenc leírása a perui missziókról a XVIII. századból. *Ethnographia* LXXXVI: 181–192.

BOGLÁR Lajos–KOMOR Judit 2003: Egy 18. századi magyar misszionárius Bolíviában. Éder Xavér Ferenc: Rövid leírás a Jézus Társasága népnyelven mojónak nevezett tartománya misszióiról. *Bölcső* (Szeged) 4: 6–7.

BORSÁNYI, László 1999 [1989]: An Emerging Dual Image of Native North Americans During the 19th Century in Hungary. In Feest, F. Christian (ed.): *Indians and Europe. An Interdisciplinary Collection of Essays.* Lincoln–London: University of Nebraska Press, 287–296.

BOURDIEU, Pierre–WACQUANT, Loic J. D. 1992: *Réponses. Pour une anthropologie réflexive.* Paris: Seuil.

CASTAÑEDA, Carlos 1991 [1968]: *Don Juan tanításai. A tudás megszerzésének jaki módja.* Ford. Zala Györgyi. Budapest: Gondolat–Holnap.

CERVANTES, Fernando 1994: *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain.* New Haven–London: Yale University Press.

CHARTIER, Roger 1989: Le monde comme représentation. *Annales* E. S. C. 6: 1505–1520.

–1992: Laborers and voyagers: From the Text to the Reader. *Diacritics* 22/2: 49–61.

–1994: A kódextől a képernyőig. Az írott szó röppályája. *BUKSZ,* ősz: 305–311.

CHIAPPELLI, Fredi (ed.) 1976: *First Images of America. The Impact of the New World on the Old.* Vol I. Berkeley, Los Angeles–London: University of California Press.

CLARK, Stuart 1997: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe.* Oxford: Clarendon Press.

CLIFFORD, James–MARCUS, George (eds.) 1986: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press.

COCCHIARA, Giuseppe 1965 [1961]: *Az örök vadember. A primitív világ jelenléte és hatása a modern kultúrára.* Ford. László János. Budapest: Gondolat.

COLLINS, Richard 1993 [1991]: *Indiánok és ősi kultúrák Észak-Amerikában.* Ford. Dobos Lídia–Lesetár Péter. Budapest: Helikon.

DELRIO, Martín 1600: *Disquisitionum magicarum libri sex, in tres tomos partiti.* Moguntia: Albinus.

DEMOS, John P. 1982: *Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture of Early New England.* Oxford: Oxford University Press.

DEN HOLLANDER, Arie Nicolaas Jan 1960–1961: The Great Hungarian Plain. A European Frontier Area. *Comparative Studies in Society and History* 3:74–88, 155–167.

– 1975: A magyar Alföld és Turner „frontier" hipotézise. *Ethnographia* LXXXVI: 313–323.

DOZIER, Edward P. 1970: *The Pueblo Indians of North America.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

ÉDER, Xavér Ferenc 1791: *Descriptio provinciae moxitarum in regno Peruano.* Budae: s. n.

ELLIOTT, John H. 1976: Renaissance Europe and America: A Blunted Impact? In Chiappelli, Fredi (ed.): *First Images of America. The Impact of the New World on the Old* I. Berkeley, Los Angeles–London: University of California Press, 11–23.

– 1989: *Spain and Its World 1500–1700. Selected Essays.* New Haven–London: Yale University Press.

ELLIS, Florence H. 1970: Pueblo Witchcraft and Medicine. In Walker, Deward D. (ed.): *Systems of North American Witchcraft and Sorcery.* Moscow, Idaho: University of Idaho, 37–72.

ESTERHÁZY Pál 1696: *Mennyei Korona az az Az egész Világon lévő Csudálatos Boldogságos Szűz Képeinek rövideden föl tett Eredeti.* H. n.: s. n.

– 1994 [1690]: Az egész világon levő csudálatos Boldogságos Szűz képeinek rövideden föltett eredeti. Közzéteszi Kőszeghy Péter. (Bibliotheca Hungarica Antiqua XXX.) Budapest: Balassi. [Fakszimile.]

FEEST, Christian F. (ed.) 1999 [1989]: *Indians and Europe. An Interdisciplinary Collection of Essays.* Lincoln–London: University of Nebraska Press.

GEERTZ, Clifford 1973: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays.* New York. Basic Books.

GRAHN, Lance 1999: 'Chica in the Chalice': Spiritual Conflict in Spanish American Mission Culture. In Griffiths, Nicholas–Cervantes, Fernando (eds.): *Spiritual Encounters. Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America.* Lincoln: University of Nebraska Press, 255–275.

GREENLEAF, Richard 1961: *Zumárraga and the Mexican Inquisition 1536–1543.* Washington D. C.: Academy of American Franciscan History.

– 1969: *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

GRIFFITHS, Nicholas–CERVANTES, Fernando (eds.) 1999: *Spiritual Encounters. Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America.* Lincoln: University of Nebraska Press.

GRUZINSKI, Serge 1988: *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVI^e–XVIII^e siècle.* Paris: Gallimard.

HAGEN, Rune B. 2005: The King, the Cat and the Chaplain. King Christian IV's Encounter with the Sami Shamans of Northern Norway and Northern Russia in 1599. In Klaniczay, Gábor–Pócs, Éva (eds.): *Communicating with the Spirits.* (Demons, spirits, witches I.) Budapest–New York: Central European University Press, 246–263.

HARRIS, Marvin 1968: *The Rise of Anthropological Theory.* New York: Thomas Y. Crowell Company.

HENNINGSEN, Gustav 1986: The Archives and the Historiography of the Spanish Inquisition. In Henningsen, Gustav–Tedeschi, John eds.: *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods.* Dekalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 54–78.

– 1992: The Diffusion of European Magic in Colonial America. In Uő (ed.): *Clashes of Culture. Essays in Honor is Niels Steensgaard.* Odense: s. n., 160–178.

HERTZBERG, Hazel W. 1988: Indian Rights Movement, 1887–1973. In Washburn, Wilcomb E. (ed.): *History of Indian–White Relations.* (Handbook of North American Indians 4.) Washington DC: Smithsonian Institution, 305–323.

HODGE, Frederic W.–HAMMOND, George P.–REY, Agapito 1945: (Eds.) *Fray Alonso de Benavides' Revised Memorial of 1634.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

HODGEN, Margaret T. 1964: *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

HOPPÁL Mihály 1992: Etno-allegória vagy ál-etnográfia? Carlos Castañeda: Don Juan tanításai. A tudás megszerzésének jaki módja. *BUKSZ,* nyár: 196–202.

KIRCHHOFF, Paul 1954: Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: A Problem in Classification. In Haury, Emil W. (ed.): *American Anthropologist 56, Southwest Issue,* 529–550.

KLANICZAY, Gábor 1990a: Hungary: The Accusations and the Universe of Popular Magic. In Ankarloo, Bengt–Henningsen, Gustav (eds.): *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries.* Oxford: Clarendon Press, 219–255.

– 1990b: Witch-Hunting in Hungary: Social or Cultural Tensios? *Acta Ethnographica* 37: 67–91.

KLANICZAY, Gábor–PÓCS, Éva (eds.) 2005: *Communicating with the Spirits.* (Demons, spirits, witches I.) Budapest–New York: Central European University Press.

KLUCKHOHN, Clyde–LEIGHTON, Dorothea 1962 [1946]: *The Navaho.* Garden City, New York: The Natural History Library and Anchor Books, Doubleday & Company, Inc. [Revised edition.]

KNAPP Éva–TÜSKÉS Gábor 1994: Esterházy Pál: Az egész világon levő csudálatos Boldogságos Szűz képeinek rövideden föltett eredeti. Nagyszombat, 1690. In Kőszeghy Péter (közzéteszi): *Esterházy Pál, Az egész világon levő csudálatos Boldogságos Szűz képeinek rövideden föltett eredeti.* (Bibliotheca Hungarica Antiqua XXX.) Budapest: Balassi. [Az 1690-es kiadás fakszimiléje.]

KÓSA László 2001: *A magyar néprajz tudománytörténete.* Budapest: Osiris. [Második, javított, bővített kiad.]

SZ. KRISTÓF Ildikó 1998: *„Ördögi mesterséget nem cselekedtem." A boszorkányüldözés társadalmi és kulturális háttere a kora újkori Debrecenben és Bihar vármegyében.* Debrecen: Ethnica.

– 2004a: 'Welcome to Old Oraibi! No Pictures.' Etiquettes for Tourists in the American Southwest in 2001. In Cseri, Miklós–Fejős, Zoltán–Szarvas, Zsuzsa (szerk.): *Touristic Construction and Consumption of Culture(s). Papers of the 8th Finnish–Hungarian Ethnological Symposium, Lakitelek, Hungary,* August 25–31, 2003. Budapest–Szentendre, 73–84.

– 2004b: Kulturális KRESZ az amerikai Délnyugaton, avagy hogyan legyünk 'holisztikusak' manapság? In Borsos Balázs–Szarvas Zsuzsa–Vargyas Gábor (szerk.): *Fehéren, feketén. Varsánytól Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére* I. Budapest: L' Harmattan, 97–118.

– 2007a: Kié a 'hagyomány' és miből áll? Az Indigenous Studies célkitűzései a jelenkori amerikai indián felsőoktatásban. In Wilhelm Gábor (szerk.): *Hagyomány és eredetiség. Tanulmányok. A Magyar Néprajzi Múzeum és a PTE Kommunikáció Tanszéke által 2004. szeptember 9–10. között Budapesten megrendezett konferencia előadásai alapján.* Budapest, 153–172.

– 2007b: A boszorkányság politikumáról: az amerikai Délnyugat példája. In Berta Péter–Nagy Zoltán (szerk.): *Párbeszéd a hagyománnyal – a néprajzi kutatás múltja és jelene.* A PTE BTK Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszéke és az MTA PAB Néprajz–Kulturális Antropológia Munkabizottsága által 2006. szeptember 1–3. között Pécsett megrendezett ünnepi konferencia előadásai. Pécs. [Megjelenés alatt.]

KROEBER, Alfred L. 1928: Native Culture of the Southwest. University of California: *Publications in American Archaeology and Ethnology* 23/9: 375–398.

MELLO E SOUZA, Laura de 2003 [1986]: *The Devil and the Land of the Holy Cross. Witchcraft, Slavery, and Popular Religion in Colonial Brazil.* Trans. by Diane Grosklaus Whitty. Austin: University of Texas Press.

MILLE, Richard de 1976: *Castaneda's Journey.* Santa Barbara: Capra Press.

– 1990: *The Don Juan Papers. Further Castaneda Controversies.* Belmont, California: Wadsworth.

MORGAN, Lewis H. 1961 [1877]: *Az ősi társadalom.* Ford.: Bodrogi Tibor–Bónis György. Budapest: Gondolat.

NAGEL, Joane 1997 [1996]: *American Indian Ethnic Renewal. Red Power and the Resurgence of Identity and Culture.* New York–Oxford: Oxford University Press.

NEUMANN, Joseph 1994 [1730]: *Historia de las Sublevaciones Indias en la Tarahumara.* Ed. Bohumír Roedl, trad. Simona Binková. Praha: Universita Karlova.

ORTIZ, Alfonso (ed.) 1979: *The Southwest.* (Handbook of North American Indians IX.) Washington: Smithsonian Institution Press.

– 1983 (ed.): *The Southwest.* (Handbook of North American Indians X.) Washington D. C.: Smithsonian Institution Press.

PAGDEN, Anthony 1990 [1982]: *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology.* Cambridge–New York–Port Chester–Melbourne–Sydney: Cambridge University Press.

PARSONS, Elsie Clews 1927: Witchcraft among the Pueblos: Indian or Spanish? *Man* 69–70: 106–112; 80–81: 125–128.

–1996 [1939]: *Pueblo Indian Religion* I–II. (Bison Books.) Lincoln: University of Nebraska Press.

PFEFFERKORN, Ignaz 1996 [1794]: *Beschreibung der Landschaft Sonora samt andern merkwürdigen Nachrichten von den inneren Theilen Neu-Spaniens und Reise aus Amerika bis in Deutschland.* Herausgegeben von Ingo Schröder. (Beiträge zur Forschungsgeschichte.) Bonn: Holos. [Reprint, oldalszámozás nélkül.]

PRITZKER, Barry M. 2000 [1998]: *A Native American Encyclopedia. History, Culture, and Peoples.* Oxford–New York etc.: Oxford University Press.

RADDING, Cynthia 1999: Cultural Boundaries between Adaptation and Defiance. The Mission Communities of Northwestern New Spain. In Griffiths, Nicholas–Cervantes, Fernando (eds.): *Spiritual Encounters. Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America.* Lincoln: University of Nebraska Press, 116–135.

REINHARD, Wolfgang 1993: *Missionare, Humanisten, Indianer im 16. Jahrhundert. Ein gescheiterten Dialog zwischen Kulturen?* Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

ROEDL, Bohumír 1994: La Crónica de Joseph Neumann como fuente histórica. In Neumann, Joseph: *Historia de las Sublevaciones Indias en la Tarahumara.* Ed. Bohumír Roedl, trad. Simona Binková. Praha: Universita Karlova, 11–85.

ROSALDO, Renato 1989: *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis.* Boston: Beacon Press.

SANDO, Joe S. 1979: The Pueblo Revolt. In Ortiz, Alfonso (ed.): *The Southwest.* (Handbook of North American Indians IX.) Washington: Smithsonian Institution Press, 194–197.

SÁRKÁNY Mihály 2000: A társadalomnéprajzi kutatás hazai története. In Sárkány Mihály–Szilágyi Miklós (szerk.): *Társadalom.* (Magyar néprajz VIII.) Budapest: Akadémiai, 29–66.

– 2001: Evolúció, folyamat, történelem. In Pál Eszter (szerk.): *Útközben. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből Somlai Péter 60. születésnapjára.* Budapest: Új Mandátum, 205–213.

SÁRKÁNY Mihály–SOMLAI Péter 2003: A haladástól a kontingenciáig. Vázlat a szociokulturális evolúció változó elméleteiről. *Szociológiai Szemle* 13/3: 3–26.

SCHRÖDER, Ingo 1996: Vorwort des Herausgebers. In Pfefferkorn, Ignaz: *Beschreibung der Landschaft Sonora samt andern merkwürdigen Nachrichten von den inneren Theilen Neu-Spaniens und Reise aus Amerika bis in Deutschland.* Herausgegeben von Ingo Schröder. (Beiträge zur Forschungsgeschichte.) Bonn: Holos. [Reprint, oldalszámozás nélkül.]

SIMMONS, Marc 1974: *Witchcraft in the Southwest: Spanish and Indian Supernaturalism on the Rio Grande.* Flagstaff, Arizona: Northland Press.

–1979: History of Pueblo-Spanish Relations to 1821. In Ortiz, Alfonso (ed.): *The Southwest.* (Handbook of North American Indians IX.) Washington: Smithsonian Institution Press. 178–193.

SPICER, Edward H. 1962: *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest,* 1533–1960. Tucson: The University of Arizona Press.

TODOROV, Tzvetan 1982: *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre.* Paris: Seuil.

TURNER, Frederick J. 1966 [1894]: *The Significance of the Frontier in American History.* (March of America Facsimile Series100.) Ann Arbor: University Microfilms, Inc.

TYLOR, Edward B. 1871: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philology, Religion, Art and Custom* I–II. London: H. Murray.

VOIGT Vilmos 1971: Engels és az őstörténet. *Ethnographia* LXXXII: 169–187.

– 1972: Egyetemes magyar néprajz? *Szociológia* 4: 528–543.

WALKER, Deward D. (ed.) 1970: *Systems of North American Witchcraft and Sorcery.* Moscow, Idaho: University of Idaho.

Gyimesi Júlia

Demonológia és pszichoanalízis

Henri F. Ellenberger a dinamikus pszichoterápiák kialakulását elemezve azt a kissé meghökkentő, ám annál jobban alátámasztott megállapítást teszi, miszerint a modern dinamikus pszichoterápia a primitív orvoslás módszereiből eredeztethető, és megszakítatlan folyamatosság tapasztalható az exorcizmus és a magnetizmus, a magnetizmus és a hipnózis, valamint a hipnózis és a pszichoanalízis, illetve a modern dinamikus iskolák között. Ellenberger ezt a folyamatosságot a *Discovery of the Unconscious* című, kb. 900 oldalt kitevő könyvében mutatja be, amelyben hol a primitív orvoslás, hol a demonológia, hol pedig az exorcizmus kínálta analógiákban mutatja be a pszichoanalízis és a dinamikus pszichoterápiák szellemtudományi hátterének e kivételes vonulatát.[1] Ellenberger célja ugyanakkor nem az, hogy a modern dinamikus pszichoterápiákat vagy a pszichoanalízist ezen – pozitivista szempontból mindenképpen bomlasztó – analógiákkal sújtsa, degradálva a századforduló lélektanának tudományos jelentőségét. Célja nem a pszichoanalízis – és ezzel természetesen Sigmund Freud – leleplező kritikája (amely Freud idejétől kezdve egészen napjainkig számtalan alkalommal ütötte fel a fejét a pszichológia tudományos palettáján), hanem a pszichoanalízis rendkívül szerteágazó, a társadalmi, tudományos, kulturális és történelmi változások érzékeny összjátékát is figyelembe vevő történetének bemutatása. Mindez speciális perspektívát igényel, amely megengedheti magának, hogy felvonultassa azokat a gyökereket is, melyek gyengíthetik a pszichoanalízis gyakran megkérdőjelezett tudományos pozícióját.

Ugyanakkor nem lehet figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy a pszichoanalízis bizonyos szempontból a pszichológia tudományának neuralgikus pontja, mivel nem tudott teljes mértékben beilleszkedni az akadémikus lélektan főáramába. Így nemritkán a különböző irányzatokra szakadt pszichológia viharainak fő támadási felületeként funkcionált. Mindez nem meglepő, tekintetbe véve, hogy a mai tudományos lélektan eszközeivel csak nehezen ragadható meg a pszichoanalízis objektivitása és hatékonysága. A kritikák – egyfajta projekciós felületként kezelve a pszichoanalízist – gyakran a pszichológia tudományának zsákutcájaként, félreértéseként vagy éppen ördögi visszaéléseként látják azt, mint ahogyan azt a 2005-ben napvilágot látott

mű, *A pszichoanalízis fekete könyve*[2] is sugallja. Ez utóbbi, a pszichoanalízis kártékonyságát nem csupán módszerére, hanem megalapítójának személyére, Sigmund Freudra is visszavezeti, akinek – többek között – feltételezett erkölcsi hiányosságai tehetők felelőssé a pszichoanalízis számtalan „áldozatáért".

A pszichológia és különösképpen a pszichoanalízis tudományos státusza talán soha nem volt elég szilárd ahhoz, hogy történetét a primitív orvoslással vagy az okkultizmussal összefüggésbe hozhassa. Ellenberger könyve abban különbözik a pszichológia történetíróinak túlnyomó többségétől, hogy felvállalja ezt a kapcsolatot, mégpedig anélkül, hogy azzal a pszichoanalízis hitelét kérdőjelezné meg. Csupán egy többnyire elhanyagolt, ám annál lényegesebb szempontot emel be a pszichológia történetéről szóló diskurzusba, amely megnyitja az utat a pszichológia tárgyának és motivációjának teljesebb interpretációja felé.

A lélek megértésének e szélesebb perspektívájából válik nyilvánvalóvá, hogy miben nyújtott újat a pszichológia bontakozó tudománya. Nem elsősorban tárgyával, hanem módszerével – a tudományos módszerrel –: a lelki folyamtok és betegségek leírásával és rendszerezésével. A 19. század végén ugyanis radikális fordulat állt be a lelki betegségekkel kapcsolatos diskurzusban: minden addiginál világosabban rajzolódott ki a lélek megértésének, leírásának és gyógyításának szigorúan tudományos, sőt természettudományos modellje. Az új diskurzus nem tűrt semmiféle irracionalitást vagy okkultizmust, hanem az emberfeletti bármiféle befolyását határozottan elvetve, az embert magát, személyiségének széthasított kettősségét helyezte érdeklődésének középpontjába. A betegség okát ezentúl csak az emberiben lehetett keresni, a lelki folyamatok kauzalitása pedig soha nem látott erővel emelkedett tudományos rangra, hogy aztán a pszichoanalízis felépítményében találja meg legelső tudományosan többé-kevésbé legitimált formáját. E legitimáció legnagyobb alakja Freud volt, aki – a korában nem kevés ellenállást kiváltó pszichoanalitikus elmélettel – olyan szilárd módszertant és elméleti hátteret dolgozott ki, amelynek feltevései elég megalapozottnak bizonyultak ahhoz, hogy megteremtsék az új tudomány kereteit.

A pszichoanalízis talán legfontosabb hozománya a tudattalan fogalmának bevezetése volt – vagyis annak tudományos legitimációja, hogy létezik ez emberben egy olyan személyiségrész, amely a tudat számára hozzáférhetetlen, létezésére csak következtetni lehet. Erre az ismeretlen személyiségrészre természetesen nem Freud hívta fel először a figyelmet.[3] Ugyanakkor kétségtelen, hogy Freud „felfedezésével" emelkedett a század tudományos és kulturális életének meghatározó elemévé, amelynek egyik oka vélhetően az volt, hogy a pszichoanalízis rendszerével a fogalom tudományosan is elfogadottá válhatott. A *tudattalan* először Freud topológiai modelljében kapott helyet, ahol a *tudat*tal és a *tudatelőtt*essel a személyiség hármas egységét alkotta. Freud *A tudattalan* című írásában a következőképpen vezeti be a fogalmat:

> A saját személyiséggel szembeni következtetések a belső ellenigyekezet miatt nem a tudattalan felfedezéséhez vezettek ugyan, hanem sokkal helyesebb módon, egy más, egy második tudat elfogadásához, mely a számunkra ismert tudattal képez egységet személyiségünkben... ez a tudat, melyről hordozója nem tud egyebet, mint azt, hogy egy másik, idegen tudat..."[4]

E másik tudat oly könnyen csúszik át a mindenfajta miszticizmustól mentes tudományos terminusok világába, hogy a létezésével kapcsolatos kétkedés is csak a tudomány nyelvén formálódhat meg. Freud mesteri interpretációjának köszönhetően pillanatok alatt a racionális világ részévé válik, és érintetlenül marad annak lehetősége, hogy e megismerhetetlen másik talán nem is annyira idegen, mint amilyennek a századfordulón feltűnik, hanem már évszázadok óta ismert – ha nem is megismert.

A freudi rendszer szerint a lelki betegségek hátterében ezen ismeretlen, ám annál nagyobb hatalommal rendelkező személyiségrész áll. Az ember tudata vagy énje csupán múlékony tükröződése lehet a tudattalan felfedezhetetlen és kimeríthetetlen tartalmainak, s egyetlen lehetősége az, ha alázatosan megismeri tudattalan vágyait, s azokat tudatosítva és belátva megpróbál a gyógyulás áhított útjára lépni. A tudat és a tudattalan, illetve a freudi strukturális modell szerint az én és az ösztönén között az erőviszonyok korántsem kiegyenlítettek, a tudattalan tartalmai bármikor elragadhatják és megbetegíthetik az egyént, amit talán Freud azon elhíresült mondása fejez ki a legtalálóbban, miszerint „az én nem úr a saját házában".

Ettől kezdve a lelki betegségek, mint a hisztéria, a kényszerneurózis vagy a depresszió kizárólag az emberi psziché zárt rendszerében működhettek, létrejöttük és lefolyásuk végleg elszakadt a megszállottság fogalmától, és hátterükben az újonnan felfedezett lelki instancia felmérhetetlen hatalma tett szert magyarázó értékre. E folyamat természetesen nagy múltra tekint vissza, amely azonban – Ellenbergerre támaszkodva – nem elsősorban a természettudományok keretein belül bontakozott ki, hanem a primitív orvoslás és az exorcizmus változatos módszerei mentén.

Ebből következik, hogy a pszichoanalízis előtörténetének legprominensebb képviselői sem mint természettudósok tették azon felfedezéseiket, amelyek később az új tudomány alapjaivá váltak. Hosszú harcot kellett vívniuk koruk tudományos társadalmával, hogy aztán a 19. század végére újításaik valóban tudományos rangra emelkedhessenek. E harc egyik legfontosabb képviselője Franz Anton Mesmer volt, aki az *állati magnetizmus* sokat vitatott módszerével tette meg az első lépéseket a lélek tudománya felé.

A *mesmerizmus*nak számos olyan attribútuma volt, amely aztán a pszichoanalízis alapvető sajátosságaként ütötte fel újra a fejét. Ezek közül talán az egyik leglényegesebb az, amely a gyógyító személy és a gyógyító módszer közötti hangsúlyeltolódásra vonatkozik.[5] Mesmer pályájának ugyanis rendkívül fontos eleme, hogy – bár a *hipnotikus magnetizmus* módszerével bevezetett egy olyan eljárást, amelyet megbízható módszerként tudományos státuszúvá kívánt tenni – lassanként mégis ő maga vált a gyógyítás középpontjává. Nem csupán a módszer gyakorolt oly legendás hatást közönségére, hanem Mesmer híres és karizmatikus személye is. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint Johann Joseph Gassner pályafutása, aki, mint korának illusztris exorcistája, rendkívüli sikereket ért el, és valóban hatékony módszert kínált a gyógyulni vágyóknak. Pályafutását azonban kettétörte egy hirtelen megjelenő vetélytárs, Franz Anton Mesmer, aki az egyház által kanonizált exorcizmust megkerülve, látszólag valami radikálisan újat nyújtott. A közvélemény pillanatok alatt fordított hátat Gassnernek, annak ellenére, hogy sikerrel gyógyított. Az ördögűzés helyett Mesmer hipnotikus mag-

netizmusa került az érdeklődés középpontjába, majd egyre világosabbá vált, hogy a módszer magát Mesmert jelenti; az ő személye, nem pedig a módszer az, ami hatalommal bír. Elég volt csak megjelennie, hogy önkívületi állapotba kerüljenek a jelenlévők, és egyre kevesebb szükség mutatkozott mágneseire és a híres fluidumra a gyógyításhoz. Érdekes adalék ugyanakkor, hogy Mesmer a hipnotikus magnetizmust Gassner technikájából eredeztette, és amellett érvelt, hogy a magnetizmus lényege szerint azonos Gassner módszerével; ugyanis ő is az animális magnetizmussal gyógyította betegeit, csupán nem tudott róla.[6]

Közismert, hogy Mesmer pályafutását állandó kételkedés kísérte a magnetizmus tudományos voltát illetően, és mikor a magnetikus fluidum hatását vizsgáló bizottság úgy döntött, hogy annak semmilyen tudományosan igazolható hatása sincsen, végleg eldőlt Mesmer megítélése. A személyes erő és hatalom azonban, amely módszerének sajátja volt, a szuggesztió működésének tudományos vizsgálatára irányította a figyelmet és egyik legfontosabb utóda, Puysegur által továbbfejlesztve azt *(magnetikus álom, szomnambulizmus)*, hamarosan a hipnózis úttörő technikájában öltött testet, vagyis a pszichoanalízis legfontosabb előzményében.[7]

A hipnózis módszere a pszichoanalízis alappillére lett, amit Sigmund Freud az 1800-as évek végén Jean Martin Charcot salpetrière-i demonstrációi alkalmával sajátíthatott el. Charcot professzor abban az időben egyedülálló eredményeket ért el a kor „divatos" betegsége, a hisztéria gyógyításának terén, és párizsi elmegyógyintézetében rendszeres előadásokkal tárta módszerét az érdeklődő tudományos közönség elé. Hallgatóságának egyik tagja volt Freud, akire rendkívül nagy hatást gyakoroltak az előadások, olyannyira, hogy Franciaországból hazatérve maga is a hipnózissal kezdte el kezelni betegeit.

A demonstrációk alkalmával Charcot hisztériás nőbetegeken igazolta a hipnózis módszerének messzemenő hatását, ami többek között olyan szuggesztiókban nyilvánult meg, amelyek a fájdalomérzékelés teljes hiányára vonatkoztak. Gyakori formája volt ennek, hogy a beteg a szuggesztió hatására még a csontjáig hatoló tű szúrását sem érezte. Egyre gyarapodtak a hisztériáról szóló tudományos ismeretek és világossá vált, hogy a hisztériásoknál tapasztalható legkülönbözőbb testi tünetek mögött valójában nincs organikus elváltozás, és a háttérben feltehetőleg pszichés tényezők állnak.

Ennél is lényegesebb azonban, hogy a hisztéria tünettanát tárgyaló tudományos írások sorra igyekeztek felhívni a figyelmet arra, hogy – noha a hisztériások tüneteit korábban egyértelműen a boszorkányság vagy a démoni megszállottság jeleként értelmezték – az új tudomány szerint szó sincs emberfeletti erőkről a jelenségek hátterében.[8] Ez a megállapítás a tudományos diskurzus egyik alaptételévé vált, és a megszállottság ezentúl csak játékos analógiaként lophatta be magát a hisztéria irodalmába.

Az egyes esetleírások azonban alkalmanként mégis ötvözték a demonológiát a tudományos szemléletmóddal, természetesen csak a racionális tudomány keretein belül. Ezeknek szerves része volt a hisztériás roham leírása, amely sok tekintetben emlékeztetett a démoni megszállottság változatos állapotaira. Érdemes szemügyre venni, hogy a korabeli irodalom hogyan írta le a hisztériás rohamot.

Alfred Lehman *Babona és varázslat* című 1900-ban megjelent könyvében a következőképpen elemzi az úgynevezett *grand hysterie*-t, a nagy hisztériás rohamot:

A roham bevezető fázisában a beteg nem érzi jól magát, teljesen megváltozik, búskomor lesz, és korábbi emlékei kötik le a figyelmét. Hallucinációk jelentkeznek mindenféle visszataszító állat formájában, majd hirtelen görcsös bénulások, lélegzési zavarok és erős szívdobogás lesz úrrá a betegen. Az anesztézia ezalatt tökéletessé válik, ha még eddig nem volt az. Ezek a jelenségek a valódi rohamot kb. nyolc nappal megelőzve lépnek fel. Az utolsó napok jellegzetes tünete, amikor a hisztériás golyó, a *globus hystericus* felszáll a torokba, és szörnyű fulladási érzéseket okoz.

A roham kezdetén az öntudat elvész, majd néhány heves mozdulatot követően a beteg valamely sajátos állásban egészen megmerevedik, csak egy-egy testrésze (a nyelv vagy a kar) mozog szabályosan, lassan ide-oda. Majd ezek is megszűnnek, és a test teljesen merevvé, mozdulatlanná válik. Ezt a „tonikus" görcsöt a „klonikus" görcs váltja fel, mely során a testrészek 2-3 másodpercenként lökésszerűen összehúzódnak, majd kifeszülnek. Néhány perc után az izmok újra ellazulnak, és megkezdődik a roham második szakasza, amelynek során a beteg a legfurcsább testtartásokba helyezkedik (például körív formájába). Ezután görcsökkel kísért nagyobb mozgások következnek, sokszor oly módon, hogy az szinte ellentmond a gravitáció törvényének (például a test felcsavarodik a fej felett, és felemelkedik a levegőbe, miközben csak a tarkó és a karok tartják). A harmadik szakaszra szintén a hallucinációk jellemzőek. A beteg olyan testtartásokat vesz fel, amelyek éppen azt tükrözik vissza, amit ő a képzeletében átél (plasztikus állások szakasza). Ezek a hallucinációk és testtartások azt az élményt fejezik ki, amely legelőször váltotta ki a hisztériás rohamot. (Az egyik hisztériás beteg első rohama például azt az eseménysort idézte vissza, ahogyan egy rabló a szobájába követte, majd kérései és fenyegetései ellenére a földhöz vágta, és erőszakot követett el rajta.)

Az egész eseménysor gyorsan változó testtartások sorozatában fejeződik ki a roham alatt. A negyedik szakaszban a beteg tudata lassan kitisztul, ám hallucinációk még megjelenhetnek. Ezután rendszerint újabb roham következik, majd akár 20-30 roham is követheti egymást.[9]

A hisztériás roham kezelésére vonatkozóan számos elmélet fogalmazódott meg, amelyek közül Jean Martin Charcot elképzelése egyike a legkorábbi megközelítéseknek. *A petefészki túlérzékenységről* (1879) szóló tanulmányában Charcot részletesen tárgyalja azokat a tüneteket, amelyek az alhasi fájdalmakhoz kapcsolódva különböző hisztériás jellegzetességekké nőtték ki magukat. Írásában azon az álláspontón van, hogy a hasból származó rángógörcsöket a hasfal erőteljes nyomásával lehet orvosolni, mint ahogy azt a hisztériás nőbetegek gyakorta alkalmazzák is a roham megelőzése érdekében. Korábban az efféle görcsöket súlyos tűzmacskával, mozsárütővel orvosolták, de előfordult az is, hogy a görcs alkalmával a jelenlévők egyik férfitagja ökleit összeszorítva minden erejéből a rángógörcsös beteg hasának támaszkodott, és a még nagyobb hatékonyság érdekében más embereket is segítségül hívott. Ilyenkor három, négy vagy öt személy is rálépett a beteg hasára.

Igen figyelemreméltó, hogy Charcot esetleírásai között megemlít egy olyan beteget is, akit egyenesen ördöngösnek, démonikusnak nevez. Charcot tudományos írá-

saiban már nincs helye semminek, ami az orvostudományon kívül esik, ám ez az esetleírás azon kevés számú kivételek egyike, ahol megengedi magának a megszállottság hasonlatát. A beteg előtörténetéből csupán annyi ismeretes, hogy gyermek- és ifjúkorában többször megijedt valamitől, például kutyáktól, egy meggyilkolt nő hullájának látványától, valamint azoktól a rablóktól, akik egy ízben megpróbálták őt kirabolni. A démonikus páciens esetében a görcsöket szintén heves mozgások követték, a beteg „a legirtózatosabb testtartásokat" vette fel, amelyek azok testtartására emlékeztettek, „akiket az ördöngösök története említ". Ezalatt a páciens magánkívül volt, dühösen szidott képzelt egyéneket, olyanokat, akik félelmeihez vagy emlékeihez kapcsolódtak. A rohamot szintén hallucinációk követték, amelyek során ijesztő állatokat, csontvázakat és kísérteteket látott.[10]

Noha Charcot praxisában érthető módon tartózkodott mindenféle okkultizmustól, érdekes adalék, hogy más tekintetben nagyon is foglalkoztatta őt a megszállottság. Erre utal az is, hogy Paul Richer-vel együtt publikálta a démoni megszállottság művészetbéli ábrázolásáról szóló művét (*Les démoniaques dans l'art.* Paris: Delehaye et Lecrosnier, 1887) azzal párhuzamosan, hogy közreadta szigorúan tudományos terminusokból felépülő hisztériaértelmezését.

E kettősség Charcot utódját, Pierre Janet-t is jellemezte, akinek néhány páciense olyan stigmákat, illetve a megszállottság oly egyértelmű jeleit produkálta, hogy azok pszichológiai analízise és értelmezése bizonyos katolikus körök heves ellenállását váltotta ki. Hiába fejlődött oly dinamikusan a pszichológia tudománya, Janet idejében mégis bizonyos gyanakvással szemlélték az olyan sikeresnek titulált eseteket, mint például az ifjú Achillesé, aki azért került Janet-hoz, mert egy utazásából hazatérve szótlanná vált, majd súlyos depresszióba esett. Egy napon azonban hátborzongató nevetésben tört ki, miután a démoni megszállottság legkülönbözőbb tüneteit produkálta. Janet modern exorcizmusnak nevezte az Achillesnél alkalmazott módszerét, melyben a terápiát magával az ördöggel folytatta, akinél egy idő után sikerült elérnie, hogy engedje Achillest hipnotizálni. Ez természetesen rövid időn belül sikerhez vezetett. Egy másik páciense, Madleine esetében azonban korántsem volt ilyen egyszerű a helyzete. Madeleine ugyanis hisztériás rohamai során valódi stigmákat produkált, kéz és lábfeje titokzatos módon vérzett, amit hallucinációk kísértek. Noha Janet mindig kellő távolságtartással kezelte e kivételes hölgyet, és a hisztéria elméletét csak személyiségének bizonyos aspektusaira alkalmazta, elővigyázatossága nem volt megfelelő, s a tudományos interpretáció és gyógymód heves ellenzését váltotta ki társadalmának egyes egyházi csoportjaiból.[11]

A freudi pszichoanalízist a Janet-éhoz hasonló esetek érdekes módon már elkerülték. Freudnak csupán egyetlen írása született, amely az ördögi megszállottság egy tipikus esetét tette pszichoanalitikus elemzés tárgyává. Az *Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert* című tanulmánya valójában egy szöveganalízis, amely a pszichoanalitikus vallásinterpretáció kontextusába illesztve elemzi a 17. századi festő, Christoph Haizmann esetét.

Christoph Haizmann apja halála után képtelenné vált az alkotásra, ezért, hogy visszakapja elveszett tehetségét, és megszabaduljon súlyos depressziójától, szerződést

kötött az ördöggel. A szerződés szerint az ördög kilenc év elteltével birtokba veszi a festő testét és lelkét. Freud értelmezésében a festő megszállottsága az apakomplexus egy speciális esetének tekinthető, mely során az apai imágó sötét oldala öltött testet az ördög személyében. Mindez természetesen szoros összefüggésben áll a tudatosság által el nem ismert lelki tartalmakkal, amelyek így a tudattalanba taszítva, a projekció közvetítésével démonokként testesülnek meg.[12] Nagy magabiztossággal veti alá az ördög képzetét a pszichoanalízis redukciójának, amely magabiztosság átível a freudi életmű egészén, könnyedén interpretálva a modern kor úttörő elméletével azt a konstrukciót, amelynek jelentősége és ereje feltehetőleg abból származott, amiben a modernitás elméletalkotóinak szűkölködniük kellett – az irracionális magyarázó és szervező erejéből.

A természettudományosság szilárd bástyája azonban megvédte a pszichoanalízist az irracionalizmus látszatától, és – bár Freud és kortársai „magánemberként" nagyon is érdeklődtek például a telepátia misztikus jelensége iránt[13] – az új tudomány híven tükrözte a felvilágosodás eszményképét, mindent átszövő racionalitását és tudományosságát. Ugyanakkor érdemes megjegyezni, hogy Freudot furcsa, ambivalens módon foglalkoztatta az okkultizmus. Látszólag ugyanis a pszichoanalitikus redukció szándékával fordult az okkult jelenségek felé, gondosan felvértezve magát a tudományosság szigorú követelményeivel és az objektív kritikával. Ezt a racionális szemléletmódot minden esetben érvényesítette, ám igen erőteljes érdeklődésére a tudományos redukció szándéka csak részben szolgált magyarázatul.[14] Az analízis céljával implicit módon mégis beemelte a pszichoanalízis diskurzusába az okkultizmus bizonyos jelenségeit.[15]

Ezen törekvésével nem volt egyedül korában; egyre másra jelentek meg azon – igen gyakran pszichologizáló szemléletű – kutatócsoportok, amelyeknek célja nem egyszerűen a szeánsz vagy a médium leleplezése volt, hanem a tudományos magyarázat megtalálása, illetve az okkult jelenségek tudományba illesztése.[16] Freud például a telepátiát igen figyelemreméltó jelenségnek tartotta, mégpedig elsősorban azért, mert a mögötte a tudattalan működésének egy egészen speciális módját vélte felfedezni. A háttérben az áttétel, illetve a viszontáttétel mechanizmusait sejtette, amelyek köntösében a telepátia analitikus magyarázatot kaphatott volna.[17]

A kor tudományosságának légváraiban azonban a modernitás képviselőinek minden igyekezete ellenére sem sikerült győzedelmeskedniük az irracionálison. A tudattalan konstrukciójával a megismerhetetlen, ám hatalommal bíró lelki instancia a tudomány részévé vált és egyre nagyobb szeletet követelt magának a freudi pszichoanalízis és követőinek rendszerében. Freud azonban soha nem lépett le a természettudomány diktálta követelmények mezsgyéjéről, és törhetetlen racionalizmusával hirdette a pszichoanalízis magyarázó elméletét. Az új tudomány és a primitív orvoslás vagy az exorcizmus párhuzama pedig csupán mint az önirónia egy megnyilvánulási formája jelenhetett meg, sokat sejtetve ezzel a pszichoanalízis kifürkészhetetlen ellentmondásaiból. Talán az egyik legjobb példája ennek Freud egy közeli barátjához, Wilhelm Fliesshez írt levele:

> Mit szólnál hozzá, ha azt mondanám, hogy a hisztéria vadonatúj jelenségét már évszázadokkal ezelőtt jól ismerték és több százszor publikálták? Emlékszel, hogy mindig mondtam, hogy az egyházi törvényszékek által hangoztatott megszállottság középkori elmélete azonos a mi idegen testről és a tudatosság leválasztásáról szóló elméletünkkel? De vajon a megszálló ördög mért gyalázta meg mindig e szegény nyomorultakat, méghozzá oly visszataszító módon? Miért hasonlít annyira a kínzásokkal kicsikart vallomásuk a pszichés kezelés alatt álló pácienseim beszámolóira?[18]

Valóban, miért? Mi jelent a megszálló démon a pszichoanalízisben? Talán az idegen test, amely befurakszik az egyén gondolataiba, érzéseibe, álmaiba és cselekedeteibe, hogy lassanként átvéve a hatalmat győzedelmesen tetszelegjen a leigázott én romjai felett? A leválasztott tudat, az én hasadásai, a személyiség megváltozása éppoly meghatározó jelenségei a demonológia irodalmának, mint a pszichoanalízisnek. A deperszonalizáció változatos formái azonban a pszichoanalízisben világos és rekonstruálható kauzális összefüggésekbe ágyazódtak, amelyek – a pszichoanalitikus technika sajátosságainak köszönhetően – elméletileg leírhatók és kontrollálhatók. Ez a kontroll elsősorban az analitikus kontrollja, aki a lelki betegség konstrukciójával intraperszonális szintre helyezi a hatalmi viszonyok neurotikus eltolódását. A „másik", az interperszonális szint csak másodsorban, az egyén pszichés valóságából kiindulva nyeri el értelmét. A diagnózis megállapításában minden esetben az egyén intrapszichikus struktúrája, tudattalanjának el nem ismert tendenciái játszanak szerepet, noha azok szoros összefüggésben állnak a külvilág változásaival és hatásaival. Az idegen – aki éppoly erőteljes és ellenőrizhetetlen, mint a megszálló démon – a pszichoanalízisben nem azonos azzal, aki vagy ami az egyén szenvedéseinek közvetlen okozója. Ez az idegen hirtelen önmagunk idegenségévé válik – idegen testté a lélekben –, amely a modern pszichológiában mint *hamis szelf*,[19] mint többszörös személyiség vagy mint kriptába zárt fantom jelenik meg.[20] A személyiség e széthasított kettőssége – a tudatos és a tudattalan kifürkészhetetlen viszonya – a pszichoanalízis alaptételeként az idegen valódi idegenségét tagadja meg az egyéntől, és ezzel végérvényesen leszámol az egység romantikus illúziójával.

Jegyzetek

1 Ellenberger (1970).
2 Meyer (2005).
3 Ellenberger (1997).
4 Freud (1997: 84).
5 Noha a pszichoanalízis tudománya elsősorban a pszichoanalitikus technika kidolgozására összpontosított, a pszichoanalitikus személye már Freud idején is egyre nagyobb hangsúlyt kapott. A pszichoanalitikus terápia sikerének kulcsa ugyanis az áttétel (a pszichoanalitikus és a páciens közötti különleges kapcsolati reprezentáció, amely részben a páciens múltjá-

ból, részben pedig a terapeuta személyéből táplálkozik) kialakulásában és működésében rejlett. Az áttétel valódi jelentőségét Freud csak élete vége felé kezdte felismerni és a terápiás módszer szolgálatába állítani. Később az áttétel és a viszontáttétel a budapesti pszichoanalitikus iskola nagy alakja, Ferenczi Sándor életművében tett szert átfogó magyarázó értékre.

6 Idézi Ellenberger (1970).
7 Oesterreich (1935), Ellenberger (1970), Mund (2005), Zweig (2006).
8 Richet (1880).
9 Léhman [Lehman] (1900).
10 Charcot (1879).
11 Ellenberger (1970), Oesterreich (1930), Janet (1930).
12 Freud (1923).
13 Erős (2005).
14 Freud (1941).
15 Jones (1953–1957).
16 Treitel (2004).
17 Freud (1941).
18 Freud (1897. I: 242). A fordítás alapjául szolgált: Freud (1897).
19 Winnicott (1960).
20 Ábrahám–Török (1998).

Bibliográfia

ÁBRAHÁM Miklós–TÖRÖK Mária 1998: A tudattalan fantomjai. *Thalassa.* 1998/2–3: 123–156.

BREUER, Joseph–FREUD, Sigmund 1893–1895: Studies on Hysteria. In Strachley, James–Freud, Anna (eds.): *The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud.* London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1953–1974, II: 3–305.

CHARCOT, Jean-Martin 1879: *Előadások az idegrendszer betegségeiről.* Budapest: Franklin Társulat.

ELLENBERGER, Henri Frederic 1970: *The Discovery of the Unconscious. The History and the Evolution of Dynamic Psychiatry.* London: The Penguin Press.

– 1997: The Unconscious before Freud. In Spurling, Laurence (ed.): *Sigmund Freud. Critical Assessment* I. London–New York: Routledge–Kegan Paul, 133–146.

ERŐS Ferenc 2005: A pszichoanalízis „árnyéka", a telepátia. Freud és az okkultizmus. *Rubicon* 2005/7: 43–49.

FREUD, Sigmund 1897: Extracts from the Fliess papers. In Strachley, James–Freud, Anna (eds.): *The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud.* London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1953–1974, I: 242.

– 1923: A seventeenth-century demonological neurosis. In Strachley, James–Freud, Anna (eds.): *The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud.* London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1953–1974, XIX: 69–109.

– 1941 [1921]: Psychoanalysis and Telepathy. In Strachley, James–Freud, Anna (eds.): *The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud.* London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1953–1974, XVIII: 177–193.

– 1941: Dreams and Occultism. In Strachley, James–Freud, Anna (eds.): *The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud.* London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1953–1974, XVIII: 31–56.
– 1997: A tudattalan. In Uő: *Ösztönök és ösztönsorsok.* Budapest: Filum, 77–114.
JONES, Ernest 1953–1957: *The Life and the Work of Sigmund Freud.* New York: Basic Books.
JANET, Pierre 1930: *L' automatisme psychologique.* Paris: Librairie Félix Alcan.
LÉHMAN Alfréd [Alfred Lehman] (1900): *Babona és varázslat. A legrégibb időktől a jelen korig.* Budapest: K. M. Természettudományi Társulat.
MEYER, Catherine (ed.) 2005: *Le livre noir de psychoanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud.* Paris: Les Editions des Arènes.
MUND Katalin 2005: Mesmer és a magnetizmus. *Rubicon.* 2005/7: 41–43.
OESTERREICH, Traugott Konstantin 1930: *Possession. Demoniacal and Other.* London: Kegan Paul, Trench, Truber & CO.
RICHET, Charles 1880: *Az ördöngösök hajdan és napjainkban.* Nagyvárad: Hügel Ottó.
TREITEL, Corinna 2004: *A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern.* Baltimore: John Hopkins University Press.
WINNICOTT, Donald 1960: Ego Distortion in Terms of True and Fase Self. In Uő: *The Maturational Process and Facilitating Environment.* New York: International Universities Press, 1965, 140–152.
ZWEIG, Stefan 2006: *A lélek orvosai. Mesmer–Mary Baker-Eddy–Freud.* Budapest: Kairosz.

Angyalok, démonok a folklórban

TÁNCZOS VILMOS

„Ezer level ezer angyal közepibe"

Angyalkultusz a moldvai csángó folklórban

A moldvai csángók vallásosságának és hiedelemvilágának kutatói sokszor és sok vonatkozásban rávilágítottak már arra, hogy ez a kultúra igen archaikus elemeket őriz. Megállapították azt is, hogy ezek az archaizmusok különböző művelődéstörténeti korszakokból származnak, de közülük leginkább a középkor vallásos-mágikus mentalitásának folklórbeli megnyilatkozásai szembeötlőek.

A szóban forgó kulturális jelenségek tanulmányozása azzal kecsegteti tehát a kutatót, hogy általuk közel kerülhet egy rég elmúlt kor vallásos világképéhez, és jobban megértheti annak működését. Mivel minden vallásos világértelmezés, így a népi vallásosság is szimbólumokon keresztül közelít egy láthatatlan, mégis valóságosan létező világhoz, ezért ha meg akarunk tudni valamit erről a világképről, mindenekelőtt a kultúra élő, vagyis vallásos-mágikus hittel megélt szimbólumaival kell foglalkoznunk. Olyan fontos szimbólumokkal például, mint amilyen az angyal is.

Amikor a csángó folklór angyalkultuszát tanulmányozzuk, kétségkívül egy időutazásnak vagyunk részesei. A különböző folklórműfajokból – itt mindenekelőtt a vallásos képzetekre, a hiedelemvilágra, a különböző szokások rituális cselekvéseire és tárgyaira, a népi imádságokra és ráolvasásokra, a látomásokra és álomelbeszélesekre gondolunk – egy egységes „angyaltan" (angelológia) rekonstruálható, amellyel érdemes megismerkedni.

A folklorisztika rendszerint külön-külön kezeli ezeket a műfajokat – ez mind a folklórgyűjtemények anyagának csoportosításában, mind az összefoglaló feldolgozásokban tetten érhető –, holott egyetlen egységes vallásos-mágikus világértelmezés megnyilatkozásairól van szó, tehát a műfajiság ebben az esetben is csak akcidentális szempont lehet. Alább, amikor a csángó folklór angyaltiszteletéről beszélünk, különböző szövegeket használunk forrásként. Tesszük ezt azért, mert a más-más műfajiságú folklórszövegek mind-mind ugyanazokról az angyalokról beszélnek. Márpedig minket mindenekelőtt az angyalok természete, szerepe és tevékenysége érdekel. Vizsgálódásunk során azért vagyunk kénytelenek egy középkorias kultúra szövegforrásaihoz fordulni, mert mai világunkból száműztük az angyalokat, ezért ők – diszkréten vagy sértődötten – eltávolodtak tőlünk, ritkán mutatkoznak már előttünk, következésképpen nehezebben is tanulmányozhatók.

A középkor méltóságteljes angyalainak száműzése már a reformációval elkezdődött, majd a kartezianizmussal folytatódott, a felvilágosodás korában az egyházon belül is végletes formákat öltött, míg végül a modern kori pozitivista tudományosság betetőzte ezt a folyamatot. A racionalizmus és a szekularizáció minden társadalmi réteg világértelmezését áthatotta, ezért első látásra meghökkentőnek és ellentmondásosnak tűnhet, hogy napjainkban mégis jósló-gyógyító misztikus „angyallátók" sokasága működik szerte Európában. A modern sarlatánságnak ezeket az intézményeit éppen az működteti, hogy a racionalizálódó egyház már a felvilágosodás korában a vallásosság mellékes, infantilis szereplőivé tette az angyalokat. Napjaink magányos embere keresi a kapcsolatot a „komoly" angyalokkal, és mivel az egyház nem segíti őt ebben a keresésben, hát máshol kutakodik.

A középkor angyalai – amint ez a csángó folklórból is kiderül – félelmetes, hatalmas, ugyanakkor biztonságot adó lények voltak, akikkel az ember állandó kapcsolatban volt, akikben minden körülmények között, különösen az élet nehéz helyzeteiben megbízhatott.

Az angyaltan népi metafizikája

Isten udvartartása

Az angyalok már a *Bibliá*ban is Isten udvartartásaként jelennek meg. Angyalok sokasága népesíti be Isten környezetét, ők őrzik az isteni transzcendenciát.[1] Ugyanakkor feloldják Isten metafizikai magányát: dicsőítik Istent, asszisztálnak és szolgálnak neki, elviszik üzeneteit a teremtett lényeknek, az Úristen szerepét átvéve, védik, tanítják, és ha kell, büntetik is őket.[2] Ők Isten udvartartása és hadserege. A kereszténység istenségei mindig angyalok seregeivel járnak. A népi imádságok záradékainak gyakori szövegformulája szerint az üdvözült lélek lelkéért Krisztus maga jön el angyalaival:

> Me nem kűdném se apostolaimot, se angyalaimot,
> én magam mennék a három koronás angyalaimval,
> s úgy kűdném a lelkit porodicsomba örülni és örvendezni.
> *(Pusztina – TV1. 179.)*[3]

Az Isten környezetében élő égi angyalok és az üdvözült lelkek között szigorú hierarchikus rend van: egyesek közelebb, mások távolabb vannak Isten trónjától.

> Azt halltam, hogy hét rend van a mennyországban, s hét rend van a pokolban.
> *(Somoska – BS1. 7.)*

> Az angyalok vannak legközelebb az Istenhez. A többi lélek, azok alább vannak.
> *(Klézse – BS1. 507.)*

Ki hogy üdvözül, olyan magasságban lesz. Például a szentek, ezek vannak közvetlen az Isten mellett, s a többiek mind így sorba, ki hogyan csinálta. A legalacsonyabb, ki eppen hogy csak üdvözült, az legalul van, de az is az üdvösséget élvezi. *(Lészped – BS1. 8.)*

Az angyalok hierarchikus égi rendjéről szóló elképzelésekben platonikus eszmeiség rejtőzik, ugyanis Platón és Plotinosz tanításai szerint az igazi valóság, vagyis a reális Másik Világ, az ideák világa hierarchikusan, lépcsőzetesen rendezett, és a létezés minden foka fölött van egy másik létezési szint. Ebben az égi rendben az ember „felettese" az égi angyal.[4]

A *Jelenések könyvé*ből tudjuk, hogy Isten trónja körül állandó égi mise zajlik, amelyen az angyalok az üdvözült lelkekkel együtt vesznek részt, és amelynek célja Isten végtelen szentségének szüntelen dicsőítése. A trón körüli négy kerub éjjel-nappal kiáltozza: „Szent, szent, szent az Úr, a mindenható Isten, aki volt, és aki van, és aki eljövendő!"[5] A földi mise nem más, mint az égi mise utánzása, ezért a lehetséges legszentebb cselekmény. Szentmisén részt venni annyi, mint részese lenni a mennyországnak. Aki életében nem törekszik a szent liturgia felé, az nem tarthat számot a mennyei örök misére sem. Minden szentmisén, bárhol celebrálják is, jelen vannak Isten angyalai, sőt minden liturgikus cselekmény, ideértve az egyéni imavégzést is, angyali jelenléttel történik.

Az archaikus népi imádságok egyik képi egysége az üdvözült lélek mennybe jutását jeleníti meg: a mennybe érkező lelket az égi misén vigadozó, zenélő angyalok és a többi üdvözült lélek nagy örömmel fogadja:

Mennyország kapui nyitval valának,
mennyországba csengetének,
és angyallak felgyűllének,
arangyos misét hallgatának.
(Pusztina – TV2. 47.)

Az angyalak csenditének,
Urjézus Krisztus Márja azt felelé:
Gyertek velem mennyországba,
velem együtt vigadjatak.
(Bahána – TV1. 161.)

Mivel az angyal egyik alapvető funkciója Isten dicsőítése, ami mindenekelőtt a szentmisében valósul meg, következésképpen az angyal–oltár–misekönyv asszociáció egészen logikus. Az angyal természetes helye az oltáron van, ahol segédkezik a misét celebráló szenteknek, rendszerint Szent Péternek és Szent Pálnak:

Menyországba csenditének,
az angyalok elmenének,
arany misét hallgatának.
Szent Péter Szent Pállal misét mond vala
Jézus Krisztus átol, ámen.
(Újfalu – TV2. 72.)

Egy klézsei látomásszövegben maga az Atya végzi a misét, akinek két angyal ministrál:

> Ő nézi, nézi, ő meglátta, két angyalt az ótáron, egyik egyik felibe, s mászik a mászik felibe. [...] Nagyok vótak az angyalok, és szépen így esszetették a kezüket, és le voltak térdelve, egyik ennek az ótárnak a sorkánál, a másik ennek az ótárnak a sorkánál. De ulyan szépen énekeltek mind a ketten, de azt az éneket nem bírom kitalálni soha, soha nem bírom kitalálni. Sz láttam a szent atyát, úgy, mint pap, pap az ótáron. De fejér, mint a hó. *(Klézse – BS1. 510.)*

Az oltárhoz és a szent liturgiához misekönyv is tartozik. Az égi mise látomásos képeiben a könyv (csángó nyelvjárásban: „levél", illetve „level") a ministráló angyal attribútuma:

Az én házomba Szent Antal,
négy szegibe négy angyal,
közepibe egy ótár,
egy ótáron egy levél,
a levélbe tiz angyal.
(Újfalu – TV2. 72.)

Ótáromon egy levél,
a levélen van ezer angyal,
ezer angyal között van a Bódogságos Szépszüzmárja.
(Dormánfalva – TV2. 62.)

Négy szegibe négy angyalko,
közepibe szent ótárko.
Ezer level, ezer angyal közepibe.
(Lujzikalagor – TV3. 261.)

A látomásokban olykor maga a szent titkot tartalmazó könyv válik angyallá:

Oltáromon levél-angyal,
Levél-angyal között a Bódogságos Szüz Mária
(Pusztina – TV3. 277.)

Az angyal–könyv asszociációt tágabb összefüggésben az is motiválja, hogy a középkor világképében a könyv az isteni titok és a végső kozmikus rend hordozója. Az angyalok és a könyv egyaránt az isteni titok „nyelvei".[7]

Az égi misére hangos ének- és zeneszóval kerül sor, amit a földi misék harangzúgása és áhítatos éneklése ugyancsak imitál. Az éneklés és a zenélés az angyalok örök tulajdonsága, az égi kórusok állandóan a teremtő Isten dicséretét zengik. Az égi fény és az égi zene archetipikus értelemben is izomorf fogalmak: az isteni titok közelségét jelzik. Az Úristen közelségének égi fényében élő angyalok ismerik a szférák zenéjét. Hangszereik lehetnek az orgona, a citera, a csengő, a harang:

Orgonának három ága,
mennbe hallik hangossága.
Nyissz kaput, Mária,
nyúcs kezet, arkangyal,
hogy mehesszünk Úr színnek a látogatására!
(Bogdánfalva – TV1. 168.)

Orgonának három ágára,
mennbe hallik zúgásza,
ott indittnak aran házat,
belől irgalmasz isz, kegyelmesz isz.
(Bogdánfalva – TV1. 88.)

Az én házamnak a négy szegibe,
négy angyal a közepibe.
Aran misét csendittének,
aran misét hallgatának.
(Újfalu – TV1. 76.)

A kürt, trombita figyelmeztetésre szolgál, a végítéletet az angyalok ezzel adják majd hírül. A zene a középkori vallásos szemléletben – és tágabb értelemben az archetipikus értelmezés szerint is – a kozmosz rendjének kifejezője is.[8] A rend ugyanis arány, mérték, ami zenében nyilvánul meg. Eszerint az egész rendezett kozmosz nem más, mint egyetlen hatalmas harmónia. A keresztény ember bátran ad hangot ennek az összhangnak, maga is bekapcsolódik az angyali kórusba, mert úgy érzi, hogy az emberi világ is része a világegyetemnek, tehát a mennyei összhangnak a földön is jelen kell lennie. Ez az alapvető célja minden egyházi zenének és éneklésnek, ezt valósítja meg minden harangzúgás is. „Nem létezik semmiféle olyan teremtmény, ami néma lenne" – írja Andrei Pleşu az angyalokról szóló vallásfilozófiai értekezésében.[9] Az örök transzcendens értékekre való irányultság jegyében a melodikus zene a legvégletesebb ellentéteket is képes egyesíteni, így az angyalok énekétől kísért mennyei harang- és orgonazúgásban feloldódik a föld és az ég, a makro- és mikrokozmosz ellentéte.[10]

A harangszó az angyalok zenéjére emlékeztet, a harangzúgás alatt előjönnek az ég angyalai:

Megzsengitik a harangot,
megzsengitik a harangot.
Kidzsülnek ez andzsalok,
kidzsülnek ez andzsalok!
(Szabófalva – TV1. 189.)

A reggeli, déli és esti harangszó alatt szokásos jellegzetes ima a megtestesülés titkát idéző *Úrangyala (Angelus Domini)*, amelyet a moldvai csángók a megszólaló templomi harang szavára minden helyzetben (a mezőn a templom vagy kelet felé fordulva, otthon szentképek, házioltár előtt stb.) elvégeznek, de legalábbis keresztet vetnek ilyenkor. Az esti harangszót a székelyek és a csángók ma is „Mária-harangszónak" nevezik. Ennek magyarázata az, hogy a *vesperas* középkori felfogása szerint az este megszólaló harang kifejezetten az angyali üdvözletre emlékeztet. A moldvai csángók esetében tehát a harangszó alatti imavégzés esetében is egy középkorias szemlélet tovább éléséről van szó, ugyanis a harangok szava eredetileg zsolozsmára hívott a templomba naponta háromszor, és arra figyelmeztette a híveket, hogy aki nem tud részt venni a szertartáson, a maga helyén az is csatlakozzon az Egyház imájához.[11] A templomi harangzúgás alatt az angyali jelenlét hangsúlyos. A néphit szerint a karácsony éjszakáján megszólaló harangzúgás alatt be lehet látni a mennybe, és a tiszta, bűntelen ember ilyenkor meghallja az angyalok énekét.

A halál bekövetkeztét hírül adó harangszónak is mediátorszerepe van, a harangszó elősegíti a távozó lélek éggel való kapcsolatát. „Először háromszor szaggatnak, aztán összehúzzák az egészet. Most csak egyszer húzzák, mert azt mondják, nem a harangszó viszi mennybe, hanem az imádság." *(Pusztina – HP. 1411.)* Az öngyilkosnak nem harangoznak, ugyanis az elkövetett halálos bűn és a szentségek felvételének elmulasztása miatt lelke elveszítette a mennyországot. A félrevert harang is az angyalkultusszal áll kapcsolatban, ugyanis a harangzúgásban maguk az angyalok vannak jelen, akik elhárítják a veszélyt: „Mikor látják, hogy jő az a nagy idő, akkor az Úrangyalát kell imádkozni, s akkor megáll egy helyben, tovább nem jő. Az Úrnak az angyalai megállítják." *(Somoska – BS1. 233.)*

Az angyal mint közvetítő és mint végrehajtó

Az angyalok legtöbbször úgy jelennek meg, mint Isten megbízottai az emberek felé. Üzeneteket visznek, meghatározott feladatokat teljesítenek, tehát Isten kezdeményezésére áthidalják az Isten és emberek közötti hatalmas űrt. Az angyal mindenekelőtt az „Úr angyala", így fordul elő az *Ószövetség*ben is. Az *Újszövetség* megerősít abban, hogy Jézus, mint a második isteni személy, az angyalok fölött áll,[12] és ez a hierarchikus viszony a folklórban is jól kimutatható.

Az angyal fő funkciója tehát, hogy Isten akaratát közvetítse. Az angyalok maguk jelentik az isteni akaratot, sőt az isteni jelenlétet. Mivel szigorúan és maradéktalanul hajtják végre ezt az akaratot, maguk is Isten megnyilvánulásainak tekinthetők, metafizikai vonatkozásban alig van különbség Isten és a közvetítő angyal között. Andrej Rubljov híres *Szentháromság-ikon*ja a három isteni személyt egy-egy angyalként ábrázolja, akiknek arcán érzelmek (pl. kontempláció, szomorúság, szenvedés, extázis stb.) tükröződnek.[13] Az Istennel való lényegi azonosságuk miatt az angyaloknak nincs egyéniségük. A három fő arkangyalt kivéve nevük sincsen, és az ő nevük is minden esetben Istenre utal *(Mihály = 'Ki olyan, mint Isten?'; Gábor = 'Isten ereje, Isten embere'; Rafael = 'Isten gyógyít').*[14] Az angyal alakjában tehát maga az Isten jelenik meg az embernek, ezért szólnak az angyalok gyakran első személyben, de rendszerint hangsúlyozzák, hogy őket Isten küldte a hírrel vagy a paranccsal.[15]

Az angyalok „diplomáciai" tevékenységére utal az „angyal" szó etimológiája is: a görög *angelosz* szó jelentése 'követ', 'küldönc'. Ennek prototípusa Gábriel arkangyal, akire rábízzák az Angyali Üdvözlet közvetítését. Hangsúlyoznunk kell, hogy ebben a vonatkozásban is platonikus eszmeiségről van szó: az angyal mint küldönc az emberi képzelet egyetemes archetípusa. A görögök például az *angelosz* szót antik istenségekre is használták, így „angyal" volt Artemisz istennő, a küldönc Hermész, sőt Nemeszisz, a megtorlás megszemélyesítője is. Már az *Ószövetség* is tele van az angyalok létezésére vonatkozó különféle utalásokkal, történetekkel.

Az angyalok az emberek, közösségek sorsára vonatkozó üzenetek hordozói, és ugyanakkor az isteni üzenet végrehajtói is. Isten angyalai mindenekelőtt katonák, akik Isten akaratának érvényt szereznek a démonok ellenében is. A mennyei seregek vezérei az arkangyalok. A harcos szentek – például Szent György, Szent Márton stb. – a harcos angyalok rokonai, és a folklórban gyakran együtt is szerepelnek velük. Például együtt harcolnak a tejelvivő boszorkányokat szimbolikusan megsemmisítő égi csatában, amit egy gyimesi ráolvasásszöveg így jelenít meg:

A Boldogságos Szűzmária megkéri az ő áldott szent fiát,
adjon segítséget.
Elmenyen az Úrjézus Krisztus,
elküldi a szenteket.
Jeruzsálem hegyein leszállának,
Szent György, Mártin, Illés próféta,
Szent Mihály arkangyal
arany láncokkal a gonosz boszorkányokra rearohannak,
a láncokkal megkötözik,
a fegyverekkel esszelövődözik,
a kardokkal esszevágják,
a Jordán vizibe vetik.

(Gyimes – TV1. 17.)

Az angyalok mennyei seregekbe szerveződnek, amelyekben minden angyalnak rangja, hierarchikus helye van:

Ilyen piros ruhába vannak az őrzőangyalok, a Szűz anyának angyalai meg fehérbe. És akkor minden hadsereg angyal különféle ruhákban vannak, kilenc hadsereg. *(Lészped – BS1. 504.)*

Kilenc féle hadsereg angyal van. Istennek van egy hadserege, külön ruhában. Akkor van az Úrjézusnak, akkor vannak az őrzőangyalok, akkor van a Szűz Anyának, millió, de millió angyal, s akkor vannak az apostoloké. *(Lészped – BS1. 635.)*

Isten harcos angyalai, ha parancsot kapnak rá, büntetni, ölni és képesek, de ez a „munkájuk" is Isten végső terveinek megvalósulását szolgálja. Az *Ószövetség*ből ismert öldöklő angyal képe[16] a folklórban is felbukkan. Az alábbi klézsei imaszövegben a pestisjárvány egy öldöklő angyal pusztító munkájának eredménye:

Ó, én uram, én Istenem,
egyebet nem látunk halál képinél,
mely utánnunk leseskedik,
elkapjon és elragadhasson.
Mondjad a csapdosó angyalnak,
szünjék meg a te kezed a csapdosástól,
szúrd hüvelibe véres kardodat,
szánakodjál immá,
hogy a főd el ne pusztuljon, ámen.
(Klézse – TV2. 28.)

A félelmetes angyal

Az angyalok általában rejtőzködnek, ebben is hasonlítanak Istenhez. Az őrzőangyalunkról például tudjuk, hogy mindig ott van mellettünk, de csak extrém helyzetekben jelenik meg. Ilyenkor megjelenése megrettenti az embert, ami egészen természetes, mert a transzcendencia – Rudolf Otto terminusával élve – „valami egészen más", ami minden esetben félelmetes.[17] A *Bibliá*ban is sok helyen találunk példát a transzcendencia előtt érzett rettenetre. A Tábor-hegyen megdicsőülő Krisztus arcszíne elváltozik, ruhája fehéren ragyog, és a vele lévő Pétert, Jánost és Jakabot rettegés fogja el, amikor felhő borítja el őket.[18] Az angyali üdvözlet idején Mária retten meg az angyaltól, aki a „Ne félj, Mária!" szavakkal szólítja meg.[19] Az apostolok a feltámadt és közöttük hirtelen megjelent Krisztustól ijednek meg, mert azt hiszik, szellemet látnak.[20]

Mivel az angyalok Isten akaratának kifejezői, sőt ők maguk is isteni hierophániák, ezért jelenlétük az ember számára ugyanolyan félelmetes, mint maga az isteni jelenlét. Egy moldvai csángó férfi arról számol be, hogy gyermekkorában a hajnali misére túl korán érkezve, éjfél után a még bezárt templom kulcslyukán át meglesték az oltáron térden állva énekelő, égi misén ministráló angyalokat, és a látványtól nagyon

megijedtek: „Aztán megfogott egy félelem. Úgy féltünk, hogy jaj!" *(Klézse – BS1. 510.)* A transzcendenssel való találkozás rettenetében az ember ugyanúgy nem mer az istenségre nézni, mint Mózes az égő csipkebokor előtt, ilyenkor csak arra érez késztetést, hogy földre esve imádkozzék:

> Azt halltam, édesapám éjjel kijött, s elment úgy félre, s mikor jött vissza, hallott, valami hasad. Akkor meghasadt az ég, de olyan nagy világosság, de ő megijedt, nem vót neki esze, hogy nezzen fel a világosságba, letérdült és imádkozott. *(Diószén – BS1. 5.)*

A transzcendens világukban gyanútlanul éneklő, zenélő angyalok maguk is megrettennek az oda betolakodó embertől. Az angyalok ijedelme azonban veszélyes, az illetéktelen betolakodó ilyenkor nagy bajba kerülhet. Egy túlvilági látomás így számol be az angyalok rémületéről:

> Hallom én ott valahol úgy zenélnek. [...] Odamenek, néznek éngemet, megláttak, de mintha féltek lenne töllem. Azt mondják, egyik azt mondja: – Te mit keressz itt? – Mondom: – Eljöttem én is, nézzem ezt a szép táncot, de régen nem hallottam ilyen szép zenét. – Jaj – azt mondja – te úgy menj el innet, nehogy hírt kapjanak, mert akkor bajaid lesznek. – Métt? – mondom –, hát én nem csinálok senkinek semmit, én csak nézek. – Azt mondja: – Nem ide való vagy! – Sz akkor megebredtem. *(Diószén – BS1. 1.)*

Az angyalok mint az üdvtörténet tanúi és irányítói

Andrei Pleşu az angyalokról szóló könyvében azt hangsúlyozza, hogy az angyaltan teológiai-metafizikai alapja az, hogy hatalmas szakadás, távolság van Isten és az emberek között, amit az angyalok hidalnak át. Az angyalok mint köztes lények, mint a test és a szellem között mozgó eszközök ezekben a „köztes terekben" *(spaţii intermediare)* mozognak. Az angyalok, akik látják Isten színét,[21] ki is fejezik és közvetítik is ezt az arcot. Ők voltaképpen a szellem (Isten) és az anyag (ember) világa közé elhelyezett reflexiós síkok.[22] Beékelődnek az Isten és az ember, a teremtő és a teremtett közé, és az isteni akarat irányába terelik a teremtett világot, minden vonatkozásban beteljesítve ezt az akaratot. „Az angyalok azok, akik mozgatják a világot, és legfőképpen a megváltás horizontja felé mozgatják."[23]

Az angyalok Isten végső terveit is ismerik. Tudatában vannak a kozmikus teremtés- és üdvtörténeti folyamatnak, de nemcsak az események egyszerű tanúi, hanem rendszerint cselekvő részesei is. A *Bibliá*ban a megváltástörténet minden kulcsmozzanatánál ott találjuk az angyalokat, mondhatjuk, hogy az egészi isteni terv általuk teljesedik be: kiűzik Ádámot és Évát a paradicsomból, megállítják az Izsákot feláldozni készülő Ábrahámot, hírül adják a Megváltó születését, utasítják Józsefet a Megváltó szolgálatára, a két fehér ruhába öltözött ifjú képében ott vannak Jézus üres sírjánál,

kiszabadítják a börtönből és igehirdetésre küldik az apostolokat, jelen lesznek az utolsó ítéletnél stb. Az angyaloknek ezek a megjelenései az üdvtörténet kulcshelyein örök témái az egyetemes művészetnek.[24] Ezeknek a témáknak a legtöbbje a folklórban is jelen van,[25] de a néphagyományban sok olyan angyali hierophánia is felbukkan, amelynek nincs meg a bibliai előképe, vagyis amelyek pusztán a népi képzelet szülemények. Továbbá sok az olyan történet is, amelynek szüzséi ókeresztény apokrif iratokra mennek vissza.

A moldvai csángó folklórban a teremtett földet angyalok tartják, rájuk van bízva az egész világ:

> Azt mondják az öregek, hogy négy angyal tartja a fődet. Akkor, mikor a négy angyal megfáradnak, s mikor változtatják meg a vállikot, akkor reng a főd. *(Pokolpatak – BS1. 51.* Lásd még: *BS1. 52–58; BS2. 28; HP. 106–110.)*

A föld a rajta élő emberek bűneitől terhes, ezért az angyalok dolga nagyon nehéz:

> Négy angyal van a négy szélben, s tartják a földet, s az Isten mondja, hogy nagyon tartsátok, nehogy megrendüljön. De hát mikor nem birják tartani a világnak a bűnyeit, ulyan nehéz a föld, nehéz a bűntől, akkó még megszalasszák az angyalok, s akkor a főd ing. *(Külsőrekecsin – BS2. 28.)*

Számos folklórszöveg tanúskodik azonban arról is, hogy a világegyetem valódi fenntartója maga az Úristen, tehát az angyalok e tekintetben is csak egy isteni akarat kivitelezői, az Úristen kezének „meghosszabbításai":

> Az Iszten tartja a fődet. Mikor megrázza, akkor van a fődingász. Immá szok esztendejje nem ingott." *(Bogdánfalva – HP. 103.)*

Az angyalok azok, akik kiűzik a paradicsomból az embert, és ismerik az eredendő bűn és a kereszthalál közötti kapcsolatot. A lehulló krisztusi vér Grál-motívumát tartalmazó szöveghagyomány szerint a keresztfa tövébe hulló krisztusi vért angyalok szedik fel és viszik az Atya elé mint az Ádám ősbűne miatt szükségessé vált megváltás zálogát:

Lehullott a Jédus vére
a szent keresztfa tövire,
[...] a szent angyalok felszedték,
alázatosan tisztelték.
Jédus mondá az angyalnak,
vidd fel mennben szent atyámnak,
mondjad, keresztfámról küldtem,
fogadja kedvesen töllem.
Ez a világ drága ára,
sebeim kinyílt rózsája,

Üdvözlégy Jézus szent vére,
üdvességünk drága bére,
decséséges öt mély sebe.
(Lujzikalagor – TV1. 105.)

Ott vannak a Golgota keresztfája mellett is:

Zsengitik a menyországba,
kidzsülnek e szentandzsalok e szenteplomhoz,
kihallgasszák e szenmiszét,
felhágnak e Kálvári hedre,
ott ulyan dzsimilses fákra feltalálnak,
e Krisztusz urunk vérivel felvirágozval.
(Szabófalva – TV2. 2.)

A keresztfán haldokló Krisztus általuk üzeni meg az emberiségnek, hogy az imitatio Christi minden formájának üdvözítő ereje van:

...piros vére kiontval,
szereti szent angyalit,
küdi vala őköt feteke fődnek szinnyire,
hirdessék az ő keserves kinjait.
(Kukujéc – TV2. 53.)

Szent szakálla szaggatval,
piros vére kiontval,
küldte vala az őröző szentangyalainak,
kűdi vala őköt a fekete fődnek a szinyire,
hogy hirdessék az én bűnös népeimnek...
(Pusztina – TV2. 50.)

Eriggy el, Szent Gávris arkangyal,
Ezt az én keves imádságomat
Hírdesd el a fekete föd szinyire.
(Frumósza – HI–KR. 28.)

Az angyalok Krisztus második eljövetelekor, a végítéletnél is jelen lesznek: ahogyan tanúi voltak a kezdetnek és a megváltásnak, úgy tanúi lesznek a végnek is. Ők fújják majd meg a mennyei harsonákat, amire a holtak mind feltámadnak. Mivel keleten van Krisztus trónja, keletről várható második eljövetele is. Érkezését keletről jövő angyal adja majd hírül: „És láték más angyalt feljőni napkelet felől, akinek kezében vala az élő Istennek pecsété..."[26] Ez a bibliai hely lehet az alapja a népi imák egyes apokaliptikus látomásos képeinek is:

Napkelet felől jön
három véres angyal,
vállán hozza tüzes ostorát,
kezeibe hozza tüzes vesszeit.
(Karácsond, Heves megye)[27]

A Rossz eredete: az ördög, a bukott angyal

Mivel az angyal maga az Isten, amilyenek az angyalok, olyan a világ. Nemcsak a jó, hanem a világban jelen lévő rossz is angyali hierophánia, csakhogy a démoni angyal megnyilatkozása. A keresztény teológia a Rosszat a bukott angyalokról szóló tanítással magyarázza, az egyház ezt a tant emelte dogma rangjára. Eszerint a világ kezdeti tökéletes egysége („az angyalok mind egyek vótak") az angyali sereg meghasonlásával és lázadásával bomlott meg. Azóta a Jó és Rossz erőinek állandó küzdelme zajlik nemcsak a világban, de az ember belső világában is, ahol az őrzőangyal nap mint nap a lélek belső démonaival kerül szembe.

A Rossz eredetét a csángó folklór is Lucifer főangyal lázadásának és bukásának történetével magyarázza:

> Lucifer szép angyal vót, nagyon szép vót, s ő elbízta magát, ő elviszi a székét a szent Istennek a trónja fölé, legyen ott fent. Igen ám, a szent Úristen látta, hogy mit csinál Lucifer. Mert Lucifernek is vót pártserege. Azt mondja: – Mihály – azt mondja –, vedd a tüzes kardodat – azt mondja –, csinálj rendet! Akkor Mihály arkangyal elvitte a tüzes kardját, verte le őket. Akkor csinálta a szent Úristen a pokolt, addig nem vót, az angyalok mind egyek vótak. Mihály arkangyal mind leverte, úgy potyogtak le onnat. *(Diószén – BS1. 25.)*

Lucifer vót a legszebb angyal, főangyal a mennyországban. Ezt a bűnt elkövette, a hadseregével letaszította az Isten a pokolba, és helyette Szent Mihály arkangyal a főangyal a mennyországban. Ő az angyalok vezetője. *(Lészped – BS1. 509.)*

Az angyal emberi természete

Az angyalok tökéletes, szellemi lények. Istenhez teszi hasonlatossá őket az is, hogy nincsen testük, és ennek megfelelően nemük sincsen.

Általában szigorú intellektuális magatartás jellemzi őket, rendszerint a Logoszra ismerhetünk bennük. Amikor megszólalnak, Isten Igéjét hirdetik, ami kétségkívül maszkulin vonás bennük. Férfiasságuk akkor is megnyilvánul, amikor lakonikusan, józanul, intellektuálisan és férfiasan vigasztalnak.[28]

A folklórban – bibliai megjelenésüktől és a teológia angyaltanától eltérően – van bizonyos szuverenitásuk, tehát lehet valamiféle „egyéniségük". Előfordul például,

hogy maguk állítják választás elé az embert, és a későbbiekben a választásnak megfelelően szuverén módon cselekednek:

> Eccer az Isten megpróbált egy embert. Megjelent neki az angyal az ablaknál, és azt mondotta: „Te ember, mikor fogacc el magad az Istentől három csapot [csapást], öregségedbe vagy éfjúságodba?" *(Lábnik – HL. 200.)*

Arra is vannak folklórbeli példák, hogy nem hajtják végre az Istentől kapott parancsot, mert megsajnálják az embereket. Egy bukovinai székely történet például arról szól, hogy a paradicsomi emberpár kiűzésére küldött arkangyalok közül Éva „lekenyerezi" Gábort és Rafaelt, a „magyar" és a „román" angyalt, a megvesztegetésnek csak a „német" angyalra, Szent Mihályra nincs hatása. *(Andrásfalva – BS2. 16–17.)*

Emberi esendőségük mutatkozik meg abban is, hogy együtt örvendeznek és együtt sírnak, szenvednek az emberekkel. Az angyalok szomorúságának rendszerint az emberi bűn és rosszaság az oka, amellyel szemben tehetetlenek. Az angyal tudja, hogy az ember minden tette kozmikus jelentőséget nyer, hiszen minden elkövetett gonosz tett az Atya színe elé kerül,[29] megszomorítja a Teremtőt, és büntetést von maga után. A lélek elkárhozását az őrzőangyal megsiratja:

> Amikor az ember haldoklik, ott áll az angyal és az ördög. Akkor küzdenek. Ha akkor az ember Istenhez fordul, akkor Isten megkegyelmez az üdvösségvel, akkor az ördög megy el sírva, s akkor az angyal örül. Ha az ember elveszti az Isten kegyelmét, akkor az ördög viszi, s akkor az angyal sírva marad. *(Lészped – BS1. 219.)*

Az ima elmulasztása ugyancsak az angyalok szomorúságát idézi elő:

> Az őrzőangyalhoz kell imádkozzál minden este, mert ha nem, akkor sír. És akkor nem ügyel reád. Mikor fekszünk le, akkor mondom: „Szent kereszt, szent kereszt, légy velem, ezer angyal velem, senki se legyen ellenem. Édes Máriám, vigyázz!" *(Pusztina – HP. 1857.)*

Az angyalok száma, szerepköreik

Az angyalok „tipologizálása" nem egyszerű feladat, pedig kétségkívül szeretnénk tudni, hogy hány angyal van, milyen csoportjaik vannak, és melyek ezeknek a csoportoknak a feladataik.

A *Biblia* szerint az egész világ tele van angyalokkal. A *Jelenések könyve* szerint ők parancsolnak minden természeti elemnek: a szeleknek, a tűznek és a vizeknek is: „Ezután négy angyalt láttam, amint a föld négy sarkán állt, és föltartóztatta a föld négy szelét, hogy ne fújjon a földön, sem a tengeren, sem semmiféle fán." „Egy harmadik angyal az oltárról lépett elő. Ennek hatalma volt a tűz fölött." „A második (angyal) csészéjét a tengerbe öntötte. Az olyan lett, mint a holtnak vére, és minden tengeri élő-

lény elpusztult. A harmadik a folyókba és a vízforrásokba öntötte csészéjét, s azok vérré változtak."[30]

A teológiai irodalom legjelentősebb szerzői (például Szent Ágoston, Aquinói Szent Tamás) és a különféle apokrif iratok egy keresztény platonista eszmeiség jegyében egyöntetűen azt vallják, hogy a látható világon túl láthatatlan szellemlények vannak működésben. A középkor teológiai irodalma egyetért abban, hogy igen sok angyal van, sokféle funkcióval, voltaképpen az egész világ tele van angyalokkal.

A népi vallásos tudat ugyancsak megszámlálhatatlanul sok angyalt tart számon: „Kilenc angyali kar van, csak egy kar van ember. Mennyivel többen vannak!" *(Diószén – BSI. 506.)* Vagy a népi imádságok szövegeiben:

Ajtómba Ézus,
ablakomba apostol,
kürüllem ezer angyal.
(Csík – TV3. 74.)

Halála óráján elmenyek én magam ezer arkangyalval,
nem hagyam bünbe még a legkicsibb ujját es.
(Pusztina – TV2. 47.)

Angyali sereg estrázsál,
örizze fejemet mennyei felség,
ne ártson lelkemnek ördögi irigység,
semmi némű veszedelmes kétség!"
(Degettes – TV2. 66.)

Az angyalok megszámlálhatatlan sokaságára azért van szükség, mert funkcióik megoszlanak. Abból, hogy az ördög mindenütt jelen van, az is következik, hogy az angyaloknak is mindenhol jelen kell lenniük. Az európai ember félelem- és biztonságérzésének kultúrtörténetét kutató Jean Delumeau egyik könyvében megállapítja, hogy a keresztény ember soha nincs egyedül, hiszen a szentek, Szűz Mária és az angyalok védik állandóan, az a keresztény létérzékelés kiindulópontja.[31] Az ember az ördöggel vívott nehéz harcban, amelyre azért van szükség, mert harc nélkül nincsen győzelem sem, mindenekelőtt az angyalokra hagyatkozhat.[32] A vallásos létértelmezésben nemcsak a személyeknek, hanem a különféle közösségeknek, templomoknak, váraknak, városoknak, népeknek és országoknak vannak angyali protektoraik, sőt a tárgyaknak is vannak angyalaik. Minden létezőnek megvan a maga „angyala", ugyanis minden teremtett dolognak kell, hogy legyen valamiféle közvetítője az Istenség felé. Egyedül az istenségnek nincs őrzőangyala, ti. magasabb rendű lényt nem védhet alacsonyabb rendű.[33] Amint előbb erre utaltunk, az égi angyaloknak is különböző „feladataik" vannak, egyesek közülük Isten dicsőítésével, mások az isteni rend őrzésével és közvetítésével, ismét mások a ciklikus idő modellálásával „foglalkoznak".[34]

Az ember és őrzőangyala

Az angyal szeretete

Az archaikus népi imádságok szövegeiben feltűnő, hogy a „szeret" ige egy sajátos, régies jelentésben fordul elő bennük. Az Úristen a „szent lelkével szereti" az éppen hogy megteremtett embert:

Én Uram, Teremtőm,
aki ingem teremtett,
szent lelkivel szeretett,
szent vérivel megvátott!
(Szerbek – TV2. 54.)

Én Uram Teremtőm,
mikor ingem teremtél,
szent lelkedvel szerettél,
szent véredvel megváltál...
(Szabófalva – TV1. 189.)

Én Uram, ki ingemet teremtettél,
szent lelkedvel megszerettél,
fogadj hezzám, Uristen,
láthassunk szép álmot!
(Jenekest – TV2. 59.)

Az idézett szövegrészletekben a „szeret" szónak az 'átad', 'valamivel ellát' archaikus jelentésével[35] találkozunk: Isten szeretetének lényege, hogy a teremtés után saját lelkét adja át az embernek, majd fia által megváltja őt, és így az ember méltán tarthat számot arra, hogy újra az Úristen közelébe kerüljön.

A teremtés, a megváltás és a teremtett világ megszentelése a teológiai gondolkodás oldaláról sem más, mint az isteni lét feltárulkozása és az isteni szeretet megnyilvánulása.[36]

Az istenség szeretete az angyalok felé is kiárad. Mielőtt a passióepika hirdetésének feladatát rájuk bízná, a keresztfán kiszenvedő Krisztus is „szereti" szent angyalait, azaz saját lényegét adja át nekik:

...piros vére kiontval,
szereti szent angyalit,
küdi vala őköt feteke fődnek szinnyire,
hirdessék az ő keserves kinjait.
(Kukujéc – TV2. 53.)

A szeretetnek ezt a megnyilvánulását úgy is felfoghatjuk, hogy benne a világegyetem egysége mutatkozik meg. Vagy más szóval: az egyetemes szeretet közös dimenziót hoz létre az istenség–angyal–ember kapcsolatában. Az ember fölé rendelt angyal szeretete (pl. „szerető szent angyalom") tehát a megszentelt kozmosz egységének eszméjéből származik.

Az őrzőangyal

Andrei Pleşu szerint abban az alapimádságban, amelyben az ember őrzőangyalához való viszonyát kifejezi, a következő elemek szoktak szerepelni: 1. az angyal az istenségtől származik, de az emberhez tartozik; 2. világosít, tanít; 3. vezérel, támogat, jóra igazgat, az üdvözülésre vezet; 4. megvéd a rossztól.[37] Ilyen „alapimádság" a következő lészpedi imaszöveg is, hiszen a fenti funkciók mindegyike felbukkan benne, és az imavégző maga is az „őröző szentangyal imádságjának" nevezi a szöveget:

Őröző szentangyalom,
Istentől rendelt gyámolom,
őrölj, ótalmajz,
minden jókra igazgass!
Őröljz meg kártól,
szerencsétlen órától,
tűztől, víztől, hirtelen haláltól,
rossz ember szándékától,
az ördögnek csalárdságától,
pogánnak kezitől,
kötejitől és minden veszedelemtől!
(Lészped – TV1. 181.)

A népi angyaltant kifejező folklórszövegek alapján tekintsük át most kissé részletesebben az említett funkciókat:

a) Az őrzőangyal énünk jobbik fele

Az őrzőangyal kinek-kinek személyes „tulajdona", amit Istentől vagy más isteni személytől kap az ember:

Ó áldott Szépszüzmárjecskám,
rendell nekem három angyalkát,
egy őrözzön,
egy vezéreljen,
egy a Bódogságosz Szépszüzmárjának hírt adhasszon."
(Bogdánfalva – TV1. 84.)

Azon kérem az Úrjézust,
rendeljen nekem három angyalt,
egyik a fejemnél álljon,
második a szememet bezárja,
s harmadik a bünös lelkemet várja.
(Gyimes – TV1. 48.)

Az ember és őrzőangyala között lényegi kapcsolat van. Az Istentől kapott őrzőangyal énünk jobbik fele, az az eszményi személyiség, amilyenek szeretnénk lenni. A személyiség és az őrzőangyal identitásának egybemosódását jól fejezi ki az *Apostolok cselekedei*nek az a látomásos története, amikor a Heródes által elfogatott Pétert egy titokzatos angyal kiszabadítja börtönéből, de ismerősei, barátai hitetlenkednek csodálatos megjelenésén, nem hiszik el, hogy ő maga zörget az ajtón, és először így vélekednek: „Talán az angyala lehet!"[38]

A tiszta, bűntelen ember közelebb van az őrzőangyalához. A még ártatlan gyermek maga is angyal.

Ha a küsgyermek kacag álmában, akkor játszik az őrzőangyalával. *(Klézse – BS1. 500.)*

A tiszta lélek, melyiket az anyja világra hozta, s a gyermek megszületett, az angyalok mindaddig őrzik, amíg a gyerekvel fel kel az ágyból, s tud indulni, tud menni. *(Lészped – BS1. 1580.)*

Mikor a keresztséget megkapja, akkor hét esztendeig angyal, ha meghal. *(Diószén – BS1. 1590.)*

Mikor sütnek olyan pereceket, akkor így belétették az ujjukat, bényomták. S mondom anyámnak: Minek nyomják bé? Azt mondta: Az angyalka onnat kell igyék. *(Pokolpatak – BS1. 505.)*

A moldvai csángó kultúrában a gyermeki lélek tisztaságának szimbóluma az a „kolozsnavászon", amelyet a keresztszülők adnak ajándékba az újszülöttnek: „Hát mikor mentek keresztelni, akkor vittek egy, ki mekkora vásznat akart a gyereknek, attak. Akkor az a kolozsnavászon vót, anélkül nem mentek. Akkor vittek egy gyertyát, még azt a kolozsnavásznat, egy métert vaj kettőt." *(Pokolpatak – HL. 149.)* Ha a gyermek kicsi korban meghalt, ez a vászon lett a szemfedele.

Arra vonatkozóan, hogy az ember mikor kapja meg az őrzőangyalát, nemcsak a népi vallásos képzetek, hanem a teológiai álláspontok is eltérőek. A moldvai csángó archaikus imaszövegeknek egyik csoportja szerint a lelket az anyaméhben való fogantatáskor bízzák az őrzőangyalra:

Az Istennek a hiv szent őrzőangyala,
ki ingemet az úr kegyességiből
bizattam anyám méhiből,
az éjjeli világodval ma látogass,
őrözz, vigyázz, vezérelj s támogass!
(Szitás – TV2. 76.)

Aquinói Szent Tamás szerint ugyancsak a lélekkel együtt kapjuk az őrzőangyalt, de vannak olyan teológusok is, akik szerint a keresztség felvétele a döntő mozzanat.[39]

b) Az angyal mint néma tanító
Az angyalok intellektuális lények, akik tanítják, és a jó felé igazgatják az embert:

...szent oltáron tizenöt őrzőangyal.
Bárcsak abból rendell, istenem, hármat,
egyet őrzőmnek,
egyet tanyitómnak,
sz egyet velem az örök dicsőszégben, ámen.
(Külsőrekecsin – TV1. 83.)

...az őröző szent angyalom,
továbbra es őrözz, oltalmazz,
minden jóra igazgass.
(Pusztina – TV3. 122.)

Az angyal mindig a helyzetnek megfelelő tanítást fogalmazza meg:

Istennek a hív szent őrzőangyala, [...]
a nappali világodval ma látogass,
– ha nappal van, s ha éjjel van, az éjjeli világodval –
őröjz, vigyázz, vezérelj és támogass!
(Bahána – TV1. 77.)

Az angyal – a fentebb tárgyalt rejtőzködő, diszkrét természetének megfelelően – pedagógiai szerepét hallgatással tölti be. Az embernek, miközben az élet eseményei megtörténnek vele, mindig figyelnie kell az angyali jelenlétre, és meg kell hallania őrzőangyala hozzá intézett szavát. Mindaz, ami történik velünk, nem más, mint az angyal üzenete – írja Andrei Pleşu könyvében az angyalok hallgatásáról elmélkedve. És egy másik helyen: „Az eső, ami egyenletesen hull egy tó felületére, jobban tele lehet angyalokkal, mint egy teljes teológiai mű." [40]

Az angyalok titokzatos jelenléte és figyelmes némasága foglalkoztatja a képzeletet. Az ember szeretné megtudni az általuk hordozott üzenetet.

Ha cseng a füled, akkor ánuncál az őrzőangyalod. Megcsengeti a füledet, hogy vess keresztet, mert kerül a rossz. Akármelyik füled cseng, vess keresztet. *(Pusztina – HP. 988.)*

Vannak olyan folklórtörténetek is, amelyek arról tanúskodnak, hogy az angyalok valaha nem voltak némák, hanem szóltak az emberekhez, de az Úristen megfosztotta őket ettől a képességüktől. Egy Szatmár megyei történet arról szól, hogy a halál angyala, akit egy ötgyermekes anyáért küldött az Isten, megsajnálta az édesanyjuk életéért könyörgő gyermekeket, és nem hajtotta végre a kapott parancsot, de a szuverén döntésért az angyalnak lakolnia kellett:

Akkor oszt a Jóisten megátkozta, hogy többet ne lásson, se ne halljon. Azóta süket és néma a halál angyala, és láthatatlan. *(Kölcse – P. 68.)*

c) Az imádság angyala

Az angyal az imádság angyala is, mert befelé fordulásra és imára ösztönöz, arra, hogy figyeljünk az Isten után vágyódó lélek csendjére. Az imádkozó ember nincsen egyedül, mert az ima révén maga is csatlakozik az Istent dicsőítő angyali kórushoz. Ilyenkor az ember egész lényében a nagyszerű isteni mű összhangja csendül fel, tehát az imádság a lét egyetlen valós megnyilvánulása.[41] Ezért az őrzőangyal az imafohászok legfőbb közvetítője:

Én őrzőangyalkám,
neked ajálom ezt az én kicsi imádságomot,
hogy vegyed bé te atyádnak országodba,
hogy tégedet mindörökkön dicsirtessünk!
(Diószén – TV3. 28.)

Az Olajfák hegyén halálfélelemben imádkozó Krisztus mellett is ott áll egy angyal, aki megerősíti őt.[42]

A hagyományos vallásos világ jól ismeri azt az etikai imperatívuszt, hogy az embernek csatlakoznia kell az Istent dicsőítő angyali kórushoz. Az állandó imában élés a moldvai csángó kultúrában még ma is gyakori.[43] A komolyan vett „szüntelenül imádkozzatok!" imperatívusz azt eredményezi, hogy az élet minden pillanata megszentelődik, a profán létezés az ima által megszűnik, az ember már itt a földön a transzcendencia részesévé lesz. A hajnalban öntudatra ébredő embert elsőként az angyal köszönti, és azonnal a bűnök elhagyására („kendejzzél ki bűneidből, / mosdójzzál ki mocskaidból") és imádságra ösztönzi:

Gyönyörüszép hajnal,
szépen gyicsir az angyal,
ebredj lelkem, met virjad,
hogy mondjunk e Márjának,
Bodogságos Szüzmárjának tiszteletet, ámment!
(Trunk – TV1. 137.)

Gyönyörü szép hajnal,
szépen dicsir az angyal,
adjunk hálát Isztennek,
met ő nekünk mendent ad.
(Bogdánfalva – TV1. 84.)

d) A védelmező angyal

Az őrzőangyal – amint erre a neve is utal – mindenekelőtt protektor, a gondjára bízott lélek védelmezője, amit a protezsált személy melletti állandó jelenléttel, közelséggel valósít meg. Ebben az értelemben sokatmondó a „melléáll", „ott van mellette" és más hasonló nyelvi kifejezések 'támogat', 'megvéd', 'vele tart' stb. jelentése. A Szent minden megnyilvánulásának közelsége védettséget jelent:

Előttem Szépjézus,
hátam mellett három Márja,
körüllem ezer angyal.
(Pusztina – TV1. 73.)

Előttem a Jóisten,
három Márja körüllem,
Urangyala utánnam.
(Gyimesbükk – TV1. 34.)

Három angyalka előttem,
három Márja körüllem,
szent kereszt fejem felett,
szent ostya szájomba,
szent irgalom gebelembe.
(Gyimesfelsőlok – TV1. 32.)

Az őrzőangyal láthatatlan, de transzcendens mivoltában valóságos, mindig jelenvaló bizonyosság. Védelme állandó, angyalunk soha nem hagy magunkra, még akkor is éber, ha mi nem vagyunk éberek. Az állandó lelki készenlétre azért van szükség, mert az ördögök sem alszanak, így az embernek éjjel-nappal szüksége van az angyali figyelmeztetésre:

...szent őrző angyalkám ebregessen,
sárkán töllem távoztassék!
(Szerbek – TV2. 140.)

A test lankadhat, akár el is aludhat, de a lelkiismeretet képviselő angyal akkor is ébren van:

...testem aluszik,
lelkem nem aluszik,
angyal őriz,
Márja nyugit,
Isten serkengess
minden gonoszimból!
(Bahána – TV3. 225.)

Én lefekszem én ágyomba,
minden testi koporsómba,
álom ingem meg ne nyomjon,
csalár ingem meg ne csaljon,
szent őrző angyalkám ebregessen,
sárkán töllem távoztassék!
(Szerbek – TV2. 55.)

Az őrző és védelmező szerepkör kapcsán egyéb fontos kérdések is felmerülnek. Andrei Pleşu az angyali védelem fenomenológiájáról szólva, tíz olyan tézist állapít meg, amelyek a népi vallásos szemléletből kirajzolódó angyaltanra is érvényesek: 1. A keresztény világértelmezés szerint a teremtett világban semmi sem lehet közvetítő és protektor nélkül, mert amit megteremtettek, annak létezése fölött állandóan őrködnek is. 2. Semmi sem lehet olyan kicsiny és gyenge, hogy ne legyen feljogosítva arra, hogy protektora legyen, és semmi sem lehet annyira erős, hogy nélkülözhesse a protektorátust. 3. A védelem előfeltétele, hogy a protektor a pártfogoltja mellett, annak közelében legyen. 4. A védelem csak akkor funkcionális, ha az egy abszolút támpont, az égi Atya megbízásából, és egy végső cél, az utolsó ítéletkor való üdvözülés érdekében történik. 5. A védelem nem korlátozhatja szabad akarata gyakorlásában a védelmezett személyt, nem eredményezhet függőséget. 6. Az angyal nem valamitől, hanem valami érdekében véd. A védelemnek tehát mindig célja van: az embert azért kell megvédeni, hogy az isteni művet beteljesíthesse. 7. A védelemnek óvó, megelőző (profilaktikus) és ugyanakkor formáló, megerősítő, gyógyító funkciója is van, az angyal tehát spirituális irányítómester is. 8. A védelem láthatatlan. 9. Az ember önző és kicsinyes módon nem törekedhet önmaga védelmére, az angyalra kell hagyatkoznia. Aki az őrzőangyal helyébe akar lépni, eltávolítja magától az őrzőangyalát. 10. Az angyali védelem által az ember ráébred arra, hogy maga is az angyali dimenzió részese.[44]

Azt, hogy a védelem sohasem öncélú, hanem mindig egy transzcendens örök érték jegyében történik – Andrei Pleşu szavával: „a protekció mindig projekció is"[45] –, az archaikus népi imádságok gyakran hangsúlyozzák:

...ingem angyal megőrözzön,
szent keresztvel megjegyezzen,
Jézosz Krisztosz velem legyen,

gerjessze szüvemet,
hogy én készülhesszek az én üdvesszégemre átal, ámen.
(Nagypatak – TV2. 22.)

Ingem andal megőrözzön,
szent keresztvel megjegyezzen,
Jézus maga velem lejen!
Gerjessze az én lelkemet
lelkem örömire,
az én üdvességemre.
(Csík – TV3. 66.)

Az őrzőangyal védelmező funkciója kapcsán meg kell jegyeznünk azt is, hogy a protektorátus nem mindig sikeres. Az ördöggel folytatott harc kétesélyes. Az esendő emberi lélek belső ébersége ellankadhat, az ember megfeledkezhet az imádságról, megtagadhatja énje jobbik felét. Az angyal véglegesen is elveszítheti a rábízott lelket.

Az angyal mint lélekkalauz

Amint látjuk, az angyal legbelső lényünkkel, a lelkünkkel áll rokonságban. Talán úgy is fogalmazhatunk, hogy az angyal a lelkiismeretünk.

a) A lélekhozó angyal

Az angyalnak a lélekkel való bensőséges kapcsolatát az is kifejezi, hogy a vallásos folklór különböző narratíváiban ő az, aki elhozza az emberi lelket. A néphitben különböző képzetek élnek arra vonatkozóan, hogy mikor kapja az ember a lelkét (pl. az anyaméhben való megfoganásakor, amikor megmozdul az anyja méhében stb.), de az angyal a lélek érkezésének sok történetében jut főszerephez. Egy gyimesi csángó legenda szerint az angyal sír, hogyha az Istentől küldött lelket a fogamzás emberi megakadályozása miatt nem tudja átadni:

> A Szentlélekisten az angyaltól küldi a lelket. Elküldi, s amikor a férfi, ugye hújzza magát, ne legyen, ugye, akkor az angyal odaviszi a lelket, s nem kapja meg a foganatot, s akkor menen vissza. S akkor kérdezi az Úrjézus, hogy: – Mért sírsz, angyal? – S azért mert eleresztettek. – Azt mondja: – Ne sírj, angyal, mert elveszem az apának s az anyának az eszit, s akkor beléfúvod a lelket. [...] Az angyal sokat van úton, neki az a dolga, hogy útba legyen mindig. De az es vétek, ha hújza magát, hogy ne legyen. Amennyi az Istentől van rendelve, az meg kell legyen. *(Gyimes)*[46]

A lélek szállítójának a moldvai csángók is az angyalokat tartják: „Azt mondják, a szent angyal hozza a lelket, s béfújja a kicsikébe." *(Pokolpatak – BS1. 1543.)*

b) Az angyal harca a testből távozó lélekért

Aki hozza, az el is viheti a lelket. Az angyalok lélekvivő szerepére való utalásokat a népi imádságok is bőven tartalmaznak:

Halljad filem, halljad,
z angyalok zengészit,
met eléjött az óra,
hivat az Uristen!
menjünk elejibe,
feleljünk ekképpen
lelki menegzibe,
angyalok kezikbe!
(Bogdánfalva – TV1. 170.)

Lelkemet ajánlom
angyalok kezikbe,
hogy felvitessenek,
a Jóisten elejibe!
(Dormánfalva – TV2. 62.)

Isteni küldönc mivoltánál fogva az angyal a lélek misztikus kalauza, aki jól ismeri a túlvilágot, és mutatja az üdvösség felé vezető utat: „...elvitte egy angyal, megmutatta a purgatórium tüzit, a mennyországot, a pokolt, mindent." *(Lészped – BS1. 635.)* A lélekvivő angyalnak ez a kalauzfunkciója más, nem keresztény mítoszokban is sűrűn felbukkan. A kereszténységben az angyal révén, aki ismeri Isten végső terveit, az ember részese lesz egy nagy üdvtörténeti folyamatnak, hiszen az egyén lelkének sorsa nem független az emberiség megváltástörténetétől.

Az ember egész halál utáni útját angyalok kísérik. Már a haldokló fejénél ádáz harc zajlik az őrzőangyal és az ördög között a testből elszálló lélekért:[47]

> Este ott vótunk, s imádkoztunk. S feküdt az ágyban a beteg. [...] S akkor azt mondja a haldokló: Jaj, aszongya, közelébb van az ördög, mint az angyal! Akkor kérdeztük, hogy hát hol látja az angyalt? Azt mondja: ott van az ajtó párkányán. Hát az ördög? Az itt van a lábamnál. Így ki volt közeledve! *(Lészped – HP. 1379.)*

A keresztény tanítás szerint a halál pillanata meghatározó az üdvözülés szempontjából. Ha a halál váratlanul következik be, mivel nincsen idő gyónásra, a bűnös lélek óhatatlanul elkárhozik. Ezért a „hirtelen, véletlen halál" a legfőbb rossz, ami embert érhet, elkerüléséért nap mint nap fohászkodni kell:

Ó, édes Jézusom, hálákat adok Szentfelségednek,
megőriztél a mái napon minden veszedelemtől,
őrizz meg az éccokán es

tűztől, víztől,
hirtelen véletlen haláltól,
gonosz ember szándékától,
erdeg incselkedésitől, marhabeli kártól!
(Szászkút – TV1. 78.)

Egy lészpedi asszony úgy nyilatkozott, hogy ő nem fél a haláltól, hanem sokkal inkább attól, hogy a halál pillanatában, szenvedései közepette és az ördög incselkedései hatására nehogy megtagadja az Úrjézust („félek, hogy nehogy akkor elsirüljön az eszem"). Szabófalvában a haldokló mellett négy gyertyát gyújtottak, ugyanis azt tartották, hogy a négy őrzőangyal amellett őrzi a beteget:

Azt mondzsák, kér [kell?] nédzs dzsorcsa nédzs felől a szive [?] melljett.
Kidzsülnek ez andzsalok,
nédzs dzsorcsa mellett őreznek,
...őrez ... őrezzetek szentandzsalak ez ablakaimat,
Uriszusz Krisztu ez ajtómat,
én amikor meghalok, e menyországba bévidzsetek, ámen!
De ő hosszubb, de há én nem tudom! [...] E dzsüttem (gyűjtöttem) én z örög aszszontól, harmincnyolcig monta ő, ment e betegek, melyikek nehez betegek votak, hod mondta, elmondzsa, hodzs szabadissza el e nehesszégektül.
(Szabófalva – TV2. 2.)

A népi imádságok szövegeiben gyakran előforduló motívum, hogy a halállal tusakodó szenvedését őrzőangyalok könnyítik, és a lelkét ők viszik a mennyországba: Az északi csángók köréből került elő egy olyan ritka, mágikus tartalmú énekelt archaikus népi imádság, amelyben a haldokló mellett imádkozók nemcsak kérik az őrzőangyalokat, hogy jöjjenek és könnyebbítsék a haldokló bűnös lelkét, hanem a bűnök eltávolításához maguk is hozzájárulnak azzal, hogy letagadják, illetve magukra vállalják a haldokló bűneit:

Jőjjötök, jőjjötök, andzsalak,
jőjjötök, jőjjötök, andzsalak,
könnyöbbisszitek meg e lelket,
könnyöbbisszitek meg e lelket.
Kennek nisenek bűnei,
kennek nisenek bűnei.
De mük vadzsunk nagy bünösszek,
mük vadzsunk bűnösszek.
Jőjjötök, jőjjötök, andzsalak,
jőjjötök, jőjjötök, andzsalak,
napkeletről napszentületig,
napkeletről napszentületig.
(Szabófalva)[48]

Az énekelt imaszöveg – amely tartalmi szempontból leginkább a betegségdémon letagadásának és a betegség átvállalásának motívumát tartalmazó ráolvasásokhoz hasonlít – a szómágia révén segíti a lélekért harcoló őrzőangyalokat. Ugyanezeket az angyalokat az északi csángók körében betegség esetén is segítségül hívták:

Igen, odată (egyszer) hodzs énekelte vala nadzsmám nekem, hodzs toarcem de urît (térjünk meg a betegségből):

Jőjetek, jőjetek, andzsalak,
jőjetek, jőjetek, andzsalak,
könyebisszitek meg a beteget...

De ezután hodzs mit még mondott, ki tudzsa meg má? Betegeknél énekelték. Halltam még, de ha nem tudom lemondani moszt! Mondaná edzs, ién utánna akkor forgodnám mondzsam. De idzs? Szemmi! *(Szabófalva – TV1. 189.)*

Székely László Csíkban és Gyimesben általánosan elterjedt szokásként említi, hogy a halottat a gyertyaszentelői viaszgyertyával „megkerítik", azaz az égő gyertyát végigviszik a holttest körül, és közben ezeket mondják: „Akik benn vannak, menjenek ki, akik kint vannak, jöjjenek be!" Ezután a halott kezébe teszik, vagy egy kis ideig mellette tartják a szentelt gyertyát."[49] A talányos formula a lélek távozására és az angyalok érkezésére vonatkozik:

A halott nevibe mondjuk, mintha ő kérné:

Menj ki én lelkem a testből,
vezessenek a szent angyalok a mennybe,
a Jóisten kezibe.
(Csíkszentdomokos)[50]

A lélekért vívott harcra azért kerül sor a haldokló fejénél, mert egy még archaikusabb képzet szerint a fej a lélek lakóhelye. Az őrzőangyal is mindenekelőtt az ember fejét védi:

Éjjel a fejinél ül, nappal, ahogy menen, a fejinél van, s mindig őrzi a rossztól. *(Klézse – BS1. 503.)*

Én lefekszem ez én ádzsamba,
z én testyem a koporszoba,
három andzsal a fejem felett,
edzs őrez, sz edzs nyugit,
harmadik ez igaz utra!
(Kelgyest – TV2. 5.)

c) Az angyalvászon

Moldva-szerte elterjedt hiedelem, hogy az ember nyakát halálakor Szent Mihály arkangyal kaszával vágja el. Mivel ő a lelkek elvivője, a koporsószállító eszközt a moldvai csángó falvakban is – akárcsak a nyelvterület más részein – *szentmihálylová*nak nevezik. Ugyancsak általánosan elterjedt szokás, hogy a halál beállta után a haldokló fejéhez a falra vagy az ajtókeretre egy hófehér színű *lélekvásznat* tesznek, amit *angyalvászon*nak is neveznek. Ebbe törli meg Szent Mihály a kaszáját:

> Kell haljon meg e zember, akasztanak fel egy kendezűt. Sz Szent Mihály eljű, hogy elvágta annak a nyakát. Akkor azhaz türűközik meg, azhaz a kendezűhez. Sz a lelke annak a hultnak ott ül a kendezűnd, míg kivíszik a házbul. [...] Lelke menen azután, hova elrendeli az Iszten. Ha meghult idebé, varíllák (meszelik) meg, csányák minden helyütt, hogy mosszák le azt a vírt, melliket elvágta Szent Mihály felszökött e vír a falakra. Sz akkor mosszák meg, varillák meg, mosszák el." *(Szabófalva – HI2. 65–66.)*

A Szent Mihály kaszája által „összevérezett" falak lemeszelésére és a ház kitakarítására, évszaktól függetlenül, még akkor is sor kerül, ha a halott kórházban halt meg.

Az angyalvászon a halottkultusz egyik legfontosabb rituális tárgya. Azt tartják róla, hogy a temetésig ezen ül a lélek, és a halottsiratás alkalmával lehet hozzá beszélni is:

> Mikor a hult meghalt... vagyon kendező a falon, s azon a kendezőn ül a lelke. Úgy mondják, ha meghal valaki, kell legyen felakasztva egy kendező. Mikor meghalt, a lelke ott ül, ott, sz nezi a testyit. *(Szabófalva – HP. 1444.)*

Az angyalvásznon ülő lelket csak az állatok látják, és rendellenes viselkedésükkel ennek tanújelét is adják:

> S akkor úgy a fejihez odatesznek egy ullyan hosszú törülközőt, azt mondták, hogy az az angyalvászon. S akkor úgy este, mikor vót a végvacsorája, mert szoktak csinálni végvacsorát, aztán másnap viszik temetni. Hát akkor, mikor eltőt a végvacsora, aztán begyültünk oda sok asszonyok. [...] S egyszer látjuk, hogy bejő a macska a szobába. [...] A macska odamegy, s mind nez fel arra az angyalvászonra, s igy ficánkol a macska. Mondjuk. – Jaj istenem, hát ez a macska mit csinál, mit akar ott, felszökik arra az angyalvászonra. – S akkor béjött a kántorunk. Ott vót a kántor. S azt mondja a kántor: – Hajtsátok ki azt a macskát – azt mondja –, mert oda akar felugrani – azt mondja –, mert ott látja a halottnak a lelkit. – Mondjuk: – Hogy látja a lelkit? – Azt mondja: – A lelke olyan, mint egy madár, s felült arra az angyalvászonra. *(Lábnik – BS1. 444.)*

Az igaz történetként elmesélt fenti narratíva csaknem teljesen azonos formában bukkan fel különböző csángó falvakban, tehát szövegtípusról van szó.[51]

d) A hajnali idő és az angyal kapcsolata

A hajnali idő minden születés ideje, mert ekkor születik a fény. A középkorban a világot megváltó Krisztust következetesen a fénnyel, a Nappal hasonlítják össze: a *Sol salutis* ('felkelő, köszöntő Nap'), a *Sol invictus* ('legyőzhetetlen Nap'), a *Sol occasum nesciens* ('lenyugvást nem ismerő Nap') mind Krisztus metaforái. Mivel a fény, az istenség születésének természetes ideje a hajnal, ezért ez a napszak lesz a lélek mennyei születésének, az Éggel való találkozásának az ideje is.

A hajnali idő szent, méltó a himnikus dicséretre:

Hajnal, hajnal, piros hajnal,
kit szépet köszönt az angyal,
kibe Márja nyuguvék,
urunk tölle születék,
pokol tölle töreték.
(Degettes – TV2. 64.)

Az angyal a nehéz harcban megszerzett lelket hajnalban viszi a mennyországba. A népi imádságok hajnali égen repülő madármotívumát (pl. „piros hajnal hasada, égi madár reppene") általában samanisztikus lélekjelképként szokták értelmezni.[52] Az égen repülő, lelket vivő madár a kereszténység látomásaiban angyallá igyekszik válni:

Né, hol menen madárka,
de nem madárka, szárnyasz angyalka, szárnya alatt kolozma,
kolozmába igaz hit,
igaz hitbe szent kereszt.
(Nagypatak – TV2. 23.)

Égen menő szép madár,
de nem madár, szárnyas angyal.
Szárnya alatt szent oltár.
(Somogy megye)[53]

Itt jegyezzük meg, hogy a világ számos kultúrája magát a felkelő Napot is madárnak tekinti.[54] Általában elmondhatjuk, hogy ennek a jelképkörnek minden eleme a megszabaduló lélek szárnyalására, az örök isteni lényeg felé való röptére utal. Hangsúlyosak benne a tisztaságképzetek is, hiszen az égbe jutni csak tökéletesen tiszta állapotban lehet. Amint előbb láttuk, a hajnali imádságra biztató angyal az éjszaka bűnös világának elhagyására, a lelki megtisztulásra biztat:

Hajnal, hajnal, szép piros hajnal,
így köszönt tégedet az angyal.
Kejj fel, ember, méj ámodból,

mosdójzál ki mocskaidból,
kendejzél ki büneidből!
(Lészped – TV1. 182.)

A folklórban következetesen jelen lévő angyal–fény asszociáció keresztény neoplatonista szemléletet tükröz. Andrei Pleşu szerint a *Teremtés könyvé*nek „legyen világosság" formulája az angyalok teremtésére vonatkozik, ugyanis ekkor még nincsenek világító égitestek, tehát itt egy „pre-kozmikus fényről" van szó, Isten fényének egyszerű visszfényéről. Az angyalokat elsőként teremtették, és mint a Teremtőhöz legközelebb álló teremtett lények, tükrözik Isten fényét.[55] Mivel az angyal már születése folytán is a kezdettel és a fénnyel van kapcsolatban, ő tud a legtöbbet a mi világunk előtti transzcendens ideákról.

e) A szárnyaló angyal

A teológiai irodalomban hosszú viták zajlottak arról, hogy van-e testük az angyaloknak. A legnagyobb teológusok közül sokan – például Szent Ágoston, Origénész, Szent Bonaventura, Clairvaux-i Szent Bernát, Duns Scottus – nem értettek egyet azzal, hogy az angyalok teljesen testetlen lények lennének.

Gaston Bachelard, aki teljes könyvet írt a levegőbe való felemelkedés szimbolizmusáról,[56] a levegőt az angyalok igazi elemének mondja, ugyanis a levegőbeli világ valóságos, a földi lét ellenben imaginárius, illékony, valószerűtlen.[57] Az angyaloknak, a madaraknak és a szerzeteseknek szárnyuk van, mert bűntelenek, az éghez tartoznak, és intellektuális, katartikus lények. Aki elérte a tökéletes ismeretet, az repülhet.[58] Az angyalok testetlensége tehát, mivel égi lényekről van szó, az emberrel szemben mindenképpen létezik. A folklórban az angyalok testetlensége, tisztasága, egyszóval égi mivolta a szárnyas, madárszerű angyal szimbolikus képeiben jelenik meg: „Az őrzőangyalnak szárnya van, olyan, mint a madár, repül az az angyal." *(Lészped – BS1. 502.)* A néphitben bizonyos madarak (pl. fecske, pacsirta, galamb stb.) privilegizált módon jelennek meg az istenség manifesztációiként, ezért gyakran válnak angyalokká: „Ha fecskével álmodsz, azt mondják, az az őrzőangyalod, mert a fecske szent." *(Pusztina – HP. 1584.)*

f) A mennyei örök vendég fogadói

A csángó falvakban általánosan elterjedt szokás, hogy a temetések alkalmával a koporsót beviszik a templomba. Ez a rítus szimbolikusan a lélek mennybe jutását imitálja: a misemondás az „égi misére" emlékeztet, a koporsó középen való felemelése, gyertyaégetés, tömjénnel való füstölés, ének- és zeneszó stb. az éggel való kapcsolatot fejezik ki. Az egész képzetkörben meghatározó szerepük van a lélekvivő angyaloknak, még az egyházi énekek is őket idézik:

> Béviszik a hótat a templomba, leteszik a középre. Kaparsóját kereken kifedik gyertyákval, s égetik, míg a mise foj. „In paradiszum dedukante anzseli...", a pap énekli, a gyertyákat szedik, és felteszik a kaparsó fedelit és teszik fel a Szem Miháj lovára, üdőseket kocsira, s mennek a temetőbe, gödörbe teszik. *(Lábnik – HL. 193.)*

Az archaikus népi imádságok látomásos képei szerint a mennybe érkező lelket az égi misén résztvevő angyalok nagy vigadozással fogadják, kezet nyújtanak neki, kinyitják számára a mennyei ajtókat, kapukat:

Beteg a test, örvend a lélek,
vigan várja az angyal, hogy bévezesse
mennyeknek országába
mind és mindörökre, ámmen.
(Pusztina – TV1. 176.)

Kész a lélek, beteg a test,
készen várják a mennyei szent angyalok
a megüdvezülő lelket, ámment!
(Pusztina – TV3. 116.)

Nyiccs kaput, angyal, nyúccs kezet Márja,
moszt menünk úr szent látni,
örök vendég fogadni.
(Bogdánfalva – TV1. 135.)

Hallod, filem, hallod,
angyalok zengésit,
hívat az Úrjédus
a lelki vacsorára!
(Dormánfalva – TV2. 62.)

Ha halálos vétekkel terhelt lélek érkezik a mennybe, ezekkel a bűnökkel az angyalok is „meg vannak kötöztetve", ezért megtagadják a bebocsátást:

Mondja a lélek, erejsz bé.
Nem eresztlek, mert meg vajok kötözve,
hét fő bünös vétkekvel.
(Szerbek – TV2. 54.)

Halljad fülem, halljad angyalok csendittését,
harangszóval éltetének.
Mondá a lélek: Erejsz bé!
Nem eresztlek,
met hét halálos vétekvel meg vagy kötöztetve!
(Gyimes – TV1. 27.)

g) Az angyal Isten ítélőszéke előtt

Az őrzőangyal Isten ítélőszékénél is tanúnk és ügyvivőnk. Ezt a feladatot az őrzőangyal azért vállalhatja magára, mert ő az, aki a legjobban ismeri az embert. Az angyalok egész élete folyamán egy könyvbe írják az ember bűneit és jó cselekedeit:

> Amikor az ember meghal, születéstől a halálig van egy élet könyv, mindent beírnak, mikor meghal, teszik eleibe. Aztán ítélik az embert. *(Lészped – BS1. 635.)*

A lélek elítélésére vonatkozóan nagyjából egységes ikonográfiai hagyomány él az európai kereszténységben, amelynek főbb elemei a következők: Az elítélendő lélek fehér öltözetben egy mérleg serpenyőjébe kerül, ahol felfogott kezekkel térden állva imádkozik. A mérleg egyik karját az ördög vagy az ördögöt megtestesítő valamilyen szörnyalak igyekszik lehúzni. Az ördögökkel, illetve az ördögöt megtestesítő állatias szörnnyel Szent Mihály arkangyal lándzsával harcol, olykor ő tartja a mérleget is. A mérleg serpenyőjébe az ördögök hordják az ítélet alatt álló személy elkövetett bűneit, a másik serpenyőbe pedig az angyalok a jótetteit. Ha a meg nem gyónt és meg nem bánt bűnök sokasága meghaladja a jótéteményekét, a harcoló angyal is tehetetlen, és a lélek az ördögök kezébe kerül, akik a pokol felé vonszolják a zsákmányukat. Az üdvözült lelkeket angyalok viszik a mennyországba.

Ilyenszerű ábrázolások láthatók például a moldvai kolostorok végítéletfreskóin, de ez az ikonográfiai hagyomány a népi kultúrában is jelen van:

> Az én uram megálmodta vót legénykorában, azt látta, hogy ő meghalt. S amikor meghalt, őt vitték igyenesen a mérlegre. Mikor a mérlegre reatették, ő térgyenálott, felfogott és térgyelt. Akkor az ördög úgy futott messziről, hogy a szemeit verte ki. S mikor odaért a mérleghez, akkor megfogta így a két kezivel, s akkor a lábaival is felcsiperkedett, hogy hújza le az uramat. S akkor ő úgy imádkozott, hogy a veríték úgy folyt rolla, de senkit a világon, senkit se látott, csak az ördögöt. [...] Amikor a lélek kimegy a testből, akkor teszik reja a mérlegre. Ha érdemes a menyországra, akkor lehújza az ördögöt. *(Lészped – BS1. 2.)*

Az őrzőangyal az ember jó cselekedeteit teszi a végítélet mérlegébe. Ha a patronálás sikeres volt, és az általa védelmezett lélek üdvözül, maga is jutalmat kap az Úristentől:

> Amelyik angyal megnyeri a lelket, például, ha magának az angyala meg tudja nyerni az Istennek, amikor maga meghal, akkor az angyal száz évig őrséget áll Isten trónja mellett, azt a dicsőséget kapja Istentől. *(Lészped – BS1. 508.)*

A tisztítótűzből kiszabaduló lelkeket is az angyal viszi a mennyországba:

> A purgatóriumban leszenveded a bűnödet, s aztán kiszabadulsz. Mikor leégett a bűnnye, akkor vette ki a tűzből az őrzőangyala. *(Pusztina – HP. 22.)*

A bűneiktől tisztuló lelkeket őrzőangyalaik meg is látogathatják. Jánó Ilona híres lészpedi látóasszony arról számol be, hogy a tisztítótűzben az egyes tisztulóhelyeket egymástól víz választja el, amin az angyalok hajóval közlekednek, és kinek-kinek elviszik a hozzátartozóik által „Isten nevében" felajánlott dolgokat. *(Lészped – VI. 104.)*

Következtetések

1. A moldvai csángó folklór angyalképe fő elemeiben középkorias jellegű, és ennek megfelelően kifejezetten hieratikus. Teljes mértékben hiányzik belőle az infantilis és szentimentális jelleg. Ennek magyarázata, hogy az ilyenszerű angyalképzetek tudvalevőleg csak a barokk korban jelentek meg Európában, majd a rokokó és a romantika terjesztette el őket, amikor az angyal is a romantikus vallásos giccs fontos komponensévé vált, de ezek az eszmeáramlatok alig hatottak a moldvai csángó népi vallásosságra. Ezért a csángó folklórban megjelenő angyal minden megjelenésében tiszteletet ébreszt, sőt bizonyos jelentés-összefüggésekben egészen félelmetes lény. Az ördög például ebben a kultúrában is eufemizálódhat, megszelídülhet, szánalmassá vagy nevetségessé válhat, az angyal ellenben sohasem. Az angyalnak még a szomorúsága is tiszteletet ébreszt, az óhatatlanul bekövetkező morális ítéletet sejteti, ezért félelmetes.
2. Az egész népi angyaltan alapvetően dualisztikus: az angyal ellenfele az ördög, aki minden pillanatban ugyanúgy jelen van, mint az angyal: „Egyik feliben az embernek van az őrzőangyal, jobb feliben, a bal feliben van az ördög." *(Magyarfalu – P. 24.)* A személyiségnek van angyala, de vannak démonai is. Ezért az embernek állandóan figyelnie kell, a jóra való nyitottsággal kell élnie, hogy a végső elszámolásnál ne az ördög, hanem az angyal örvendezhessen:

> Minden embernek van egy őrzőangyala, s egy ördöge. Az ördög írja a rosszat, az angyal a jót. A halálra jutó ember, akkor küzdenek. Az ördög felsorolja a rosszat, az angyal azt mondja: – Nem igaz, mert ha nem is imádkozott ember korában, itt vannak a gyerek cselekedetei, a tisztalelkűség, a tisztaszivűség. És így akkor az angyal sokszor meggyőzi az ördögöt. *(Lészped – BS1. 501.)*

3. A vizsgált folklórműfajokból arra következtethetünk, hogy a hagyományos csángó kultúrában az angyalok egy láthatatlan, de valóságosan létező világ szimbólumai voltak, és ebben a minőségükben maguk is valóságosan léteztek. Nem mesék, fikciók voltak tehát, hanem élő vallásos üzenetek szimbolikus hordozói, az egész életvezetést irányító világkép alapvetően fontos konstitutív tényezői, akik nap mint nap együtt éltek a hívő emberrel.

Jegyzetek

1 Schütz (1993: 16).
2 Vö. Pleşu (2006: 26).
3 A felhasznált források jegyzéke a hivatkozások betűjeleinek feloldásával a tanulmány végén található.
4 Pleşu (2006: 27).
5 Jel 4, 8.
6 Erről bővebben: Tánczos (2001: 143–154).
7 Pleşu (2006: 204).
8 Durand (1977: 269–278).
9 Pleşu (2006: 163).
10 Durand (1977: 278).
11 Schütz (1993: 401).
12 Zsid 1 és 2; 1Kor. 6, 3.
13 Pomeranc (1990: 93).
14 Schütz (1993: 17).
15 Schütz (1993: 16.)
16 2Móz 12, 23; Zsid. 11, 28; 2Sám. 24, 16; 2Kir 19, 5; 1Makk 7, 41; 2Makk 15, 22 stb.
17 A transzcendencia, az „egészen más" előtt érzett félelemről lásd: Otto (1997: 22–28).
18 Luk 9, 28–36.
19 Luk 1, 31.
20 Luk 24, 36–39.
21 Mt 18, 10.
22 Pleşu (2006: 57–64).
23 Pleşu (2006: 86).
24 Hall (1979: 16–17).
25 Lammel–Nagy (1985), Bosnyák (2001).
26 Jel 7, 2.
27 Erdélyi (1976: 502).
28 Pleşu (2006: 30).
29 Pleşu (2006: 216).
30 Jel 7. 1, 14, 18. és 16, 3–4.
31 Delumeau (2005. II: 7–49) az angyalok által nyújtott védelemről.
32 Delumeau (2005. II: 28–29.
33 Pleşu (2006: 27).
34 Pleşu (2006: 23).
35 A „szeret" igének ezt a jelentését a *Történeti etimológiai szótár* is ismeri: „... 5. [valamivel szeret] 1519?: 'valamivel ellát, megajándékoz, valamiről készségesen gondoskodik' (*Jordánszky-kódex* 226.), 1525: 'ua.' " (3. köt.).
36 Vö. Elekes (2006: 96).
37 Pleşu (2006: 81).
38 ApCsel 12, 15.
39 Delumeau (2005 II: 21).
40 Pleşu (2006: 182–185).
41 Elekes (2006: 101).
42 Luk 22, 43–44.

43 Erről bővebben: Tánczos (2001: 232–234).
44 Pleşu (2006: 102–110).
45 Pleşu (2006: 108).
46 Bosnyák (1982: 520. szöveg).
47 Erről bővebben, a középkorra vonatkozó kultúrtörténeti kitekintéssel: Delumeau (2005. II: 28–39).
48 Kallós Zoltán gyűjtése, 1973. – MTA Zenetudományi Intézet, M.3122.69.
49 Székely (1997: 58).
50 Balázs (1995: 252).
51 További hasonló adatokat találunk Virt István halottkultuszról szóló monográfiájában: Virt (2001: 46–47).
52 Erdélyi (1988: 722).
53 Erdélyi (1976. 238. 50.
54 Durand (1977: 184).
55 Pleşu (2006: 160; 200).
56 Bachelard (1999).
57 Bachelard (1999; 26).
58 Lásd még: Pleşu (2006: 136–137).
59 A főszövegbeli hivatkozások a szövegek sorszámai alapján történtek. Csak ott hivatkoztunk oldalszámra, ahol a forrás szövegei nem voltak megszámozva.

Felhasznált források (a moldvai csángó folklór angyalképzeteihez) [53]

BS1 = BOSNYÁK Sándor 1980: *A moldvai magyarok hitvilága.* (Folklór Archívum 12.) Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.
BS2 = BOSNYÁK Sándor 2001: *Magyar Biblia. A világ teremtése, az özönvíz, Jézus élete s a világ vége népünk szájhagyományában.* Budapest: Európai Folklór Intézet–L' Harmattan.
BS3 = BOSNYÁK Sándor 1992: Égbe vivő út. Az ég köldökéről, a föld köldökéről s az égigérő fáról. *Örökség* 1992/1: 2–6.
HP = HALÁSZ Péter é. n. [2005]: *A moldvai csángó magyarok hiedelmei.* Budapest: General Press.
HI1 = HARANGOZÓ Imre 1998: *„Krisztusz háze arangyosz..." Archaikus imák, ráolvasások, kántálók a gyimesi és moldvai magyarok hagyományából.* Újkígyós: Ipolyi Arnold Népfőiskola.
HI2 = HARANGOZÓ Imre 2001: „Úgy ment keresztül a világ." Adalékok a moldvai magyarok lélekképzetének és temetési szokásainak a vizsgálatához. *Turán* IV/3: 63–78.
HI–KR = HARANGOZÓ Imre–KŐVÁRI Réka 2005: *Etelközi fohászok. Válogatás a moldvai magyarság vallásos népköltészetének kincstárából.* Újkígyós: Ipolyi Arnold Népfőiskola.
HL = HEGEDŰS Lajos 1952: *Moldvai csángó népmesék és beszélgetések.* Népnyelvi szövegek moldvai telepesektől. Budapest: Közoktatásügyi Kiadóvállalat.
P = LAMMEL Annamária–NAGY Ilona 1985: *Parasztbiblia. Magyar népi biblikus történetek.* Budapest: Gondolat. [Második kiad.: Budapest: Osiris, 1995.]
TV1 = TÁNCZOS Vilmos 1995: *Gyöngyökkel gyökereztél. Gyimesi és moldvai archaikus imádságok.* Csíkszereda: Pro Print.
TV2 = TÁNCZOS Vilmos 1999: *Csapdosó angyal. Moldvai archaikus imádságok és életterük.* Csíkszereda, Pro Print.

TV3 = TÁNCZOS Vilmos 1999: *Moldvai csángó archaikus népi imádságok. Archetipikus szimbolizáció és élettér.* Doktori értekezés. Kolozsvár: Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Magyar Nyelv és Kultúra Tanszék.

VI = VIRT István 2001: *„Elszakasztottad a testemtől én lelkemet." A moldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmei.* (Kriza Könyvek 8.) Kolozsvár: KJNT.

Bibliográfia

BACHELARD, Gaston 1999: *Aerul şi visele. Eseu despre imaginaţia mişcării.* Bucureşti: Editura Univers [*L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement.* Paris: José Corti, 1943.]

BALÁZS Lajos 1995: *Menj ki én lelkem a testből.* Csíkszereda: Pro Print.

BOSNYÁK Sándor 1982: A gyimesvölgyi magyarok hitvilága. *Folklór Archívum* 14. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport, 67–157.

CHILD, Heather–COLLES, Dorothy 1971: *Christian symbols, ancient and modern. A handbook for students.* London: Bell.

DELUMEAU, Jean: 2005: *Liniştiţi şi ocrotiţi. Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată* I–II. Iaşi: Polirom. [*Rassurer et protéger. Le sentiment de securité dans l'Occident d'autrefois.* Paris: Fayard, 1989.]

DURAND, Gilbert: 1977: *Structurile antropologice ale imaginarului.* Bucureşti: Editura Univers. [*Les structures anthropologiques de l'imaginaire.* Introduction à l'archétypologie générale. Paris: Grenoble, 1960.]

ELEKES András 2006: Az angyalok és mi. Teológiai/gyakorlati szempontok az angyalok és angyaltanok értelmezéséhez. *Székelyföld* X/7. 94–104.

ERDÉLYI Zsuzsanna: 1976: *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok.* Budapest: Magvető [Második, hasonmás kiad.: 1978.; harmadik, bővített kiad.: 1999. Pozsony: Kalligram.]

– 1988: Archaikus népi imádságok. In Vargyas Lajos (főszerk.): *Népköltészet.* (Magyar Néprajz V.) Budapest: Akadémiai, 692–748.

HALL, James 1979: *Dictionary of Subjects and Symbols in Art.* London: Fukenham and Reading.

OTTO, Rudolf 1997: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz.* Budapest: Osiris. [*Das Heilige,* 1917.]

PLEŞU, Andrei 2006: *Despre îngeri.* Bucureşti: Humanitas.

POMERANC, Grigorij 1990: Rubljov Szentháromsága. *2000*/július–augusztus: 92–98.

RÉAU, Louis 1955: *Iconographie de l'art chrétien* I, II/1–2., III/1–3., Paris: PUF.

SCHÜTZ, Christian 1993: *A keresztény szellemiség lexikona.* Budapest: Szent István Társulat. [Praktisches Lexikon der Spiritualität. Freiburg, 1988.]

SZÉKELY László 1997: *Csíki áhítat.* Budapest: Szent István Társulat.

TÁNCZOS Vilmos 2001: *Nyiss kaput, angyal! Moldvai csángó népi imádságok. Archetipikus szimbolizáció és élettér.* Budapest: Püski.

Balázs Lajos

„Az öngyilkos az ördög cimborája"

Az öngyilkosság mint feltételezett archetipikus cselekvés

Az öngyilkos és ördög viszonya, úgy tűnik, nem kedvelt témája a magyar néprajzkutatásnak.[1] Valószínűleg azért, mert az öngyilkosság nem tartozik az általános halálnemek közé, és azért is, mert deviancia. Vagy mert, és ez kutatói szemlélet kérdése, az öngyilkos temetése hagyományos értelemben rítustalan. „Az öngyilkos temetésén nincs mit látni" – jegyezte meg egyik folklórgyűjtő ismerősöm. Ezzel szemben én azt állítom, hogy az öngyilkos halál minden vetületével sajátos része a túlvilág kérdéskörének, vagyis annak a világnak, mely a paraszti műveltség egyik központi kérdése, hagyományos és vallásos kultúrájának, életvitelének jelentős rendezői elve.[2]

Három narratívát választottam referencia gyanánt csíkszentdomokosi gyűjtésemből. Ezek és a halál–ördög kapcsolatára utaló többi néprajzi adat alapján[3] az ördögcimboraság, ördöglátás különös jelenségének, élményének értelmezésére teszek kísérletet.

> Az öngyilkos az ördöggel cimborál. Van egy ember, aki játékból nekiállott; kapált s játékból nekiállott, s hogy ne szorítsa a nadrágszíj a derekát, leoldta. S gondolta, megpróbálja, lám – ő ugye tusakodott magába – milyen lehet, aki felakasztja magát? Így elhatározta, hogy a nyakába teszi azt a szíjat, hogy lám, méges, milyen akkor, mikor húzódik a szíj. Jaj, Istenem, Istenem [kacag]. S az Isten tudja, de azt mondja, senkinek nem ajánlja, met ő már látta az ördögököt. Úgy segítenek, aszondja, hogy hiába, hogy nem volt biztosra megkötve semmi, csak így viccből csinálta, de aszondja, így csináltak ne [kinyújtott karokkal felém gesztikulálva mutatta indulatosan, átszellemülve az ujjait], s feketén úgy jöttek s mentek, mintha szúrták vóna ki a szemit. S olyankor, ugye, aki azt lássa, húzódik, s húzza a nyakára még jobban a kötelet. Azt mondja, Isten tudja, hogy lett annyi ereje, hogy megszabaduljon. Esze es vót s ereje es; de ahogy jöttek vele szembe, s hogy segítettek az ördögök, hogy fojtsák meg. Met örvendnek annak az elkárhozott léleknek. Na, azután elmondta az a fiatalember – há viccből csinálta –, ne, én megtudtam, aszondja, hogy hogy segítik az ördögök, aki öngyilkosságot akar. Hogy kaptak rajta, uram, s mentek, s a szemit szúrták ki, hogy húzná jobban rea a kötelet a nyakára.

Az utolsó pillanatba megbánja mindenik, hogy mét tette arra magát, de előre a Gonosz viszi. Ha valaki arra készül, hogy ő elpusztítsa magát, a Gonosz úgy környékezi, hogy nem hagy békit, muszáj megtegye. Erre vigyázzon mindenki. Ne gondoljon arra, hogy elpusztítsa magát. Met akkor a Gonosz úgy örvend, hogy ő kap egy lelket, hogy lépten-nyomon követi, éjjel se engedi, hogy aludjék, csak, hogy vigye véghez. Például itt nem messze, egy ember, csak úgy könnyelműen felakasztotta magát. Észrevették, levágták, s megélt. Ma es él. Úgy mondta, hogy ő elgondolta magába, hogy elpusztítsa magát, s úgy attól má szinte húzták es fel az ördögök a kötélvel. Má annyira tuszkolták az ördögök, biztatták... Ő ezt érezte. Az ember érzi, hogy nem tud szabadulni, ha erős lelkülettel nem kezd imádkozni, s nem hívja az Istent segítségül. Met a Jóisten szó a Sátánt távolítsa el. De ha nincsen elég ereje, hogy Édes Jóistenem, ne hagyj el, jőjj segítségemre, az ördögök felhúzzák. A Jóisten őröjze meg minden ivadékomot ettől a haláltól. Aki felakajsza magát, az az ördögnek a barátja. Így tartsuk, a hitünk szerint. Aztán az Úrjézusé az ítélet s a Jóistené. Nem a miénk.

A sógorom beszélte, hogy le voltak ülve ebédelni. Valahol itt dolgoztak, egy olyan helyen, hogy egy telegráf fa volt, na ott, minnyá mellette. S ott, ahogy ebédeltek, eccer azt mondja az egyik legény, hogy meglássátok, ahhoz az oszlophoz akasztom fel magamot. Hát ezek viccnek vették, gondolták, hogy csak hülyéskedik. Hát eccer, később, azon veszik észre magikot, hogy elment oda, s a harisnya szíját kihúzta, s neki állott s a nyakába beléakasztotta, s a végit odakötte a fához. S azt mondja az egyik ember, hogy jaj, eriggy te, nézd meg, me ebbe a helybe csúfot űz magából. Nézd meg, ne, hogy rángassa a fejit hátra, ebbe a helybe reahúzódik. Mennek oda, s há egészen a harisnya szíja má húzódott rea, me a fejit így rándította hátra. Na, aztán gyorsán megszabadították, s azt mondja aztán neki, mikor úgy helyrejött, magához tért, hogy mondd meg, ezt te mét csináltad? S aszongya, én viccből. S há ha viccből csináltad, azt mondd meg, a fejedet mét rángattad hátra? S aszondja, azét, met egy két szarvú csúf fekete ördög vót, s a vasvillával örökké a szememet akarta kiszúrni. S azét rángattam hátra, hogy a vasvilla ne érje a szememet.

Hát azét mondják, hogy az ördög segíti az öngyilkosokot. Mert ha arra ő az eszit reatette s azt kíséreli, az ördög akkor segíti, hogy na, csináld meg, met én segítek. Úgyhogy ő má, ha ott ne legyenek az emberek, szépen abba a helybe halt vóna meg, me addig rángatta vóna hátra a fejit, hogy megsuvadt vóna. Ilyeneket lehet még hallani.

Az öngyilkos túlvilága, miképpen halála is, tehát más. Erről szólnak a történetek.

A népi műveltség konvencionális, általános túlvilága sajátosan tudott másvilág: többet elárul róla, mint a vallásos reprezentáció: a mesék, viccek, anekdoták, látomások egészen profán zugait is feltárják. Ennek ellenére mégis inkább mitikus, a vallás szemszögéből ismert, tehát lényegét tekintve nem egy megtapasztalt másvilág: „Onnat még

nem jött vissza senki. Elhisszük, amit a papok mondnak, de nem tudhassuk, hogy éppen úgy van-e" – mondják nem tagadva, de szkeptikusan.

Az öngyilkos túlvilága viszont a túlvilág másvilága! Ebben a másvilágban az ördög mellett az öngyilkos is egy adott helyzetben cselekvően integrált. Az ő specifikus állapota küszöbállapot. Módja van belátni, és belát ebbe a másvilágba, de a küszöbön kívülről. Ő az, aki élő emberként eljut az élet és halál küszöbéig, amelyben megveti a lábát, küzd az ördöggel, ha legyőzi, visszatér az e világba, és információt hoz mindarról, amit látott. Az öngyilkosok egy része által látott másvilág úgymond tapasztalati másvilág.

A készenlétben álló segítőkész ördög

A csíkszentdomokosi hagyományos halálkultúrában az ördög két léthelyzetben jelentkezik. Minden haldokló lelkét várva, Krisztussal együtt:

> A lelket ketten várják: várja az Úrjézus s várja a Gonosz. A Sátán a legjobban akkor dolgozik, alig várja, hogy a lelket elkapja. Met ő avval gazdagabb, ha egy lelket elragad. Ő azt viszi, s örvend neki. A halál pillanatában ő, a lélek, amelyikhez vágyik, vagy milyen lelkülettel, ugye, volt vagy van, azok várják, az kapja el... Ha ő teljesen az Úrjézushoz ragaszkodva készül, akkor avval van, hogy Uram, találkozom veled. Segíts meg, met menyek hezzád. Aki ilyen szándékkal távozik, a Jóisten kedvesen fogadja őt. De a lelket, ugye kell segítsük.

A léleksegítésnek, lélekmentésnek megrendítően katartikus rítusára találtam, amelyet Csíkszentdomokoson megkerítésnek neveznek, és azt mondják róla, hogy „ezt az egyház nem ismeri el. Ősi szokás, valami..."[4] A haldokló fölött lángot hordozó megkerítő asszony imájában tételesen ezt mondja:

> Ó, jőjj el édes Jézus, vedd magadhoz ennek a haldoklónak a lelkit, vidd az örök dicsőségbe, őröjzd meg a Sátántól, minden gonosztól, hogy ne hághassa meg.

Az ördög másik jelentkezési helyzete az öngyilkosság, az ördög által kedvelt alkalom, mivel Jézus, örökös riválisa, ellenfele nélkül indulhat az élet és halál mezsgyéjén a közeledő lélekért: „Ezért örül az ördög az öngyilkosnak, met egy lelket elfoghat."

Ami legelőbb is szembetűnő a csíkszentdomokosi halál–lélek–ördög relációban, az az ördög készenléti állapotának képzete mind a természetes, mind az önkényes halálforma esetében, és a hiedelem, valamint a vallásos szemlélet logikájából adódóan Krisztus távolmaradása, „elhatárolódása" az öngyilkos lelkének fogadásától. Máris az akarnok ördög képe jelenik meg, aki alkalmazkodik, nem válogat a helyzetekben és a lélekminőség között, mindenáron lelket akar. Ezzel szemben Jézus lélekpreferenciája egyoldalú. Az ördög mintha jobb lélekismerő, jobb szervező volna: meggyőződése, hogy minden lelket maga mellé tud állítani: „ő avval gazdagabb, ha egy lelket elragad [...], meghághassa".[5] Jézus viszont távolmaradásával szankcionál, nem ta-

núsít érdeklődést iránta.[6] Mint látható volt, a természetes halált megjelenítő lélekvárás esetében is paszszív: hogy a jámbor lélek az „ő karjaiba kerüljön", a lelket a megkerítés rítusával – egy pogány rítussal! – kell segíteni: „a lelket, ugye kell segítsük." A megkerítés rítusa a haldokló mellett imádkozók és Jézus közti együttműködés érdekes példája, mivel a hozzá való jutást az imádkozók akarják igazán, ő pedig mintha közönnyel, erőtlenül viselkedne. Holott Jézus a jó princípiuma. Lényeges, hogy ezen a ponton a segítés és segítőkészség jelenségére élesítsük a szemünket. Míg a természetes halállal induló lelket a körülötte imádkozók, illetve a megkerítő asszony, vagyis földi lények rítusa támogatja, hogy Jézus karjaiba kerüljön, addig az öngyilkost az ördög maga segíti. Segítőkészsége, segítő igyekezete és buzgalma az, amit minden elbeszélő különösen megjegyzett magának, mintha emlékezetébe véste volna:

> *Úgy segítenek,* aszondja [...]. Na, azután elmondta az a fiatalember [...], hogy hogy *segítik az ördögök,* aki öngyilkosságot akar. *Hogy kaptak rajta, uram* [...]. Úgy mondta, hogy ő elgondolta magába, hogy elpusztítsa magát, s úgy attól má [...] annyira tuszkolták az ördögök, *biztatták...* Ő ezt érezte. Hát azét mondják, hogy *az ördög segíti az öngyilkosokot.* Mert ha arra ő az eszit reatette s azt kíséreli, *az ördög akkor segíti,* hogy *na, csináld meg, met én segítek.*[7] [Kiemelések tőlem.]

Az öngyilkos és ördög cimboraságának alapja

Közhelyszerű szólásmondás, hogy az öngyilkos az ördög cimborája. A cimbora szó sokjelentésű, és amire fel kell figyelnünk, ellentétes jelentésű szó. A köznyelvben társ, pajtás, szövetséges, olykor barát a jelentése. Szabó T. Attila azonban a cimbora, cimborál szavaknak igen sok szövegben a *cinkos, cinkostárs, cinkostársi szövetség, valakivel titkos, bűnös szövetséget fenntartó, paktáló* jelentését is feltárja.[8] Makra Sándor az emberi gondolkodás korai szakaszáról, mágikus világképéről szóló könyvében írja: „A rossz lelkekről (ti. ördögről) azt hitték, hogy ezek némely emberrel szoros barátságban vannak, kik azok *segítségek által* [kiemelés tőlem] sok titkos dolgot megtudhatnak, sok emberi erőt felülhaladó emberi cselekedetet véghezvihetnek; de akik aztán utoljára az ördögök prédái lesznek."[9] A csíkszentdomokosi hiedelmek ördögcimborasága ez utóbbi jelentésekhez áll közel: „szövetség", „paktum", amelynek nem pozitív társadalmi, hanem negatív morális vonatkozása, sőt pejoratív kicsengése is van, ami az elkövető csökkent értékűségét viszi be a közösségi tudatba. Ez egyben az öngyilkossal és öngyilkossággal szemben tanúsított elvi magatartást tükrözi. Elvi magatartást, álláspontot, mondom, mert mihelyt az öngyilkos személye ismertté válik, a bűn oka, körülményei és az elkövető emberi múltja azonnal megosztják és differenciálják a közösségi megítélést. Igen érdekes adatom van erre, amely merőben eltér az egyház öngyilkossal szembeni egyoldalú álláspontjától. Arra a kérdésemre, hogy hova kerül az öngyilkos lelke, differenciált értékítéletre, egzisztenciális elméletre valló válaszokat kaptam. Ez, ha a helyzetet empátiával kezeljük – a tett és megbánás relációjára gondolok –, mélylélektani elemzésnek is beillik:

Hát azt mondják, hogy a pokolba. De úgy es beszéltük, hogy nem kerül oda, mert amikor megtette, akkor má megbánta. Má nem tudja visszavonni magát, de megbánta. Ezelőtt ő, ugye, rendes ember volt, templomba járt, tisztelte az embereket, tisztelte az Istent, hitt benne. Tehát nem hisszük, hogy a pokolba kerülne. S ez nem a papoktól jő ki, hanem mü beszéljük el. Egy olyan felakasztott ember esetében, amelyiket a kényszer vitt rea, mint az én sógoromot es – ugye a lába annyira gyötörte őt, soha se tudta elfelejteni egy percnyég se. Örökké fájt. Na, azt hogy ítéld el!?

Ugyanakkor az egyház álláspontja is felmentő ideológiában részesül, és érvényesül a népmese etikája is, ami ebben a filozófiában, kétségtelen, egyház fölötti: „A halál, az mind halál. Csak az egyház azért nem temeti fehérbe, s nem szenteli meg, hogy riadjon a nép, hogy ne csinálja. De viszont a lélek úgy es oda menyen, mind aki rendesen halt meg... Ugy es odamenyen, amit megérdemel."

Ezeknek a tartalmaknak megfelelő az ördög percepciója. Az ördög látása nem vizuális álomkép, hanem ébrenléti vízió. Egy különös lélektani állapot gerjesztette látomás az öngyilkos tudatában, egy lelkileg átélt és mentálissá konvertált élmény, amelyet személyes tapasztalat gyanánt tud elbeszélni, és amelynek minden részlete szimbolikus jelentéssel bír.

Az ördög teste fekete: „kétszarvú csúf fekete ördög vót, s a vasvillával örökké a szememet akarta kiszúrni"; „feketén úgy jöttek s mentek, mintha szúrták vóna ki a szemit". Az ördög vizuális képe a vázlatosság ellenére egységes, és élteti azt az ikonográfiai ábrázolást, amely a középkorban kialakult róla. A csíkszentdomokosi öngyilkossággal próbálkozók az ördög segítőkészsége mellett fekete színére emlékeznek. Gilbert Durand szerint az ördög mindig fekete. „Ez a szín infantilis félelmet gerjeszt, amelyhez törvényszerűen kapcsolódik a bűntudat és a *bizonytalanság* [kiemelés tőlem], a kiszolgáltatottság érzése. Abban a pillanatban, amikor rádöbben arra, hogy magára maradt, rettenettel szembesül az ember."[10] A fekete színhez társul a többi tartozék: szarvak, vasvilla. Az ördög „a parasztnak a régi, utálatos alakban jelent és jelenik meg, szarvakkal, patákkal és farokkal".[11] Seligman következtetése, hogy az ördög „az emberek érzékeit hatalmába kerítő, tapintható lényként jelent meg",[12] csak megerősítést nyer a csíkszentdomokosiak belső „képernyőjén" való ábrázolás által.

A csíkszentdomokosiak által látott ördög másik, ezúttal antropomorf természetére utaló vonás: agresszív mozgás, viselkedés,[13] az azonnali cselekvésre váró készenléti állapot. Az „úgy jöttek s mentek..." szintagma plasztikusan tükrözi az önző és kapzsi módon zsákmányoló személy viselkedését. Offenzív tettével látszatra logikátlan taktikát alkalmaz, ami tulajdonképpen az öngyilkosságot elkövetni akaró vagy azzal próbálkozó ember mélylélektani helyzete. Az ördög és öngyilkos konfrontációjában az ördög, noha meg akarja nyerni, hódítani magának ez utóbbi lelkét, elriasztó gesztust alkalmaz – „vasvillával örökké a szememet akarta kiszúrni" –, ami a tragikus végkifejletet idézi elő. „...Mondd meg, a fejedet mét rángattad hátra? S aszondja [...], azét, hogy a vasvilla ne érje a szememet." És ezzel, az amúgy természetes és ösztönös védekezésével a „viccből" nyakába tett hurkot szorosabbra húzza. Nem mellékes adat

az a tény, hogy a párbeszéd a megmentők, vagyis a vasvillás ördögöt nem látó, de a fejét hátrafele rángató munkatársukat észlelő szemtanúk és az öngyilkossággal „viccelődő" áldozat között történt. Bizonyára ennek az ellentétes hatású vizuális „bűvöletnek" a borzadályélménye fogalmazódik meg abban a két mondatban, amelyet a megszabadulók tömören így fogalmaznak: „Többet nem tenném meg!"; „Azt mondja, senkinek nem ajánlja, met ő már látta az ördögököt." Mindkét mozzanat – a fejrángatásra adott magyarázat és a nyilatkozat – a narratívák hitelességét is hivatottak szavatolni.

A történetekben az irreális világ víziója összecsúszik egy reális világgal: egy transzcendens lény lendül támadásba fizikai erőfitogtatással egy valós emberi lény ellen, és mindez a helyzet képtelensége, szürrealista ábrázolásmódja ellenére – organikus összekapcsolódás benyomását kelti.

A narratívák valós hősei név szerint ismert csíkszentdomokosi személyek, akikkel megesett, ami megesett. Alakjuk mégsem jellegtelen és véletlenszerű. A többi róluk szóló narratívát is áttekintve két jellemvonásuk ragadható meg. Az egyik típusra az ingatag akaraterő jellemző, „aminek az ördög örvend". A másik a kíváncsi, a rejtélyt, az ismeretlent tudni akaró ember típusa, aki hisz a másvilágban/túlvilágban, de valamelyik érzékszervével (a szemével?) meg is akarja tapasztalni. Megismerési kalandját „viccnek" nevezi:

> ...gondolta, megpróbálja, lám – ő ugye tusakodott magába – milyen lehet, aki felakasztja magát? Így elhatározta, hogy a nyakába teszi azt a szíjat, hogy, lám, méges, milyen akkor, mikor húzódik a szíj.

Szándéka és helyzete komikus, de, mint lenni szokott, a komikum mélyén most is tragikum vagy annak esélye rejlik. Meglehet, hogy meglátásom is komikusan hangzik, ám a próbálkozó öngyilkosnak ezt a típusát, naivitása ellenére is, hősnek tekintem. Nem az élet eldobása, hanem valami más belső erő, másfajta ördög nyugtalanítja és hajtja tettére. Dr. Süle Ferenc írja: „Az élet és halál határterületének provokálásai, akár konkrét élethelyzetekkel, akár drogokkal, addig ismeretlen élmények előhívói lehetnek."[14]

Az öngyilkossággal próbálkozók narratíváiban látok egy érdekes szövegfordulatot: az utolsó pillanatban szabadítja ki magát, vagy szabadítják meg mások: „Azt mondja, Isten tudja, hogy lett annyi ereje, hogy megszabaduljon"; „ha ott ne legyenek az emberek, szépen abba a helybe halt vóna meg"; „az ember érzi, hogy nem tud szabadulni, ha erős lelkülettel nem kezd imádkozni, s nem hívja az Istent segítségül". Vagyis éppen úgy tesznek, mint a hősénekek, balladák, mesék hősei, akik szintén az utolsó pillanatban ölik meg a sárkányt, valamilyen nagy ellenfelet, szabadulnak meg csodálatos módon és eszközökkel, és ezáltal mitikus hőssé válnak.

Az így számon tartott személyek más szempontból is különleges alakjai a folklórnak. A narratíváknak, amelyek magukon hordják a folklóralkotások jegyeit, első megfogalmazói ők. A történetek magva az általuk kiprovokált halálközeli élmények tapasztalatából született: egyes szám, első személyben. Ezek esetében ők a hősök, és

ők a szerzők. Azután a történetek egyes szám, harmadik személyűvé lettek. A körülmények elemeivel, az elbeszélők szubjektív látásának, tapasztalatának hozzáadásával kerek narratívákként, variánsokban hagyományozódva élik életüket. Az érintetteket „személyiségekké" avatják, misztikus élményüket sokáig ébren tartják a köztudatban, mint a hősökről szóló balladák.

Az öngyilkosság archetípusának hipotézise

Feltételezem, hogy az öngyilkosság mint halálmód az ember lélektani fejlődésének egy magasabb fokán jelenhetett meg. Az öngyilkos és öngyilkosság feltételezett archetípusát az ördöggel összefüggésben vélem látni.

Induljunk ki abból az alaphelyzetből, hogy a narratívák (az itt nem közöltek is) ugyanazt a történetet mesélik el, persze mindig más-más konkrét élethelyzetben és más-más személyhez kötve. A személyhez kötöttség okán a narratívák egyedieknek tűnnek, a személyek azonban csak alkalmi, epizodikus illusztrátorai, példái ugyanannak az öngyilkossági helyzetnek, illetve öngyilkossági szemléletnek. Az öngyilkossággal kíváncsiságból kísérletező, a megmenekült vagy megmentett öngyilkos már az első pillanatban spirituálisan transzponálódik egy transzcendens világba, ottani látomása pedig fizikai reakciókat vált ki, amelyeket a mellette levő szemtanúk nem értenek. És ezzel tulajdonképpen felfüggeszti, még ha néhány percre is, a maga számára az időt és a teret. Ha belegondolunk, tulajdonképpen a személyisége válik ketté. Rövid időre emberfölötti szellemi képesség adódik számára: látni az ördögöt és azt a rettenetet, amelyet azonban teljességében nem részletez, csak azt, ami személye ellen történik. Aztán képes mindezt szemtanúként elmesélni, és hogy meggyőző legyen, felfogadni, hogy soha többé nem tenné meg.

Folytassuk az oknyomozást Eliadéval, aki azt is vizsgálta, hogy „miként alakul át az ember az ismétlés során archetípussá".[15] A csíkszentdomokosi narratívák, kétségtelen, szerkesztettek. Eliade állítja, hogy „az ember archetípusok szerint szerkeszt".[16] „Egy mozdulat csak akkor értelmes vagy valóságos, ha valamely őseredeti cselekedetet ismétel meg." Az emberi lény „tegyen bármit, azt korábban már megtették. Életének egésze mások kezdeményezte cselekedetek szakadatlan ismétléséből áll."[17]

„Minden rítusnak isteni mintája, archetípusa van" – írja.[18] Igaz, hogy az isteni minták a teremtésről szólnak, arról, hogy „minden vallásos cselekedetet az istenek, a kultúrateremtő hősök vagy a mitikus ősök vezettek be".[19] De Eliade szerint „a primitív ember szemében nemcsak a rítusoknak van mitikus mintája, hanem mindenfajta emberi cselekvésnek is, s ezek akkor válnak igazán hatékonnyá, ha *pontosan megismétlik* [kiemelés a szerzőtől] az idők kezdetének isteni, hősi vagy ősi cselekedeteit". Így, szerintem, a rombolásnak, pusztításnak, az önpusztításnak is lehetett „mitikus mintája". A csíkszentdomokosi szokások, hiedelmek ismeretében nem is vonom kétségbe, hogy az elmesélt öngyilkossági esetek rítusok. Eliadéra is támaszkodom: „Az archaikus ember szemében minden határozott szándékú, felelősségteljes cselekvés: rítus."[20] A történetek hiába névhez kötöttek, valamely őseredeti cselekedet, mitikus példa ismétlé-

séről szólnak. Egy paradigmatikus cselekedet, amelyet az ember csak ismétel, Eliade kifejezésével élve, „ad infinitum".

Az öngyilkosságra mint természetellenes halálra minden bizonnyal külön magyarázat kellett. Az okát nem lehetett egyértelműen sem az ördögben, sem az emberben keresni. Csakis egy archetipikus eseményben vagy, Eliade szavával, egy „archetipikus mozdulatban". Akár perdöntőnek is tekintem Eliade állítását: „Egy emberi cselekvés emberfeletti minták révén igazolódik."[21] Feltételezhető tehát, hogy a csíkszentdomokosi narratívák az öngyilkos archetípusának történetét ismétlik. Az élettel való szakítás archetipikus mintájának ismétlései. Mindent összegezve: az öngyilkosságról szóló csíkszentdomokosi történetek[22] egy mély lelki válság, az öngyilkosság sajátos folklorisztikus tükröződései; magukon viselik az európai demonológia sok vonását, ötvözve lokális víziókkal. Szerény adalék a magyar parasztság túlvilágképének megismeréséhez, székelyföldi – és egyáltalán magyar – példák egy egyetemes emberi életérzés és világszemlélet rejtett csatornáinak működéséhez.

Jegyzetek

1 A lélektan, pszichiátria, teológia, szociológia inkább érdeklődik iránta. Természetesen mindenik tudomány a maga módján és szakmai szemszögéből. A néprajz az öngyilkos és öngyilkosság közösségi megítélésének, az öngyilkos temetésének szentel inkább figyelmet. Vö. Kunt (1987: 89–90). A lélek és halál, a halál lélektana című tudományos konferencián, melyből rangos konferenciakötet született, a mintegy negyven tanulmány közül kiemelten egy sem foglalkozik az öngyilkosság néprajzával, pontosabban az öngyilkos és ördög viszonyának hiedelmeivel. Vö. Pócs (2001).

2 Vö. Balázs (1995).

3 Bővebben Balázs (1995: 194–213; 239–243).

4 Bővebben Balázs (1995: 76–80 stb.; 2001: 261–267).

5 Vagyis hatalmába kerítheti, uralja.

6 Egészen meglepő párhuzamot látok a fenti hiedelemkép, a katolikus egyháznak egészen a közelmúltig az öngyilkossággal szemben alkalmazott szigorú viszonyulása és a csíkszentdomokosiak magatartása között. Míg az egyház egyértelműen minden öngyilkossági esetet visszautasított és elítélt, addig a csíkszentdomokosiak differenciáltak – felháborodtak, elnézőek, megbocsátóak voltak, az egyház szigorával taktikáztak, hogy mentsék az öngyilkos lelkét.

7 Az ördög eme törekvése olvasható néhány székelyhodosi (Maros megye) hiedelemtörténetben is: „Hát nálunk a szomszédba vót B. L. Felment a pajtahíjára, hogy akassza fel magát. S eccer, mikor először csinálta, hát tü mit kerestek itt? *Az egyik jobban segített, mint a másik.*"; „Hát azt mondják, hogy *az ördögök segítik az olyant.* Az embert rákényszerítik abba a helyzetibe..." [Kiemelések tőlem.] Balássy (2001: 94).

8 *EMSZT* I (1975: 1184).

9 Makra (1988: 234).

10 Idézi Bélteki (2004: 175–176).

11 Seligman (1987: 153). Szintén ő, 13. századbéli leírásokra (pl. Aquinói Szt. Tamásra) hivatkozva említi, hogy az ördögnek nemcsak vizuális, hanem olfaktív képe is volt: „pokoli rothadástól átitatott kénbűzt hagyott maga mögött. (I. m. 146).

12 Uo.
13 Seligmann az ördög történetét vizsgálva jegyzi meg, hogy „Ő az igazi imperialista; gonosztevő, aki emberrablásra készül..., fojtogatni tud" (1987: 145, 155).
14 Süle (2001: 33).
15 Eliade (1998: 63).
16 Eliade (1998: 25).
17 Eliade (1998: 15–19).
18 Eliade (1998: 41).
19 Eliade (1998: 42).
20 Eliade (1998: 50).
21 Eliade (1998: 49).
22 Keszeg Vilmos szóban jelezte, hogy néhány hasonló történetet a Mezőségen maga is gyűjtött.

Bibliográfia

BALÁSSY Enikő 2001: Egy székelyhodosi család hiedelemvilága. In Czégényi Dóra–Keszeg Vilmos (szerk.): *Emberek, szövegek, hiedelmek.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 77–111.

BALÁZS Lajos 1995: *Menj ki én lelkem a testből... Elmúlás és temetkezés Csíkszentdomokoson.* Csíkszereda: Pallas–Akadémiai.

– 2001: A haldokló megkerítése. A lélekmentés pogány és keresztény rítusa Csíkszentdomokoson. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről II.) Budapest: Balassi, 261–267.

BÉLTEKI Emőke 2004: Itt víz van, és vér, és éj, és halál... Szatmárnémeti rémhíreinek archetipikus képzetkörei. In Tánczos Vilmos (szerk.): *Képek a folklórban. Tanulmányok az archetipikus szimbolizáció köréből.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 170–179.

ELIADE, Mircea 1998: *Az örök visszatérés mítosza, avagy a mindenség és a történelem.* Budapest: Európa.

EMSZT 1975: Szabó T. Attila (szerk.): *Erdélyi magyar szótörténeti tár.* Bukarest: Kriterion.

KUNT Ernő 1987: *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe.* Budapest: Gondolat.

MAKRA Sándor 1988: *A mágia.* Budapest: Magvető.

PÓCS Éva (szerk.) 2001: *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről II.) Budapest: Balassi.

SELIGMANN, Kurt 1987: *Mágia és okkultizmus az európai gondolkodásban.* Budapest: Gondolat.

SÜLE Ferenc dr. 2001: A túlvilág archetípusa a pszihoterápában. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről II.) Budapest: Balassi, 30–35.

Orosz György

„Régi idők, megannyi történet"

Orosz apokrifek, vallásos népénekek ősi kultúrák metszéspontján

A keresztény világ 1988-ban jeles eseményt ünnepelt: a Kijevi Rusz keresztény hitre térésének ezeréves évfordulóját. A keleti szlávok hitváltása nem egy csapásra zajlott le, hanem fokozatos és igen összetett fejlődési folyamat eredménye volt. Már a nagynevű egyháztörténész, Golubinszkij rámutatott, hogy az *Őskrónika* elbeszélései[1] és *Vlagyimir legendája*[2] a kereszténység felvételével kapcsolatban csak egyetlenegy elfogadható tényt tartalmaznak, s ez a következő: Vlagyimir és druzsinája 988-ban áttért a *bizánci kereszténység*re, amelyet a fejedelem azután államvallássá nyilvánított.[3]

A kereszténység a keleti szlávoknál már jóval a 10. század előtt kezdett gyökeret ereszteni. Olga fejedelemasszonynak, aki áttért a keresztény hitre, és fiának, Szvjatoszlavnak, aki továbbra is kitartott a pogány vallás mellett, vallási és politikai téren igen komoly bonyodalmakkal kellett szembenéznie mind saját népük körében, mind Bizáncot illetően.[4] Ismeretes, hogy I. Vlagyimir Szvjatoszlavics fejedelem uralkodásának kezdetén még a pogány vallás híve volt, amelynek a megreformálásával is megpróbálkozott: az ország egységének megszilárdítása céljából. *Perun* eddig csak a fejedelemnek és druzsinájának az istene volt. Bálványképe ez ideig a kijevi fejedelmi palota udvarán állt, de most elhagyta ezt a helyet, mert Vlagyimir megtette az egész ország legfőbb istenévé. A fejedelem parancsára Rusz különböző városaiban Perunnak bálványszobrot kellett állítani. Az uralkodó elrendelte továbbá az áldozatbemutatás meghatározott rendjét.[5] Így ír erről Nesztor az *Őskrónika*ban a 980. évnél:

> És ettől kezdve Vologyimer egyedül uralkodott Kijevben, és palotájának udvarán kívül a dombon bálványokat állított fel vala: a fából faragott Perunt, a feje ezüstből, a bajsza pedig aranyból vala, és Hrszot, Dazsbogot, és Sztribogot és Szimarglot, és Mokost, [és] áldozának ezeknek, isteneknek nevezve őket, [és] hozzájuk vezeték fiaikat és lányaikat, és az áldozatok az ördögöké levének, [és] áldozataikkal bemocskolák a földet, és bemocskolák a vérrel az orosz földet és azt a dombot. [...] Vologyimer pedig Dobrinát, a nagybátyját kinevezte Novgorod élére; és megjövén Dobrina Novgorodba, felállította a Volhov folyónál [egy dombon] a bálványt, és úgy áldozának neki a novgorodi emberek, akárcsak Istennek.[6]

A pogány istenek e sajátságos panteonja arra volt hivatott, hogy kifejezze az óorosz állam egységét, Kijev vezető szerepét, valamint azt demonstrálta, hogy a fejedelem és a druzsinnyikok meghatározó politikai erővé váltak az országban. A heterogén pogány istenségek mechanikus egyesítése egy közös panteonban nem hozta meg a várt eredményt, nem vezetett a kultusz egységére. A pogány vallás – törzsi vallás lévén – továbbra is megosztotta az állam különböző részeit és területeit. Az óorosz állam uralkodó osztályának új vallásra, államvallásra volt szüksége.

Nyikolszkij szerint *Vlagyimir második vallásreformja*, az ország megkeresztelése egy olyan folyamat betetőzése volt, amely őelőtte már száz évvel elkezdődött. Ez a reform lényegében nem érintette a druzsina jelentős részét. A Bizánccal folytatott kereskedelemből fakadó érdekek már számos druzsinnyikot – varégeket és szlávokat – arra késztettek, hogy búcsút mondjanak a régi vallásnak. Vlagyimir uralkodásának idején a fejedelmi druzsinában a keresztények száma még jelentősebb lehetett. Így a kijevi fejedelem se tarthatott ki a pogány vallás mellett, amikor kíséretének nagyobbik része már áttért az új hitre.[7] A fejedelem betiltotta a pogány vallást, és kihirdette, hogy a keresztségnek mindenki köteles alávetni magát. Ennek ellenére feltehetően sokan elrejtőztek, és pogányok maradtak.

Az új hit győzedelmét a kijevi oroszoknál a pogány vallás hosszú fejlődése előzte meg. A pogány vallás – mutat rá Rübakov – ősi hiedelmek, nézetek és szertartások hatalmas egyvelege. Fejlődési folyamata sajátos jellegű: az új nem szorítja ki a régit, hanem rárétegződik, hozzáadódik, az új és a régi egymás mellett élnek.[8]

A szlávok pogány hitvilágának periodizációját egy kijevi írástudó már a 12. század elején felvázolta a *Szent Grigorij prédikációja... (Slovo svjatago Grigor'ja...)* című értekezésében:[9] 1. vámpírok és ruszalkák kultusza (dualisztikus animizmus); 2. Rod – a világmindenség, az egész természet és a termékenység istenének kultusza; 3. Perun – a fejedelem és a druzsinnyikok istenének – kultusza; 4. a kereszténység felvétele. A negyedik korszakra jellemző a *pogány–keresztény vallási szinkretizmus*, amely ellen az Egyház hosszú és szívós harcot kényszerült vívni. A pogányság elvonult a távoli vidékekre, ahol továbbra is áldoztak a régi isteneknek, de titokban. Így ír erről a pogánykodást ostorozó óorosz egyházi intelem, a *Szent Grigorij prédikációja* (15. századi szövegváltozat):

> A szent keresztség után megtagadták Perunt, és felesküvének Urunkra és Istenünkre Krisztusra, de határvidékeiken most is imádják az átkozott Perun istenüket, Hrszot és Mokost és a vilákat, de ezt titokban teszik.[10]

A pogány–keresztény vallási szinkretizmust igen lényeglátóan jellemezte Tolsztoj. Nemcsak és nem is annyira a pogány nézetek és istenek keresztény köntösbe való „átöltöztetése" ment végbe, illetve a pogány ünnepek neveinek és formáinak részleges helyettesítése keresztényekkel, hanem jelentős mértékben összetettebbé váltak a mitológiai, a morális-etikai, a művészi esztétikai képzetek, valamint a rituális és poétikus kifejezésmód eszközei.[11]

Az új hit fentről lefelé, az uralkodó osztálytól a néptömegek felé haladva terjedt. Nyilvánvaló, hogy a városlakók esetében a kereszténység eszméje jóval korábban gyö-

zedelmeskedett, hiszen a misszió eleinte csak a városokra korlátozódott. Mint ahogyan ezt Ilarion, az első orosz ajkú kijevi metropolita maga is tudatja az 1037–1050 között írt *Elmélkedés a törvényről és a kegyelemről (Slovo o zakone i blagodati)* című szónoklatában: „Az apostolok kürtje és az evangélium hangja betöltött minden várost..."[12] A falvak lakossága, tudatja Anyicskov, gyakorlatilag csak a 15–16–17. század folyamán lett tudatvilágát tekintve is kereszténnyé.[13]

A középkori Európában a keresztény hitre térített pogány népek tudatába a misszionáriusok az új tanokkal együtt beleoltották az elhivatottság gondolatát is, ami aktív cselekvésre késztette a neofitákat a boldogabb jelen és egy szebb jövő érdekében. A keresztvíz lemosta a tegnapi pogányokról az eredendő bűnt. Ezek az újkeresztények igyekeztek jó keresztényekként élni és cselekedni. A kisebbség, nyilván nem előzmények nélkül, már a kezdet kezdetén belső hitként élte meg a keresztény vallást. A többség hite azonban igen hosszú ideig csak keresztényi cselekedetekben tárgyiasult külsőleges hit volt. A lélekben egyelőre még nem keresztények számára biztosítani kellett egy átmeneti időt, hogy az ő külsőleges hitük is interiorizálódhasson. A középkori hittérítők Európa-szerte azért alkothattak igazán nagyot és maradandót, mert módszerük az elasztikus missziós stratégia volt. Nem történt ez másként a kijevi Oroszországban sem. Ott is voltak élharcosok, a hit bajnokai, és voltak lemaradók. Az ingatagokért és lemaradókért így fohászkodott Ilarion metropolita az *Elmélkedés a törvényről és a kegyelemről* című írásában:

> Mert mi a te néped és a te nyájadnak bárányai vagyunk, és a nyáj, mely még nem régóta legelészik, megszabadult a bálványimádás döghalálától. Jó pásztor... ne hagyj magunkra minket, ha még mindig tévelygünk, ne taszíts el minket, ha még mindig vétünk Ellened, akárcsak a nemrégen vett szolgák, akik még nem mindenben tesznek uruk kedvére. Ne vesd meg, még ha kicsiny is ez a nyáj... Ne küldj ránk csapást, és éhínséget, és hiábavaló halált, tüzet, áradatot, ne pártoljanak el a hittől a hitükben ingatagok.[14]

A 988-as „állami keresztelő" után az új, keresztény világnézet elsajátítását a Kijevi Ruszban, hasonlóképpen Európa más népeihez, nemcsak a kanonikus egyházi irodalom alkotásainak a lefordítása egyengette, hanem az apokrifek széles körű használata is. Az apokrif elbeszélések a nép számára az esetek többségében hasznos ismereteket közvetítettek, és a népet elsősorban a Keresztény Egyház és a keresztény etika iránti hűségre nevelték, mutat rá Petkanova. Megállapítja továbbá, hogy az a nagy hatás, amelyet az apokrif irodalom a középkori kultúra fejlődésére gyakorolt, csak a *Bibliá*éval mérhető össze.[15]

Az apokrifek néha merőben más világnézeti szemszögből mutatják be a világ keletkezését, felépítését és a középkori elméket különösképpen izgató világvége kérdését. Lihacsov ezt azzal magyarázza, hogy az apokrifek igen nagy mértékben merítettek az antik mitológiából, a hellén filozófiából, a kereszténység előtti keleti tanokból, valamint a folklórból.[16]

A témával foglalkozó kutatók körében általánosan elfogadott az a megállapítás, hogy az apokrif irodalom jelentős hatást gyakorolt a keleti szlávok folklór műfajaira,

s ezeken belül a *vallásos népénekek*re *(duchovnye stichi)* is.[17] Az apokrifek folklórra gyakorolt hatása minden olyan országban kimutatható, fejti ki Petkanova, amelyben elterjedtek az apokrif iratok; így ezek nyomai jól láthatók a fennmaradt görög arab, bolgár, orosz, magyar, német és más nyugat-európai hagyományban.[18]

Az apokrifek a keleti szlávoknál behatoltak a tradicionális irodalmi műfajokba: a szentek legendáiba, a zarándokirodalomba, az évkönyvírásba,[19] de hatást gyakoroltak, hívja fel rá a figyelmet Gudzij, a népköltészetre és az óorosz művészet néhány ágára is.[20] Ám Kuszkov szerint itt egy ellentétes irányú folyamat is végbement, mert az apokrif alkotások igen nagy mértékben olvasztottak magukba népi képzeteket, illetve felhasználták a szájhagyományozó költészet művészi fogásait.[21]

Az apokrifek már a Kijevi Rusz irodalmában is fellelhetők voltak..[22] Hogy mely apokrif elbeszélések voltak ismeretesek már a kijevi időkben is, és melyek kerültek be orosz földre csak később, ezt nem mindig egyszerű eldönteni. De az mindenesetre tény, hogy már a legrégibb időkben igen széles körben elterjedtek. 13. századi kéziratokban fennmaradtak apokrif elbeszélések, például *Jeremiás prófétáról, s Az Istenszülő kálváriajárása a pokolban (Choždenie Bogorodicy po mukam)* címmel.[23]

Az apokrif irodalom Ruszba való beáramlása, nagyobbrészt Bizáncból délszláv közvetítéssel, részint közvetlenül Bolgárországból, már a 11. századtól elkezdődött.[24] Az apokrifek első nagy hulláma, amely ekkor érte el a Kijevi Ruszt, azt az elbeszélésciklust hozta magával, amely a *bolgár bogumil eretnekek* körében született.[25] A bogumil mozgalom[26] elvetette a keresztény dogmákat, s a monoteista vallással ellentétben dualista nézeteket hirdetett. Ezek szerint a világban két egyforma erejű transzcendentális szellem, a „jót" megtestesítő Isten és a „gonosz" Sátán vívja örökös harcát. A szellemi világot Isten teremtette, az anyagi világot pedig, beleértve az emberi testet is, a bukott Sátán. Az ember e két természetfeletti erő közös alkotása: lelke isteni lényegű, testi-fizikai létével pedig a Sátán rendelkezik.

Az *Őskrónikában* 1071-nél olvasható egy apokrif elbeszélés, amelyben a varázslók az ember teremtéséről alkotott elképzeléseiket a bogumilek dualista tanának megfelelően fejtik ki:

> Isten a fürdőházban tisztálkodott, és megizzadván, megtörülközött egy ronggyal, és az égből aláveté azt a földre; és perlekedni kezdett a sátán Istennel, hogy ki teremtse meg belőle az embert; és az embert az ördög teremté, az Isten meg a lelket helyezé bele; ezért ha meghal egy ember, teste a földbe kerül, lelke pedig az Istenhez.[27]

Az óorosz írott irodalomban és a szóbeli költészetben megtalálható bogumil szellemű alkotások nem feltétlenül jelentik azt, hogy az oroszoknál valaha is létezett volna bogumil eretnekség, jegyzi meg ezen évkönyvi híradással kapcsolatban Golubinszkij egyháztörténész. Inkább talán arról van itt szó, hogy a szent könyvek „ismerői" nem voltak képesek megkülönböztetni a hamis könyveket az igazaktól.[28] A mongol hódítás előtti korból egyébként semmilyen utalás sem található szekták létezésére a Kijevi Ruszban.[29]

A kereszténység felvételét követő időszakban a bizánci irodalmat – közvetlenül vagy bolgár közvetítéssel – transzplantálták orosz földre.[30] Ez a Lihacsov nyomán irodalmi *transzplantáció*nak, átültetésnek nevezett folyamat nem passzív befogadás, nem mechanikus átvétel volt, hanem tudatos *adaptáció*. Az átültetett művek az új talajon továbbfejlődtek, ismétlődő másolások és szerkesztések során újabb és újabb szövegváltozatok keletkeztek, s a fordításos irodalom sajátos helyi elemekkel kiegészülve csakhamar teljesen eloroszosodott.[31]

Bizonyíthatóan létezett egy *közös indoeurópai alapmítosz* a viharisten és ellenfele küzdelméről, mutat rá Ivanov és Toporov, amely harc eredménye a termékenységet adó éltető eső.[32] Az összehasonlító történeti kutatás segítségével rekonstruálni lehet mind a főhős, mind ellenfele általános elnevezését, mind pedig az őket jellemző alapcselekvéseket és segédeszközeiket. A rekonstruálás elsősorban belorusz és litván anyagra épül (mondák, hiedelmek, mesék, ráolvasások, közmondások, szólások), és belső analízis segítségével azt vizsgálja, hogyan transzformálódott a későbbi időkben az alapmítosz. Nagyon lényeges, hogy a régészeti ásatások során Belorussziában, Litvániában és Lettországban kígyók és kövek kultuszának maradványaira bukkantak, valamint feltártak elhantolt lótetemeket is. Ezek az elemek megtalálhatók az alapmítoszban is.[33]

Az alapmítosz jól kivehető az olyan belorusz mesékből és litván szövegekből, amelyekben az isten vagy más személy (a későbbiekben Perun – Perkūnas) veszekszik ellenfelével, aki legtöbbször a gonosz megtestesítője. Íme az Ivanov és Toporov által rekonstruált alapmítosz:[34]

Isten: „Megöllek!"
Gonosz: „Hogy tudnál megölni? Hiszen elbújok!"
Isten: „Hová?"
Gonosz: „Az ember mögé."
Isten: „Megölöm az embert – megöllek téged is!"
Gonosz: „Akkor a ló alá rejtőzök!"
Isten: „Megölöm a lovat – megöllek téged is!"
Gonosz: „Akkor a tehén alá rejtőzök!"
Isten: „Megölöm a tehenet – megöllek téged is!"
Gonosz: „Akkor a fa alá bújok: ott nem találsz meg!"
Isten: „Szétzúzom a fát – megöllek téged is!"
Gonosz: „Akkor a kő mögé bújok!"
Isten: „Szétzúzom a követ – megöllek téged is!"
Gonosz: „Na, akkor a vízbe bújok!"
Isten: „Ott van a te helyed, maradj ott!"

Ha valahol villámlik (belorusz *pjarun*), akkor Isten ott a gonoszt zúzza szét.[35] A számos belorusz, valamint egyéb keleti szláv és balti szöveg alapján rekonstruálható a mítosz alapszüzséje, amelyben a viharisten üldözi a kígyót. A mítosz bizonyos epizódjait ki lehet mutatni más indoeurópai hagyomány nyelvi anyagában is. A mítosz alapszüzséje Ivanov és Toporov nyomán a következő:[36]

a) A viharisten fenn található, főleg a hegyen, az égben (vele vannak itt a Nap és a Hold), a három részből álló világfa csúcsán. A világfa a négy égtáj felé néz.
b) A kígyó lent található, egy fekete bőrdarabon, a háromrészes világfa gyökereinél.
c) A kígyó elrabol egy marhát, és elrejti azt a barlangban, a szikla mögé. A viharisten szétzúzza a sziklát, kiszabadítja a marhát (vagy az embert).
d) A kígyó sorban különböző élőlények mögé rejtőzik el, vagy átváltozik élőlényekké (ember, ló, tehén stb.). A kígyó egy fa vagy egy kő mögé bújik el.
e) A viharisten lóháton vagy szekéren megérkezik, fegyverével (kalapács, villám) a fára sújt, és megégeti azt, vagy széthasítja a követ.
f) A viharistennek a kígyón aratott győzelme után megjelenik a víz (esik az eső); a kígyó elrejtőzik a vízben.

Az alapmítoszt felfoghatjuk úgy is, mint egy kicsinyített világmodellt, amely a szüzsében fogalmazódik meg. Az alapmítoszból eredő forgatókönyv az átvitel során mindannyiszor hozzáidomult a konkrét helyi körülményekhez.[37]

Ivanov és Toporov rámutattak, hogy a szlávok korai történelmének rekonstruálásához használható adatok sorában eddig gyakorlatilag figyelmen kívül hagyták az egyik leglényegesebb forrást, a földrajzi névanyagot, a hegyek, folyók, városok elnevezését, valamint az ugyanezen helyekkel kapcsolatos mitikus hősök neveit. A témához tartozó *mitikus földrajzi nevek* anyagát vizsgálva minduntalan ugyanazon alapmítosz újabb és újabb megfogalmazódásával találkozunk: a villámszóró és ellenfele párviadaláról van szó. Az alapmítosz szüzséje mindig hozzáidomult azokhoz az új területekhez, amelyekkel a szlávok vándorlásaik során kapcsolatba kerültek. A vidék elemeit jelölő eredeti elnevezések, amennyiben bevonták őket a mítosz konkrét helyi változatába, tulajdonnevek szintjére emelkedtek. Ugyanazt a tulajdonnevet különböző valóságelemekre alkalmazhatták.[38]

Figyelemre méltó *az alapmítosz szereplőinek a transzformációja*. A villámszóró isten a legrégibb változatban Perun alakjában él tovább, akit a későbbiekben helyettesíthet egy körülírt forma is: mennydörgés, vagy a helyére léphet még Isten is a keresztény értelmezésben, angyal, valamint Illés próféta, cár, bogatir, kultikus hős, például egy keresztény típusú: Szent György. A villámszóró ellenfelének az alakja Velesz/Volosz pogány istenben él tovább, vagy a későbbiekben démon, ördög is a helyére léphet.[39]

A transzplantált apokrifek vitalitását az orosz pravoszlávok körében *Az Istenszülő kálváriajárása a pokolban* című eszkatologikus történet mellett a bizánci eredetű *Három szentatya beszélgetése (Beseda trëch svjatitelej)*[40] bizonyítja a legszemléletesebben. Az orosz földön teljes terjedelmében sokáig nem létező kánoni *Bibliát* a nép körében jól kiegészítette, illetve helyettesítette ez az *„apokrif Biblia"*. Ez a számtalan szövegváltozatban ismert apokrif elbeszélés a *Mélységek könyve (Golubinaja kniga)* című vallásos népének egyik forrásaként jön számba.[41] Az egyik ilyen szláv-orosz módra átalakított apokrif szöveg a természet jelenségeinek eredetét fejtegetve a villámlást és a mennydörgést a keleti szlávok pogány isteneivel hozza kapcsolatba; habár ezek az istenek itt már angyaloknak neveztetnek:

> Ivan mondá: A mennydörgés miből teremtetett vala? Vaszilij mondá: Van két mennydörgő angyal; Perun, az öreg hellén, és a zsidó Horsz, a villámlásnak két angyala van. Kérdés: Mi a mennydörgés és mi a villámlás? Magyarázat: Az Úr angyala mikor repül, szárnyával le-lecsap és kergeti az ördögöt. A villámok angyalok karai. És amikor esik az eső, akkor az ördög megáll. És amikor villámok cikáznak, csapdosnak, akkor az Úr angyala haragosan néz az ördögre.[42]

Panagiot és Azimit vitájában (Prenie Panagiota s Azimitom), más néven a *Panagiot beszélgetése a frank Azimittel (Beseda Panagiota s Frajzinom Azimitom)* című óorosz hitvitázó iratban szintén olvashatunk a villámlás eredetéről. Az alábbi szövegváltozat (16. század) a krisztianizáció magasabb fokát mutatja, mert a keleti szláv pogány isteneket már teljes mértékben kiszorították benne a kereszténység égi lakói, az angyalok. Az alapmítosz villámszóró istenének az ellenfele, a kígyó viszont szerepel a szövegben. A vihar keletkezését magyarázva Panagiot hozzáfűzi még:

> Összegyűlvén kilenc angyal az égben, örvendeznek Isten dicsőségének, és lengetik a szárnyukat; és a szárnycsapásoktól mennek a felhők a levegőben, dörögnek és hull belőlük az eső; az angyali seregből pedig tűz és villámlás indul ki, hatalmas dörgéssel, az átkozott Kígyó ellen.[43]

A természet jelenségeit magyarázó nézetek Mocsulszkij véleménye szerint a *Három szentatya beszélgetésé*ből kerültek át a latinok eretnek tévelygését leleplező iratba. A pravoszlávokat Panagiot, a latinokat a frank Azimit képviseli a vitában. *Panagiot beszélgetése a frank Azimettel* egyben gúnyirat Mikhaél Palaiologosz bizánci császár (1261–1282) ellen. A világ titkait az apokrifekre jellemző módszerekkel feltáró és értelmező első rész után az írás az ő uniós törekvéseit veszi célba.[44]

Az apokrifek közül az *eszkatologikus elbeszélések* különösen érdekelték az óorosz társadalom emberét. Ezek ugyanis fantasztikus képekben számoltak be az e világi kaotikus állapotokról, a túlvilágról és a jövőről. Az eszkatologikus apokrifeket az Egyház a nevelő célzatú megfélemlítés eszközének tekintette, és ezért megtűrte őket. A papság úgy vélte, hogy a szörnyűséges naturalisztikus képek kijózanítják és engedelmességre késztetik a dogmákban kételkedőket és az egyházi előírások ellen vétőket. Így például *Az Istenszülő kálváriajárása a pokolban* című apokrif elbeszélés alábbi orosz szövegváltozata (17. század eleje) tudatja, hogyan sínylődnek a pokolban olyan emberek, akik a keleti szlávok ősi pogány isteneit imádták:

> Trojant, Horszot, Veleszt, Perunt megtevék isteneiknek, gonosz ördögökben hívének, és még ma is a fertelmes setétség hatalmában élnek, ezért szenvednek itt annyira...[45]

Ezen apokrif iratnak egy másik szövegváltozata bemutatja, hogyan szenvednek az emberek különféle elkövetett bűneikért a pokol tüzes folyójában:

> És látja vala a szent a tüzes folyót, és annak a folyónak a látványa akárcsak a hömpölygő véré, és az egész földet elnyelte, és annak a hullámnak a közepén rengeteg bűnös vala.[46]

Az apokrif hagyományból a vallásos népénekekbe is behatoltak a túlvilágról és a pokol tüzéről alkotott elképzelések. *Az utolsó ítéletről (O strašnom sude)* című következő népénekben nemcsak a pokoli tűz borzalma idéződik fel, hanem felsejlik a föld alapját alkotó mitológiai *őstűz*nek és a *tüzes folyó*nak a képe is, amelyek a világvége bekövetkeztekor világégés formájában elpusztítják a kozmoszt:

> Készíttetett néktek örök gyötrelem,
> Soha ki nem alvó tűzláng,
> Kifürkészhetetlen mélységek.
> Mennydörgős ménkű csap le az égből,
> Nagy szélvész támad, villámok cikáznak,
> Sok bűnös hanyatlik le a nedves földre.
> Két részre szakad a nedves földanya,
> Négyfelé hasad a nedves földanya;
> Folyik már a bűn szolgáinak a tüzes folyó
> Napkelet felől napnyugat iránt,
> A lángok a földtől az égig érnek.[47]

A keleti szlávok vallásos népénekeiben letűnt kultúrák, régmúlt századok hit- és hiedelemvilágának nyomait őrizte meg a népi emlékezet. Az apokrif irodalom az általa közvetített szinkretikus nézetek révén jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy a Kijevi Ruszban a kereszténység felvételét követő évszázadokban egy új vallási rendszer jött létre, amelyet helyesebb nem az úgynevezett „kettős hit" szóval, hanem inkább a *vallási szinkretizmus* kifejezéssel jelölni. Az újkeresztény oroszok tudatában az egymásra rétegződött pogány kori mitológiai nézetek és az új, keresztény vallás tanai nem izoláltan, nem egymás mellett éltek, hanem szoros kölcsönhatásban: szervesen összekapcsolódtak. Anyicskov igen közel került ezen specifikus vallási rendszer (az ő szóhasználatában: „kettős hit") lényegének meghatározásához:

> Ez már nem egyszerűen a múltba való visszatérés, hanem valami teljesen új dolog, a régi valamiféle összehangolása az újjal, a régi hiedelmek valamiféle átvitele új formákba, azaz bizonyos értelemben – vallásalkotás.[48]

A pogány–keresztény vallási szinkretizmus nem jelentette a történelem kerekének a visszafordulását. A belső, lelki kereszténnyé válás göröngyös útjának ez egy szükségszerű, átmeneti állomása volt. A haladás iránya az orosz nép számára kijelöltetett. Bár a múlt örökségét még sokáig hordozni kellett, a keresztény vallás által az orosz emberek újjászülettek, reményteli bizodalom hatotta át őket a boldogabb jelen és egy szebb jövő iránt. Ezt az életérzést fejezi ki Kirill Turovszkij († 1182), az „orosz Aranyszájú"

a *Beszéd Tamás hetére (Slovo v novuju nedelju po Pasce)* című prédikációjában. Ebben párhuzamot von a tavaszi pompájában megújuló természet és Krisztus feltámadása között. Az Ő szeretetáldozata, az önként vállalt kereszthalál révén az emberi nem megkapta az újjászületés lehetőségét:

> A fákon most új ágak sarjadnak, illatos virágok nyiladoznak, a kertek édes illatot árasztanak, s a szántóvetők reménykedve dolgoznak, s a termést adó Krisztushoz fohászkodnak. Régebben olyanok voltunk, mint a gyümölcsöt nem termő tölgyek, most, miután Krisztus hite megfogant, hitetlenségünkben már József fájának gyökerébe kapaszkodunk, mert akiken az erény virágai virítanak, azok a mennyei újjászületést Krisztustól várják, mint ahogyan az egyház buzgó szolgái is Krisztustól remélik jutalmukat. Az Ige szántóvetői a lélek borjait a hit jármába terelik, és a kereszt ekéjével a hit barázdáját szántják, a bűnbánat barázdáit hasítják, hogy abba elhintsék a hit magját. S így, örvendezve bizakodnak az eljövendő jóban. A régi törvény már elmúlt, s immár megújult minden, hála Krisztus feltámadásának. Most már áradnak az apostolok folyói, s a pogány halak ivadékai megtelítik az egyház hálóját, amelyet az Isten földre szállásának okát megértő halászok vetettek ki.[49]

Kisorosz tekerőlantos vak koldus

Jegyzetek

1 *Die Nestor-Chronik* (1969: 82–116).
2 Makarij (1889: 249–261). Erről részletesebben lásd Golubinskij (1904: 123–187).
3 Golubinskij (1904: 105).
4 Prisëlkov (1913: 9–21).
5 Grekow (1947: 35–38); Grekow (1949: 471–472).
6 Die Nestor-Chronik (1969: 77–78).
7 Nikol'skij (1983: 21–22).
8 Rybakov (1981: 4).
9 Ennek az óorosz intelemnek a teljes címe: *Slovo svjatago Grigor'ja, izobreteno v tolcech o tom, kako pervoe pogani sušče jazyci, klanjalisja idolom, i treby im klali, to i nyne tvorjat.* A szakirodalomban röviden így is hivatkoznak rá: *Slovo ob idolach... (A bálványokról...).* Ebben a témakörben számos tanulmány látott már napvilágot. Tichonravov három szövegváltozatot közöl (1862: 96–105, II–IV). Gal'kovskij rövid elemzéssel és három variánssal szolgál (1913: 17–35). Aničkov elsősorban textológiai elemzéssel foglalkozott. Ennek keretében megpróbálkozott az intelem archetípusának a rekonstruálásával (1914: 58–80, 380–386). Figyelmet érdemel Rybakov fejtegetése. Elsőként ő mutatott rá, hogy *Szent Grigorij prédikációja* – annak minden szövegváltozata – tartalmazza a szlávok pogány hitvilágának a korszakolását. Nevezett kutató – bár feltételesen –, ezt a művet Danyiil apátnak, a híres zarándokkönyv szerzőjének tulajdonítja. Szent Grigorij nem más, mint Grégoriosz Nazianzénosz († 390) kappadókiai egyházatya. A zarándok apát a Szentföldről visszafelé jövet, egy hajón utazva írta meg a keresztény hitre tért kijevi oroszok pogány szokásait ostorozó intelmét. Szent Grégoriosz vízkereszti beszédét használta kiindulási alapként, amelyben az egyházatya a pogány hellének bacchanáliái ellen emelt szót. Danyiil lerövidítette az eredeti görög szöveget, és a keleti szlávok pogány vallására vonatkozó betoldásokkal látta el: Rybakov (1981: 10–30). Danyiil apát novgorodi és kijevi világi zarándokok druzsinájának vezetőjeként érkezett a Szentföldre. Minden bizonnyal diplomáciai kiküldetésben volt, ami abból is látszik, hogy I. Balduin, Jeruzsálem első latin királya magas méltóságoknak kijáró bánásmódban részesítette: Danilov (1954: 92–94); Prokof'jev (1970: 28, 34). A zarándoknaplóban kimutathatók mind írásos, mind szóbeli apokrif elbeszélések nyomai, pl. a föld köldökéről *(pup zemli),* a Jordán folyóról, Ádám koponyájáról. Danyiil természetesen nem a zarándokútja során került első ízben érintkezésbe a bibliai legendák és az apokrifek világával, hanem már hazájában. Vallásos tudatformájában, amely távol állt az ortodoxia hivatalos álláspontjától, jelentős szerep jutott a legendaszerű apokrif képzeteknek: Zabolotskij (1899: 220–237); Prokof'jev (1970: 37, 46–47, 63–64). Danyiil zarándokkönyvének *(Žit'je i chožden'je Danila Rus'skyja zemli igumena)* egyik szövegváltozatát (1495) lásd Dmitriev–Lichačëv (1980: 24–115). Ebben a zarándok megnevezésére a *strannik* és a *strannyj* szavak szolgálnak (i. m. 32, 62, 106).
10 Gal'kovskij (1913: 25). A pogány hiedelmek és szokások továbbéléséről a Kijevi Ruszban lásd Tichonravov (1862: 83–112).
11 Tolstoj (1987: 51–52).
12 *Des Metropoliten Ilarion Lobrede...* (1962: 106).
13 Aničkov (1914: 302–307).
14 *Des Metropoliten Ilarion Lobrede...* (1962: 130–131, 138).
15 Petkanova (1988: 39, 46).
16 Grekov–Artamonov (1948: 172).
17 Jančuk (1907: 127).

18 Petkanova (1988: 41).
19 Lichačëv (1985: 40).
20 Gudzij (1952: 87–88).
21 Kuskov (1982: 35). Lásd még Petkanova (1988: 41–42).
22 Lichačëv (1985: 40).
23 Grekov–Artamonov (1948: 172). *Az Istenszülő kálváriajárása a pokolban* szövegváltozatai: Gudzij (1952: 92–98). 17. század eleje. Javítások benne a legrégibb orosz szöveg (12. század) alapján. Pypin (1862: 118–124). Ez a variáns szintén kései időkből származik (1602), de ugyancsak közel áll az apokrif elbeszélés legrégibb ismert szövegéhez.
24 Gudzij (1945: 35).
25 Iglói (1988: 26).
26 Lásd erről Petkanova (1988: 39–40); Iglói (1988: 27–28); Kuskov (1982: 35–36); Golubinskij (1904: 793). Jung Károly a bogumilizmus kelet-közép-európai vonatkozásairól fontos adalékokkal szolgál *A világteremtés dualisztikus (bogumil) legendáinak kérdéséhez* című tanulmányában: Jung (1992: 157–185).
27 *Die Nestor-Chronik* (1969: 172).
28 Golubinskij (1904: 794).
29 Golubinskij (1904: 791–793).
30 Lichačëv (1985: 34).
31 Lichačëv (1973: 15–23); Iglói (1988: 20); Tvorogov (1981: 20); Lichačëv (1985: 34).
32 Ivanov–Toporov (1974: 4).
33 Ivanov–Toporov (1974: 4).
34 Ivanov–Toporov (1974: 4–5).
35 Romanov, E. R.: Belorusskij sbornik. Vyp. 4. Skazki kozmogoničeskie i kul'turnye. Skazka N° 3. Dopolnenie, str. 155, sr. tam že N° 5, str. 157–158, N° 1, str. 8. In Ivanov–Toporov (1974: 5).
36 Ivanov–Toporov (1974: 5).
37 Ivanov–Toporov (1974: 164).
38 Ivanov (1984: 109–110).
39 Ivanov–Toporov (1974: 164).
40 Ez a három bizánci szentatya (egyházatya): Nagy Szent Baszileiosz († 379), Grégoriosz Nazianzénosz († 390) és Joannész Khrüszosztomosz († 407). Az ő nevükkel fémjelzett apokrif irat a középkor szellemi színvonalának megfelelő vallási-tudományos ismereteket tartalmaz. Egyes szövegváltozatokban a kérdések–feleletek száma eléri a kilencszázat is: Kalugin (1983: 235–236). Egy meglehetősen terjedelmes variánst közöl Pypin (1862: 169–178). Ugyanezen szöveg részleteit lásd Dmitriev–Lichačëv (1980: 136–147).
41 Moèul'lskij (1887a: 132–133, 163, 179–180). Ezen apokrif iratnak van egy másik szövegváltozata, a *Jeruzsálemi beszéd (Beseda Ierusalimskaja)*, melynek az alcíme *Elbeszélés Jeruzsálem városáról (Povest' grada Ierusalima)*. A világra vonatkozó ismeretek David Jesszejevics próféta és Volot Volotovics cár beszélgetése során, kérdés–felelet formájában, továbbá álomfejtés révén tárulnak fel előttünk.
42 Ščapov (1906: 52). Ez az apokrif elbeszélés nagy valószínűség szerint már a 13. században írásos megfogalmazást nyert az oroszoknál. Lásd erről Močul'skij (1887a: 136.).
43 Buslaev (1861: 501)
44 Močul'skij (1887a: 135–136).
45 Pypin (1862: 119)
46 Pypin (1862: 121).

47 Varencov (1860: 167. N° 48). Az ének teljes szövegét lásd i. m. 162–168.
48 Aničkov (1914: 302).
49 Turovszkij (1981: 92–93). Fordította: Iglói Endre. A prédikáció óorosz szövegét lásd Gudzij (1952: 53–54).

Bibliográfia

ANIČKOV, Je. V. 1914: *Jazyčestvo i Drevnjaja Rus'*. Sankt-Peterburg: Tipografija M. M. Stasjuleviža.
BESSONOV, P. A. 1861–1864: *Kaleki perechožie. Sbornik stichov i issledovanie* I–II. Moskva: s. n.
BUSLAEV, F. 1861: *Istoričeskie očerki russkoj narodnoj slovesnosti i iskusstva* I. *Russkaja narodnaja poezija*. Sankt-Peterburg: Tipografija Tovariščestva „Obščestvennaja Pol'za".
DANILOV, V. V. 1954: K charakteristike „Choždenija" igumena Daniila. In *Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury* X. Moskva–Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 92–105.
DMITRIEV, L. A.–LICHAČËV, D. S. (red.) 1980: *Pamjatniki literatury Drevnej Rusi*. XII vek. Moskva: Chudožestvennaja Literatura.
FEDOTOV, G. 1935: *Stichi duchovnye*. Paris: YMCA–Press.
GAĽKOVSKIJ, N. M. 1913: *Bor'ba christianstva s ostatkami jazyčestva v Drevnej Rusi* II. Moskva.
– 1916: *Bor'ba christianstva s ostatkami jazyčestva v Drevnej Rusi* I. Char'kov: Eparchial'naja Tipografija.
GOLUBINSKIJ, Je. Je. 1904: *Istorija Russkoj Cerkvi* I. Moskva: s. n.
GREKOV, B. D.–ARTAMONOV, M. I. (red.) 1948: Istorija kul'tury Drevnej Rusi. Domongol'skij period II. *Obščestvennyj stroj i duchovnaja kul'tura*. Moskva–Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
GREKOW, B. D. 1947: *Die russische Kultur der Kiewer Periode*. Moskau: Verlag für fremdsprachige Literatur.
– 1949: *Kievskaja Rus'*. Moskva: s. n.
GUDZIJ, N. K. 1945: *Istorija drevnej russkoj literatury*. Moskva: Gosudarstvennoe učebno-pedagogičeskoe izdatel'stvo Narkomprosa RSFSR.
– 1952: *Chrestomatija po drevnej russkoj literature XI–XVII vekov*. Moskva: Gosudarstvennoe učebno-pedagogičeskoe izdatel'stvo Ministerstva prosveščenija RSFSR.
IGLÓI Endre 1981: *Az orosz irodalom kistükre*. Budapest: Európa.
– 1987: Az orosz irodalmi múlt. Kézirat. Budapest: Tankönyvkiadó.
IVANOV, V. V. 1984: *Nyelv, mítosz, kultúra*. Budapest: Gondolat.
IVANOV, V. V.–TOPOROV, V. N. 1974: *Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej*. Moskva: Izdatel'stvo „Nauka".
JANČUK, N. K. 1907: *K voprosu ob otraženii apokrifov v narodnom tvorčestve*. Sankt-Peterburg: s. n., 126–143.
JUNG Károly 1992: *Köznapok és legendák. Tanulmányok a népi kultúra köréből*. Újvidék: Forum.
KALUGIN, V. 1983: *Geroi russkogo eposa. Oèerki o russkom fol'klore*. Moskva: Sovremennik.
KUSKOV, V. V. 1982: *Istorija drevnerusskoj literatury*. Moskva: s. n.
LICHAČËV, D. S. 1973: *Razvitie russkoj litertury X–XVII vekov. Epochi i stili*. Leningrad: s. n.
– 1985: *Istorija russkoj litertury XI–XVII vekov*. Moskva: „Prosveščenie".
– 1988: Kreščenie Rusi i gosudarstvo Rus'. *Novyj Mir* 6. Moskva, 249–258.
MAKARIJ (mitropolit moskovskij) 1889: *Istorija Russkoj Cerkvi* I. Sankt-Peterburg: Tipografija R. Golike.

Des Metropoliten Ilarion Lobrede... 1962: Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis. Nach der Erstausgabe von 1844 neu herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Rudolf Müller. Wiesbaden: s. n.

MOČUL'SKIJ, V. 1887a: Istoriko-literaturnyj analiz sticha o Golubinoj knige. In Smirnov, A. I. (red.): *Russkij Filologičeskij Vestnik* XVII. Varšava, 113–180.

– 1887b: Istoriko-literaturnyj analiz sticha o Golubinoj knige. In Smirnov A. I. (red.): *Russkij Filologičeskij Vestnik* XVIII. Varšava, 41–142.

Die Nestor-Chronik 1969: Eingeleitet und kommentiert von Dmitrij Tschižewskij. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

NIKIFOROVSKIJ, M. 1875: *Russkoe jazyčestvo.* Sankt-Peterburg: s. n.

NIKOL'SKIJ, N. M. 1983: *Istorija russkoj cerkvi.* Moskva: Politizdat.

NOVIKOV, Ju. A. 1971: K voprosu ob evoljucii duchovnych stichov. *Russkij Fol'klor* XII. Leningrad: Izdatel'stvo „Nauka", 208–220.

OROSZ György 1989a: A Kijevi Rusz ideológiai arculata. *A miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei* 26. Miskolc, 120–134.

– 1989b: Pravoslavno-jazyčeskij religioznyj sinkretizm v Kievskoj Rusi. *Studia Russica* XIII. Budapest, 150–171.

– 1990a: A Kijevi Rusz keresztény hitre téréséről és a vallási szinkretizmus kialakulásának körülményeiről. *Acta Academiae Paedagogicae Nyíregyháziensis* 12/F. Nyíregyháza: Bessenyei György Tanárképző Főiskola, 133–137.

– 1990b: Apokrifák és vallásos népénekek kölcsönhatása. Pogány és eretnek nézetek továbbélése a Kijevi Rusz keresztény hitre térését követő időkben. *Acta Academiae Paedagogicae Nyíregyháziensis* 12/E. Nyíregyháza: Bessenyei György Tanárképző Főiskola, 123–136.

– 1991: A keleti szlávok egyházi népénekeiről és ezen folklóralkotások egykori hordozó rétegéről. In *Első Magyar Alkalmazott Nyelvészeti Konferencia* II. Nyíregyháza, 555–562.

– 1992a: A „Tizenkét péntekről" című nagyorosz egyházi népénekekről. *Studia Slavica Savariensia* I. Szombathely, 82–93.

– 1992b: Nagyorosz egyházi népénekek a mágikus praktikákban. A „Legszentebb Istenszülő álma". *Acta Academiae Paedagogicae Nyíregyháziensis* 13/E. Nyíregyháza: Bessenyei György Tanárképző Főiskola, 165–186.

– 1993a: „Add nekik a te szent nevedet". Zarándok énekesek és énekes vándor koldusok a Kijevi Ruszban. *A miskolci Herman Ottó Múzeum Évkönyve* XXX–XXXI. Miskolc, 235–255.

– 1993b: *A pogány–keresztény vallási szinkretizmus kérdései a nagyorosz egyházi népénekek tükrében.* Nyíregyháza: Bessenyei György Tanárképző Főiskola.

– 1994: Pilger, singende Wanderbettler im altrussischen Staat. *Acta Ethnographica Hungarica* 39. Budapest: Akadémiai, 381–393.

– 1996a: „A péntek napok pediglen ezek". Orosz apokrifek, vallásos népénekek. In Küllős Imola (szerk.): *Vallási Néprajz* 8. Debrecen: s. n., 33–73.

– 1996b: *Nézzetek rám szemetekkel, hallgassatok fületekkel. Orosz vallásos népénekek kétnyelvű tára.* Nyíregyháza: Bessenyei György Tanárképző Főiskola.

– 1996c: Das also sind die Freitage. Apokryphen, geistliche Volksgesänge. *Studia Slavica Savariensia* 1–2. Szombathely: Berzsenyi Dániel Tanárképző Főiskola, 37–41.

– 1997: *Égi levelek. Isten és a pápák üzenete.* Nyíregyháza: Bessenyei György Tanárképző Főiskola.

– 1998a: „Csodálatos álmot láttam..." – A Legszentebb Istenszülő álma című nagyorosz egyházi népénekekről. In Pócs Éva (szerk.): *Extázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 433–453.

– 1998b: Az Ádám siralmai orosz vallásos népénekekről. *Néprajzi Látóhatár* VII. Debrecen, 58–60.
– 1999: „Az ifjú Aprakszejevna fejedelemasszony megkívánta..." Bűn, bűnhődés és bűnbocsánat egy orosz hősénekben. In Küllős Imola (szerk.): *Hagyományos női szerepek. Nők a populáris kultúrában és folklórban.* Budapest: Magyar Néprajzi Társaság–Szociális és Családügyi Minisztérium Nőképviseleti Titkársága, 259–266.
– 2002: A Mélységek könyve című orosz egyházi népénekekről. In Pócs Éva (szerk.): Mikrokozmosz – makrokozmosz. *Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről III.) Budapest: Balassi, 78–89.
– 2003: *Aranyhegyet ne adj te nékik. Krisztus legkisebb testvérei a régi Oroszországban.* Nyíregyháza: Bessenyei György Tanárképző Főiskola.
– 2005: „Koldus képében Krisztus jár miköztünk". *Néprajzi Látóhatár* XIV. Debrecen, 83–92.
PETKANOVA, D. 1988: Die kulturelle Bedeutung der Apokryphen. In *Slavjanska filologija. Dokladi i statii za X meždunaroden kongres na slavistite XX. Literaturoznanie i folklor.* Sofija: Izdatelstvo na Búlgarskata Akademija na Naukite, 35–46.
PRISËLKOV, M. D. 1913: *Očerki po cerkovno-političeskoj istorii Kievskoj Rusi X–XII vv.* Sankt-Peterburg: s. n.
PROKOF'JEV, N. I. 1970: Russkie choždenija XII–XV vv. In Vodovozov, N. V. (red.): *Literatura Drevnej Rusi i XVIII v.* Moskva: s. n., 3–264.
PYPIN, A. N. 1862: Ložnyja i otrečennyja knigi russkoj stariny. In *Pamjatniki starinnoj russkoj literatury, izdavaemye Grigoriem Kušelevym-Bezborodko.* Vypusk III. Sankt-Peterburg: Tipografija V. A. Kuliša.
RYBAKOV, B. A. 1981: *Jazyčestvo drevnich slavjan.* Moskva: Izdatel'stvo „Nauka".
SAPUNOV, B. V. 1970: Pamjatniki material'noj kul'tury dvoevercev. Trudy Gosudarstvennogo Ermitaža XI. Leningrad: s. n., 7–14.
ŠČAPOV, A. P. 1906: *Sočinenija v 3-ch tomach* I. Sankt-Peterburg: s. n.
SOKOLOV, B. M. 1916: O žitijnych i apokrifičeskich motivach v bylinach. Ottisk iz *Russkogo Filologičeskogo Vestnika.* Moskva: Sinodal'naja Tipografija, 1–23.
TICHONRAVOV, N. S. 1862: Slova i poučenija, napravlennye protiv jazyčeskich verovanij i obrjadov. In *Letopisi russkoj literatury i drevnosti, izdavaemye Nikolaem Tichonravovym* IV. (III. Smes'.). Moskva: Tipografija V. Gračeva i Komp., 83–112.
TOKAREV, Sz. A. (főszerk.) 1988: *Mitológiai enciklopédia* I–II. Budapest: Gondolat.
TOLSTOJ, N. I. 1987: Christianizacija kak faktor uslożnenija struktury drevneslavjanskoj duchovnoj kul'tury. In *Tezisy konferencii „Vvedenie christianstva u narodov Central'noj i Vostočnoj Jevropy. Kreščenie Rusi".* Moskva: Institut slavjanovedenija i balkanistiki Akademii nauk SSSR, 50–53.
TUROVSZKIJ, K. 1981: Beszéd Tamás hetére. Részlet. Fordította Iglói Endre. In Iglói Endre (szerk.) *Az orosz irodalom kistükre.* Budapest: Európa, 92–93.
TVOROGOV, O. V. 1981: *Literatura Drevnej Rusi.* Moskva: s. n.
VANYÓ László 1988a: *Ókeresztény írók* I. *Az ókeresztény egyház és irodalma.* Budapest: Szent István Társulat.
– (szerk.) 1988b: *Apokrifek.* Budapest: Szent István Társulat.
VARENCOV, V. 1860: *Sbornik russkich duchovnych stichov.* Sankt-Peterburg: Tipografija Tovariščestva „Obščestvennaja Pol'za".
ZABOLOTSKIJ, P. 1899: Legendarnyj i apokrifičeskij elementy v cho denii igumena Daniila. In *Russkij Filologičeskij Vestnik* 1–2. Varšava: s. n., 220–237.

VIVOD MARIA

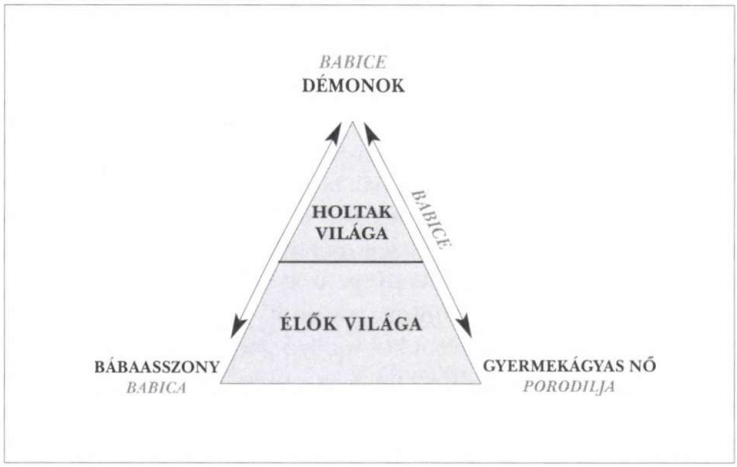
A szerb babicék – női démonok vagy mediátorok?

O šumina mati,
do sada plakalo moje dete za tvojim,
a sad neka plače tvoje dete za mojim.

Ó erdők anyja,
Eddig az én gyerekem sírt a tiédért [a te gyereked miatt].
Most hadd sírjon a tiéd az enyémért [az enyém miatt].

Ez a gyermek felett végzett ráolvasás a *gorska bolest* ('hegyi betegség') ellen szól, amelyet a szerb hagyományos hiedelem szerint az újszülöttek kapnak meg. Az *erdők anyja*, akihez a bájoló személy fordul, az a lény, akinek a gyermeke hozza a betegséget az élő, valóságos gyerekre. A szerb hiedelmekben az erdők anyja gyermekei ún. *babicé*k, éjjel járó démonok, nőkként elképzelt másvilági lények, akik a gyerekágyas nőre és az újszülöttre betegséget hoznak, ellopják az újszülöttet, vagy elveszik az anyja tejét. Leggyakoribb elnevezésük *babice* a szerbek lakta területeken (részben Bulgáriában és Macedóniában is), de egyéb neveik is ismertek; elnevezésük változhat egyik körzettől, falutól a másikig: *bapke, noćnice* ('éjjeli asszonyok'), senke ('árnyékok'), *ale, zli dusi* ('gonosz szellemek'). Elnevezésükben mindig többes számot használnak. Tevékenységük időpontja éjféltől kakasszóig tart. Kelet-Szerbiában három feketébe öltözött nőnek képzelték őket, Velesban kettő közülük szerb, egy meg örmény (*dve naše i jedna Jermenka* – 'kettő a miénk, egy örmény'), Vranje városában és a környékén három leányként jelentek meg.

A szerb hiedelmek szerint az újszülött életének és az anya egészségének megóvása céljából különböző tilalmakat kellett betartani. Az egyik szokásos tilalom, amelyet részben még ma is betartanak, a kapcsolattartás tilalma a szülés utáni hat héten keresztül. Ebben az időszakban tilos volt „babalátogatóba" jönni idegen személyeknek, távoli rokonoknak. Csakis a közeli családtagok mehettek a fiatal anya közelébe. Az a hiedelem járta, hogy a hathetes idő alatt a babicék árthatnak a csecsemőnek és az anyjának. A tilalmat csak akkor lehetett megszegni, ha keresztelőre vitték az újszülöttet



a család női tagjai (de nem az anyja). A gyenge egészségű újszülöttet ajánlatos volt minél előbb megkeresztelni, hogy megelőzzék, hogy kereszteletlenül haljon meg: ezzel megakadályozzák egy *nekrst* ('kereszteletlen') halálát, akiből démon válnék. A gyerekágyas anya viszont hat hétig semmi esetre sem hagyhatta el a házat vagy az udvart. Ebből arra következtethetünk, hogy a hathetes tilalom inkább magára az anyára volt érvényes, mintsem a csecsemőre. Az ilyen nő *tisztátalan*nak[1] számított, és a hathetes izoláció hozta vissza a tisztaságát, illetve adta meg az új státusát a közösségben. Maguk a *babicé*k is csak e hat hét alatt voltak veszélyesek.

A szülésznő, a bábasszony volt az a személy, aki az érzékeny átmeneti fázisban – az élet és halál között – lévő alanyt, anyát és gyermekét meg tudta védeni ezektől a démonoktól; ő végig együtt volt a vajúdó nővel a szüléskor. A bábasszonyok, a szülésznők szerb elnevezése szintén *babice*. Véletlen névrokonságról volna szó? Hogy erre a kérdésre válaszolhassunk, alaposabban meg kell vizsgálnunk a szülés, illetőleg a születés eseményeivel kapcsolatos fogalmakat.

A *babicé*k, ahogy fentebb megemlítettük, a gyerekágyas démonok. A szülésznő, vagyis a bábaasszony egyes számban: *babica*. A vajúdó nő vagy a kismama, a gyerekágyas aszszony: a *porodilja*. De ha egy vajúdó vagy gyerekágyas nő meghal, *babicá*nak hívják, és maga is női démonná változik. Csatlakozik ahhoz a démoncsaládhoz, amelynek tagjai féltékenységük miatt, frusztrációjukban rontanak meg más vajúdó nőket, kismamá-kat és újszülötteket. Ezek szerint ugyanannak a terminusnak a homonimáit találhatjuk meg az elnevezésekben.

A *baba* pánszláv szó, jelentése 'öregasszony'; valószínűleg tágabb értelmezése is volt hajdan, és az összes nőnemű személyre vonatkozhatott. A szerb nyelvben a *-ca* (egyes szám) és *-ce* (többes szám) suffixum kicsinyítő jelentésű. A *babica* szó 'kis öreganyá'-t, 'kis nő'-t jelent. Jelenlegi használata Radenković szerint eufemizmus. Szerinte az elsődleges jelentése a legelterjedtebb, ez minden nőnemű lényre vonatkozik – emberire vagy nem emberire. A szó másodlagos jelentése eufemisztikus tabunév, és kiváltképp a nem emberi lényekre vonatkozik.

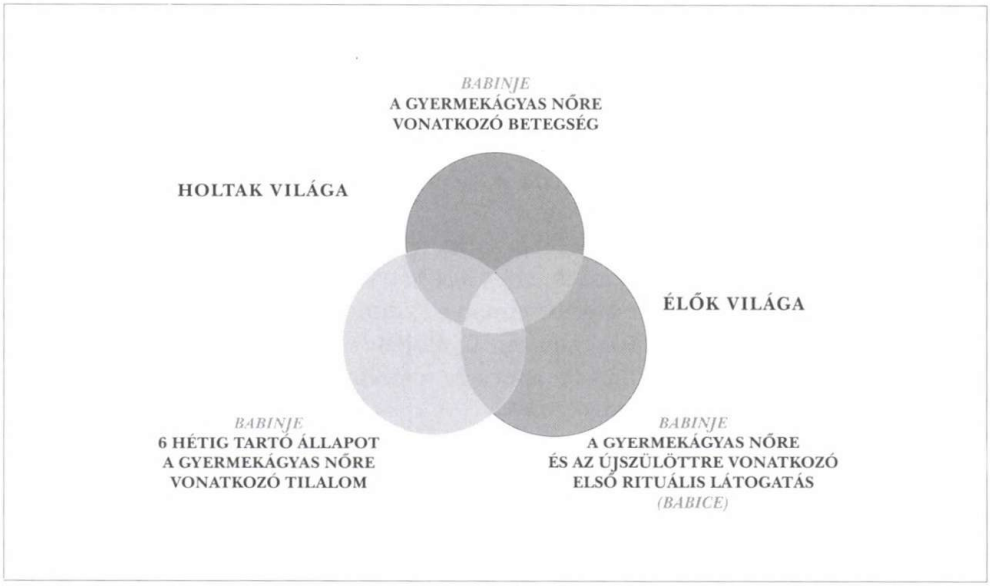
A *babice*démonok nőneműek, és a holtak világából erednek: az újoncok – a 'regruták' az elhunyt gyerekágyas asszonyok és átmeneti állapotban lévő leányok és nők. A bábaasszony, a *babica* hús-vér lény, aki felveheti velük a harcot, és mágikus módszerek, tárgyak segítségével tudja védeni az anyát és gyerekét. Már az is elegendő védelem volt, ha a szülés után bármelyik tárgyát (kötőjét, kését stb.) a gyerekágyas asszonynál és a csecsemőnél hagyta. A bábaasszony feladata, hogy megteremtse a kapcsolatot a másvilággal, és segítse egy új emberi lény e világra jövetelét. Közeli kapcsolata van a démonokkal, hiszen a jelenléte vagy a személyes tárgyai elegendőek a démonok távoltartásához, hasonlóképpen az újszülöttel is speciális kapcsolata lesz élete végéig. A bábasszony a „bizalmasa" a vajúdó nőnek, és végigsegíti a szülésen, a gyereknevelés első szakaszában és a különböző „női" problémákban is. Ő jelenti a kapcsolatot a két világ között: az élők világa és a másvilág között, ahonnan a betegségek, a démonok és a gyerekek jönnek.

Nem térünk ki ezúttal a bábaasszony más tulajdonságaira, amelyek miatt, mint „tudósasszonyt", a boszorkányokkal azonosították sok kultúrában, többek között a magyaroknál, szerbeknél, románoknál is – hogy csak néhányat említsünk. A fenti példából kiindulva feltehetjük a kérdést, vajon a szerb 'bábasszony' csak puszta homonimája és egyúttal ellensége volt-e a démon *babicék*nak? Vagy másnemű kapcsolat is volna a terminusok között?

Hogy mennyire „női dolog" a szülés, egy új embernek a világrajövetele, a következőkben terminusok sokaságával illusztráljuk. A tradicionális kóroktanban az a betegség, amely a gyerekágyas nőt és az újszülöttet érheti, az ún. *babinje* (szó szerint: 'az öregasszonyé', 'a nőé'). Ugyanúgy a látogatók, akik először mennek „babalátogatóba" a hathetes tilalom után, szintén *babinjébe mennek (idu u babinje)*. A hathetes tilalom neve is *babinje*. Honnan ered ez a homonima, amelynek szintén *baba* a szótöve?

A gyerekágyas nő betegségének, a *babinjé*nak a lázzal járó vérvesztés, tejhiány, mellgyulladás a tünetei. Ez a *babice*démonok rontásának eredménye. Lázat hoznak a kismamára, ellopják a tejét, de be tudják „piszkolni" az ágyneműt, a gyerek ruháját és pelenkáját is. A „bepiszkolt" ruhaneműt elég volt a tűz felett tartani vagy a napra kitenni, hogy a fertőzést megsemmisítsék. A *babice*démonok félnek a fénytől, és ezért hajdan azt a helyiséget, amelyben az anya és a gyerek aludt, világosan tartották. Sőt az első héten ajánlatos volt a kismamának az újszülöttel arccal szemben aludnia.

A hat hétig tartó tilalom a még meg nem megkeresztelt gyerekre és az anyára vonatkozott. Ez idő alatt semmi esetre sem hagyhatták el a házat vagy az udvart. Ahogy említettem, kivételes esetekben, ha a gyerek gyenge egészségű volt, a család legközelebb női tagjai vagy maga az apa elvitték az újszülöttet a templomba keresztelni. De a gyerekágyas anya a tilalmat szigorúan betartotta. Ez idő alatt a család távolabbi rokonsága, szomszédok, barátok se jöhettek látogatóba, és az újszülött és a gyerekágyas anya felett minden éjjel virrasztottak. A legközelebbi családtagok váltakozva felügyeltek a két veszélyben forgó lényre, óva őket a különböző ártalmas démonoktól. Ugyanis nemcsak a babicéktől kellett félteni őket. A *boszorkányok (veštica), morák (mora), keresztteletlenek (nekrštenci)* sorai várakoztak a megfelelő alkalomra, hogy ártsanak az anyának vagy az újszülöttnek. Főleg az első hét éjszaka volt veszedelmes. Ez a fajta rituális vir-



rasztás pontosan a halotti virrasztásra emlékeztet, de ellenkező a cél: ahogy a halott felett virrasztanak, mielőtt befejeznék az utolsó rítust az elhunyt személlyel kapcsolatban, úgy virrasztanak, „várva" az új személyt, aki majd elfoglalja helyét a társadalomban. Ugyanis a gyermek társadalmi nyereség – „gain social"[2] –, ami közvetlenül érinti a társadalmat. A gyerek a felnőttek, a családok, nemzetségek közötti szövetség megerősítése; jóléte szükséges a társadalom egészséges állapotához, fennállásához.

A *babinje* volt a rituális első látogatás, amely a hagyomány szerint csakis a nők között zajlott le, és ily módon a társadalom női tagjai közötti adomány és csere intézménye volt. Trebješanin magyarázata szerint a rituális látogatás elnevezése az ajándékokkal kapcsolatos, amelyeket a babának (a gyerekágyas anyának) vittek. Hajdan csakis azok a nők mehettek ilyesféle látogatóba, akik már maguk is anyák voltak. Az ajándékokat a gyerekágyas anyának és az újszülöttnek szánták. Ennivaló járt az anyának, pénz és ruhanemű a gyereknek. Azokat a nőket, akik a hathetes tilalom után jöttek *povojnica*látogatóba (*povoj* – 'pólya'), szintén *babicák*nak hívták.

Úgy látszik, a *babinje* terminus nemcsak a betegség vagy a kontaktustilalom elnevezése, hanem egy különleges intézmény megnevezésére is szolgál. A szülés intézménye az új élet „átmeneti fázisát" jelenti, ez magában hordja a halál magját is. A két világ közötti interferenciát, az élők s a holtak közötti átmenetet képezi a gyerekágyas, státusnélküli nő és a még meg nem keresztelt újszülöttje.

Összefoglalva az eddigieket: a *babicé*k a gyerekágyas démonok, a *babica* a szülésznő, és *babica* az elhunyt gyerekágyas nő is. *Babinje* a gyerekágyas nő betegsége, amely a *babinjé*n – a külvilággal való hathetes kontaktustilalom idején – érheti. Az első rituális látogatás ez után az időperiódus után is babinje. Azok a nők, akik *babinje*látogatóba mennek, maguk is *babicék*. Így tehát a megnevezések rendszere zárt kört eredményez.

Ha a *babinje* a szüléssel kapcsolatos intézmény, ennek rituális végrehajtói az élő vagy holt babicék. Az egységes rituálé résztvevői egymással kapcsolatban állnak. A közvetlen résztvevők, a bábaasszonyok a holtak világával, a démonok a bábával és az újszülöttel meg a gyerekágyas nővel állnak kapcsolatban, vagy hatnak rájuk. A közvetett résztvevők pedig azok a nők, akik már voltak vagy ezután lesznek hasonló helyzetben. A résztvevők, akár az élők, akár a holtak világából valók, egy egységes rituális rendszerhez tartoznak.

Ha összegezzük mindezt (a fogalmak sorát, jelentésüket és mindezek koherenciáját), arra a következtetésre juthatunk, hogy a *baba* terminushoz és szócsaládjához tartozó elemekhez kapcsolódik a szülés eseménye és minden, ami azután következik. Ha a szülést nemcsak úgy tekintjük, mint egy új élőlény világrajövetelét, hanem egy nő életének egyik szakaszból való átmenetét egy másikba, akkor fényt deríthetünk ennek a szociális eseménynek a mivoltára.

Az a nő, aki először szül, de az is, aki már ezen a folyamaton átesett, veszélyes helyzetbe hozza magát és az újszülöttet magával a szüléssel. Új emberi lény jön a világra, és a fizikai veszélyek mellett fennáll egy másik veszély is: a társadalom egyensúlyának a megbomlása. A vagina kitágulása magával hozza a túlvilági kapuk megnyílását is. Rajta keresztül behatolhatnak az emberi világba a másvilági lények is, akik többnyire rosszindulatúak. A rituális viselkedés reprodukálása és véghezvitele biztosítja ezeknek a lényeknek a távoltartását.

Felesleges hangsúlyozni, hogy a nő státusa a szüléssel teljesen megváltozik, új szerepet kap a társadalomban. A tény, hogy a hathetes tabu inkább hozzá kötődik (hiszen a gyermek a keresztelés alkalmával elhagyhatja a házat, az anyja viszont nem), rámutat arra, hogy mi az a szükséges viselkedésforma, amely biztosítja ennek a státusváltozásnak a létrejöttét. Az újszülött is státusváltozáson esik át. A rituális virrasztás, amely sok mindenben hasonlít a halotti virrasztásra, fordított szerepkörű. Az előző az eltávozó individuumot kíséri az élők világából a holtakéba, a második „bevárja" az új egyént az élők társadalmába. A hathetes átmeneti fázis, amely a szüléssel indul, a velejáró veszélyek miatt tabukkal jár (akár a halottak esetében![3]), és rituális látogatással fejeződik be, s ezáltal az új anya és a gyermeke belépnek az aktív társadalomba.

A *baba* szó eredete is a szülés rituális intézményének női jellegére utal: a szülés és minden hozzá tartozó viselkedésforma tisztán női jellegű. Maguk a résztvevők is nőneműek – ez bizonyítja, hogy a viselkedésforma nemcsak az újszülötthöz kapcsolódik, hanem az anyához is –, ők teszik teljessé ezt a „női eseményt". Az aktív részvevők a holtak és az élők világából a démonok és a bábasszony, valamint a rituális látogatók; ők mindnyájan a *babice* nevet viselik. A viselkedésforma, amely ebből a helyzetből alakul ki: a *babinje*. Ezt a viselkedésformát a túlvilági betegség, a tabuállapot és az annak véget vető rituális látogatás alkotja. Ebből kifolyólag a bábasszony, a gyerekágyas démonok és a látogató nők ugyanahhoz az összetartó (kohéziós) egységhez tartoznak, s céljuk sikeresen átvezetni a két státus nélküli lényt a túlvilágról a miénkre.

A szülés eseménye két elemre bontható fel: egyik a *babinje*, a résztvevők meghatározott rituális viselkedése, a másik maguk a résztvevők, akik az átmenetet képviselik a társadalom és a túlvilág között. A hovatartozásukat meghatározó név, a *babica*, szociá-

lis státusukat is meghatározza. A két világ közötti résztvevők, mint csakis nőnemű személyek külön csoportot alkotnak a társadalom keretén belül, s e csoport célja: szolgálni a társadalmat. Az egységes viselkedésformák és előírások betartása biztosítja a társadalom működését és megmaradását. Talán kimondottan női rítusról is beszélhetnénk, amelynek maradványai érzékelhetők a mai napig a nyelvi kifejezésekben.

Mindezzel választ adhatunk a feltett kérdésre, hogy vajon egyszerű névrokonságról van-e szó a gyerekágyas démonokat és a bábaasszonyt jelentő szavak között a szerb nyelvben. A homonimák széles körű használata bizonyítja, hogy egy logikusan strukturált, lingvisztikailag jól definiált társadalmi jelenséggel állunk szemben, ami egy átmeneti rítust szolgáló kohéziós társadalmi struktúra. A nyelv ez esetben valami olyasmire emlékszik, amit az emberi memória már elfelejtett.

Jegyzetek

1 Ugyanis az ilyen nőről úgy tartották, hogy vérzéssel „tisztul" a szülés után.

2 Clastres (1972).

3 A szerbek a haláleset után hat héttel megemlékeznek az elhunytról: kimennek a temetőbe, és gyertyát gyújtanak, ennivalót hagynak a sírján. *Dajemo mu/joj sešt nedelja* – 'Megadjuk neki a hat hetet' kifejezéssel nevezik meg a megemlékezést.

Bibliográfia

CLASTRES, Pierre 1972: *Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay.* Paris: Librairie Plon.

COURT, Michel Le 1988: Des enfants qui venait d'un „au-delá", monde des morts, des êtres terrifiants et des sorcières. *Ethnologies d'Europe et d'ailleurs* 2, *Civilisations* XXXVII, n° 2. Bruxelles: Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 135–144.

LÉVI-STRAUSS, Claude 1973: *Anthropologie structurale* I. Paris: Librairie Plon.

RADENKOVIĆ, Ljubinko 1997: *Hleb u narodnoj magiji Balkanskih Slovena. Hljabăt v slavjanskata kultura.* Sofija: Etnografski Institut s Muzej–BAN.

TREBJEŠANIN, Žarko 1991: *Predstava o detetu u srpskoj kulturi.* Beograd: Mala Biblioteka Srpske Književne Zadruge.

VERDIER, Yvonne 1997: *Façons de dire, façons de faire – La laveuse, la couturière, la cuisinière.* Paris: Gallimard.

ZEČEVIĆ, Slobodan 1966: *Zla porođajna mitska bića. Referati sa XIII Kongresa Saveza Folklorista Jugoslavije u Dojranu.* Dojran: Zdruzenie na folkloristite na SR Makedonija.

Varázslók, orvosok és segítőik

Ljiljana Marks

Garabonciásdiák-mondák a 19. században és napjaink szakirodalmában

A 19. század második felében a horvát szakirodalomban számtalan cikk látott napvilágot a szájhagyományozott népköltészetről. A varaždini Ivan Kukuljević az *Arkiv za povjesnicu jugoslavensku*ban ('Jugoszláv Történelmi Archívum') jelentette meg tündérekről szóló cikkeit; Natko Nodilo a *Religija Srba i Hrvata na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog* című tanulmányát a JAZU (Jugoszláv Tudományos Akadémia) közleményeiben 1885-tól 1890-ig, tíz folytatásban[1] publikálta; és természetesen számos szöveg és kommentár jelent meg a *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* című folyóiratban is. A cikkek stílusa, témája, a közölt történetek, a kutatási problematika bemutatása hasonló volt az akkoriban Európában máshol is szokásoshoz.

Vatroslav Jagić lipcsei, berlini és bécsi filológus professzor nagy jelentőséget tulajdonított a szóbeliségben élő történeteknek,[2] és ebbéli véleményének a berlini *Archiv für slavische Philologie* folyóiratban adott hangot. Ebben saját cikkei mellett mások tanulmányait is közölte. Lapjában módszeres tudatossággal publikált cikkeket a szájhagyományban élő költészetről, valamint könyvismertetőket, bibliográfiákat, de magukat a folklórszövegeket és a hozzájuk fűzött kommentárokat is megjelentette.

Jelen dolgozatban Jagić nyomát követve foglalkozom az 1877-ben az *Archiv* második számában, német nyelven megjelent *grabancijaš dijak*-mondákkal (a szöveget Mihovil Kombol fordította horvátra, és 1948-ban Jagić *Izabrani kračí spisi* című, rövid írásokat tartalmazó kiadványában jelent meg, majd rövidített formában ismét kiadták 1971-ben Maja Bošković-Stulli szerkesztésében). Az említett tanulmány Jagićnak talán a legjobb írása: ismerteti a *grabancijaš dijak*hoz kapcsolódó mondákat és magát a garabonciás diákot is, a rendetlen, elhanyagolt öltözetű, utazó papi személyt, a csavargó, könnyű szívű, vidám kalandort, az utazó diákot *(fahrender Schüler)*, néha akár koldust, a 13. iskola egykori diákját, aki részint pap, részint varázsló.

A tanulmány nagyrészt azon a tizennégy horvát és szlovén szövegen alapul, amelyeket Matija Valjavec[3] küldött Jagićnak. A tanulmányban saját szavaival meséli el a történeteket, s bár utal az egyes szövegekre, sajnos a *Függelék*ben nem idézi ezeket szó szerint, ahogy azt az előszóban megígéri. Feltételezésem szerint Valjavec az eredeti szövegeket és azok változatait küldte el, erre utalna Jagić kommentárja is, amelyek-

ben úgy említi a történetek egyes motívumait, mintha már mindenki által ismert szövegekről lenne szó, vagyis utal, de nem idéz. A szövegek Varaždin tágabb körzetéből, Križevci, Koprivnica és Hum környékéről származnak, azaz Északnyugat-Horvátországból, ahol a kajkáv dialektust beszélik, és talán éppen ez okozza, hogy a későbbi szakirodalom rendszeresen utal arra, hogy a garabonciás diák kifejezetten Horvátország és Szlovénia északnyugati területére jellemző motívum.

A *fekete iskola diákjai* szinte minden esetben kapcsolatban állnak a papi szemináriumokkal, amelyeket például Zágrábban is rendszerint csak *fekete iskolá*nak neveztek. Ezt a tényt Krčelić már a 18. században feljegyezte[4] (így volt ez Varaždinban, és Grazban is említik a schwarze Schulét). A név valószínűleg metonímia, arra a fekete ruhára utal, amelyet a szeminarista diákok a középkortól fogva viseltek, hasonlóan a *fekete barátok*hoz.[5]

A középkori jezsuiták skolasztikus tanterve szerint a papnak tizenkét iskolát kellett elvégeznie: négy grammatikai, két humanista, két filozófiai és négy teológiai szemináriumon kellett részt vennie, ami összesen tizenkét szeminárium. Tizenharmadik nem létezett. Az emberek egy része azonban úgy hitte, hogy a fekete iskola bizonyos diákjai elvégezték a tizenharmadik, a varázslással és mágiával kapcsolatos szemináriumot is, és ezeket a diákokat nevezték garabonciásoknak. A garabonciás diákok képesek meglovagolni a sárkányt, jégesőt, szélvihart kavarni, átkot mondani, más szóval ördögi cselekedeteket véghezvinni, olyan dolgokat, amelyek természetfeletti erőkkel hozzák őket kapcsolatba. Ugyanakkor segítenek is az embereknek,[6] feloldják az átkot, megszüntetik a varázslatot, gyógyfüvekkel kúrálják a betegségeket, és el tudják terelni a zivatart. A *grabancijaš* név mellett még a *črni đak ('fekete diák'), đijak črne škole ('fekete iskola diákja')* és *črnoškolec ('fekete iskolás')* néven fordulnak elő a történetekben.[7]

Jagić megemlíti, hogy az ebbe a tematikus körbe tartozó mondák keletkezési, genetikai kapcsolatát akarja kimutatni, és írásából világosan kiderül, hogy a garabonciások és a szájhagyomány hasonló típusú lényei közötti funkcionális kapcsolat érdekelte. Azt vizsgálta, hogy ezek a mondák hogyan épülnek be a populáris és magaskultúrába; mert szerinte egyértelműen bizonyítható, hogy „van, ahol a néphit felső hatásra alakul ki, azaz abból a kulturális rétegből érkezik, ahonnan a hittel és babonasággal kapcsolatos tanítások is érkeznek, nevezetesen a papságtól. Ezekből a mondakörökből ismét egyértelműen láthatjuk, milyen eltérő utakon-módokon alakulnak ki a »népi mitológiák«."[8] Jagić pozitivista, kritikai filozófiai megközelítése nem engedte meg e történetek szétboncolását, sem az olyan értelmezést, amely nem kizárólag és egyértelműen a tényeken alapszik.

Jagić számára a mitológiai értelmezés idegen volt. Amikor a délszlávok körében a sárkányokkal kapcsolatban végzett kutatásokat, először a keresztény magyarázattal élt, amely szerint a sárkány az ördög szimbóluma, „Isten ellensége, ahogy azt olyan jól elmagyarázza a *Jelenések könyve*".[9] Ebben a felfogásban ismertette újra Gašparoti *Cveta sveteh ('A világok virága')*[10] történetét, amely szerint Szent Margit, Szent Donát és Szent Hilarion harcoltak a sárkánnyal. Azért említi ezeket a legendákat, hogy dokumentálja, „a múlt században a szerzetesek hogyan mesélték el ezeket a történeteket", és hogy bemutassa, hogyan változtathatja meg, de legalábbis módosíthatja a néphitet

a felülről érkező hatás,[11] amelynek köszönhetően azután új változatok születnek. Ennek kapcsán idézi e történetek közül az általa ismerteket, és ezzel támasztja alá az írásos kultúra népi kultúrára tett hatására vonatkozó elméletét.[12] A hatás kölcsönös, és ez már régóta foglalkoztatja a néprajzzal és kulturális antropológiával foglalkozó kutatókat. Szinte megkérdőjelezhetetlen állítás, hogy nincsen teljesen izolált és immúnis kultúra, sőt, az egyik kultúra hatással van a másikra, átadja egyes elemeit, amelyek azután megváltoznak, és adaptálódnak a befogadó kultúrához. Ilyen értelemben adaptálja a népi kultúra a magaskultúra elemeit, miközben áthatja azt saját elemeivel. Jagić azonban csak a mozgás egyik irányát vette észre; a történeteknek csak azokat az elemeit vette figyelembe, amelyek alátámasztották álláspontját, kiállják a filológiai elemzés próbáját, miközben eliminálják és kizárják az összehasonlító mitológiai értelmezést.[13] A mitikus/mitologikus interpretációt iróniával utasította el. Jó példa erre az *Archiv*ban megjelent tanulmánya, amelyben Svarog és Svarožič szláv istenekről írt mitológiai elemzést. Ebben a cikkben minden más megközelítési lehetőséget kizár, és elutasít minden olyan interpretációt, amely nem pontos filológiai módszereket alkalmaz.[14] Ebből arra a következtetésre lehetne jutni, hogy az adaptációs elmélet közelebb állt gondolkodásmódjához, mint a mitológiai elméletek, amelyek a Grimm testvérek munkássága nyomán kaptak erőre. A Grimm testvérek a tündérmesékben az ősi germán mítosztöredékek nyomát vélték felfedezni: a mítoszok maguk már eltűntek, hatásuk azonban felfedezhető a mesékben.[15] Jagić azonban részletesen beszámol a Grimm testvérek germán mitológiából vett összehasonlító példáiról. A migrációs elmélet Theodor Benfey megfigyelésein alapul, aki megállapította, hogy a tündérmesék eredetileg instruktív buddhista történetek, amelyek eljutottak Európába is, ahol felvették ma ismert formájukat. Noha az elmélet egyoldalú, mégis utat nyitott a mesék és más, szájhagyomány útján terjedő prózai műfajok összehasonlító elemzése felé (Benfey európai követői Reinhold Köhler és Emmanuel Cosquin voltak), mert a kutatók figyelmét annak a vizsgálatára irányította, hogy milyen úton-módon terjednek el a mesék témái. Ez az elmélet közel állt Jagić gondolkodásához, de ennél is nagyobb hatást gyakorolt rá Reinhold Köhler, a szorgalmas, minden filológiai apparátust felhasználó gyűjtő munkássága. Köhler ismerte az élő és holt nyelveket (az összes neoromán és germán nyelvet beszélte, olvasott szláv és finnugor nyelveken, az Európán kívüli nyelveken írt történeteket fordításban olvasta). Köhler a mesekutatás során elsősorban irodalmi forrásokra támaszkodott, és a történetek adaptációit és fordításait hasonlította össze. Elsősorban a tartalom, a motívumok és formulák érdekelték, nem pedig a mesemondás formája. Valószínűleg ezért hagyta kéziratban azokat a meséket, amelyeket más gyűjtők küldtek neki (ezeket soha nem publikálta); jellemző, hogy ezekből csak tartalmi információk szerezhetők.

Jagić maga is hajlamos volt ezt a módszert követni, ezért gondos aprólékossággal törekedett arra, hogy a hozzáférhető irodalmi, nyelvészeti, néprajzi szakirodalom felhasználásával megmagyarázza és összehasonlítsa a mondák minden egyes tartalmi elemét. Őt sem érdekelte az egész szöveg, ezért, noha utal rá, illetve ismerteti Valjavec adatait, a *Függelék*ben nem szerepelteti a teljes szöveganyagot, hiszen az ő értelmezé-

se szempontjából ennek nem volt jelentősége. A szájhagyományozott változatok, amelyeket a folkloristák majd később piedesztálra emelnek, és az eltérő variánsok legkisebb részleteit sem figyelmen kívül hagyva a legváltozatosabb – extratextuális, nonverbális és kontextuális – módszerekkel elemeznek, teljességgel hidegen hagyták Jagićot. Még azt sem tartotta fontosnak, hogy saját szavaival ismertesse azokat a szövegeket, amelyeket Valjavec küldött neki. Csak kiválogatta belőlük a megkülönböztető elemeket, a többiről csupán ilyesmiket írt: „Ugyanaz/hasonló, mint a 6. szövegben, később megismétlődik."

Jagić elmondta, hogy a garabonciásmondák középpontjában az a hiedelem áll, hogy bizonyos tavakban, mocsarakban, valamint régi erődök és templomok alatt sárkányok élnek, és ezeket csak a garabonciások, a 13. iskola diákjai tudják elkergetni. Ezért a garabonciástól kérnek segítséget, ő pedig elkergeti a tóban, lápon vagy erőd alatt élő, az embereket, a terményt és az állatokat fenyegető sárkányt, aki még az erődöt is lángba borítja, és leégeti az egész környéket. A garabonciás egy megbeszélt helyre érkezik, felolvas a könyvéből, erre a sárkány kiemelkedik rejtekéből. A garabonciás ilyenkor rendszerint hámot dob rá, felpattan a hátára, és elrepül. *Nedves* vagy *száraz* módszerrel tudja előcsalogatni a sárkányt. A száraz módszer azt jelenti, hogy rettenetes vihar vagy földrengés miatt kell a sárkánynak előbújnia, míg a nedves módszer esetében eső és jégeső veri ki a sárkányt. Természetesen ez évekre tönkreteszi a környéket,[16] ezért az emberek gyakran arra kérik a garabonciást, hogy hagyja békén a sárkányt, mert egy földrengés örökre megsemmisítené a falujukat. Egyes szövegek szerint a garabonciás sárkányával Afrikába vagy Arábiába (azaz melegebb éghajlatra) repül, ahol megöli a sárkányt, eladja a húsát, mert az megvéd a forróságtól. Az ott élő emberek csak akkor tudják túlélni a hőséget, ha a nyelvük alatt egy darab sárkányhúst őriznek. Ami a garabonciást illeti, őt a sárkánybőr védi meg a hidegtől. (A mondákban nem esik szó a sárkányvérről, amellyel a hősök egész testüket bekenik, hogy sérthetetlenek legyenek, vö. Sigfried, vagy arról, hogy akik sárkányvért isznak, vagy sárkánynyelvet esznek, megértik az állatok nyelvét.)

Jagić leírja, hogy a horvátok körében ismert sárkányos történetek korábbi keletkezésűek, mint a garabonciásmondák. Ilyenek például a *pozoj*ról és a *lintvern*ről szóló történetek, bármily garabonciás-vonatkozás nélkül. Itt is megjelenik a sárkány: „Nagyon könnyű olyan történetre találni, ahol a sárkány, *pozoj* vagy *lintvern* jelenik meg, és amelynek semmi köze a garabonciáshoz. Ugyanakkor nem áll szándékomban mitológiai elemzésbe vagy magyarázatba fogni, mert a délszlávok sárkánytörténeteiben semmi új sincs [...]. Nagyon valószínű, hogy a délszlávok körében az égen repülő sárkány valamilyen ősi mítoszból maradt ránk, de igen nehéz különbséget tenni a régi, lerakódott réteg és az új között, különösen, mert még nincs elegendő gyűjtött anyagunk."[17]

A mondákhoz elválaszthatatlanul hozzátartozó sárkány volt az, amely komoly szakmai vitákra és eltérő interpretációkra adott okot. A sárkány széles körben, sokfelé elterjedt, többfunkciójú figura, amely egyszerre volt jelen a szóbeli és az írott irodalomban, és nemcsak a horvát hagyományokban, hanem másutt is. Az ebből fakadó szakmai viták ismertetése azonban túlmutat ennek a tanulmánynak a keretén. Sárkányok megjelennek a tündérmesékben, az epikus történetekben (mint azok sár-

kányszerű hősei), *ala* szörnyekként, a keresztény ördög megtestesítőiként, kapcsolatban vannak hősökkel és a majdani szentekkel, akik megvédik tőlük az emberiséget; és vezet tőlük egy szál a középkori képzetekben hasonló szerepet betöltő baziliszkuszhoz, *lindvurm*hoz,[18] valamint a *kígyó*hoz.

Azokból a módszerekből, amelyekkel a sárkányt elő lehet csalogatni, arra a következtetésre juthatunk, hogy az, aki ezt megteszi, valamilyen természetfeletti képességgel rendelkezik. Ez nem veleszületett adottság (mint az eposzok hőseinél vagy más mitikus szereplőknél), hanem tanulás útján megszerzett képesség. A sárkány elűzése mindig valahogyan könyvhöz kapcsolódik, méghozzá nagy könyvhöz (ehhez jön még a fekete köpönyeg, olykor kötél). Ez a garabonciás elengedhetetlen kelléke (nemcsak a horvát mondákban). A könyvet a 13. iskola tanárától kapta, és ez a tanár lehet maga az ördög is.[19] A diák rendszerint tanulmányai végeztével válik garabonciássá (a legismertebb iskola Bolognában volt[20]). A garabonciás további attribútumai az eső és a jégeső. A garabonciás vándorló szerzetes vagy koldus, aki házról házra jár, és élelmet kér. Mikor bekopog egy ajtón, és a háziak nem adnak neki enni, zivatart küld rájuk, tönkreteszi minden vagyonukat, a házat, a termést, ha azonban megetetik, akkor a környéket megvédi a jégesőtől.

Jagić tanulmányát a korabeli tudóstársadalom jól ismerte, és hatott is a tudományos életre. A magyaroknál felbukkanó garabonciás diákról Asbóth Oszkár jelentetett meg négy évvel később egy tanulmányt,[21] a román Moses Gaster pedig 1884-ben.[22] Mindkét cikket Jagić tanulmánya ihlette, hivatkoznak rá, egyes filológiai következtetéseivel vitatkoznak is. A megközelítési módszer azonban ugyanaz. Azaz mind a két szerző a *garabonciás* szó etimológiáját kutatta, kereste a lehetséges rokon és származékszavakat, majd összehasonlították a garabonciástevékenység azonos és eltérő elemeit, és kommentálták azokat.

A magyar cikk kronológiai sorrendben ismerteti a garabonciásszövegeket (a 19. század közepén a legrégibb szöveg majdnem kétszáz éves volt).[23] A szerző nem közöl eredeti szövegeket, hanem saját szavaival ismerteti azokat, de megadja a mesélő és a lejegyző nevét, továbbá a települést, ahol a történetet gyűjtötték. Elvitathatatlan a hasonlóság a horvát szövegekkel. Mindenesetre Jagić is utalt a magyar garabonciáshagyományra, és kimutatta, hogy közvetlen kapcsolatban áll a horváttal.[24] Jagić, Asbóth és Gaster közleményeinek filológiai és kritikai elemzését nem kívánom elvégezni; e 19. századi szerzők célja az volt, hogy megtalálják a szó etimológiai származékait, mind a szó jelentése szempontjából, mint a vele jelölt személy szempontjából. Ma sokkal inkább az érdekel bennünket, hogy mit tudhatunk meg a mondákról, és bennük a garabonciás szerepéről. Jagić kiemelte a horvát–magyar közös hagyományt, és a hasonlóságot a közös vallási élettel magyarázta, hiszen a horvát püspökségek a magyar egyház alárendeltjei voltak. Az úgynevezett központi szemináriumok *(Centralseminarien)* Budapesten, Bécsben és Bolognában székeltek. „Amennyiben a garabonciástörténetek keletkezésére egyházi körökben találunk magyarázatot – amit ugyan erősen kétlek –, akkor egyenletes fejlődése önmagáért beszél."[25] Mindez csak megerősítette Jagić állítását, hogy közvetlen kapcsolat mutatható ki az elit kultúra és a népi kultúra között a garabonciáshagyomány tekintetében.

A kétféle (és a többi más) hagyomány közös vonása, hogy a vándordiák hosszú, fekete köpenyt visel, hóna alatt furcsa, fekete könyvet cipel, ételt koldul, de csak tejet iszik (lehet aludttej is), csak tojást és kenyeret eszik, a kenyérnek is csak a belét. Ami a tejet illeti, csakis fekete tehén tejét issza meg, és kizárólag fekete tyúk tojását fogyasztja el. Olyan vihart kavar, hogy annak az ereje letépi a háztetőket, elfújja a szénakazlakat, de csak ott, ahol nem kapott enni, vagy nem a megfelelő étellel-itallal kínálták. Ha viharos az idő, az emberek azt mondogatják, hogy a garabonciás diák hozta rájuk a bajt. Ha fekete felleg közeledik, tudják, hogy a garabonciás már úton van.

Azt mesélték róla, hogy boszorkány fia, és a 13. iskolában a tanára maga az ördög volt.[26] Azokból válhatott garabonciás, akik foggal vagy fogakkal születtek, és születésükkor a bába nem húzta ki a fogukat, de az is garabonciássá válhatott, akinek a szokásosnál több volt a foga. A leendő garabonciás hétéves korában beállt szolgálni azokhoz, akik azután megtanították a varázslásra. Ilyen értelemben a funkciója összeolvad a *táltos*éval, aki szintén sajátos jegyekkel születik, de ő születésétől fogva rendelkezik különleges képességekkel, míg a garabonciásnak ezeket a készségeket tanulás útján kell elsajátítania.[27]

A magyar hagyományokban a sárkány nem minden esetben kapcsolódik a garabonciáshoz, a horvát szövegekben azonban igen. Asbóth csak egyetlen példát említ a sárkány nélkül felemelkedő garabonciásra.[28] Jagićcsal ellentétben Asbóth időnként részletesen ismerteti a gazdag szövésű, sok szálon futó monda motívumait. A több epizódból álló történet részei a garabonciásmondákon kívül is ismertek (ilyen például az állatok nyelvének ismerete). A 12. szövegben például Asbóth megemlíti azt is, hogy a garabonciásnak hatalma van az ördög felett: néhány falusi fiú véletlenül felolvas valamit a garabonciás könyvéből, és erre a szoba egyszerre megtelik démonokkal, akik azt kérdezik a diáktól: – Gazdám, mit parancsolsz velünk? – A diák azt a parancsot adja, hogy szedjék össze a szétszóródott mákszemeket, és ezzel sikerül megszabadulniuk a démonoktól. A garabonciás a fiúval együtt a sárkány hátára pattant, és rettenetes viharon keresztül elrepültek Szerecsenországba, ahol nagy volt a hőség. Itt eladták a sárkány húsát, „mint itthon a marháét". A garabonciás utasítására a fiúnak meg kellett sütnie a sárkány máját, szívét és húsát, de nem ehetett belőle. Ám a fiú titokban bekapott egy falatot, nagyon finomnak tartotta, és amikor hazatért, kiderült, hogy érti az állatok nyelvét. A fiú viselkedéséből a garabonciás rájött, hogy becsapták, ezért főzetet itatott vele, amitől a fiú hányni kezdett, és elvesztette különleges képességét. Együtt mentek egy magas hegyre, ahol a fiú elaludt, a garabonciás pedig elment, de hagyott a fiúnak egy kalapnyi aranydarabkát és aranylevelet.[29]

A román közlemény is a szavak interpretációjával foglalkozik, a *şolomonar* nevet Salamon nevéből eredezteti, ami a diák bölcsességének és tudásának forrását jelzi. Más magyarázat szerint a terminus a német *Schule* szóból származik. A *şolomonarok*at a román hagyomány jól ismeri, de mindig gonosz alakként jelennek meg a történetekben. Olyan gyerekekből lehet *şolomonar*, akik hét évet járnak iskolába a föld alatt, ahol nem éri őket a nap sugara, és ahol az ördög tanítja őket. Az összes élő nyelvet megtanulják, a természet minden titkát megismerik, és tudják a létező összes ráolvasást és varázsigét, a *şolomoniát*. Az iskolában összesen tíz diák van, és az ördög jó szol-

gálataiért cserébe kiválasztja közülük azt az egyet, aki majd valódi *şolomonar* lesz.[30] A feneketlen tóból elő tudja csalogatni a sárkányt *(ismeja)*, amely olyan kígyó tojásából kelt ki, amelyik kilenc évet töltött a föld alatt, és nap sugara nem érte, emberi szem nem látta. A *şolomonar* a sárkány hátára pattan, és elrepül. A *şolomonar* vihart kavar, jégesőt hoz.[31] Ellenfelei a *Hagelmänner* ('jégőrzők',[32] horvátul *vremenjak*ok). A jégőrző abban a pillanatban, ahogy megpillantja a közelgő fekete felhőt, kimegy a faluvégre, és csak a maga számára ismerős szavakat mormol, amivel elkergeti a *şolomonar*t a falutól. Ha a *şolomonar* csatlakozik a jégőrzőkhöz, minden rendben van, ha azonban rosszat akar, akkor átok száll rá. A jégőrző varázsszavakat mormol, ezzel lakatlan helyre irányítja a fekete felhőt, a haja szálával küldi el a zivatart a *şolomonar*ral, a sárkánnyal, a jégesővel együtt, akik lezuhannak, és jég borítja a *şolomonar* holttestét. Ilyen felhőkből nem esik eső, mert akkor elárasztaná a falut.

Itt található meg a kapcsolat a *krsnik*ek és más mitikus őrzők között, akik védik a falut és a termést, miközben a *şolomonar* teljesen magára vállalja a gonosz, ártó teremtmények szerepét. Egyes romániai mondák azt mesélik el, hogy a *şolomonar* nem viseli el a fokhagyma szagát; ez a motívum a vámpírokhoz kapcsolja őt. Amikor egy *şolomonar* meghal, arccal lefelé temetik el, a szájába fokhagymát tesznek, mert a hiedelem szerint máskülönben – ha úgy temetik el, mint bármely keresztényt – vámpírrá változna.[33]

A szerző megemlíti, hogy a *şolomonar*okról szóló szövegeket egész Románia területén ismerik, ám az ismertetett példák zöme a nyugati országrészekből (Bukovina, Erdély, Moldva) származik. Az ezeken a területeken folytatott 20. századi magyar kutatások szerint a garabonciás legendáját jól ismerték a Romániában élő magyarok is, ami megmagyarázza a kölcsönös hasonlóságot. (Gaster a vlach és román elbeszélések hatását említi.)

Ha ezt a közleményt összevetjük Jagićéval, kiderül, hogy ez utóbbi alaposabb és gondosabban megírt tanulmány. Nemcsak nyelvészeti interpretációiból és a horvát adatokból von le következtetéseket, hanem figyelmesen idézi a Grimm-mitológiát is, figyelembe veszi az összes, számára akkor elérhető forrást – néprajzit és irodalmit egyaránt –, s a horvát garabonciáslegendák elemzéséhez felhasználja ezeket.

*

A garabonciás egyértelműen emberi lény, de cselekedetei – a sárkány előhívása, viharvetés –, amelyek a történetek alapjául szolgálnak, azt is lehetővé teszik, hogy morfológiailag eltérő, ám hasonlóan viselkedő alakokkal hasonlítsuk össze őt.

Elsősorban olyan lényekre gondolunk, akik tudnak repülni, a termésnek szükséges esőt elő tudják idézni, de jégesővel el is tudják verni: *boszorkányok, višćunok, negromantok, legromantok, vremenjakok, vedik, mogutok, krsnikek, zduhačok és táltosok*. E lények esetében azonban többnyire „pszichonavigációról" van szó, a garabonciás pedig fizikailag repül, és nem hagyja maga mögött alvó testét a házban, mint például a boszorkányok, a *višun*ok és a többi hozzájuk hasonló, sámánisztikus képességű lény (*krsnik, zduhač, mogut, vedi*, és – némely vidéken – állatalakot öltő pap) teszi.

Ezekről a lényekről már születésük pillanatában tudni lehet, hogy természetfeletti tulajdonságokkal rendelkeznek, mert sajátos jellegzetességeket mutatnak a többi emberhez képest: a boszorkányok véres vagy fekete placentával, vagy foggal születnek, a (magyar) garabonciás (és a magyar táltos) foggal születik, vagy hat ujja van. A bába, amikor megpillantja a jeleket, azonnal elpusztíthatja őket, és ezzel, ha akarja, megakadályozhatja a természetfeletti tulajdonságok kiteljesedését. (Állítólag Ady Endre is hat ujjal született, de a bába levágta a hatodik ujját, hogy ne legyen természetfeletti ereje és hatalma. Ezt Ady maga mondja verseiben.[34])

Jagić módszertanába nem illett bele, hogy funkcionálisan hasonlítsa össze a garabonciást más mitikus személyekkel, ez nem is állt szándékában. Még Maja Bošković-Stulli sem volt hajlandó erre az összehasonlításra, s ezért fogadta kritikával 1968-ban Leopold Kretzenbacher állítását, amely szerint az isztriai mondák szereplői hasonlóak a garabonciásokhoz (akik itt paphoz hasonlatos lények, zivatart hoznak, és állatok – öszvér vagy disznó – alakjában küzdenek meg egymással). Ugyanezt teszik a *negromantok* és *legromantok* Dalmáciában, a *vrimenjakok* Likában, a *mogutok* Turopoljében és a *vedik* Bilogorában). Kretzenbacher nem részletezte a lehetséges funkcionális magyarázatokat, mert tanulmányának középpontjában az ördöggel kötött szövetség állt. Ugyanakkor Jagićhoz hasonlóan ő is párhuzamot vont a magaskultúrával, és annak a véleményének adott hangot, hogy itt az emberek a garabonciáséhoz hasonló hatalmat tulajdonítottak a papoknak is. Már a kora középkortól fogva úgy hitték, hogy a papok képesek befolyásolni az időjárást és a meteorológiai jelenségeket; miséken kérték az esőt a termésre. Ezért Kretzenbacher úgy vélte, hogy a hasonlóság okán tulajdonítottak természetfeletti erőt a garabonciásnak, aki tanult ember volt, latinul is beszélt, elvégezte az iskolákat, tudott varázsolni, rontani is, amit egy pap soha nem tett volna.[35]

Nézzük, mi különbözteti meg a garabonciást a többi említett személytől. A sárkányon el tud repülni melegebb országokba, ahol megöli a sárkányt, eladja a húsát jó pénzért. Az események tanúja – aki majd beszámol a történtekről – egy fiatalember vagy egy fiú, aki véletlenül jelen van, amikor a garabonciás előhívja a sárkányát, és akit a garabonciás magával visz az útra. Az soha nem derül ki, hogy a mesélő hogy jutott vissza a lakóhelyére. „Később a fiú elmondta, hogy egy évbe tellett, mire hazaért."[36]

A boszorkányoknak van seprűjük, boszorkánykenőcsük, amellyel az egész testüket bekenik, varázsigét mondanak, és így tudnak egy szempillantás alatt hatalmas távolságokat megtenni, de a szövegekből kiderül, hogyan térnek vissza a véletlen szemtanúk, akik elfelejtették a varázsigét: kék-zöld foltokkal, fáradtan vánszorognak haza. A garabonciásmondákból sem a visszaútról, sem a sárkányért kapott pénz mennyiségéről nem tudunk meg semmit. „Egy dukát egy szeletért" – tudjuk meg az egyik horvát szövegből,[37] a magyar szövegben egy kalapnyi pénzt hagy a fiúnak a garabonciás.[38]

A krsnikek és más hasonló alakok még hajnal előtt visszatérnek mozdulatlan, alvó testükbe (lepke, légy és más szárnyas bogarak jelzik az alvó testet elhagyó, majd abba visszatérő lelket). A garabonciás azonban szinte mindig napközben utazik, tanúk előtt emelkedik a levegőbe, majd nagy sebességgel elrepül. A sebesség képekben is megjelenik, az útitárs kalapját lefújja a távozáskor kavarodó szél, és amikor lehajol, hogy felvegye, kiderül, hogy már több száz kilométerre vannak hazulról.

A garabonciást nem avatják be (ellentétben a boszorkányokkal, krsnikekkel és táltosokkal), hacsak nem számítjuk ide a 13. iskolában töltött évét. Egyes szövegek szerint ugyanis itt köt egyezséget az ördöggel (az ördög a tizenkét küllős keréken forgó diákok közül választja ki a garabonciást, és megajándékozza egy könyvvel). Itt ismét van közös vonása a boszorkányokkal, noha a garabonciás és az ördög viszonya alapvetően eltér a boszorkányok és az ördög közti viszonytól. A garabonciásnak nincs sajátos, fizikai megkülönböztető jegye, megjelenése mégis azonnal elárulja kilétét, ehhez kell a hosszú, fekete köpönyeg, olykor kalap, és az elengedhetetlen fekete könyv. A mondák szerint a könyv funkcionális eszköz, hasonló a boszorkányok kenőcséhez. Némelyik monda arról beszél, hogy ha a garabonciás segédje vagy egy véletlenül arra járó kinyitja a könyvet, miközben a garabonciás szunyókál, és felolvas belőle valamilyen parancsot, akkor a szekér lovastul a levegőbe emelkedik. Csak akkor kerül vissza a földre, ha a garabonciás elmondja az ellenparancsot, hacsak előbb valaki be nem csukja a könyvet.

A garabonciás mitikus személye került a legtávolabb a fenti, hasonló mitikus személyek csoportjától, mert teljességgel alkalmazkodott a keresztény gondolkodáshoz. Minden külső jel szerint egy paphoz hasonlít – egyes szövegek szerint éppen első miséjét celebrálja. Az a természetfeletti képessége, hogy fel tudja ismerni a rontást, az ördögűző szerepébe helyezi. Erre utalnak a 20. század második felében, Zágráb környékén gyűjtött szövegek. Zágrábtól nem messze, a zagorjei Pljuskában egy fiatal pap, egy fekete iskolás, aki nemrégiben ünnepelte első miséjét, meglátogatta Hlaper grófját, és amikor vacsoránál megáldotta az ételt, a sült nyúl kiugrott a tálból. A diák figyelmeztette a grófot, hogy túl sok démont evett, ha a vadásza varázsigék segítségével csalja csapdába a vadat. Mint kiderült, a vadász, ahogy azt az apjától tanulta, vakondtúrásokba lőtt, hogy előcsalja a nyulakat. A történet szerint a vadászt a zágrábi bíróság elítélte.[39]

A garabonciás és a sárkány küzdelmét szimbolikusan, keresztény aspektusból nézve az Isten és a Sátán, a fény és a sötétség összecsapásaként értelmezhetjük. A garabonciás megszabadítja a falut vagy a várost, az embereket a sárkánytól; messzire, nem keresztény területekre (Arábiába) utazik, ott megöli a sárkányt, és eladja a húsát. Jagić legalábbis így értelmezi, mikor Gašparotit idézi, aki a szentek és a sárkány küzdelméről ír, bár Jagić esetében ez csupán egy motívum, amely megmutatja, hogy a babonás elképzelések milyen úton épülnek be a szájhagyományozott mondákba.[40] (Nodilo szerint ezek a személyek kölcsönösen szemben állnak egymással, de más és más aspektusból látják egymást.)

Jagić többek között arról is beszámol, hogy a garabonciásmondák csak Horvátország és Szlavónia északnyugati területein ismertek, a kajkáv dialektust beszélő közösségekben. Ennek a feltevésnek ellentmondanak a romániai szövegek – amelyekről Jagićnak még nem volt tudomása –, s bizonyítják, hogy a történet messze kelet felé is elterjedt. Én azonban bizonyos fenntartásokkal kezelném ezt a jelenséget, mivel nem tudjuk, hogy kik voltak a román mesélők, adatközlők. Az biztos, hogy sokan voltak német (szász) adatközlők, ezt az adatközlők dokumentációjából tudjuk. A szövegek többségét Erdélyben és közelében gyűjtötték, ahol éltek magyar nemzetiségűek is,

ezért nehéz egyértelmű következtetést levonni. Az viszont tény, hogy a román szövegek eltérnek a horvát és magyar szövegektől – akkor is, ha az alapvető személyiségjegyek hasonlóak –, ami szintén a garabonciásmondák szélesebb körű diffúziójának lehetőségére utal.

Natko Nodilo tanulmánya a szerbek és horvátok vallásáról (ahogy ő később megnevezte: a „szerbek és horvátok régi hitéről") elsősorban népi verseken, meséken és a beszéden alapul. Nodilo ugyanabból a német mitológiai iskolából indul ki, szinte ugyanazokat a szövegeket elemzi, de nem fogadja el Jagić pontos értelmezését. Az indoeurópai mitológia szoláris-lunáris értelmezését teszi magáévá, ami azt jelenti, hogy a szövegekben meteorológiai és égitestszimbólumokat keres (nap és hold, csillagok, nappal és éjszaka, sötétség, hajnal, vihar, szél...); amelyekre többek között Adalbert Kuhn, Max Müller is alapozták asztrálszimbolikai elméletüket. Nodilo tehát a népmesékben „a népi vallás utolsó, zavaros, de a legmélyén rétegzett" nyomait találta meg, „a mítoszok végső transzformációját, az emberi hit maradványát".[41]

Értelmezése és következtetései gyökeresen eltérnek Jagićétól. Nodilo részletesen ismerteti Jagić tanulmányát, de többet idéz a szövegekből, mint a szerzői magyarázatokból. Nodilo a garabonciás által előkényszerített sárkányt a tűzzel és a nappal hozza összefüggésbe. Értelmezése megfelelt a kor elképzeléseinek; napjainkban, amikor újra felfedezik a horvát mitológiát, az új értelmezések nem állnak messze Nodilo véleményétől. A tűzokádó sárkány és a pap harca során keresztény hős került a Perun és Veles[42] közti csatába.

Már említettem, hogy a garabonciásmondák elsősorban Északnyugat-Horvátországból származnak. Ennek egyik oka, hogy Valjavec, a varaždini gimnázium tanára küldte a legtöbb szöveget Jagićnak. Egyetlen szöveg kapcsolódik konkrét helyhez, Zágrábhoz, és nem is értem, hogy Jagić miért csak lábjegyzetben idézi. Ezt a szöveget maga Valjavec mesélte el Jagićnak – legalábbis egyik tanítványa szerint, és a zágrábi Szent Márk téren álló egykori kútban élő sárkányról szól. Azért sem érthető, miért csak lábjegyzetben szerepel, mert témája megegyezik a többi idézett szöveggel. A monda szerint a Szent Márk-templom előtti kútban megjelent egy *pozoj*, egy sárkány. A fekete diákok odamentek, hogy megnézzék, hogyan bukik le és jön fel a víz színére. Egyikük szerette volna kihívni a kútból, és repülni vele, de a többiek nem hagyták, majd a kutat malomkövekkel betemették. [43]

Ez az egyedüli szöveg, amely konkrétan utal a történet helyszínére, és azt is bizonyítja, hogy a zágrábi fekete diákok ügyesek voltak, elő tudták hívni a sárkányt. A zágrábi mondákban a sárkányt csak mellékesen említik, a város nevének eredetével kapcsolatban: állítólag egy *pozoj* lakik a város alatt, és amikor megmozdul, földrengés tör ki. Egy ilyen földrengés után forrás fakadt, az emberek pedig tenyerükben fogták föl *(„grabili")* a gyógyító vizet, majd úgy vitték haza. Állítólag innen ered a város neve.[44] Ezek a motívumok egy régi, feledésbe merült felfogás lehetőségére utalnak, amelynek Valjavec szövegében nyoma maradt.

Az 1970-es évek végéig gyűjtöttünk és jegyeztünk le Zágrábban és környékén garabonciástörténeteket. Ezek nem csupán mondatorzók voltak, vagy a korábbi történetek és szövegek emlékei, hanem kialakult történetek, a szóbeli mondák minden stilisztikai jegyével, a következőképpen.

A fekete diákok a fekete iskola hallgatói voltak, ahol megtanulták, „hogyan kell jégesőt csinálni":

> ...két pap vitatkozik, jégesőt hoznak egymás földjére, hogy elverjék a gyümölcsöt. De a fekete diákok tudják, hogy kell eltéríteni a jégesőt. Egy korsót telitöltenek vízzel és a szentségekkel, imádkoznak Istenhez, hogy álljon el a jégeső. A szentséget oldalra öntik, és mezítláb állnak a vízben. Mindezt a templomban teszik.[45]

A garabonciás

> ...a sárkány hátán szeli a levegőt. A garabonciások mindent tudnak, mindenféle titkos dolgot. Megmondják a jövőt, ismerik a gyógynövényeket, és gyógyítják az embereket.[46]

A mondák nem részletezik a garabonciás képességeit, hanem minden alkalommal egy bizonyos eseményt mondanak el. Leggyakrabban azzal mutatja meg képességét, hogy a barátai (katonák és tisztek) előtt vihart vagy jégesőt hoz a szobába vagy a szülői házba; az apja ilyenkor kiátkozza, vagy akár meg is öli. A történet erkölcsi tanulságát a mesélő vonja le, nevezetesen, hogy helytelen dolog gonoszat művelni, ezt nem tehetjük sem magunkkal, sem másokkal.

A Zágráb környéki szájhagyomány fekete iskolája Leopold Rusan[47] *Spomenica župe Remete ('Egy parókia krónikája')* című művében is megjelenik. 1931-ben hatalmas vihar rombolta le a parókiát, és ezt az eseményt a krónika lapjai is megörökítették. A vihart Isten akaratának tartották, amellyel az elkövetett bűnöket torolta meg. A következőképpen jegyezték fel:

> Június 25. éjjel 11 órakor Isten ostora csapott le ránk. Tizenegy óra előtt öt perccel dörgött az ég, fényes villámok cikáztak...

Bennünket most az érdekel, hogy a parasztok egy része a zivatart a fekete iskolával hozta összefüggésbe:

> Voltak ott olyan ostobák is, akik azt kiáltották, hogy a popi [papok] hozták ránk a vihart. Sajnos, olyanok is voltak, akik Isten nevét hiába szájukra vették, és átkozódtak.[48]

Tito Brezovački horvát felvilágosodás korában írt *Matijaš grabancijaš dijak* című komédiáját először 1804-ben Zágrábban a nemesi gyermekek egyházi iskolájában mutatták be, azaz még Jagić tanulmányának megjelenése előtt. A cselekmény alapja a garabonciásokba vetett hit, amely szerint ők a 13. iskolában végeztek, ismerik a múltat és a jövendőt, megtalálják az elveszett vagy elrejtett tárgyakat, láthatatlanná teszik az embereket, tudják, hogy kell megidézni az ördögöt, pénz tudnak szerezni, és számos egyéb csudás dolgokra képesek.

Brezovački a garabonciáshoz kapcsolódó néphit elemeit alkalmazta a művében, amikor a fiatal címszereplő, Mátyás kihasználja az emberek hitét, ostobaságát, erkölcstelenségét, megnevetteti és kineveti őket, közben segít is nekik, mert felvilágosítja őket, megismerteti az embereket a tudományokkal, amely nem ismer semmiféle *coprijét*, varázslást, és hasonlókat. Mátyás garabonciás mellett más motívumok is megjelennek a darabban a zágrábi szájhagyományból (például a keresztútnál elásott kincs keresése éjfélkor az ördög segítségével, vagy az igazságos Mátyás király emlékezete).[49]

1834 körül Munkácsy János *Garabonciás diák* címmel háromfelvonásos színdarabot írt. Amikor Asbóth a cikkén dolgozott, a kézirat a Budapesti Színháztörténeti Intézet könyvtárában volt megtalálható, a margókon a szereplők nevével és szerepével kapcsolatos feljegyzésekkel. A szövegben felbukkannak a garabonciásmondák elemei: egy asszony tejet hoz a garabonciásnak, felismerik a köpenyéről, vihart idéz elő, és elrepül a sárkányon.[50] Talán ez is arról vall, hogy mennyire benne élt a köztudatban a garabonciástéma abban az időben. A garabonciás természetfeletti tulajdonságaival együtt, a Jagić-féle tanulmányban olvasható minták szerint, az újabb horvát irodalomban is megjelenik, mégpedig Tomislav Prpić *Starokajkavske tetralogije ('Régi kajkáv tetralógia')* című műve harmadik, *Grabancijaš* című részének kajkáv verseiben.

Jagić pozitivista filológiai módszere napjainkig hat a horvát tudományos életre. A szóbeli mondákban, legendákban mitikus alakokat kereső kutatások szinte mindig ezt a bevált módszert alkalmazzák, amikor először is a nevek eredetét kutatják, és azok morfológiai és funkcionális jelentésével foglalkoznak. Igyekeznek megkeresni (és bizonyítani) a lehetséges nyelvészeti eredetet, mert ezt tekintették a közelebbi vagy távolabbi közösségek és kultúrák (vagy azonos nemzet különböző régiói) közötti kölcsönhatás vagy adaptáció bizonyítékának. Ez soha nem volt, és most sem elfogadhatatlan módszer, és éppen ez biztosított lehetőséget arra, hogy egyes mitikus alakokkal kapcsolatban megszülethessenek a rendszerezések.

Azt azonban nem engedte meg a kutatás, hogy ezek a mitikus alakok függetlenül létezzenek az istenségek nélküli, alacsonyabb rendű teremtmények mitikus világában, ahol évszázadokon keresztül fennmaradtak, metamorfózissal vagy adaptációval, a másokhoz való igazodással, egyik alakból a másikba való átváltozással. Nem lehetséges számukra, hogy a mi világunktól elkülönülve, önmaguk zárt világában éljenek, miközben sok szálon állnak kapcsolatban velünk és az életünkkel; saját tapasztalataink alapján mérjük és értékeljük, és ennek alapján osztályozzuk őket.

Angolból fordította Vándor Judit

Jegyzetek

1 A 77–86., 89., 91–91. és a 99–102. kötetekben.

2 Bošković-Stulli (1984).

3 Matija Kračmanov Valjavecet tartják az első autentikus mesegyűjtemény szerkesztőjének, amely a Varaždinon és környékén folytatott gyűjtésen alapul (*Narodne pripovjedke skupio u i oko Varaždina,* 1858).

4 Baltazar Adam Krčelić későbbi zágrábi kanonok, történész, tanulmányok szerzője, miután végzett a zágrábi jezsuitáknál, tizennégy évesen bekerült a zágrábi szemináriumba, majd Bécsben filozófiát, Bolognában teológiát tanult. Ő jegyezte fel az iskola nevét: *„Seminarium Zagrabiense vulgo »czernaszkola« vocitatum"* ('a zágrábi szeminárium, amit »fekete iskolának« neveznek'). Külön történet meséli el, hogyan kapta az épület a 'fekete iskola' nevet. Erről lásd még Marks (1994; 1998).

5 Kretzenbacher (1968: 111).

6 Marks (1994: 80).

7 Jagić 1948: 186–187; 190. Jagić szerint a *grabancijaš* szó a *čaranja* vagy 'átok' szóból származtatható: „A *»Grabancijaš«* a *grabancia* szóból származik, az *-aš* végződéssel (mint az *ošterijaš* ['fogadós'] az *osteria* ['fogadó'] szóból, a *kartaš* ['kártyás'], *karta* ['kártyázni'] szóból etc.), míg a *grabancia* valójában olasz átvétel, amilyen a *negromanzia,* ami a *gramanzia* szóból származik." Ivan Belostenec (horvát költő, vallási író, szótárkészítő, a 17. század első felében) ilyen értelemben írta, hogy „már elmagyarázta a kifejezést; fordításában a *necromantes* egyenlő: *»grabancijaš,* a varázsló, aki megbabonázza a gonosz lelkeket, testet ad nekik, hogy aztán gonoszul cselekedhessenek a testekben«". Ez a megjegyzés azért is jelentős, mert bizonyítja, hogy Belostenec korában, a 17. században a környékbeli horvátok már ismerték ezt a kifejezést. Jagić (1948a: 186–187). Későbbi filológiai kutatások bizonyos fokig cáfolták ezt az állítást: Bošković-Stulli (1984: 131). Azt az elterjedt hiedelmet, hogy a garabonciás képes a varázslásra, Ignac Kristijanović kajkáv író 1840-ben támasztotta alá. *Danica zagrebečka* című művében a következő strófát írta a garabonciás diákkal kapcsolatos babonák ellen, illetve a hit ellen, miszerint jégesőt tud varázsolni:

Jošče mužom želim da naj te ne kunu,
ako žele z vinom klet imati punu;
ar da večkrat tuča trsje njim pobije,
tomu Grabanciaš diak ništ kriv nije,
nego kajti gorje kak Turčini blazne,
zato su im kleti i žitnice prazne.
Lásd Jagić (1948a: 187–188).

(Szeretném elmondani az embereknek, hogy ne káromkodjanak,
Ha nem akarják, hogy szőlőbeli kunyhójuk tető nélkül maradjon.
Azért, mert szőlőjüket gyakran elpusztítja a jégverés,
Nem a garabonciás diákot kell okolniuk,
Mivel ők rosszabbak a törököknél is: csak fecsegnek,
ezért aztán borpincéik és csűrjeik üresek maradnak.)

Hasonló tulajdonságokkal rendelkezik Matijaš, a főszereplő Tito Brezovački *Matijaš grabancijaš dijak* című vígjátékában. Később részletesen beszélek még arról, hogyan jelennek meg a darabban Zágráb és környéke hiedelemvilágának motívumai.

8 Jagić (1948a: 177).

9 *Leksikon* (1979: 592). Mihály arkangyal és az angyalok harcoltak a mennyben a sárkány ellen. A Sárkány és az ő angyalai „elfogadták a kihívást, de nem győzték erővel. Így azután nem maradt helyük a mennyekben. A Nagy Sárkányt ledobták, és a vén kígyó, akit Sátánnak neveznek, a világ kísértője is a földre száműzetett, és vele az összes angyalai. A mennyből kiutasított Sárkány azonban tovább harcolt Isten ellen." Ezért ábrázolják gonosz és vérszomjas szörnynek, aki elpusztítja az áldozatait. A sárkány ugyanakkor bizonyos szentek attribútuma, ilyen Szent Margit és Szent Márta, akik a hiedelem szerint legyőzték a sárkányt, akárcsak kappadókiai Szent György, aki „Jézus Krisztus erejével győzte le a sárkányt", és aki „Szent Fülöp apostol és Szent Szilveszter, valamint Mihály arkangyal társaságában jelenik meg, lába a legyőzött sárkány fején, ezzel jelzi, hogy legyőzte a sötétség erőit". A horvát legendákból több sárkányölő szentet ismerünk (Szent Hilarion, Szent Donát, Szent Kristóf, Szent Margit), róluk szóbeli és írott történetek egyaránt szólnak.

10 Hilarion Gašparoti (1714–1762), hagiográfus és prédikátor. Pálos szerzetes volt, Észak-Horvátországban, Lepoglava pálos kolostorában élt. *Cvet sveteh...* című négykötetes munkája a szentek életéről a legátfogóbb mű a korai kajkáv irodalomban. (Négyezer oldal; I. kötet: 1752; II. kötet: 1756; III. kötet: 1760; IV. kötet: 1761.)

11 Jagić (1948a: 185).

12 „Ich habe diese Erzählungen, deren Zahl andere, denen alte kroatische und slovenische Predigten zugänglich sind, vermehren könnten, nicht in dem Sinne angeführt, um gerade Gasparotti's Skizzen als Quelle für den Glauben an die Drachen hinzustellen, sondern damit nur zeigen wollen, in welcher Richtung sich noch im vorigen Jahrhundert die Predigten der einheimischen Mönche bewegten, woraus man auf den Charakter früherer Jahrhunderte mit Sicherheit schliessen kann. Während also solche mit heiligem Ernst vorgetragene Geschichten späterer Zeiten den Volksglauben nut bekräftigten, können ähnliche Vorträge früherer Jahrhunderte dem Entstehen des Glaubens selbst starken Vorschub geleistet oder mindestens die urprüngliche Form desselben modifiziert haben. In der That entsprechen die Geschichten Gasparotti's manchen Volkssagen so genau wie möglich." Jagić (1877: 450).

13 „Jagić akkor kezdett el kutatni, amikor a filológiai módszer éppen felvirágzott, és amikor ez a módszer a történeti kutatás szinte minden ágába eljutott. Ez a módszer felelt meg leginkább józan pozitivista gondolkodásának. [...] Kiemelte erényeit, ugyanakkor sajnos bizonyos értelemben korlátozta tehetségét. [...] A kultúr- és irodalomtörténetből, a népköltészet megismeréséből leginkább a filológiai és kritikai elemek érdekelték: szöveg, a forrás és a ritmika elemzése. Mihovil Kombol – az *Izabrani spisi ('Válogatott írások')* szerzője és irodalomtörténész – Jagićról, lásd Jagić (1948b: 13).

14 Jagić 1880: 412–427. Eleinte másként, több jóindulattal viszonyult a *Dabog-történet*hez. A kozmogonikus *Dabog-történet* „fontos maradvány, a keresztény kor előtti délszláv Dažd'bog jelenik meg a szájhagyomány történeteiben, amely azután beolvadt a dualista bogumil tanokba". Jagićról: „a tudós becsületesség és objektivitás annyira fontosak, hogy a mitológiai értelmezések iránti erős ellenérzései dacára eredetinek és autentikusnak tartotta a *Dabog-történet*et, mikor erre elegendő bizonyítékot kapott." Bošković-Stulli (1984: 133–134).

15 Wilhelm Grimm a *Mesék* második kötetének előszavában azt írta: „Ezekben a tündérmesékben a germán mítosz prototípusa, amelyet elveszettnek hittünk, mégis felbukkan." És 1856-ból: „A mesék közös vonása azoknak a hitelemeknek a felbukkanása, amelyek a távoli múltba nyúlnak vissza, és a természetfeletti erő képi ábrázolásaként jelennek meg. Olyan ez, mint a szétszedett nyaklánc darabjai, amelyet elástak, benőtte a fű és virág, úgyhogy csak az

éles szem veheti észre őket. A jelentése már régen elveszett, de még érezni a jelenlétét. Lüthi (1974: 62).

16 „Az úgy volt, hogy a grabancijaš eljött a Sveti Petar Orehovec-plébániára. Éppen péntek volt, és sok ember látta. Azonnal mondta a papnak, hogy sárkány van a parókián, és elő akarja hívni, és most már csak a papon múlik, hogy ezt a nedves vagy a száraz módszerrel teszi-e meg. A pap az első megoldást választotta. A falubéliek hamarost látták, hogy [...] papok mennek a Krčenjak-tóhoz. A diák kivett egy könyvet a zsebéből, és imádkozni kezdett. Akkor a Kalnik-hegy felől felhő kerekedett, és utána még több felhő gyülekezett minden felől. Hirtelen mintha egy fej emelkedett volna ki a tóból. A pap folytatta az imát, és semmi másra nem figyelt. A falu megremegett, a szárnyasok fejvesztve menekültek be a mezőről a házakba. Azután valami zöld színű szörnyeteg, olyan, mint egy óriás gyík, jött elő a lápból. A pap (a garabonciás) felszerszámozza, a hátára pattan, és azonnal a levegőbe emelkedik, közben a sárkány farka még ki sem jött a mocsárból. Amikor a sárkány felemelte a farkát a levegőbe, hatalmas vihar kerekedett, és szörnyű károkat okozott. A zivatar követte a sárkány röptét. Másnap az emberek megkérdezték a falu papját, ő hívta-e a garabonciást a sárkány ellen, de a pap mindent tagadott, mert félt, hogy az emberek rajta bosszulják meg az őket ért kárt." Jagić (1948a: 179).

17 Jagić (1948a: 183).

18 A *lindvurm* a Közép-Európa szlovén–horvát–osztrák területein ismert szárnyas kígyónak, vagyis tulajdonképpen a sárkánynak egy helyi neve (– a szerk.).

19 Jagićnál csak egy magyarázatot találunk: eszerint maga az ördög változott sárkánnyá, de egyébként gyakrabban magyarázzák úgy, hogy az ördög tanítja a garabonciást, és könyvet ad neki. Jagić (1948a: 179).

20 Ez az adat történetileg alátámasztott, mert a 16. és 17. században Bolognába „a magyar–horvát kollégiumba a legkiválóbb magyar és horvát diákok kerülhettek, hogy bővítsék tudásukat". Lásd Jagić (1948a: 190). A keréknek számos értelmezését ismerjük. Lehet a szerencse kereke, boszorkánykerék, Vergilius-kör, de ezeket most nem ismertetem. A garabonciás „Bolognában járja ki a 13. iskolát. Az itteni diákoknak van egy hatalmas, tizenkét küllős kerekük, ezt gyorsan forgatják, mindegyik küllőnél egy garabonciás áll, és aki elsőnek repül le, az lesz az igazi garabonciás. Koldus lesz, a falvakat járja, élelmet koldul, és bosszút áll azokon, akik elutasítják. Ha egy ilyen garabonciás akarja elővarázsolni a sárkányt, először felolvas a könyvéből, és amikor a sárkány kiemeli a fejét, felszerszámozza. Azután a hátára pattan, és elrepül vele arrafelé, amerre a Nap kél, ahol eladja a sárkány bőrét és sok pénzt kap érte..." Jagić (1948a: 180–181).

21 Asbóth (1880).

22 Gaster (1884).

23 „Doch wir gehen nunmehr zu dem sachlichen Theil der Volksüberlieferung über und wollen zuerst die gedruckten Quellen anführen und zwar in chronologischer Reihenfolge. Es wird sich dabei zeigen, dass die gleiche Vorstellung seit nahezu 200 Jahren nachweisbar ist und sich bis heute frisch und lebendig erhalten hat." Asbóth (1880: 614).

24 Jagić (1948a: 189–190).

25 Jagić (1948a: 189–190).

26 „Der Garaboncos [...] wird nach den heutigen Volksglauben für den Sohn einer Hexe gehalten, kann jedoch wessen Sohn immer sein, wenn nur der Hauptbedingung genügt wird, dass er 13 Schulen absolviert hat. So wie der Volksglaube die Hexe für seine Mutter hält, so hält er den Teufel für den Meister dieser Schule." Asbóth (1880: 618).

27 Asbóth (1880: 618–622).

28 „Den Drachen kennt man nicht überall, doch oft sitzt er auf einem solchen Drachen – nur einmal hörte ich, dass er auf einem Besen sich in die Luft erhebe." Asbóth (1880: 623).
29 Asbóth (1880: 624–625).
30 Gaster (1884: 284–285).
31 Gaster (1884: 284).
32 Szó szerint 'jégeső-ember'; Gaster – és az ő nyomán a cikk szerzője is – németül közli az eredeti román terminust, ezt cseréltük a fordításban a moldvai magyar *jégőrző* terminusra (– a szerk.).
33 Gaster (1884: 288).
34 A *grabancijaš* és a vele kapcsolatban említett többi személy bizonyos sámánisztikus vonásokat mutat, amelyeket Asbóth is említ, aki természetesen a magyar táltosokkal is hasonlóságot keres. Kretzenbacher majd száz évvel később ugyanezt tette. Napjaink magyar forrásai szerint a garabonciások és a táltosok mondái a 19. század végéig külön csoportba tartoztak. Napjainkra összekerültek, talán azért, mert mindkét lénynek kapcsolata van a zivatarral. A táltos idősebb személy, sámánisztikus tulajdonságokkal, és sokkal differenciáltabb, mint a garabonciás. Azt tartották róla, hogy megtalálja az elrejtett aranyat, pogány dalokat énekel, és befolyásolni tudja az időjárást. Dömötör (1981: 136–141).
35 Kretzenbacher (1968: 115).
36 Jagić (1948a: 180).
37 Jagić (1948: 180).
38 Asbóth (1880: 624–625).
39 Marks (1994: 79).
40 „...ezzel csupán csak érzékeltetni akartam, milyen irányban alakultak a múlt században a papokról szóló történetek, amelyekből biztosan lehet következtetni ezek jelentőségére az előző századokban is. Ezért, ha ezeket a történeteket komolyan vették a későbbiekben, azzal csak megerősítették az emberek beléjük vetett hitét. Ezzel megerősítették a hitet, ugyanakkor megváltoztatták eredeti formáját." Jagić (1948a: 185).
41 Nodilo (1981:17).
42 Lásd Belaj (1998) és Katičić (1987)
43 Ma már nincs kút, de a közvetett utalás 1806-ból való, amikor a városi tanács azt javasolta a magisztrátusnak, hogy a Szent Márk-templomot rombolják le, mert „túl kicsi és sötét, sírszaga van, és a mellette lévő nyilvános kút vizét megmérgezheti". (*Stari i novi Zagreb* 1925/9–10: 309–310). A legrégibb és legismertebb bécsi történet említi a baziliszkuszt, aki Bécs főterén egy kútban lakott, és az a fiatalembert, aki legyőzte és megölte őt 1212-ben. Gugitz (1952: 24–26).
44 Marks (1994: 12).
45 Marks (1994: 79).
46 Marks (1994: 80).
47 Leopold Rusan Karivarošban született a Szent György-plébánián, Gornja Bistrában 1881-ben. 1915-ben került Zágrábba, először a Szent Balázs-plébániára, majd Remetébe került. 1963-ban Zágrábban halt meg. *Spomenica* című műve a hétköznapok és a vallásos élet krónikája. Felismerhető benne a szájhagyomány hatása, de a hétköznapi élet nyelvi jellegzetességei is. Feljegyzi és magyarázza a remetei eseményeket is.
48 Zečević (1995: 88). Olyan területeken, ahol nem a kajkáv dialektust beszélik, szintén ismerik ezeket a motívumokat, Szlavóniában például. A garabonciást nem így, szó szerint említik, hanem egy papról beszélnek, de a történet azonos:
Minden pap tud vihart kelteni, az átkozottak. Azt mesélik, hogy egy ember iskoláztatta a

fiát, és amikor a fiú befejezte az iskolát, és elment az avató miséjére, az apja megkérdezte, hogy mit tanult a iskolában. Azt felelte, hogy felhőt tud vonni az apja szőleje fölé, hogy a jégeső elverje a termést. Mire az apja azt mondta: „Ugyan. A szőlő épp most érett meg, lássuk, el tudja-e verni a jégeső." A fia erre elővette a könyvét, és imádkozni kezdett. Felhő kerekedett a szőlőskert fölött, megeredt a jégeső, és a földig vert mindent. Az apa fogta a puskáját és lelőtte a fiát, az átkozott, elveszett lelket, és azt mondta: „Azért fiam, hogy soha senki termését el ne veresd, és miattad engem soha senki ne átkozzon meg." Lásd Lovretić (1990: 536–537).

49 Idézve: Brezovački (1973: 89–142).

50 Asbóth (1880: 616).

Bibliográfia

ASBÓTH, Oskar 1880: Der Garbonczás diák nach Volksüberlieferung der Magyaren. *Archiv für slavische Philologie* IV: 611–627.

BELAJ, Vitomir 1986: Vatroslav Jagić i etnologija. In Frangeš, Ivo–Flaker, Aleksander et. al. (ed.): *Jagićev zbornik.* Zagreb: Zavod za znanost o književnosti Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 181–189.

– 1998: *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja.* Zagreb: Golden Marketing.

BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja 1975: Hrvatske i slovenske usmene predaje o krsniku-kresniku. In Uő: *Usmena književnost kao umjetnost riječi.* Zagreb: Mladost, 205–227.

– 1984: Vatroslav Jagić o usmenim pripovijetkama. In Uő (ed.): *Usmeno pjesništvo u obzorju književnosti.* Zagreb: Nakladni Zavod Matice Hrvatske, 116–137.

– 2006: Tragom krsnika i benandantea. In Benčić, Živa–Fališevac, Dunja (ed.): *Čovjek/prostor/vrijeme. Književnoantropološke studije iz hrvatske književnosti,* Zagreb: Disput, 33–55.

BREZOVAČKI, Tito 1973: *Matijaš grabancijaš dijak.* In Uő: Dramska djela. Pjesme 22. Ed.: Hećimović, Branko. (Pet stoljeća hrvatske književnosti.) Zagreb: Matica Hrvatska, 89–142.

DOKUŠEC, Stjepan 1935: Tisuću i jedna noć našega naroda. Kajkavske priče i anegdote iz Lupoglava (srez Dugo Selo). *Vjesnik Etnografskog muzeja u Zagrebu* I/1–2: 111–182.

DÖMÖTÖR, Tekla 1981: *Volksglaube und Aberglaube der Ungarn.* Budapest: Corvina.

GASTER, Moses 1884: Scholomonar, d. i. der Garabancijaš dijak nach der Volksüberlieferung der Rumänen. *Archiv für slavische Philologie* VII: 281–290.

GUGITZ, Gustav 1952: *Die Sagen und Legenden der Stadt Wien.* Wien: Verlag Brüder Hollinek.

JAGIĆ, Vatroslav 1877: Die südslavischen Volkssagen von dem Grabancijaš dijak und ihre Erklärung. *Archiv für slavische Philologie* II: 437–481.

– 1880: Mytologische Skizzen. Svarog und Svarožic. *Archiv für slavische Philologie* IV: 412–427, 548.

– 1948a: Južnoslavenske narodne priče o grabancijašu dijaku i njihovo objašnjenje. In Jagić, Vatroslav: *Izabrani kraći spisi.* Ed., transl.: Kombol, Mihovil. Zagreb: Matica Hrvatska, 177–206.

– 1948b: *Izabrani kraći spisi.* Ed., transl.: Kombol, Mihovil. Zagreb: Matica Hrvatska.

– 1971: Južnoslavenske narodne priče o grabancijašu dijaku i njihovo objašnjenje. In Bošković-Stulli, Maja: *Usmena književnost. Izbor studija i ogleda.* Zagreb: Školska Knjiga, 265–283.

KATIČIĆ, Radoslav 1987: Hoditi – roditi. Spuren der Texte eines urslawischen Fruchbarkeitsritus. *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 33: 23–43.

– 1988: Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem

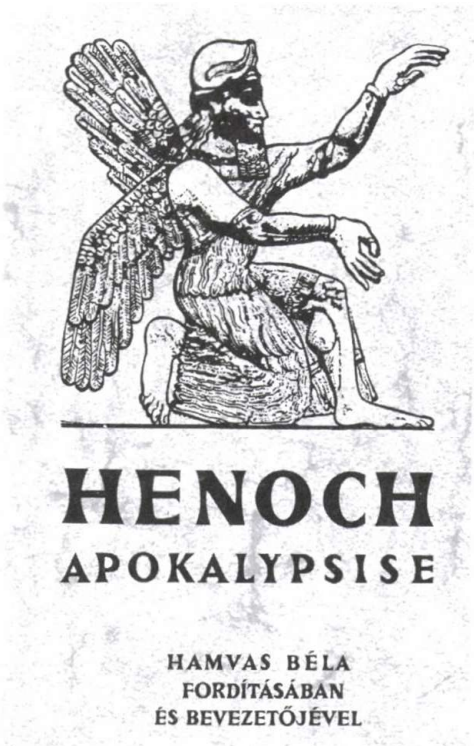
Drachen. *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, Vol. 34.
KRETZENBACHER, Leopold 1968: *Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande.* (Buchreihe des Landesmuseum für Kärnten XXIII.) Klagenfurt: Verlag des Geschichtsvereines für Kärnten.
KUKULJEVIĆ, Ivan Sakcinski 1851: Bajoslovje i crkva. Vile. *Arkiv za povjesticu jugoslavensku* (Zagreb) 1: 86–104.
LASZOWSKI, Emilij 1925: *Stari i novi Zagreb. Odgovorni urednik* I. Zagreb: Tiskom i Opre-mom Hrv. Štamparskog Zavoda, 1–10.
Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva 1979: Ed.: Badurina, Anđelko. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber, Kršćanska sadašnjost, Institut za povijest umjetnosti.
LOVRETIĆ, Josip 1990: *Otok.* Ed.: Svirac, Mandica. Vinkovci: Vinkovci Kulturno-Informativni Centar Privlačica.
LÜTHI, Max 1974 [1962]: *Märchen.* Stuttgart: Metzler. [5. ed.]
MARKS, Ljiljana 1994: *Vékivečni Zagreb.* Zagreb: AGM.
– 1998: Usmena tradicija u Šenoinu djelu. *Umjetnost riječi* (Zagreb) XLII/1: 25–41.
NODILO, Natko 1981: *Stara vjera Srba i Hrvata.* Split: Logos.
PRPIĆ, Tomislav 1971: *Grabancijaš.* Zagreb: Matica Hrvatska.
TKALČIĆ, Ivan 1861: Crna škola u Zagrebu. *Zagrebački katolički list (Crkveno-bogoslovni časopis)* XII/27/4. srpnja: 212.
ZEČEVIĆ, Divna 1995: Remetska književna kronika (Usmena, pisana i tiskana). *Narodna umjetnost* 32/2: 65–107.

Szőnyi György Endre

Hénokh angyalai és a reneszánsz mágusok

Hénokh, a rejtélyes próféta

Egy különös szöveg, *Hénokh apokalipszise* szinte kultikus kincsévé vált a modern okkultistáknak. Magyarul Hamvas Béla fordításában jelent meg 1945-ben.[1] De a mai internetkorban a világháló is tele van Hénokh nevével, pl. a „Zulu Nation" nevű nemzetközi hip-hop rockzenei és életstílus honlap.[2] Ki is volt ez a Hénokh, és mit tudunk róla?



1. Henoch apokalipszise Hamvas Béla fordításában, címlap (Budapest: Biblioteca, 1945; reprint: Vízöntő Könyvek, 1989)

2. Hénokh és Illés mint az apokalipszis tanúi. A fenevad lefejezi őket, majd feltámadnak, és a paradicsomba jutnak. Hága, MS KB 128 C4, f27.

Információk a *Bibliá*ból

A *Biblia* viszonylag szűkszavúan nyilatkozik. Megtudjuk, hogy két Hénokh volt, az első Káin fia,[3] s így az emberiség harmadik nemzedékéhez tartozott. A második, „valódi" Hénokh Ádám fia Szethtől származott, akit Jared nemzett a teremtés utáni 622. esztendőben.[4] Hénokh 365 évet élt; hatvanöt éves korában nemzette Metuselachot, majd „Isten színe előtt járt, aztán nem volt többé, mert Isten elvitte".[5] Szent Pál a zsidókhoz írt levélben megemlékezett Hénokhról, mint aki „a hitéért ragadtatott el, hogy ne ízlelje a halált. Nem találták többé, mert az Úr elragadta."[6] Végül Szent Júdás levele is említi: „Ezekről jövendölt Hénokh, Ádám után a hetedik pátriárka: »Nézzétek, közeleg az Úr szentjeinek tízezreivel, hogy ítéletet tartson mindenek felett.«"[7]

A pszeudepigráfia hőse

Az *Ó- és Újtestamentum* szűkszavú információit bőséges apokrif és pszeudepigrafikus irodalom egészíti ki mind a zsidó, mind pedig a keresztény hagyományból fennmaradva.[8] E szöveghagyomány bonyolult és igen érdekes. Bár az úgynevezett *Hénokh apokalipszise (Hénokh1)* nem volt ismert az európaiak előtt egészen a 18. századig, e szöveg híre már a 16. századtól jelentős hatást gyakorolt a reneszánsz vallási gondolkodására.

Jelenleg három szöveg ismert, amelyek Hénokh nevével kapcsolatba hozhatók. Az első *Hénokh etiópiai apokalipszise,* melynek teljes szövege csak egy etiópiai geez nyelvű változatban maradt fenn, és 1773-ban hozta Európába James Bruce, a skót Afrika-utazó. Az eredeti arámi vagy héber nyelven íródhatott, amint erről egy kumráni tekercstöredék is tanúskodik (lásd a III. színes táblán). E szöveg további fragmentumai görögül és latinul is fennmaradtak.[9]

Hénokh1 a következő szövegrészekre tagolódik: a bevezetést követő 6–36. fejezetek a bukott angyalok történetét mondják el, amint azok az emberek asszonyaival közösültek, és megrontották az embereket. Amikor a büntetés közelgett, Hénokh megpróbált közbenjárni a bűnös angyalokért az Úr előtt. Ezt a „figyelők könyvének" is nevezik a művet, amely egy komplex angelológiai rendszert tartalmaz.

A második rész apokaliptikus látomásokat ír le a végítéletről. A harmadik rész (72–82. fejezetek) egy asztrológiai traktátus, amely kétségtelenül hatást gyakorolt számos középkori asztrológiai spekulációra (ezeket alább említem meg). A negyedik rész egy álomlátomás Izrael jövőjéről, ugyanakkor elmeséli az emberiség történetét Ádámtól a vízözönig. Az ötödik rész Hénokh testamentuma.

Hénokh2 az úgynevezett ószláv Hénokh, mely egy ortodox kéziratban maradt fenn. Ennek kora és leszármazása teljesen feltáratlan.[10]

Hénokh3 egy héber szöveg, amely az 5. és 10. századok között virágzott merkaba miszticizmus szellemi terméke, és több középkori kéziratból is ismert. Egyik fejezetét 1579-ben Krakkóban egy héber nyelvű könyvben ki is nyomtatták, ugyanakkor a szöveg a 19. századig nem vált ismertté keresztény gondolkodók és filológusok előtt.[11]

A középkori hermetikus király

Az említett szövegek egyike sem volt ismert a középkorban, legalábbis nem a nyugati kereszténység teológusai előtt. Mégis emlegették Hénokhot az egyházatyák, a 12. századi Alexander Neckam pedig feljegyezte, hogy Hildegard von Bingen víziói őt Hénokh látomásaira emlékeztették.[12]

Megjelent egyes középkori miniatúrákon is. Három ikonográfiai típusa ismert: 1. A bibliai genealógiai ábrákon feltüntették mint Ádám leszármazottját. Ennek késői példája Schedel 1493-as világkrónikájában található (lásd a III. színes táblát). 2. János apokalipszisében van egy motívum, amikor Szent János megméri a templomot egy méterrúddal, s eredményei verifikálásához Illést és Hénokhot kéri tanúskodni. A *Jelenések* szerint a két prófétát az Antikrisztus lefejezi, de hamarosan feltámadnak. A legtöbb középkori miniatúraábrázoláson ez a jelenet szerepel, mint a *Jelenések könyvé*nek illusztrációi. 3. Természetesen számos ábrázolás mutatja be azt a pillanatot, amikor Hénokhot az angyalok felemelik, amikor Isten elragadja őt. A középkori terminológia ezt Hénokh *translatió*jának nevezte (lásd a 3., 4. és 5. ábrát: 11. századi angol, 14. századi német és 15. századi francia miniatúra Hénokh felemeléséről).

A 13. századtól különös, mágikus szövegek terjedtek el Hénokh neve alatt. *Speculum naturale* című művében Beauvais-i Vincent emlegette *Hénokh könyvé*t, de a pátriárka feltűnt számos asztrológiai és alkímiai traktátusban is, amelyekben Hénokhot Hermész Triszmegisztosszal, a hermetizmus mitikus tanítójával azonosították.[13] Ezt állítja például *A tizenöt csillag traktátusa* című középkori asztrológiai szöveg; Chesteri Róbert *Liber de compositione alchemiae* című traktátusa, a *Hermes mercurius Triplex* a hat alapdologról című 13. századi kézirat, a *Liber Juratus* és *Liber Lunae* címen ismert mágikus szövegek, melyek angelológiával is foglalkoztak, valamint a híres középkori alkimista, Roger Bacon *Secretum secretorum* című traktátusa.[14]

Hénokh keresése a reneszánszban

A fent említett alkalmankénti és a hivatalos egyház szempontjából eretnekgyanús recepció új dimenziót nyert a 15. századtól a firenzei neoplatonisták hermetizmus iránti lelkesedésével, amely magában foglalta Hénokh kultuszát is. Az ótestamentumi próféta és az ugyancsak mitikus Hermész Triszmegisztosz nyújtottak követendő példát a mágikus eszmék iránt is érdeklődő humanisták számára, akik a megistenülés, vagyis *exaltatio* módszereit kutatták, és alkalmanként attól sem riadtak vissza, hogy önmagukat ezen ősi szent bölcsek reinkarnációinak tartsák. Hermész Triszmegisztoszt viszont rutinszerűen tartották Hénokh reinkarnációjának, ezzel is kifejezve az új- és ótestamentumi hagyományokat, valamint az antik mitológiát szinkretizáló törekvéseiket.[15]

Figyelemre méltó példa Giovanni Mercurio da Correggio esete. Ez a meglehetősen rejtélyes sorsú vándorhumanista 1501-ben Lyonban járt, s nagy feltűnést keltő

„csodáit" a reneszánsz keresztény mágia egyik szaktekintélye, Johannes Trithemius is megörökítette. Mercurio után csak néhány írás maradt,[16] de tevékenységéről több beszámoló is tudósít. Ezek szerint ő az antikvitás híres mágusa, tüanai Apollóniosz reinkarnációjaként lépett fel, Hermész Triszmegisztosz után Mercurius Secundusnak nevezte magát, s Trithemius szerint „nagy, különös és csodálatos dolgokat ígért".[17] Bár Trithemius hasonló kvalitásokat állított magáról, Mercuriót talán nem meglepő módon csalónak és sarlatánnak tartotta, s feltételezte, hogy legjobb esetben is az ördög kelepcéjébe esett. Arra hozta fel példának az olaszt, hogy milyen bizonytalan a határ az igazi, keresztény mágia és a nekromancia között.[18]

Nem mindenki volt azonban ilyen kritikus. 1505-ben Jacques Lefèvre d'Étaples, a hermetikus érdeklődésű francia humanista Párizsban kiadott egy különös művet, olasz misztikus kollégája, Lodovico Lazzarelli *Crater hermetis* című szövegét, amelyhez csatolta a hermetikus iratok két leghíresebbikét, a görögből fordított *Pimander*t és a latin *Asclepius*t is.[19] Lazzarelli (1450–1500) Ficino és Pontano neoplatonista-humanista köréhez tartozott, és egy idő múlva teljesen a hermetikus tanok követője és hirdetője lett. Ezen érdeklődését saját bevallása szerint Giovanni Mercurio hatásának köszönhette, aki 1484-ben megjelent Rómában, és töviskoronával a fején járta a város utcáit egy új, misztikus keresztény megújulásról prédikálva. Lazzarelli ezen élményét egy Hénokh nevében írt levél formájában örökítette meg, s ebben önmagát „Lodovicus Enoch Lazarellus Septempedanusnak" nevezte, „aki valaha költő volt, ám újjászületett és most az igazi bölcsesség fia".[20] Vagyis úgy látszik, hogy Lazzarelli magát Hénokh reinkarnációjának tartotta.

Lazzarelli kortársa, a híres Pico della Mirandola, *Az ember méltóságá*ról írt orációjában az ember isteni tulajdonságait Ádám, Hénokh és Illés példájával magyarázta: „A zsidók titkosabb teológiájában hol Enoch változik az istenség szent angyalává, hol pedig mások öltenek isteni szellemalakot."[21]

Agrippa, a híres reneszánsz mágus és Paracelsus, az alkímiai orvoslás feltalálója egyként dicsőítették és példaként állították Hénokh elragadtatását. Agrippa például így írt *De occulta philosophia* című könyvében:

> Ezek a dolgok nem mindenki számára biztosítottak, csak azoknak, akiknek képzelő- és intellektuális ereje kiemelkedő és akik már túlléptek a spekuláción. [...] Ezért ragyogott Mózes, ezért változott el színében Szókratész, s ugyancsak ezért Zoroaszter, akinek teste lebegett. Így emeltetett fel a mennybe egy bizonyos tüzes szekéren Illés és Hénokh, s így került Pál rajongásában a harmadik égbe fel.[22]

Paracelsust ugyancsak igen érdekelte Hénokh „translatiója", s ezt a mágikus *exaltatio* prototípusának tekintette. Mint Deborah Harkness rámutatott, „Paracelsus bibliai forrásokra támaszkodva írt 'Elias artista', a második Hénokh megjelenéséről, aki visszatér a földre, és felfedi a 'Természet Könyvé'-nek okkult titkait".[23]

Paracelsus művei közül az *Archidoxa* foglalkozik bővebben e kérdéssel, összekapcsolva azt az ősi tudás visszanyerésének lehetőségeivel:

> Amíg megvan a tudásunk és az erőnk, addig az életünket is meg tudjuk tartani. Hiszen Ádám is oly hosszan élt, nem a természettől, vagy saját természetétől adottan, hanem csakis azért, mert tanult és bölcs doktor volt, aki ismerte a természet minden titkát...[24]

Marie Boas szintén felfigyelt Paracelsus érdeklődésére a revelatív tudás iránt, kiemelve, hogy a német doktor gondolkodása „összekapcsolta az ikonoklazmust és a tapasztalatra való hivatkozást a misztikus élmények fontosságának hangsúlyozásával. Emiatt aztán kárhoztatta is a rációt, mert az gátja a mágikus tapasztalásnak, mely a tudás igazi kulcsa."[25] Épp ezért Paracelsus durván élcelődött az antik szaktekintélyeken, ugyanakkor úgy találta, hogy a tudomány és az okkult megvilágosodás tökéletes szintézisben volt birtokában Ádámnak, az ősszülőnek, majd leszármazottjának, Hénokhnak.

Ádám tökéletes tudását Paracelsus és más 16. századi ezoterikus gondolkodók számára az ősnyelv birtoklása bizonyította. Azé az ősnyelvé, amelynek segítségével Ádám Istennel társalgott, és amelyet a földi teremtmények elnevezésére használt. Mindenesetre a bibliai és apokrif hagyományok szerint Hénokh volt az utolsó ember, aki abban a kitüntetésben részesült, hogy ezt a *lingua adamicát* újra megismerhette, amikor Isten trónusa elé került. Nos, a reneszánsz humanisták mágikus-ezoterikus orientációja annak lehetőségét kezdte keresni, hogy miként juthatnának birtokába ennek a mindentudást jelentő ősnyelvnek, amely egyben azt is jelentené, hogy meghaladnák az ősbűn következményeként elszenvedett bukást és Istentől való eltaszítottságot.

Különböző filozofikus, okkult és mágikus kutatásokat folytattak ez ügyben, miközben rendületlenül bíztak Isten revelatív kegyelmében is. Végül is többen jutottak arra a következtetésre, hogy kiválasztattak, és hogy az egyetemes tudás birtokába jutottak. Úgy látszik, így gondolkodott a már említett Mercurio da Correggio, Lodovico Lazzarelli és Paracelsus is. Ahogy utóbbi írta:

> Az égi kincs, a kegyelem eme utolsó napjaiban kinyilatkoztatott nekem a magasból, s ez az új generáció bölcseit, akárcsak Hénokh idejében, igazi Ádámmá és orvossá teszi.[26]

Rajongók, filológia, reveláció

Az egyik 16. századi humanista, aki szenvedélyesen érdeklődött Hénokh iránt, a francia nyelvzseni és orientalista filológus, valamint a misztikus világbéke hirdetője, Guillaume Postel (1510–1581) volt. Ahogy monográfusa, William Bouwsma írta róla: „Postel az egyik legérdekesebb és egyszerre legrejtélyesebb figurája a 16. századnak. Sikeres karrierje és széles érdeklődési köre sok kultúrtörténész figyelmét felkeltette, s neve a legkülönfélébb kontextusokban kerül elő. Ő volt korának legtudósabb keresztény kabbalistája, az egyik legelső arabistája, s nemkülönben összehasonlító nyelvésze is."[27]

Orientalisztikai érdeklődésével párhuzamosan Postel érdeklődése elsősorban a világ univerzális vallási reformjára irányult. Azt remélte, hogy racionális meggyőzés segítségével a nem keresztények meggyőzhetők Krisztus tanításának felsőbbrendűségéről. Kezdetben úgy vélte, hogy e misszióra a jezsuiták a legalkalmasabbak. Ezért 1544-ben Rómába ment, és Loyolai Ignáctól felvételét kérte a rendbe. Hamarosan kiderült, hogy a magányos különc nem tud beilleszkedni a rend fegyelmi kötelékébe, így útjaik elváltak. Mindenesetre, római tartózkodása alatt érte az az élmény, amely Hénokh rajongójává és keresőjévé tette. Találkozott egy etiópiai pappal, aki összefoglalta számára *Hénokh könyvét*, ahogy azt Etiópiában ismerték. Bár a szöveghez nem jutott hozzá, Postel azonnal memorandumot intézett a pápához, azt javasolván, hogy nyilvánítsa a *Zohár*t és a *Hénokh könyvét* a *Biblia* kinyilatkoztatáson alapuló kulcsszövegeinek.[28]

Hénokh iránti érdeklődése vezethette később Postelt a reinkarnáció problematikájához, amelyet később saját magán is megtapasztalt.[29] 1547-ben Velencében megismerkedett az idős Mater Zuanával, aki egy szegények részére fenntartott kórházban végzett karitatív munkát. Olyan hatással volt Postelra, hogy a humanista az egyszerű asszonyt lelki anyjának tekintette. Benne egyébként a misztikus világszellemet *(mater mundi)* ismerte fel, s az „új Évának" nevezte. Mater Zuana 1549-ben meghalt, Postel visszaköltözött Párizsba, ahol két év múlva különös esemény történt. Karácsony éjszakáján a humanista összeesett, s ájultában víziót látott, amelyben Mater Zuana közölte vele, hogy az ő testébe költözik, így most már ő válik a szent női princípium inkarnációjának tabernákulumává. Hénokhi terminológiával Postel ezt *translatió*nak, máskor *restitutió*nak nevezte.[30]

3. Hénokh translatiója. 11. századi angol miniatúra

Postel mennyei nyugalmat és boldogságot érzett átalakulása után, ám sajnos kortársai ezt kevésbé honorálták, mert hamarosan egy elmegyógyintézetként is funkcionáló kolostorba csukták, amelyet haláláig nem hagyhatott el. Ugyanakkor továbbra is írt, hatalmas kéziratos hagyatékot hagyva hátra, s egyes művei még ekkor is megjelentek nyomtatásban.

Kétségtelen tény, hogy a francia humanista magát egy „kisebb Messiás" inkarnációjának tekintette, egy új Illésnek, a női szféra kormányzójának. Azt állította magá-

ról, hogy ő egy újjászületett ember, az új éra heroldja, azé a korszaké, melyben minden megújul, pontosabban visszaáll teremtéskori tökéletességébe, és a Sátán örökre legyőzetik az apokalipszis beköszönte előtt.

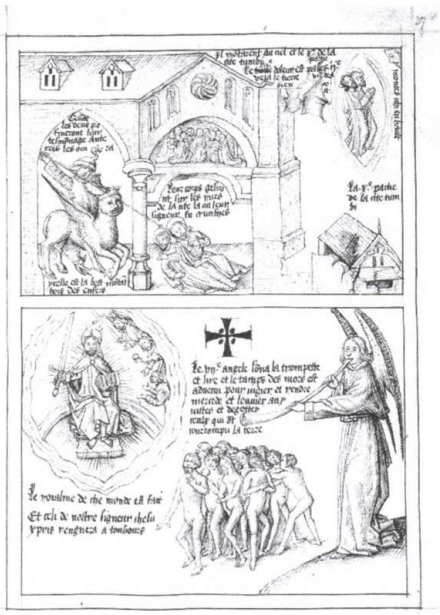
Mint említettem, Postel tudott a *Hénokh könyvé*ről, de sosem jutott hozzá a szöveghez. A 16. századtól a 18. század végéig kísértette a rejtélyes revelatív szöveg a teológusokat, rajongókat és filológusokat. A 17. században egyszer már felröppent a hír, hogy végre megtalálták, de aztán kiderült, hogy az egy eredeti etiópiai szöveg, nem a keresett Hénokh könyvének fordítása. Csak 1773-ban bukkant fel az igazi *Hénokh etiópiai apokalipszise,* amelyet aztán a 19. század elején adtak ki és tettek hozzáférhetővé a kutatók számára.

Postel példája mutatja, hogy bármennyire is homályban rejtőzött a hénokhi szöveg, a reneszánsz rajongóinak fantáziáját rettenetesen foglalkoztatta a kérdés. A reneszánsz Hénokh-kutatók közül talán a legkülönlegesebb történet az angol John Dee-é.[31]

A matematikusként indult, majd egyre inkább az okkultizmus felé forduló Dee 1581-ben különös élményen esett át. Már régóta kereste a mindentudás kulcsát, amelyet korábban megpróbált matematikai módszerekkel, illetve misztikus diagramokon való meditációval elérni.[32] Végül arra a gondolatra jutott, hogy Hénokh és Ádám nyelvének megtanulásához a legegyszerűbb és legjobb módszer közvetlenül megkérdezni az angyalokat, akik amúgy is elragadták Hénokhot Isten színe elé. Egy médium, Edward Kelly, egy kristálygömb és némi mágikus felszerelés segítségével tehát angyalidézésekbe fogott, melyek során a megjelenő angyalokat a hénokhi nyelv természetéről faggatta.

A szeánszok jegyzőkönyveit majd' húsz éven keresztül gondosan vezette, e fennmaradt naplók a kora újkori művelődéstörténet felbecsülhetetlen értékű dokumentumai. Az angyaloktól egyébként annyi információt nyert, hogy a naplók anyaga segítségével egy ausztrál nyelvész néhány évtizede rekonstruálni is tudta a *lingua adamica* szókincsét és nyelvtanát.[33] A dolog szépséghibája csak annyi, hogy a szakember megállapítása szerint az ősnyelv morfológiájában gyanúsan hasonlít az angolra...

Dee angyali jegyzőkönyveiből egy egész mitológiai rendszer bontakozik ki,



4. Hénokh translatiója. Német kódexillusztráció, 1340. Pommersfelden Schlossbibliothek Weissenstein, MS 303, Weltchronik und Marienleben, f. 4v.

5. Hénokh translatiója.
Biblia pauperum, francia, 1450 körül.
Hága, MS MMW 10 A 15, f. 36v.

melyből értesülünk az angyalok és a démonok harcáról, az ember megrontásáról és a Hénokhnak nyújtott kegyelemről. Az angol mágus narratív fikciója szerint mindezt az információt közvetlenül az angyaloktól szerezte, és annyi igaz is, hogy ebben a formában e mitológia semmilyen más forrásból nem ismert. Hadd idézzem összefoglalására korábbi könyvemet:

„Mint a naplóból kiderül, utolsó korszakában Dee a természettudományt félretéve, angyali közreműködéssel, egyfajta mágikus divináció segítségével kívánta célját elérni, s hite szerint ennek eredményeképpen eljutott az Ádám előtti ősnyelvnek, a természet alapnyelvének a birtokába, melyet a legendák szerint Hénokh foglalt össze az emberiség számára, de amely azonban az Özönvízzel, az első emberiség pusztulásakor elveszett. Dee ezt a nyelvet *lingua adamica*nak nevezte, s azt állította, hogy Ádám és Hénokh óta ő az első, akinek az angyalok segítségével módja volt megismernie az ősi bölcsesség közvetítő médiumát.[34] A Krakkóban, 1584. április 21-én tartott szeánszon Gábriel arkangyal és Nalvage szellem együtt világosították fel a mágust a számok és a kabbalisztikus ősnyelv erejéről:

> Edward Kelly: Vajon ez a nyelv ismert-e a világ valamely részén, s ha igen, hol és kik által?
>
> Gábriel: Az ember a teremtésben nemcsak ártatlannak született, hanem arra is felhatalmazást kapott, hogy részese legyen Isten erejének és szellemének; miáltal nemcsak hogy mindent megismerhetett a teremtésben és mindezekről megfelelően szólni is tudott, vagyis elnevezte [a világ dolgait]; de úgyszintén részt vett a mi [angyalok] társaságunkban, s Isten misztériumainak kimondója, mi több, Isten társalkodópartnere volt! Az ártatlanságban tehát Isten és az angyalok hatalmának részese felemeltetett és megszenteltetett Isten látásában, mígnem az a Corozon (mert ez az igazi neve annak a hatalmas ördögnek), irigyelvén boldogságát meg nem rontotta. [...] Ezt követően, kiűzetvén a Földre, már nem tudott beszélni, s szükségből elkezdte megtanulni azt a nyelvet, [...] melyen viszonylag a leg-

hűebben ki tudta fejezni és utódainak átadni Istenről és a Teremtésről megmaradt tudását. És magától három részre osztotta fel nyelvét, melyek voltak tizenkettő, három és hét: így megmaradt a szám, de elveszett az igazi forma és a kiejtés. [...] És mi most azt adjuk neked, melyen Ádám beszélt az ártatlanságban, s amely azóta nem volt ismert az emberek előtt; mivel az Isten erejének hatnia kell, s a bölcsesség igaz formájának meg kell mutatkoznia, ez pedig nem történhet meg semmilyen más módon, még az emberi képzelőerő által sem, mert miként ez a Mű isteni ajándék, éppúgy Erő is, s csak az erő nyelvén mutatható meg...

Az itt kifejtett program valójában nem más, mint annak az univerzális természeti nyelvnek a keresése, amelyet Dee már mágikus talizmánjának, a hieroglifikus monádnak matematikai-geometriai-alkímiai-okkult szimbolizmusában megpróbált kifejezni, azzal a különbséggel, hogy ott még bizonyos természettudományos-matematikai absztrakciókkal élt. Az angyalidézések módszertana ennél jóval egyszerűbb: tanuljuk meg az univerzális nyelvet annak anyanyelvi beszélőitől, vagyis közvetlenül az angyaloktól. Dee intellektuális fejlődéséről is elmondható tehát az, ahogyan Polonius jellemzi Hamlet gondolkodását: »őrült beszéd: de van benne rendszer«."[35]
A történet folytatása immár az okkultizmustól elkanyarodik, más irányokba vezet. Az univerzális nyelv keresése a 17. századtól a racionalizmus talaján fejlődött,[36] Hénokh apokalipszisének keresése viszont inkább a filológusokat kötötte le. Érdekes és tanulságos viszont regisztrálni, ahogy a bevezetőben már utaltam rá, hogy a 20. századtól új reneszánsza van a hénokhi miszticizmusnak. A magyar esszéirodalomban jó példája ennek Hamvas kiadása és kommentárja, de az internet rövid böngészése során az is nyilvánvalóvá válik, hogy a John Dee nyomdokain járó „hénokhi mágia", valamint a Hénokh prófétai szentségét más irányból követő kultikus tanok ma is virágzanak és hódítanak.

Jegyzetek

1 *Henoch apokalypsise* (1989).
2 http://www.zulunation.com/enoch.htm. [Letöltve: 2006. május 4.]
3 Gen 4, 17.
4 Gen 5, 18–19.
5 Gen 5, 24.
6 Zsid 11, 5.
7 Júdás 14.
8 A bibliatudomány azokat a szent könyveket nevezi apokrifának, amelyeknek a hovatartozása bizonytalan, és végül az egyházi hatóságok ki is zárták őket a hivatalos kánonból. Ezzel szemben pszeudepigráfiának azokat a szövegeket nevezik, amelyeket alaptalanul vagy helytelenül tulajdonítottak valamely prófétának vagy szentnek. A két terminus között nincs nagy különbség, s ahogy Charlsworth mondja, inkább a bibliakutatási hagyomány az alapja az elnevezésnek, semmint valamely értékítélet. Lásd Charlesworth (1983: xxiv–xxvi.)
9 A görög töredék a 8. századból származik, és egy egyiptomi keresztény sírban találták. Létezik egy hasonló korú latin fordítástöredék is. *Hénokh apokalipszisé*nek angol kritikai kiadása E. Isaac ediciójában megtalálható: Charlesworth (1983: 5–89). Az eredeti geez szöveg lelőhelye: British Museum MS. Orient. No. 485, Fol. 83b;
lásd http://www.earth-history.com/Pseudepigrapha/Enoch/enoch-main.htm [letöltve: 2006. május 4.]. A kumráni tekercsek között több töredékes szöveg is megőrizte a *Hénokh1* arámi eredetijének részleteit. Lásd Vermes (2004); Idel (2005) etc.
10 Lásd F. I. Andersen kritikai bevezetőjét: Charlesworth (1983: 91–100).
11 Lásd P. Alexander kitikai bevezetőjét: Charlesworth (1983: 223–253).
12 Lásd Thorndike (1923–1958. 1: 342–345). Hildegard von Bingen látomásai (1995) magyarul *A megváltás tüzes műve* címen jelentek meg; lásd Bingen (1995).
13 A hermetizmusról lásd könyveimet: Szőnyi (1978: 16–35; 1998b: 99–110) – ugyanitt további szakirodalom.
14 Thorndike (1923–1958. 1: 340; 2: 220–27).
15 Például Agrippa von Nettesheim egyik írásában Hermész Triszmegisztoszt Hénokh inkarnációjának nevezte. Lásd Agrippa (1955: 122–123, 10. jegyzet).
16 Modern kiadásuk: Hanegraaff–Bouthoorn (2005: 311–329).
17 Idézi Brann (1999: 65). Mercurióról lásd még McDaniel (1941–1942: 96–111, 217–225); Ruderman (1975) és Kristeller (1938); valamint Kristeller (1956: 228, 249). A legújabb és az eddigi információk legteljesebb szemléjét lásd Hanegraaff–Bouthoorn fent idézett Lazzarelli-kiadásában.
18 Brann (1999: 66).
19 Thorndike (1923–1958. 5: 438). Lazzarelli traktátusát közölte Garin (1955), valamint újabban kritikai kiadása angol fordítással: Hanegraaff–Bouthoorn (2005: 165–271, 12. jegyzet). Lazzarelliről továbbá: Kristeller (1956: 221–257), Secret (1964: 74–77) és Walker (1958: 64–72).
20 *Epistola Enoch,* kritikai kiadása és angol fordítása: Hanegraaff–Bouthoorn (2005: 107–151). Lásd még Thorndike (1923–1958. 5: 438).
21 Vajda (1984: 212).
22 Agrippa: *De Occulta philosophia,* 3. könyv, 43. fejezet. A modern angol kritikai kiadásból idézem: Agrippa (1997: 610).
23 Harkness (1999: 148).

24 Paracelsus (1894. 2: 70). Elias artistáról lásd pl. Paracelsus (1894. 1: 27).
25 Boas (1962: 177).
26 Paracelsus: *Archidoxa,* in Paracelsus (1894, 2: 83).
27 Bouwsma (1957: v).
28 Op. cit., 36. Postelről továbbá: Secret (1992: 119–145), Kuntz (1981; 1999).
29 Lásd Secret (1990).
30 Postel a következő műveiben mondja el Mater Zuana reinkarnációjának és a saját csodálatos átalakulásának történetét: *Les très merveilleuses victories des femmes* (Paris: Jehan Gueullart, 1553) és *Le prime novo del altro mondo, cioe, l'admirabile historia..., che stupenda intitulata La Vergine Venetiana* (Venice, 1555).
31 Dee-ről lásd cikkeimet és három monográfiámat: Szőnyi (1998b; 2004a; 2004b).
32 Erről lásd cikkeimet: Szőnyi (1997; 1998a).
33 Laycock (1994); lásd Szőnyi (2004b: 210).
34 Lásd Casaubon (1659: 92).
35 Szőnyi (1998b: 230). Ugyane könyvben Dee Monas hieroglyphicájának részletes elemzését is megtalálhatja az olvasó.
36 Lásd Umberto Eco könyvét: *A tökéletes nyelv keresése* (Budapest: Atlantisz, 1998).

Bibliográfia

AGRIPPA, Henricus Cornelius 1955: *In praelectione Hermetis Trismegisti. (Testi umanistici sull'ermetismo.)* Kiadta: Garin, Eugenio. Roma: Archivio di Filosofia.

AGRIPPA Henry Cornelius 1997: *Three Books of Occult Philosophy.* Transl. by James Freake, completely annotated with modern commentary by Donald Tyson. St. Paul, Minnesota: Llewellyn Publications. [London, 1651; magyar fordítása Ladányi Lorándtól: *Okkult filozófia,* Miskolc: Hermit, 1999.]

BINGEN, Hildegard von 1995: *A megváltás tüzes műve.* Budapest: Balassi.

BOAS, Marie 1962: *The Scientific Renaissance, 1450–1630.* New York: Harper & Row.

BOUWSMA, William J. 1957: *Concordia mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510–1581)* Cambridge, Massachusets: Harvard University Press.

BRANN, Noel L. 1999: *Thritemius and Magical Theology. A Chapter in the Controversy over Occult Studies in Early Modern Europe.* (SUNY Series in Western Esoteric Traditions 65.) Albany: State University of New York Press.

CASAUBON, Meric (ed.) 1659: *A True and Faithful Relation of What Passed between Dr. John Dee [...] and Some Spirits.* London: D. Maxwell for T. Garthwait.

CHARLESWORTH, James H. 1983: *The Old Testament Pseudepigrapha* 1. *Apocalyptic Literature and Testaments.* New York: Doubleday.

GARIN, Eugenio (ed.) 1955: *Testi umanistici sull'ermetismo.* Roma: Archivio di Filosofia.

HANEGRAAFF, Wouter J.–BOUTHOORN, Ruud M. (eds.) 2005: *Lodovico Lazzarelli 1447–1500: The Hermetic Writings And Related Documents.* (Medieval & Renaissance Texts & Studies.) Phoenix: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.

HARKNESS, Deborah 1999: *John Dee's Conversations with Angels. Cabala, Alchemy, and the End of Nature.* Cambridge: Cambridge University Press.

Henoch apokalypsise 1989: Ford. és a bevezetőt írta: Hamvas Béla. Budapest: Holnap. [Bibliotheca, 1945.]

IDEL, Moshe 2005: *Ascension on High in Jewish Mysticism.* Budapest: CEU Press.

KRISTELLER, Paul O. 1938: Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli. *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa* 2/7: 237–262.

–1956: *Studies in Renaissance Thought and Letters.* Roma: Ed. di Storia e di Letteratura. [Reprint: 1969.]

KUNTZ, Marion L. 1981: *Guillaume Postel Prophet of the Restitution of All Things.* The Hague: Martinus Nijhoff.

– 1999: Venice, *Myth and Utopian Thought in the Sixteenth Century. Bodin, Postel and the Virgin of Venice.* Aldershot: Ashgate Variorum.

LAYCOCK, Donald 1994: *The Complete Enochian Dictionary – As Revealed to John Dee and Edward Kelley.* York Beach, Maine: Samuel Weiser.

McDANIEL, Walton Brooks 1941–1942: An Hermetic Plague-Tract by Johannes Mercurius Corrigiensis. *Transactions and Studies of the College of Physicians of Philadelphia,* Series IV/9: 96–111, 217–225.

PARACELSUS, Philippus Theophrastus Aureolus 1894: *The Hermetic and Alchemical Writings of Aureolus Philippus Theophrastus Bombast, called Paracelsus the Great* 1–2. Ed.: Waite, Arthur Edward. London: James Elliot. [Reprint: Berkeley: Shambala, 1976.]

RUDERMAN, David B. 1975: John Giovanni Mercurio da Correggio's Appearance in Italy as Seen Through the Eyes of an Italian Jew. *Renaissance Quarterly* 28: 309–322.

SECRET, Francois 1964: *Les Kabbalistes chrétiens de la renaissance.* Milan: Arché. [Bibliotheque de l'unicorne, ser. fr. 30, 1985.]

– 1990: Alchimie, palingénésie et metempsychose chez Guillaume Postel. *Chrysopoeia* 3: 3–62.

– 1992: *Hermétisme et Kabbale.* Napoli: Istituto Italiano.

SZŐNYI György Endre 1978: *Titkos tudományok és babonák: a 15–17. század művelődéstörténeti kérdéseihez.* (Gyorsuló Idő), Budapest: Magvető, 16–35.

– 1997: A matematika, vagy a költészet tanít az angyalok nyelvére? John Dee és a lingua universalis. In Balázs Mihály et al. (szerk.): *Művelődési törekvések a korai újkorban. Tanulmányok Keserű Bálint tiszteletére.* (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 35.) Szeged: JATE, 575–591.

– 1998a: Ars sintrillia, katoptrika, gömbjóslás: John Dee angyalmágiája és előzményei. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 271-284.

– 1998b: *„Exaltatio és hatalom": keresztény mágia és okkult szimbolizmus egy angol mágus műveiben.* (Ikonológia és műértelmezés 7.) Szeged: JATE Press.

– 2004a: *Gli angeli di John Dee.* Roma: Tre Editori.

– 2004b: *John Dee's Occultism. Magical Exaltation Through Powerful Signs.* (Series in Western Esoterism.) Albany, New York: SUNY Press.

THORNDIKE, Lynn 1923–1958: *History of Magic and Experimental Science 1–8.* New York: Columbia University Press.

VAJDA Mihály (szerk.) 1984: *Reneszánsz etikai antológia.* Budapest: Gondolat.

VERMES, Géza (ed). 2004: *The Complete Dead Sea Scrolls in English.* London: Penguin Classics.

WALKER, Daniel Pickering. 1958: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella.* London: The Warburg Institute.

KIS-HALAS JUDIT

„Ha eljönnek az angyalok…"

Angyallátók, esszénusok, beavatottak a mai magyar New Age mozgalmakban

Dolgozatomban a magyarországi New Age jelenségek egy speciális szeletét emelem ki: az ezoterikus angyalkultuszt. Az ezoterikus jelzőt azért használom, hogy ezzel különböztessem meg a hagyományos, elsősorban keresztény angyalelképzelésektől. Vallásetnológiai és teológiai szempontból egyaránt kultusznak nevezhető a jelenségcsoport. Bár a rítusok és a szent cselekmények csak laza rendszert alkotnak, mégis léteznek a vallásos tisztelethez hasonló megnyilvánulási formák: pl. az angyalmeditáció mint kvázi-ima,[1] vagy az angyalidézés mint szertartás.[2]

A témához egy olyan archaikus tudásanyagot is őrző jósnő és gyógyítóasszony „vezetett el" – a Baranya megyei Rádfalván élő Erzsike –, aki maga is az angyalok pártfogásában tevékenykedik, és a birtokában levő ún. *jóskönyv* valószínűsíthetően egy amerikai szerző, Doreen Virtue valamelyik angyalokkal kapcsolatos műve.[3]

Dolgozatom első részében áttekintem a magyarországi ezoterikus angyalkultuszt, különös tekintettel a nyugat-európai és tengerentúli előképeire. A második részben pedig azokat az új keletű mágikus specialistákat mutatom be, akik – többek között – angyalokkal állnak kapcsolatban.

Az anyaggyűjtést kezdetben kizárólag a világhálón végeztem, mert sokáig nem nyílt lehetőségem beszélgetésre, interjúkészítésre. Internetes forrásaim jellegüket tekintve két nagy csoportra oszlanak: az elsőt a professzionális angyallátók, esszénus mesterek, reiki tanítók, gyógyítók saját honlapjai, illetve azon intézmények/szervezetek portáljai alkotják, amelyek valamilyen módon kapcsolódnak az angyalkultuszhoz; a másodikban a szakértők és a laikusok speciális, tematikus beszélgetőfórumokon olvasható, angyalokkal kapcsolatos megnyilatkozásai találhatók. Az első csoport szövegei nem titkoltan promóciós célból keletkeztek: jól megszerkesztettek, szabatosak, stílusukban a hivatalos curriculum vitae-ket idézik, szűkszavúak, de lényegre törők. Felfoghatjuk őket egyfajta portfóliónak, amelyben a szóban forgó gyógyító bemutatkozik, elmondja, mit tanult, mit és mennyiért tud nyújtani a hozzá fordulóknak. Ugyanez a professzionalizmus jellemzi az angyalokhoz kapcsolódó információkat tartalmazó portálokat is: tömör összefoglalókat nyújtanak az ezoterikus angyalképze-

tek történetéről, főbb jellegzetességeiről, esetleg szemelvényeket idéznek az ilyen témájú művekből; illusztrációkat is közölnek az angyalokról (változó minőségben); és további információkat adnak arról, hol és miként lehet elsajátítani az angyalokkal kapcsolatos tudást. A második csoport szövegei kevéssé vagy egyáltalán nem szerkesztettek, stílusuk az élőbeszédhez igazodik, változatos témák köré szövődnek, szubjektív élményeket, tapasztalatokat tükröznek. Mégis, hiteles képet nyújtanak az angyalokról, az angyalkommunikációról folyó diskurzusokról. A névtelenség biztonságában olyan személyes hangvételű, sőt intim beszámolókhoz jutunk hozzá, amelyeket talán sohasem hallhatnánk, ha az interjúkészítés módszerét választjuk.

Miután lehetőségem nyílt egy rövidebb dél-dunántúli terepbejárásra, sikerült személyes tapasztalatokat gyűjtenem az ezoterikus angyalkultuszról. Megismerkedtem a Baranya megyei Máriagyűdön élő Zitával, aki angyali segítséggel gyógyító maszszírozóasszony és reiki mester. A vele készített interjúk alkotják a források harmadik csoportját.

A magyarországi ezoterikus angyalkultusz kialakulása

Jelenlegi ismereteim alapján úgy látom, hogy a kultusz két forrásból ered. Egyrészt a *reiki* gyógymód Reiki Association International (röviden RAI) irányzatából, amelyet Eckard Strohm *clairvoyant* ('tisztánlátó') író, gyógyító és parapszichológus alapított Németországban, 1991-ben. Másrészt az Egyesült Államokból induló angyalterápia módszerből, amelyet dr. Doreen Virtue, szintén *clairvoyant* pszichológusnő – aki egyben angyallátóként is jelentkezett a kilencvenes évek legvégén – dolgozott ki. Magyarországon elsőként a reiki gyógymód vert gyökeret, az 1990-es évek elején, s röviddel ezután megjelent a RAI irányzat is. A tengerentúlról érkező angyalterápiával 1998-ban találkozunk először Magyarországon. Az angyalterápia nem önálló irányzatként, hanem a RAI egy új dimenziójaként jelentkezett.

Reiki és RAI

A reikit művelői *isteni életenergiá*nak nevezik, s elsősorban kézrátét útján alkalmazzák a gyógyászatban. (A gyógymódról részletesen: Kis-Halas [2007].) Elképzeléseik szerint két nagy vallásalapító, Buddha és Jézus is így vitte végbe csodás gyógyításait. A különleges gyógymódot állítólag egy japán keresztény pap, Usui doktor fedezte fel újra a 19. század végén. Erről így számol be a Szentendrei Holisztikus Ház reiki honlapja:

> Japán egyik szent hegyén Usui doktort meditációja alatt megérintette egy égből jövő fénysugár, és önkívületi állapotban, a fénysugárban felismerte a szimbólumokat, amelyek belevésődtek az energiatestébe. Így kapta meg Usui doktor isteni közreműködéssel a beavatását. Ezt követően gyógyítani kezdett a Reiki energiával, majd a mellészegődött tanítványokat tanította, s így fokozatosan ők is elsajátították a módszert.[4]

A gyógymódot ezután Japánból az Egyesült Államokba plántálták át a tanítványok, s innen indult újra hódító útjára az 1980-as évek elején Európa felé. A reiki mint isteni eredetű gyógyító energia a gyógyító testén keresztül az akupunktúrás és akupreszszúrás csomópontokon, az ún. *csakrák*on át áramlik a beteg testébe, vagy a beteg auráján keresztül fejti ki gyógyító hatását.[5] A reiki kezelés során tehát a gyógyító az energiát egyrészt a megfelelő csakrákra, másrészt a beteg – kezelést megelőzően gondosan feltérképezett – aurájának megfelelő részére irányítja. A kezelés alatt áramló energiát a beteg is érzékeli különös melegség formájában. A reiki energia alkalmas a távgyógyításra is: a megfelelő meditációs gyakorlat alkalmazásával „küldhető el" a kívánt személyhez.

A német Eckard Strohm új dimenzióval bővítette ki a reikit, mert összefüggésbe hozta az általa „régi atlantiszi lelkeknek" nevezett esszénusok, vagyis a tifarok angyali segítséggel végzett gyógyító tevékenységével. Ezt ő *„arolo tifar*nak" nevezte el, s a reikit ennek csak egy alsóbb rendű fokozatának tekintette. A RAI „hívei" szerint Strohmot egyenesen a már rég elhunyt Usui doktor avatta be, akinek szellemével Strohm meditatív állapotban találkozott. Ezután, a magasabb szintet szimbolizálandó, egy második, isteni beavatás is következett egy bizonyos Arafiel angyal közvetítésével, „azzal a megbízatással, hogy [Strohm] az AROLO ősi tudását a vízöntő kor embere számára újra hozzáférhetővé tegye". [6]

Strohm téziseit, a chatfórumok és egyéb hivatkozások tanúsága szerint, két népszerűvé vált műben fejtette ki: az *Atlantisz angyalai*ban (1995) és az *Atlantisz mestertudás*ban (1995). Az arolo gyógymód novumát a reikihez képest sajnos nem sikerült igazán érthetően megfogalmaznia sem Strohmnak, sem későbbi interpretátorainak – legalábbis számomra. Abban valamennyien megegyeznek, hogy a betegség oka az ember és a transzcendens szféra között kialakult diszharmónia, tulajdonképpen menynyei büntetés: *„az ember eltérése az istenitől"*. Az arolo gyógymódot alkalmazó *tifar* (isteni gyógyító vagy esszénus mester) az isteni eredetű életenergiát célzottan a beteg szervre/szervekre irányítja, s nem a betegség tüneteit, hanem annak okát megszüntetve kezeli azt.[7]

Az arolo és a reiki közti hierarchikus különbség valójában a transzcendens lénnyel (angyallal, szellemi segítővel) való kapcsolaton alapul. A szabadon áramló, szinte bárki által érzékelhető reiki demokratikus jellegű „forrása" a természetfeletti megtapasztalásának. A megfelelő meditációs módszerek elsajátítása és némi tanulás után bárki alkalmazhatja a saját igényei szerint. Ezzel szemben a szellemvilággal létesített kapcsolat lehetősége csak azon kiválasztottak számára áll nyitva, akik különleges képességgel rendelkeznek: „veszik" a transzcendens világ „jelzéseit". Belőlük látók, gyógyítók, reiki mesterek lehetnek, ha sikeresen elvégzik az ehhez szükséges tanfolyamokat, és beavatják őket.

Az esszénusok

Rövid kitérőként az *esszénusok*ról is érdemes néhány szót ejtenünk, hiszen Magyarországon a Fény Gyermekei Esszénus Egyház vált Strohm tanainak egyik hirdetőjévé.[8] A névadó ókori zsidó ezoterikus szekta, amelyről a Kr. e. 2. századtól van tudomásunk, a Holt-tenger környékén működött. A rendkívül szigorú szabályzattal rendelkező közösségbe csak hosszú noviciátus eltelte után, eddig ismeretlen beavatási rituálé során nyertek felvételt a jelöltek.[9] Az esszénusok – többek között – gyógyítással is foglalkoztak, erre utal nevük etimológiája is: a görög *esszaoi* az arámi *asszajja* 'gyógyítani' szóból származik.[10] Az ókori esszénusok eszkatológiájában fontos szerep jutott az angyaloknak.[11] A jelenlegi álláspont szerint esszénusnak vélt kumráni közösség könyvtárában több tekercstöredéken is fennmaradtak a „Világosság fiai" és a „szövetség istentelenjei" között folyó kozmikus harcról szóló történetek. A küzdelemben az előbbieket a „Világosság Hercege" vagyis Mikháel arkangyal (más néven Melkicedeq) vezette angyali seregek segítik, míg az utóbbiakat a Sátán/Beliál/Melkiresa démoni hadereje támogatja.[12]

A modern esszénusok éppen a gyógyítás, az angyaloktól nyert titkos tudás és a velük fenntartott kapcsolat, mint alapvető jellegzetességek alapján definiálják magukat az ókori szekta utódaiként. Akala essszénus mester megfogalmazásában: „[az esszénusoknál] az angyalokkal való közvetlen kapcsolat a mindenapi életvitelük szerves része volt".[13] Eckard Strohm alapműnek tekinthető opusa így ír az ókori esszénusokról, egyúttal megadva a mai esszénusok cselekvési tervét is:

> ...azt a feladatot tűzték ki maguk elé, hogy az ősi tudás segítségével kialakítsanak egy olyan képzési rendszert, amely képes arra, hogy a Messiást küldetésére felkészítse. Tudták, hogy a Megváltó az ő közösségükből fog kikerülni. [...] Az esszénusok átvették Atlantiszból az angyalkommunikáció rendszerét a tizenkét királyangyallal együtt. [...] A folytonos kapcsolat az angyalokkal olyan különleges képességekkel ruházta fel őket, mint pl. a szellemi gyógyítás, és bensőséges kapcsolat az állatokkal és a növényekkel. Az egészség és a magas életkor természetes volt, sőt az atlantisziakhoz hasonlóan a nehézségi erőt is képesek voltak legyőzni...[14]

Az ezo.hu portál esszénus mester szakértője, Varga Margit – Strohm nyomdokain – az esszénus mestert a világ minden teremtményével harmóniában élő, a harmóniateremtést küldetésként felfogó gyógyítóként jellemzi, akinek „lecsendesült lelke az Atya ölében nyugszik, és tudja, hogy az Atya angyalai vezetik őt".[15] Az esszénus mester isteni tudásának köszönhetően egyszerre látja a múltat, a jelent és jövőt. Mivel Isten tölti el őt, lelke halhatatlan: „számára a halál az Atyához való visszatérés kezdete, egy születés, vissza az őseredeti léthez".[16]

A modern esszénusok tehát tulajdonképpen keresztények, de egyben egy különleges, elit csoport tagjai: testi és lelki tisztaságuk, intellektuális fölényük és angyali segítőik arra predesztinálják őket, hogy Isten „világjobbító-gyógyító" küldetését teljesít-

sék. Bár némi védikus és buddhista hatást sejthetünk az esszénus mesterek halhatatlan és vándorló lelkének képzetében, alapvetően mégis a zsidó-keresztény jellegzetességeik vannak túlsúlyban. Az esszénus mesterek az egymással harmóniában élő lények konfliktusmentes világa, az ún. *esszénia* megteremetésén fáradoznak földi életük során. Az esszéniában, a „teljesen átalakított Földön [...] új tudatú lélekkel" rendelkező emberek élnek majd, akik a „Föld új szellemi állampolgárságát" alkotják. Az esszénia „szellemi állampolgárai" sajátságos új életfilozófiát követnek: elvetik a materializmust, az ösztönök vezérelte létezést, az öncélú intellektualitást, vagyis a „bölcsesség nélküli tudást". Az esszénia ilyen értelemben utópia, amely az elsüllyedt Atlantisz egykori tökélyét éleszti újra.[17] Ebben a munkában segédkeznek az angyalok, akik „Isten életet adó fényével", vagyis egyfajta mennyei energiával látják el az esszénus mestereket.[18]

Az esszénus elképzelés szerint az angyalok fénylények, Isten küldöttei – ez utóbbi jellemzőjük a zsidó-keresztény hagyományból származik –, akik megszámlálhatatlan sokaságban hemzsegnek a világ minden pontján. Minden alapelemhez (pl. levegő, tűz stb.), égitesthez (Nap, Hold stb.), sőt elvont fogalmakhoz (szeretet, megbékélés, tudás stb.) szigorú hierarchiába rendeződő angyali sereg tartozik.[19] Megidézésükhöz különleges rituálét hajtanak végre az esszénus mesterek, de a megfelelő formulával az „egyszerű földi halandók" is kérhetik a segítségüket.[20] Az angyalok Strohm-féle – vagyis esszénus – rendszere a zsidó-keresztény angelológia elképzeléseit tükrözi: léteznek „egyszerű" angyalok, az őrangyalok, az arkangyalok és az ún. *királyangyalok*. Az arkangyalok közül a leghatalmasabb Mikháel–Mihály.[21] Az arkangyalok hatáskörét Strohm – nem túl eredetien – szintén a zsidó-keresztény elképzeléseken alapulva, azokat némileg a maga alkotta atlantiszi hagyományhoz hangolva írja le: pl. Gábriel arkangyalt, akinek neve annyit jelent „Isten bajnoka", akkor kell hívni, „ha valakit akár lelkileg, akár fizikailag bántalmaznak". A királyangyalok az egykori atlantiszi királyság tizenkét uralkodójának mennyei segítői voltak. Hatan a világmindenség férfi lényegének, az Égi Atyának alárendeltjei, hatan pedig a női princípium, a Földanya alattvalói.[22] Kiemelt szerep jut még az egyes emberek számára kijelölt, személyre szabott őrangyaloknak, akik a közhiedelemmel ellentétben nem az ember háta mögött állnak, mert így meggátolnák az Istenből áradó életenergia szabad áramlását:[23] „csak szemből, oldalról vagy fentről közelíthetnek hozzánk".

Angyalterápia

Az ezoterikus angyalkultusz másik meghatározó forrása az Egyesült Államokból diadalútjára induló legújabb kori angyaltisztelet, amely az 1990-es évek második felében vált híressé dr. Doreen Virtue tevékenysége révén. A pszichológusként dolgozó Virtue 1995-ben lett *„angyallátó*, vagyis az angyalok által beavatott, velük mediátori kapcsolatot fenntartó, gyógyítással és jóslással foglalkozó mágikus szakértő".[24] Az angyalokról és az angyali kapcsolatról szóló művei nagy népszerűségre tettek szert, ma már kézikönyvként használatosak. Virtue nyomában folyamatosan újabb és újabb angyal-

látók jelennek meg, akik elődjükhöz hasonlóan minden médiumot megragadnak, hogy angyali tudásukat a nyilvánosság elé tárják.

Az amerikai angyalkultusz alapjában véve megegyezik Strohm esszénus angyalképzeteivel, de a hangsúly az angyalokkal kapcsolatot tartó elit csoportról (esszénusok) a demokratikus jelleg, nevezetesen a mindennapi problémamegoldás felé tolódott el. A Virtue által megalkotott angyalterápia egyszerre egyéni kríziskezelő metódus és önfejlesztő tréning, amely egy bizonyos szintig bárki által alkalmazható. Az angyalok ugyanis mindenki számára elérhetőek, csupán észre kell venni őket, s megfelelő fogékonyságot kell tanúsítani az angyali vezetés *(angel guidance)* iránt.[25] Ha valaki ennél többre vágyik, akkor szakavatott angyallátóhoz fordul. A rendszeres kapcsolattartás technikáinak elsajátításához elengedhetetlen az ő bevonása. A kapcsolatteremtés előfeltétele a testi megtisztulás: lehetőség szerint megszabadulás a különböző betegségektől, továbbá egészséges étrend kialakítása. A test purifikálása a szellem és a lélek megtisztulásához vezet, s az egyén így már készen áll az angyali kommunikáció megkezdésére. Ha mindezt az ún. *angyaltanfolyam*okon már sikeresen megtanulta valaki, akkor az angyallátóra csak rendkívüli esetekben van szükség, például ha az angyalok helyett elhunyt hozzátartozóival szándékozik valaki kapcsolatba lépni.[26]

Az angyalok ebben az új képzetkörben is – akárcsak a már ismertetett esszénus elképzelésekben –, elsősorban jóindulatú mennyei segítők. A hangsúlyozottan keresztény jellegű mennyei szféra lakói, akik angyali jelenésekben válnak érzékelhetővé az emberek számára. A Strohm alkotta angyalhittel szemben Virtue és követői számára az angyalok alakja összemosódik a jóindulatú halottakéval és a tündérekével, de a mennyei segítők sorában megtalálhatók a keresztény panteon tagjai (Jézus Krisztus, szentek) is.[27]

> Mikor az 'angyal' fogalmat használom, akkor ez számomra egy olyan összefoglaló meghatározás, amellyel bárki megnevezhető, aki segít bennünket. Jézus határozottan ebbe a kategóriába tartozik. Nagyon szoros kapcsolatban dolgozom vele, s gondosan követem a tanításait.[28]

Virtue képes megkülönböztetni a halottakat a többi mennyei lénytől:

> Halottlátó képességekkel születtem, bár ez csak sokkal később tudatosult bennem, mivel az általam látott emberek közül nem tudtam megmondani, melyik élő, s melyik holt. Valamennyien háromdimenziós tömör alakok voltak. Ma már a halottak némiképp áttetszőbbnek látszanak, mint az élők világa, így képes vagyok szétválasztani a kettőt. Mindig is láttam az angyalok ragyogó fényességét, s tudom, hogy az alacsonyabb rendű entitások nem képesek így fényleni, mert ez [a fény] egyedül Isten Szeretetéből árad. A halottak öltözhetnek ugyan angyaloknak, de nem tudják utánozni az Isteni fényt vagy az angyalok szeretetteljes üzeneteit.[29]

Virtue internetes portálján arról is olvashatunk, hogy ő az elhunyt hozzátartozókat minden egyes angyalmondás során látja. Ha a kliens jobbkezes, akkor a jobb oldalán

állnak az apai ágról való halottak, a bal oldal pedig az anyai rokonságé. Ha balkezes, akkor mindez fordítva érvényes.[30] Az új honlapján olvasható egyik interjúban Virtue így fogalmaz:

> Ha megkérdeznél száz embert, kik az ő angyalaik, ötvenen azt mondanák, hogy az elhunyt szeretteik, a másik ötven pedig, hogy szárnyas lények. [...] Eltávozott szeretteink nagyon édes emberek. Nem olyan rémisztőek, mint ahogyan a hollywoodi filmekben ábrázolják őket. A személyiségük hasonló ahhoz, mint amilyen az életükben is volt. Ha valaki érzékeny, optimista, gondoskodó volt [életében], akkor az angyalmondás során is úgy jelentkezik. Ha [életükben] csínytevők voltak, akkor az angyalmondás alatt is hajlamosak a rosszalkodásra. A péntek esti szemináriumaimon azoknak is segítek, akik aggódnak, hogy megy eltávozott szeretteik sora. Sokan aggódnak, hogy az elhunyt szomorú vagy magányos a mennyországban, s ezek az angyalmondások segítenek eloszlatni az élők aggodalmait.[31]

Bár Virtue hangsúlyozza keresztény, Krisztus-hívő mivoltát, mégis határozottan kijelenti, hogy nem áll szándékában megtéríteni az embereket. Szerinte az angyalok épp felekezetnélküliségük miatt alkalmasak arra, hogy mindenki számára elérhető segítőkké váljanak.

A személyes sors irányításában a legfontosabb szerep az elhunyt hozzátartozóknak és az angyaloknak jut. Míg a jó halottak a mindennapi élet területén nyújtanak segítséget, addig az őrangyalok és arkangyalok a távlati célok megvalósításában segédkeznek.[32]

A velük való kapcsolattartás egyszerű „lelki beszélgetés" formájában zajlik. Arra is van lehetőség, hogy vadidegen emberek sorsát befolyásoljuk a saját őrangyalaik bevonásával.[33] A hétköznapi gondok megoldásakor az elvont fogalmakhoz (harmónia, szeretet, béke stb.) rendelt angyalokhoz lehet fordulni, akik – többek között – a Virtue által megalkotott angyali jóskártya (ún. *arkangyalkártya*) alkalmazásával „hívhatók" akár napi rendszerességgel.[34]

Virtue angyalkultuszában nagy szerephez jut az angyali segítséggel bekövetkező egyéni szemlélet- és életmódváltás: az életcél megtalálása és beteljesítése kerül a középpontba. Az életmód egyik leglényegesebb eleme a megfelelő étrend kialakítása:

> [Az angyalok] sokakat arra vezetnek rá, hogy megszabaduljanak az életükben, az étrendjükben levő a sűrű dolgoktól. A sűrű dolgok a földhöz kötnek bennünket. Az embereket rávezetik, hogy könnyebb ételeket egyenek, hogy ne fogyasszanak olyan mesterséges dolgokat, mint a cukor vagy a koffein. Nem tudják, miért irányítják őket így, de ez válasz azokra az imákra, amelyekben azt kérdezik, hogyan érezhetnék magukat jobban, hogyan kommunikálhatnak könnyebben az istenivel, és hogyan irányíthatnák felfelé az energiáikat.[35]

Virtue számos könyvet szentelt már az egészséges étrend témájának, legelső bestsellerét, *A jojó-diéta szindrómát* (*The Yo-Yo Diet Syndrome*, 1997) is ebben a témában írta.[36]

Ezen a területen párhuzam kínálkozik a modern esszénus elképzelésekkel, de úgy vélem, hogy a transzcendenssel való kapcsolatteremtést megelőző testi-lelki megtisztulás általános jelenség számos vallásban és hitrendszerben. Éppen ezért Virtue diétás tanácsai inkább kiváló marketingfogásnak bizonyulnak, mint valamiféle kultikus viselkedési normának. Nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a „méregtelenítés" napjainkban már szinte közhelyszerűen előforduló fogalom, mindenféle vallási kontextus nélkül.

Végül a Virtue-féle angyalkultusz sajátos, gyermekekkel kapcsolatos elképzeléseiről kell szólnunk. Virtue egy különös evolúciós modellt talált ki, amelyben a fejlődés alapját a transzcendens világgal való együttműködés intenzitása jelenti. Saját generációja (az 1945–1950 körül születettek) egyfajta előőrs, akik közül még csak kevesen ismerték fel az angyali kapcsolattartás és a mennyei energiák fontosságát: ők a *fénymunkások*. A következő csoportot a New Age térhódítása után született indigó gyermekek alkotják, s az ő feladatuk, hogy elhozzák a mennyei tudását mi világunkba.[37] Az *indigó gyermek* aurája indigókék színű, ami a rendkívüli és veleszületett bölcsesség jele.

> Bennük koncepcionálisan s egyben természetes kódolással van jelen Isten, az Univerzum és a természet törvényeinek ismerete.[38]

Az *indigó gyermek* különleges képességei miatt (túlérzékenység, túlzott kritikai megnyilvánulások stb.) nehezen illeszkedik be a közösségbe, nevelése sok gondot jelent szüleinek. Virtue különleges bánásmódot és személyre szabott terápiás foglalkozásokat javasol, s természetesen mindezt kézikönyvben foglalja össze: *The Care and Feeding of the Indigo Children (Az indigó gyermekek gondozása és táplálása)*.[39]

Az *indigó gyermekek*et az utóbbi 10-12 éves időszakban született-születő *kristály gyerekek* követik. Ha az indigók a mennyei bölcsesség hordozói, akkor a *kristály gyermekek*ben az égi fény és béke lakozik, mint a keresztény szentekben. Az ő feladatuk egyrészt az isteni szeretet terjesztése, másrészt a „beteg Föld", az egyre súlyosabban károsodó ökoszisztéma gyógyítása.

> A kristály embereket azonnal felismered, mert annyira békések, annyira hasonlítanak a szentekhez, olyan szeretetreméltóak és nagyszerűek. Nem a fizikai tulajdonságaik teszik őket nagyszerűvé, hanem a pórusaikból áradó fény. Csak rájuk pillantasz, és felkiáltasz: 'Ó, Istenem!'. Még azok is, akik nem túlzottan kedvelik a kisbabákat, ha meglátnak egy kristály gyereket, egyszerűen nem tudnak ellenállni neki.[40]

A *kristály gyerekek* többsége csak nagyon későn kezd el beszélni. A szóbeli kommunikáció helyett a testük beszél: rendkívül fogékonyak az érintésre, igénylik és boldogan viszonozzák szüleik becézését. Közel állnak a természethez, s gyűlölik a bezártságot. Sokan közülük fogékonyak a természetfeletti világ jelzéseire, telepatikus vagy gyógyító képességgel rendelkeznek. A *kristály gyerekek* már igen előrehaladott szintet kép-

viselnek a test és így a szellem és a lélek megtisztításában. A legtöbbjük önként választja a vegetáriánus étrendet, sőt: teljesen vegánok, vagyis semmilyen állati eredetű táplálékot nem fogyasztanak. Virtue szerint egyesek még szilárd ételt sem vesznek magukhoz, csupán ökológiai termesztésből származó zöldségek és gyümölcsök levét.

Virtue utópikus elképzelése tehát egy olyan tökéletes világ, amelyet a *fénymunkás*okkal kezdődő generációk fokozatosan megtisztítanak a fizikai és a szellemi szennyeződéstől. Az isteni vezetést követő, angyali segítséggel tevékenykedő generációk végül visszatérítik az emberiséget az édeni állapothoz, amelyben az ember tökéletes harmóniában él a természettel a mennyei erők pártfogó szeretetétől övezve.

Készülődik már a következő nemzedék is: a szivárvány gyerekeké. Ők a *kristály gyerek* leszármazottai lesznek. Virtue még nem tűzött ki határozott célokat eléjük, de feltételezése szerint ők még az előző nemzedékeknél is közelebb kerülnek a természethez, és fogékonyabbak lesznek a mennyei irányításra.[41]

Az angyalkultusz és az ezoterikus gyógyítók

Ezoterikus gyógyítónak neveztem el a mágikus specialisták új típusát, elsősorban az általuk birtokolt és alkalmazott tudásanyag jellege alapján. A reiki és esszénus mesterek ugyanúgy ebbe a széles tudásspektrumot felölelő körbe tartoznak, mint az *angyallátók*. Úgy vélem, a néhány kiragadott sematikus önéletrajz is alkalmas arra, hogy összefoglaljuk az ezoterikus gyógyítók típusának főbb jellemzőit.

A gyógyító képesség felismerése gyakran az életút egy bizonyos pontján bekövetkező váratlan, tragikus színezetű eseményhez (baleset, betegség, szeretett személy elvesztése/ betegsége) kötődik. A tragikus esemény párosulhat valamilyen transzcendens élménnyel (látomás, álom), amely a későbbi események tükrében, az időben visszatekintve nyer értelmezést: pl. a gyógyító szellemi/lelki segítője jelenik meg. Hangsúlyozottan fontos szerephez jut a gyógyító életében az ezotéria különböző megnyilvánulási formái iránti fokozott érdeklődés. Ennek lehetséges, de nem kötelező érvényű eredői: 1. a tételes vallások (eseteinkben leginkább a kereszténység) valamelyikéhez kapcsolódó csalódottság; 2. a modern orvostudománnyal szembeni ellenérzés, sőt kétely. Az ezoterikus gyógyító először a saját testi és lelki egészségét állítja helyre, autodidakta módon elsajátítva a legkülönbözőbb terápiákat, hogy kialakítsa az önmaga számára leginkább megfelelő, s nem utolsósorban hatékony „keveréket" belőlük. A tragikus eseményből így válik sorsforduló, melynek során egy új ember születik: a felgyógyult test és az újra egészséges lélek mellé a gyógyító új világnézetet is kialakít magának. Szinte előregyártott panelekből testre szabott életfilozófiát állíthat elő, csak a megfelelő médiumokat (könyv, folyóirat/újság, zene, tévéadás) kell megtalálnia hozzá. A gyógyító képesség gyakorlati alkalmazásához vezető út következő állomása a tudás legitimálása a különböző speciális tanfolyamok elvégzésével. A legitimitás három „fórum" számára fontos: a betegek, a hivatalos orvoslás képviselői, továbbá a többi ezoterikus gyógyító felé. Ezt a hármasságot tükrözik a tanfolyamok elvégzését bizonyító diplomák, oklevelek, amelyek nem csupán az adott gyógymódban való jár-

tasság megszerzését igazolják a betegek számára, hanem az ezoterikus tudással bírók közösségébe való beavatást is jelzik, továbbá azt is sugallják, hogy a gyógyítónak „papírja van" a végzettségéről, mint bármelyik „igazi" orvosnak: tudása tehát egyenértékű az orvosokéval. Az ezoterikus gyógyító e tanfolyamokon nemcsak bizonyos gyógymódokat sajátít el, hanem tovább folytatódik világnézetének átalakulása: az új terápiák gyakran újfajta filozófiákkal is párosulnak. Nem elhanyagolható a tanfolyamok szerepe a gyógyító kapcsolathálójának építésében sem. A tanfolyamok elvégzése alatt szövődő barátságok, ismeretségek révén alakítja kibontakozó praxisát, valamint elhelyezi magát a gyógyítók hierarchikus rendszerében is. Mire elvégezi az általa szükségesnek ítélt tanfolyamokat, az ezoterikus gyógyító szinte kialakult praxissal rendelkezik. A gyógyítás gyakran az első helyre kerül a létfenntartó tevékenységek között, de a jelenleg Magyarországon érvényben levő törvényi szabályozás csak kevesek számára teszi lehetővé, hogy legálisan foglalkozhasson vele. A természetgyógyászat különböző ágazataiban végzett gyógyító tevékenységet szigorú vizsgákhoz kötik, ami elriasztja a potenciális jelentkezők nagy részét. Sokkal egyszerűbb, és sok szempontból elérhetőbb megoldást kínálnak a már említett tanfolyamok: egyrészt olcsóbbak, majdnem házhoz jönnek, másrészt nem a hivatalos, államilag elismert ismereteket nyújtják, hanem az „igazinak" vélt ezoterikus tudásba avatják be a gyógyítani szándékozókat, vagyis hitelesebbek.

Az ezoterikus gyógyító tudásanyagát egyrészt konkrét, gyakorlati gyógyászati ismeretek, másrészt különböző ezoterikus ideológiák, hitrendszerek alkotják. A gyógyítás során a holisztikus szemlélet kerül előtérbe: a test és lélek betegségei kölcsönhatásban állnak egymással, s a siker érdekében mindkettőt egyszerre kell kezelni. A másik fontos alapelv az emberi test mikrokozmoszát és a világmindenség makrokozmoszát összefüggésbe hozó szimpatikus gyógyítás: a testrészek–állatövi jegyek és égitestek–személyiségtípusok–betegségek–növények/állatok/ásványok–alapelemek–színek–illatok bonyolult láncolatokba kapcsolhatók, és különböző módokon gyakorolnak hatást egymásra.

A következő fejezetben azt követhetjük nyomon, miként épült be az ezoterikus angyalkultusz az új típusú gyógyítók terápiás repertoárjába.

Eckard Strohm követői: az esszénus mesterek

Eckard Strohm állítólag maga alapította meg a Fény Gyermekei Magyar Esszénus Egyházat. Sajnos, a világhálón csak a személyi jövedelemadóval támogatott egyházak listáján szerepel e szervezet: technikai száma 1191, s 2003-ban százötvenhárman támogatták. 2004-ben létrehozták az esszenus.hu portált, amelyen rövid hírekben olvashatunk az egyház tevékenységéről. További információkat tudhatunk meg a magukat esszénus mesternek nevező gyógyítók honlapjairól. Eddig négy esszénus mestert, más néven *tifar*t találtam a világhálón, közülük háromról áll rendelkezésünkre bővebb információ: Sz. Mikus Edit szexuálpszichológus, Varga Lászlóné gyógyító, a reiki fórumon pedig „Akala" néven szerepel egy reiki tanító.[42] A már említett Varga

Margit konkrét tevékenységéről – a publikációin kívül – egyelőre semmi sem olvasható a világhálón. Mindhárman elvégezték a RAI megfelelő tanfolyamait (reiki első és második fokozat, arolo-tifar), valamint abszolválták az angyalkommunikáció vizsgát is. Sz. Mikus Editet és Varga Lászlónét maga Eckard Strohm avatta be. Beavatási szertartásról, rituáléról egyikük sem számol be, de a rituálé feltehetően részleteiben analóg a katolikus papszenteléssel: szentelt olajjal kenik fel a jelölteket, s tömjént is használnak.[43] A tananyag elsajátítása is a beavatás része, s ezt végül oklevéllel honorálja a tanfolyam vezetője. A két esszénus mesternő kommerciális jellegű, tételes életrajzából annyit tudhatunk meg, hogy mindketten otthonosan mozognak a természetgyógyászat és a parapszichológia több területén is: Vargáné a pszi-sebészetet[44], a pszichotronikát[45] és a *práná nádit*[46] emeli ki; Sz. Mikus Edit a Magyar Természetgyógyász Szövetség alapító tagja, s foglalkozott az agykontrollal is. Mindketten úgy vélekednek, hogy az általuk ismert valamennyi metódus tulajdonképpen egy és ugyanazon lényeg többféle megjelenési formája: a gyógyítón átáramló isteni eredetű fény energiája segít a gyógyulásban. Persze a gyógyítónak magának is meg kell felelnie bizonyos erkölcsi követelményeknek: példamutatóan erényes, tisztességes, a szeretettől vezérelt életmódot kíván az esszénus mesterség. Sz. Mikus Edit véleménye:

> Tökéletesen mindegy, hogy valaki tradicionális vagy r.a.i.-os reikis beavatást kapott, sőt, esetleg práná nádi-s. MIND UGYANAZ! [...] Hovatartozásának igazi iránya csak egy lehet: az isteni energia felé! Felfelé!

Varga Lászlóné így vall:

> Ezek az alternatív gyógymódok, úgy érzem, egy tőről fakadnak, és kiegészítik egymást. Az Isteni Energiát (fényt) közvetítik, szeretettel. Ehhez a közvetítő tisztasága igen fontos.

Akala mester esetében nem áll rendelkezésünkre saját honlap, annál behatóbb ismereteket szerezhetünk gondolkodásmódjáról és érzésvilágáról. Akala a par excellence tanító, aki a különböző beszélgetőfórumokon tanácsadóként és segítőként lép fel. Akalának szellemi segítője van, aki közreműködik a gyógyító/öngyógyító tevékenységben.

> ...Akivel a szellemgyógyászat közben találkozhatunk, minden esetben egy hozzánk nagyon közel álló személy, aki már belépet [sic!] a fényben, és – most vagy már – nem szükséges fizikailag inkarnálódnia. [...] Számomra – tanulmányaim alapján – a szellemi segítő egy hozzám valamiképpen nagyon közelálló, ezért emberként is élhetett lélek. Az életemben most csak egyről tudok...

– magyarázza Akala. Szellemi vezetőkről is beszél, s kiemeli az Isten által rendelt őrangyalt, aki „csak egy életre kapta feladatul a noszogatásomat. Hát nem irigyelem." További angyalokat is említ szellemi vezetőként: kettőt az „univerzum 144 megneve-

zett angyalából", ám „ezek nincsenek az orrunkra kötve".[47] Akala didaktikus célzatú megnyilatkozásai egyrészt a reiki és az arolo-tifar mibenlétét igyekeznek feltárni a laikusok előtt, másrészt az esszénus mester és reiki tanító lét – a két esszénus mesternőnél már említett – erkölcsi és spirituális alapkövetelményeiről szólnak.

Lépjünk most tovább, és ismerjük meg a magyarországi angyallátókat.

Az angyallátók

Intézményesült formában a budapesti Angyalházban egyesültek Doreen Virtue magyarországi követői. A 2003. október 1-jén megnyílt Angyalház tulajdonképpen egy lakásban működik.[48] A helyet állítólag angyalok segítségével találták meg: „Zsuzsi vett egy Expresszt, délután 1 órakor átnézte és délután 4 órakor már kint volt a lakásban." (Azóta az Angyalház elköltözött, az új helyszín esetében már nem írnak angyali segítségről.) Az Angyalházat Szent Mihály arkangyalnak ajánlották fel az alapító angyallátók:

> ...ez a lakás az ő „temploma", szentélye. Minden négyzetcentiméteren az ő energiája (védelem, erő és szeretet) érezhető. Nagyon vigyázunk is a tisztaságára, mind fizikai, mind lelki értelemben

– olvasható a honlapon.[49] A lakásban található egy ún. Mihály-szoba is , ahol a reiki kezelések és más terápiás beavatkozások folynak. Az Angyalház egyszerre gyógyító, tanító és szabadidőközpont. Az angyallátók tájékoztató jellegű előadásokat tartanak:

> Ezek keretében mesélünk az angyalokról, a Mennyei Dimenzióról, igazi angyalzenéket hallgatunk, meditálunk, egyszerűbb angyalos gyakorlatokat végzünk, és felvesszük a kapcsolatot a saját őrangyalunkkal.

Aki elmélyíteni szándékozik tudását, annak többféle tanfolyam is a rendelkezésére áll, köztük az esszénus mesterképzést nyújtó RAI reiki.[50] De az angyalkommunikáció elsajátítására is lehetőség nyílik, például a *Találkozás angyalaiddal* fantázianevet viselő meditatív hétvégén.

A két nap során gyakorlatok, meditációk és angyalok segítenek abban, hogy felvedd velük a kapcsolatot, amely szabad akaratod szerint életed végéig tartó, örömteli, fényes együttműködés lehet a Szeretetben.[51]

Az angyaltanfolyam sikeres elvégzői – a beavatottak – továbbra is látogathatják a hónap első szerdáján működő Angyalklubot, ahol a már elsajátított módszerekkel lehet tartani az angyali kapcsolatot.[52] Az ismereterjesztő jellegű *Angyalkör* keretén belül azok is ráhangolódhatnak az angyali szférára, akik egyelőre csak érdeklődő laikusok: bemutató jelleggel szerepelnek itt a beavatottak, s ki lehet próbálni a különböző angyali praktikákat is.[53] A felnőtteknek szánt kínálatban szerepel még a Tündérképző, amely önismereti kurzus nők számára,[54] valamint az ún. Belső Gyermek önismereti

csoportterápia.[55] A Tündérkuckó,[56] a Szivárványhíd[57] és a Szárnyaló Lelkecskék[58] foglalkozásokat pedig a gyermekeknek szervezik.[59]

Az angyallátók egyúttal a foglalkozásokat vezető tanárok is. Egyéni konzultációt is vállalnak azok számára, akik gyógyulni vágynak az Angyalházban. Összesen öten tevékenykednek. Közülük Hamikus Zsuzsi angyallátó terapeutát és tündért szeretném most kiemelni, akit joggal nevezhetünk Doreen Virtue magyarországi epigonjának. Saját bevallása szerint olvasta, sőt ajánlja Virtue műveit az angyalok iránt érdeklődőknek. Hamikus Zsuzsi 1990-től foglalkozik természetgyógyászattal és „ezoterikus dolgokkal", majd 1994-ben reiki mesterfokozatot szerzett. 1999-ben egy közelebbről nem meghatározott transzcendens élmény során került kapcsolatba az angyalokkal. Azóta az *angyali szféra tolmácsá*nak nevezi magát. Így foglalja össze elhivatását:

> Beszélni is tudok velük, bár ezt a képességemet csak az íráshoz és az angyaltanfolyamokhoz használom. [...] Egyike vagyok azoknak itt a bolygón, akiket drága mennyei testvéreink felkértek arra, hogy közvetítsem az ő szeretetüket, üzeneteiket, és általuk boldogabb, teljesebb, szebb életet varázsoljunk magunknak.[60]

Magát és társait *angyaltanár*ként határozza meg, s ennek megfelelően az *angyalkörök* létrehozását és az *angyalkommunikáció* oktatását tekinti egyik legfőbb céljának. Az *angyalkörök* feladata az általános purifikálás:

> ...a tanfolyamon elsajátított módszerekkel és Mihály arkangyalék segítségével tisztítják, fényezik az adott várost és körzetet.[61]

Úgy vélem, hogy Eckard Strohm műveinek jelentős hatása lehet Szent Mihály hangsúlyos szerepét tekintve nemcsak ebben az esetben, hanem a neki ajánlott Angyalház vonatkozásában is. Az Angyalház Vendégkönyvében[62] azt olvashatjuk, hogy az egyik angyallátón keresztül éppen Szent Mihállyal „találkozhat" az egyik levelező.[63] Ugyanitt Hamikus Zsuzsi így fogalmaz:

> Pont Mihály [sic!] mondta nekünk, hogy épp ideje már, hogy a magyar angyalok is aktivizálják magukat. Ezért van az Angyalház, amely teljesen Mihálynak lett felajánlva első perctől.[64]

Hamikus Zsuzsi abban is emlékeztet Virtue-ra, hogy szoros kapcsolatban áll a tündérekkel:

> A tündérek az égben lakó angyalok egy csoportja, akik a bolygón élők harmonikus létformájáért felelősek, azt segítik. Számomra a tündérség még a szeretetet is jelenti, a finom-lágy női energiákat. [...] Én adom a szavakat, a tudást, a tündérek pedig a finom energiákat, a szeretettel teli légkör kialakulását segítik, s ha szükséges, megsúgják nekem, hogy milyen gyógyító munkát alkalmazzunk. Én ugyanis nemcsak terapeuta, hanem angyal-médium is vagyok, aki közvetíti az angyali üzeneteket...[65]

Mint vallomásából kitűnik, Hamikus Zsuzsi Virtue-hoz hasonlóan komplex angyali-tündéri életmódot dolgozott ki, amelynek – akárcsak Virtue esetében – lényeges része egy különleges étrend: a tündérdiéta, amelyet a tündérkonyhán sajátíthat el a vállalkozó szellemű jelölt. A tündéri étrendnek azonban semmilyen purifikáló szerepe nincs, nem a mennyei szférákkal való kapcsolattartást segíti elő, hanem egyszerű reklámfogásnak tűnik csupán.

Hamikus Zsuzsi a tündér-angyaloktól különleges tehetséget nyert, a költészettel próbálkozik és *tündérversek*et ír:

> ...az írás tehetségét is megkaptam ajándékba. Elsősorban gyerekeknek szóló verses mesekönyveket írok szeretetről, tündérekről, állatokról és növényekről, de felnőtteknek való mennyei versek, szerelmes dalszövegek éppúgy könnyedén jönnek.[66]

A Tündérképzőnek köszönhetően Hamikus Zsuzsi néhány év alatt keresett szakértő lett a különböző világhálós női magazinoknál, ahol életvezetési, öltözködési, konyhai tanácsokkal látja el a női identitásukat kereső olvasókat.[67]

Egy falusi angyallátó[68]

Az angyalkultusz szakértői recepciójának mélyebb megismerését teszi lehetővé egy faluban tevékenykedő gyógyító praxisának alábbi rövid összefoglalása.

A bevezetőben említett Zita középkorú asszony, férjével, valamint kisebbik fiával és menyével él együtt egy szépen rendben tartott, nagy házban Máriagyűd (Baranya megye) szélén. 1995 óta foglalkozik test- és talpmasszázzsal, hat éve (1999 óta) reikivel. A reiki RAI-ágazatában 2000-ben avatták mesterré, azzal a jogosítvánnyal, hogy maga is végezhet beavatást. A reiki mellett köpölyözéssel és testgyertyázással is gyógyít, ezeket aromaterápiával egészíti ki. Fitoterápiát is javasol alkalmanként. Betegei a szűkebb földrajzi régióból érkeznek: Siklós, Harkány, Mohács körzetéből. 2003 óta autodidaktaként fest: tájképeket és ún. ezoterikus képeket.

A természetgyógyászattal hivatalosan foglalkozók számára kötelező ún. ETI-vizsga[69] nélkül tevékenykedik, tehát tulajdonképpen illegálisan. Ezért nem járult hozzá a fényképezéshez és a beszélgetések rögzítéséhez. Gyógyítói arculatának csak azokat az elemeit szeretném most kiemelni, amelyek valamilyen módon kapcsolódnak az angyalkultuszhoz.

Tudományszerzés

Zita többféle betegséggel küszködött a kilencvenes évek első felében, amelyeket rendszerint antibiotikumokkal kezeltek. „Gyógyszermérgezést kaptam a gyulladásgátlóktól." Ekkor olvasott valahol a propoliszról, kipróbálta, és jobban lett. Ismerő-

seitől hallott a reikiről, majd olvasni kezdett róla. Új ismeretei hatására teljesen átalakult az önképe, a világról alkotott elképzelései: „Megváltozik az ember látóköre. Megfelelnie kell, de csak magának." Ma már annyira erősen hisz a reiki erejében, hogy szerinte „mindenkinek jó lenne, legalább az egyes [fokozatot elsajátítani]". Úgy véli, a reiki segítségével sikerült úrrá lennie testi-lelki bajain: „Fantasztikus gyógyulások álltak be. Az apróbb-nagyobb bajok elmúltak."[70]

Ezután már a családján, majd a barátain, ismerősein is alkalmazni kezdte a reikit. Később tanfolyamot végzett, a beavató mestere egy Krisna-tudatú férfi volt.[71] Minden családtagját „beavatta", egyeseket (például a kisebbik fiát) a kettes fokozatig is. Ők ugyanúgy képesek a reikivel való gyógyításra, mint Zita.[72]

Zita az alkalmazott terápiás módszereket nagyrészt tanfolyamokon sajátította el, végzettségeit a „rendelő" falára függesztett oklevelekkel igazolja. Néhány gyógymódot (fito- és aromaterápia) a megfelelő szakkönyvekből tanult meg. [73]

A tanulás másik lényeges módszere az olvasás volt. A tanfolyamokon ajánlott művek és a különböző szakkönyvek mellett a hazai ezoterikus irodalom klasszikusai (Müller Péter, Szepes Mária) is ott sorakoznak a rendelő könyvespolcán. Zita régóta előfizetője a *Természetgyógyász Magazin*nak: a számára különösen érdekes, fontos cikkeket tartalmazó számokat félreteszi. A lapban közölt hirdetések is lényegesek számára: az alkalmazott gyógymódokhoz így szerzi be a szükséges segédeszközöket.[74]

Az olvasmányélmények és a tanfolyamokon szerzett ismeretek tehát alapvetően meghatározzák Zita gyógyítói tevékenységét. Az általuk közvetített ideológiák annyira mélyen vertek gyökeret Zita személyiségében, hogy szóbeli megnyilvánulásaiban sem képes elszakadni e sajátságos beszédmódtól és szókincstől: „energiaszintekről", „auráról", „csakrákról" beszél.

Gyógymódok

Zita a „holisztikus gyógyítás" híve: egyszerre kezeli a beteget testi („fizikai") és lelki („szellemi") szinten. A fizikai kezelésben a reflexológia elvei szerint jár el: az akupunktúrás és akupresszúrás pontok stimulálásával igyekszik hatni a beteg szerv(ek)re. Testgyertyát és köpölyt alkalmaz,[75] ezt aromaterápiával, gyógynövénykúrával és maszszázzsal egészíti ki. A lélekgyógyászat negyvenperces reiki kezelést jelent. Míg a beteg meditatív „reikis" zenét hallgat, Zita a csakrákon keresztül gyógyító energiát ad át neki. Szükség esetén varázsvesszőt is alkalmaz: beméri vele a beteg aurájában található esetleges „vízereket".[76] Az aura mérésére egy speciális „aurafésűt" használ, majd a megfelelő skálán helyezi el az aura színképét, s így határozza meg a betegség esetleges helyét, okát, illetve következtet a beteg személyiségjegyeire. Mindenkinek ajánlja az aurafotózást, amely a közelmúltban egyre népszerűbbé váló és igen gyors módja az aura feltérképezésének.[77]

A szellemgyógyászat technikáját a reiki keretein belül sajátította el, Csontos Vilmos, a módszer magyarországi „apostola" egyik csoportjában. Eddig csupán egyszer „műtött" ezzel a technikával, egy epilepsziás beteget, méghozzá sikerrel. Mégsem

akar ezzel a módszerrel élni a későbbiekben: „Azt hiszem, nem ezt kell csinálnom." Ha olyan beteggel találkozik, akinél erre a gyógymódra van szükség, mert ő képtelen kezelni, akkor elküldi őt egy másik gyógyítóhoz.[78]

Angyallátás

Zita a gyógyítás mellett, bár mindenképp annak egy speciális formájaként értelmezve, halottlátással, angyalmondással, valamint rontásazonosítással és -gyógyítással is foglalkozik. Különleges képességeit egyrészt az olvasmányaiból való folyamatos tanulásnak tulajdonítja, másrészt konkrét természetfeletti élményekhez kapcsolja megjelenésüket.

Állítása szerint két évvel az első Virtue-könyv elolvasása előtt volt az első angyalélménye. Néhány éve a férje otthon, munka közben beütötte egy kicsit a fejét. Nem is törődött vele, mert a fájdalom elmúlt. „Olyan volt, mikor a nők takarítás közben beverik a fejüket." Pár nap múlva a vállalati vezetőket vitte autóbusszal a horvátországi Poreċbe. (Zita férje hivatásos buszvezető, és már hosszú ideje a beremendi cementgyárban dolgozik.) Ottléte alatt egyre gyakrabban érzett heves, hasogató fejfájást az ütés helyén. A hazafelé vezető úton „...már nem volt eszméleténél. Rutinból vezetett. Nem is emlékszik, hogyan jutottak el a határig." A határnál már olyan rosszul volt, hogy azonnal kórházba kellett szállítani, Pécsre. Zitát innen értesítették. Míg a férje Horvátországban volt, Zitával különös dolog történt:

> Mentem át a szobán egyik nap, így [mutatja, ahogyan átment], és hirtelen meglátam a férjemet. Be volt kötözve a feje. Megálltam. Hát ez most mi volt? Aztán még kétszer láttam ugyanezt. Aztán hívtak a Honvéd Kórházból, hogy bent van a férjem, menjek be azonnal, és vigyem a papírjait, meg ruhát. És akkor hirtelen valami kellemes, bizsergető érzést éreztem. Meleget. Olyan volt, mint egy pajzs körülöttem. Végtelenül nyugodt lettem. Nem is kapkodtam, amikor összeszedtem a papírokat, és bementem, tudtam, hogy nem lesz semmi baj, mert a pajzs mindentől megvéd. Amikor bementem a férjemhez, már eszméleténél volt. Összevissza mozogtak a kezei. Akkor beszéltem az orvossal, és elmondta, hogy nem tudják, mekkora a baj a férjem agyában, de meg kell műteni. Kérdeztem, hogy a műtét segít-e. Azt mondta [az orvos], hogy nem tudja. Aláírtam a papírt [a műtéthez hozzájáruló nyilatkozatot], de tudtam, hogy nem lesz baj. A pajzs körülöttem volt.

A műtét jól sikerült, Zita férje meggyógyult. Kiderült, hogy az egykori ütés nyomán vérömleny keletkezett az agy és az agykéreg között. Ez nyomta a mozgásközpontot, és részleges amnéziát okozott. Ezért nem emlékezett Zita férje arra, hogyan került a kórházba, és arra sem, hogy mi a foglalkozása.[79]

Zita ma már úgy értelmezi a történteket, hogy a különös látomást a segítő angyala küldte, és az angyalok védelmezték őt pajzsukkal, hogy ne veszítse el a lélekjelenlétét

a nehéz helyzetben. Úgy véli, hogy a férje is az angyali beavatkozás következtében épült föl maradéktalanul.

Az angyalok jelenlétét azóta szinte állandóan érzékeli: „virágillat vagy fantasztikus keleti illat" érződik, közben „végtelen nyugalom és szeretet" tölti el.

Mára már elolvasta Virtue több könyvét, elvégzett egy angyaltanfolyamot Pécsett, és nemrég beszerezte az angyalkártyákat is. Ezek segítségével minden reggel megidéznek egy angyalt a férjével együtt, a kávé mellett üldögélve. Megkeverik a csomagot, és az emelés után kihúzott lapon olvasható kis szöveg lesz a nap mottója, az *angyali üzenet*. Zita a gyógyításnál is segítségül hívja az angyalokat, gondolati, meditatív módon.

A különböző angyalokhoz meghatározott színek és tapasztalatok kapcsolódnak, az élmény jellege attól függ, hogy „melyiket hívod, és milyen feladatra". Az angyalélmény elsősorban a befogadó transzcendens érzékenységének függvénye:

> ...vannak, akik látják [őket]. Általában fényt [látnak], meghatározott színt. Vannak, akik a hangjukat hallják. Egyedi, hogy ki mennyire tudja fogni... Tőlünk függ, hogy mennyire tudjuk érezni... Fénylényeket látnak, szárnyakkal. Feltett kérdésre választ hallasz.

Zita sajátosan osztályozza a természetfeletti képességekkel rendelkező embereket: vannak *tisztán látók*, és vannak *tisztán érzők*. Az előbbiek vagy az aurát látják, vagy látják, hallják a természetfeletti lényeket, míg az utóbbiak inkább gondolati kommunikáció útján érintkeznek velük. Zita úgy véli, hogy a látók képességei a magasabb szintűek, de csupán akkor, ha a megfelelő intellektuális háttérrel rendelkeznek a tapasztalataik értelmezéséhez és átadásához. Példaként említi egyik ismerősét, akinél különös tünetek jelentkeztek: éles fájdalomérzet a két szem között és a homlokon, hallucinációk, látomások, a világ egészének sorsa felett érzett mély depresszió. A nő fölkereste Zitát a panaszaival, s ő szinte azonnal megtalálta a helyes diagnózist: *neked kezd kinyílni a harmadik szemed* – mondta. Zita ellátta a nőt a megfelelő olvasmányokkal, amelyeket ezután kettesben értelmeztek. Szerinte *„hatalmas látó"* válhat belőle, ha megtanul bánni a képességeivel. Zita önmagát a *tisztán érzők* közé sorolja:

> ...jönnek az intuíciók, jönnek a gondolatok, Tudom, mi az, mi kell neki [a betegnek]. Hallgatom, és az első percben tudom, mi van.[80]

Ennek értelmében az angyalokkal is gondolati síkon kommunikál: „az angyalérzékelés gondolati energiaküldés". Igaz, a személyes segítőangyalát színekként érzékeli: lilaarany színű fényt lát. Úgy véli, hogy az angyalok színei megfeleltethetők a csakrák és az aura színeinek: e megfelelés alapján lehet kiválasztani, majd megidézni a betegséghez adekvát angyalt.

A RAI-irányzat tanításaiból és az angyalterápiából Zita sajátos szintézist hozott létre: az isteni eredetű reiki energia közvetítői maguk az angyalok; a reiki mesterek szellemi segítői pedig összeolvadtak az egyéni őrzőangyal elképzelésével. A szellem-

gyógyászat helyét is átvette az angyali gyógyítás, mint azt az alábbi történetben láthatjuk:

Zita unokahúga súlyos beteg. Zita már két alkalommal küldött neki éjszaka gyógyító energiát angyali mediációval. Az unokahúg az első alkalom után a következő álomról számolt be másnap reggel:

> Neni, képzeld, mit álmodtam! Kórházban voltam. Ez egy nagyon fehér kórház volt. Az orvosok is nagyon fehérek, az arcuk is. Világító fehér. Le kellett vetkőznöm meztelenre. Amikor a zoknimat akartam levenni, akkor láttam, hogy csupa vér a lábam. Az orvos azt mondta erre, hogy nem biztos, hogy így meg tudnak műteni. Erre azt feleltem, hogy ez a vér az én tisztulásom, így távozik belőlem a rossz, és nyugodtan megműthetnek. Többre nem emlékszem.

A betegnek a következő energiaküldés alkalmával is ilyen kórházi álma volt. A történetben szereplő fénylő kórház a menny és a fehér orvosok Zita szerint angyalok voltak. A szellemgyógyászat egyik formájában úgy vélik, hogy a műtéteket a Hipertérben levő Mennyei Jeruzsálemben hajtják végre a jóindulatú szellemorvosok, de a kezelés előfeltétele a bűnöktől való teljes megtisztulás.[81]

Zita azt vallja, hogy az angyalok létezésükről képesek meggyőzni a kételkedőket is. Kérésre ún. *mennyei ajándék*ot küldenek nekik, amely bizonyítja létüket:

Zita idősebb fia, J. kételkedett az angyalok létezésében. Számára Zita bizonyítékot, vagyis mennyei ajándékot kért. A fián alkalmazott reiki kezelés alatt angyalt hívott segítségül. J. ezt követően arról számolt be, hogy egy pillanatra meglátta a gyermek Zitát. Sírva fakadt, és megköszönte az így kapott „képet".

Halottlátás

Zita nem szívesen bár, de időnként rákényszerül, hogy a szellemgyógyászatban tanult technikákat alkalmazza. Ha a beteg úgy véli, és Zita megerősíti, hogy a beteg rossz állapotát egy visszajáró halottja okozza, akkor Zita hajlandó e kevésbé magáénak érzett feladat elvégzésére. Hite szerint, ha a halott a halál beállta utáni negyven napon belül „nem megy el a fénnyel", akkor az élők között reked. „Olyan [halott] marad itt, akit nagyon siratnak." A hirtelen halál (pl. baleset) áldozatai is itt maradhatnak, mert „a család nem tudott fölkészülni az elvesztésükre".[82] A szellemgyógyászatban különböző technikák léteznek, hogy hogyan lehet a halottak visszajárását megszüntetni. Zita a halott elkísérésének szertartását végzi el, s ehhez az angyalokat hívja segítségül. Állítása szerint nem ő találta ki a rituálé pontos menetét és az elküldő formulát, hanem maga is egy könyvből tanulta.[83]

Zita nem látja a halottakat, de fizikailag érzi a jelenlétüket: hideg érzés, borzongás, érintés és egy jellegzetes, ún. *halottszag* formájában, mely utóbbi nem a hullaszagot jelenti, hanem különleges illatot.[84] A hideget szerinte az okozza, hogy a visszajáró halott az ember aurájában tartózkodik – „az aurádban van"–, mivel neki

magának már nincs fizikai teste. „Azt hiszik, hogy még élnek", s az ehhez szükséges energiát az élő aurájából „szívják el", ezért érzi az illető a hideget. A hozzátartozó is érzi a halottat: „mintha állna valaki a háta mögött".[85]

Zitát egy olyan beteg kereste fel, aki „állandóan hideget érzett a hátán". Azt remélte, hogy Zita majd „kigyógyítja a bajából". Zita azonban azt mondta, hogy nincsen semmi szervi baja, csak „egy halott kíséri", s ezért érzi a hideget. Elvégezte a halottat elkísérő szertartást, s a hidegérzet megszűnt. Ha bizonytalan az adott esettel kapcsolatban, akkor egy valóban halottlátói képességekkel rendelkező kliensével együtt végzik el a szertartást.[86]

Zitát egyszer fölkereste egy asszony, aki arról panaszkodott, hogy úgy érzi, nemrég meghalt édesapja „még mindig vele van". A nő elmesélte, hogy haláláig nem tudott megbocsátani súlyosan beteg apjának, mert nem tett meg mindent a gyógyulásáért. Zita azt mondta neki, hogy „ha valakinek az az életfeladata, hogy ne gyógyuljon föl, akkor meg kell halnia". Állítása szerint véletlenül pont ugyanekkor a már említett alkalmi halottlátó is jelen volt: hármasban ültek a nappaliban. Zita megérezte a halott jelenlétét: enyhe, borzoló érintést a tarkója környékén. [Ezt a simogató érzést az én fejemen is megmutatta az elbeszélés közben.] A halottlátó rá is mutatott a halottra: ott állt a fiatal nő és Zita között. Leírta a külsejét, a ruháját, s a nő ráismert az apjára. Zita ekkor a megfelelő angyalok segítségül hívásával elvégezte a „halottat elkísérő kis szertartást". A halottlátó eközben látta a lassan hátat fordító és távozó halottat. Meg is mutatta, merre ment ki a szobából.

Zita különbséget tesz a jó és a rossz halottak között: amilyen ember volt az életében, olyan halott válik belőle. E duális elképzelésén alapulva a rossz halottakat a sötétséggel, a jókat pedig a fénnyel hozza összefüggésbe. Úgy véli, hogy a rossz halott a „rossz emberhez megy, mert az azonos az azonost vonzza". Állítása szerint őt is gyakran meglátogatják az elhunyt hozzátartozói, de kizárólag a jóindulatúak: „minél tisztább és jobb vagy, annál kevésbé férhet hozzád a sötétség. Én is jó vagyok, ilyeneket vonzok."[87]

Zita régóta úgy tekint önmagára, mint jóindulatú, segíteni vágyó gyógyítóra, így kézenfekvő volt számára, hogy a mennyei szféra jó szándékú lényeivel, az angyalokkal létesít kapcsolatot. A reiki RAI vonalában történt beavatása, s így az esszénusokról és az angyalokról szerzett tudásanyag készítették elő a talajt, amelyben Virtue elképzelései és az angyaltanfolyam tanításai szárba szökkentek.

Hívek, laikusok a világhálón

Az ezoterikus angyalkultusz szakértői recepcióját áttekintve úgy tűnik, gyorsan, nagy népszerűségre tett szert az ezoterikus gyógyítók körében, ami a klientúra újfajta igényeinek követéséből is adódhat. Feltételezhető, hogy a nyomtatott és az elektronikus médiumoknak köszönhetően az angyalkultusz az ezoterikus témák iránt érdeklődő laikusok számára is vonzó, új lehetőségként jelent meg.

Tisztában kell lennünk azonban a rendelkezésünkre álló források korlátaival: például nem nyújtanak pontos képet a kultusz társadalmi bázisáról, és nehezen határoz-

ható meg belőlük kiindulva az új kultusz és más vallások, hitrendszerek viszonya. Ugyanakkor – ahogyan azt a bevezetőben már jeleztem –, a világhálón olvasható szövegek hiteles megnyilvánulások, amelyek az új kultuszformáról szóló diskurzusokba nyújtanak betekintést.

Mielőtt a világhálós angyalképzetek elemzésének tapasztalatait összegeznénk, ki kell térnünk néhány gyakorlati kérdésre. A rendelkezésemre álló szövegeket egyelőre tematikus csoportokba rendeztem a könnyebb áttekinthetőség végett:

1. Az angyalkultusz írott forrásainak recepciója;
2. Angyalokkal kapcsolatos egyéb ismeretek;
3. Tudatos kapcsolatfelvétel az angyalokkal;
4. Angyalélmény-történetek.

Természetesen nem tudtam az összes, ezoterikus témákkal foglalkozó fórumot teljes egészében áttanulmányozni. A legtöbb esetben keresőprogram segítségével kiemeltem az angyalokkal kapcsolatos írásokat, leveleket. A két kifejezetten angyaltematikájú portált, az Angyalház vendégkönyvét és a Mandala Véda Kiadó angyalfórumát azonban sikerült teljesen átfésülnöm. A hivatkozott levelezőt és a weboldalt minden esetben a jegyzetben jelölöm meg. Igyekeztem megtartani a levelezők eredeti írásmódját, csak a véletlen elütéseket javítottam, az egyéni helyesírási hibákat viszont nem.

Az „apostolok" műveinek recepciója

Az ezoterikus angyalkultusszal való behatóbb ismerkedés első lépése nagyon gyakran az olvasás. A fórumokon megvitatják az olvasottakat, az adott témákban újabb irodalmat ajánlanak egymásnak a levelezők. Nem véletlen, hogy épp Virtue kizárólagos magyar kiadója, a Mandala Véda működteti az egyik legjelentősebb angyalfórumot. Az angyalokkal kapcsolatos tudást elsősorban Strohm vagy Virtue művei nyomán igyekeznek elsajátítani a potenciális követők:

> (Kérdés): ...Egy hete került először a kezembe egy angyalokkal foglalkozó könyv, de azóta nem bírom letenni, nagyon érdekel! Mi az amit ebben a témában még tudtok nekem ajánlani?
> (Válasz): Konkrétan mi érdekel? Dr. Dorin[sic!] Virtue-től olvastad az angyalos könyvet? HA Tőle olvasod akkor melyik részét, mert van Tőle 3 könyv. Mi a pontos címe?[88]
> ...Esetleg hallottál már, hogy az angyaloknak vannak jeleik, s használatukkal érintkezésbe lehet velük lépni?
> (Válasz1): „Igen, vannak. Bárcsak visszaemlékeznék a két könyvre!" [...]
> (Válasz2): Kedves Aaaerosmith. Eckhard Strom Atlantisz angyalai ez az első könyv a második Atlantisz mestertudása. Mintha működne a telepátia. Szeretettel Oson.[89]

Strohm egyik könyvéről lelkendezve ír az egyik levelező:

> ...Én olyan kérdésekre kaptam választ belőle, amik évek óta foglalkoztattak, és ájultam el, annyi minden van abban a könyvben. és még valami: MŰKÖDIK!!!!!![90]

Az olvasmányélmények nem egyszerűen megismertetnek az új képzetekkel, hanem elősegítik azok beépülését az egyéni hitek, meggyőződések, hiedelmek rendszerébe. Stílusuk, nyelvezetük azt az illúziót kelti az egyszerű olvasóban, hogy a könyv végére maga is beavatottá válhat:

> ...Nagyon fontos az, hogyha szeretnéd Őket [ti. az angyalokat] látni, akkor nem szabad erőltetni a látást. Mert akkor bíztos [sic!] hogy képzelődni fogsz, vagy egyáltalán nem fogsz látni semmit. Szerintem el fog jönni annak az ideje. Olvastad már az Angyali látomások c. könyvet Dr. Dorin Virteu-től [sic!]? Annak a végében van, hogy mi módon tudod Őket látni... Ha nem olvastad, és nem tudod, akkor ha gondolod tőmondatokban le tudom majd Neked írni a receptet...[91]

Az olvasás, majd az olvasottakról folytatott eszmecsere szinte magától értetődően tereli a lelkes érdeklődőket a specialisták, vagyis az angyallátók irányába. Azokat, akik kellőképp eltökéltek az angyali világgal való kapcsolat felvételére, tárt karokkal várja például az Angyalház sokrétű szolgáltatásaival:

> ...Nagyon örülök, hogy megtaláltalak benneteket, mert mióta találkoztam dr Dooren [sic!] Virtue angyalokról szóló könyveivel, egyszerűen lenyűgöztek, s keresném azokat a személyeket akik segítségével útmutatásával saját angyalaimmal is felvehetném a kapcsolatot! Kedves Judit kolleganőddel felvettem a kapcsolatot, de sajnos csak április elején számíthatok egy májusi időpontra, amikorra talán már külföldre költöztem. Kérem az angyalokat, hogy elmenetelem előtt még eljuthassak hozzátok! Nagyon köszönöm, hogy olvashattam és főleg hogy megtaláltam a honlapot, s várom a találkozást, veletek, s általatok angyalaimmal!...[92]

Az angyalokkal kapcsolatos egyéb ismeretek

Bár Virtue és Strohm művei, valamint a világháló kínálta számtalan információforrás alapvetően befolyásolják a modern angyalképzeteket, úgy tűnik, a hagyományos – keresztény – elképzelések is megtalálhatók a szövegekben. Az angyalok fényes és/vagy szárnyas, jóindulatú lényként jelennek meg:

> ...multkor [sic!] azt álmodtam, hogy angyal vagyok. Nem voltak szárnyaim...[93]

A levelezők leggyakrabban az egyéni őrzőangyalról írnak. Létezését magától értetődőnek tekintik, feladata a számára kiválasztott ember oltalmazása a születéstől a halálig.

> Természetesen létezik őrangyal! Aki vigyáz ránk egész életünkbe [sic!] kísér és segít bennünket...[94]

Vagy:

> Sajnos én még nem tudtam felvenni őrangyalommal a kapcsolatot, de érzem azt, hogy sokmindenben [sic!] segít...[95]

Vagy:

> Az a feladata, hogy vigyázzon ránk, imádkozzon értünk. Legtöbbször a saját lelkiismeretünk a hangja, de mi sajnos gyakran nem halljuk meg.[96]

Az oltalmazó őrangyalról szóló egyik történetben az angyalok és a démonok közt zajló kozmikus harc toposza is felbukkan, sajátos formában. Két lányt egy gonosz démon bántalmazni akar, de az őrangyalok megküzdenek vele, és legyőzik:

> [...] Majd egy este tetőzött az egész. Pontosan emlékszem, hazafele jöttünk egy moziból, s ott akartam aludni a barátnőmnél. Éjjfélre [sic!] járt az idő. Halkan nevetgéltünk a szobában, és egyszerre a szoba légköre megváltozott! Levegőtlenséget, szörnyű meleget és halálfélelmet éreztünk. Összebújva rettegtünk, mert tudtuk, hogy a démon (láthatatlanul bár) megjelent a szobában. Nem tudom, hogy hány percig tartott, aztán nagyon lassan eltűnt. Pár évvel később rájöttem, az őrangyalaink harcoltak ellene, és ők távolították el a szobából. Máskülönben aligha tűnt volna el magától. [...][97]

Az őrangyal feladatai között nem csupán a mennyei védelem, hanem az imák továbbítása, az égi közbenjárás is szerepel:

> ...ha Istenhez imádkozol, akkor általában az ima az „őr"angyalhoz érkezik, és Ő teszi meg a következő lépéseket.[98]

Az angyalok Isten szándékának végrehajtóiként is megjelennek:

> ...Az a dolguk az Angyaloknak, hogy ha kérjük Istent, hogy segítsen nekünk, akkor az Angyalokat küldi hogy segítségül. Isten nagyon jól tudja, hogy mennyire elromlott a világ, és próbál szerintem besegíteni Nekünk.[99]

Szintén a keresztény elképzelést tükrözi a karácsonykor megjelenő angyalok motívuma a történetekben:

> A karácsony nagyon jó lehetőség arra, hogy leüljünk többször is, elcsendesedjünk és figyeljük az angyalok jelenlétét.[100]

Tudatos kapcsolatfelvétel az angyalokkal

A hagyományos őrangyal-elképzelések új dimenziót nyernek az ezoterikus angyalkultusz értelmezésében. Az egyéni mennyei segítőkkel fel lehet – sőt kell – venni a kapcsolatot, mert csak így van lehetőségünk az életvezetésünk tudatos összehangolására a mennyei akarattal. Az angyal–ember kommunikáció tehát nem egy aktív (angyal) és egy passzív befogadó (ember) között zajlik, hanem interaktívvá válik: az ember is jelez, üzen, kifejezi akaratát a transzcendens szféra képviselője számára. Az isteni akarat által kiszabott sors nem eleve elrendelt végzet többé, amelynek maga az őrangyal is alárendeltje, hanem az emberi tudat és akarat által befolyásolható, átírható forgatókönyv.[101] A kapcsolatfelvétel egyik legelterjedtebb módjának a meditáció tűnik:

> ...7 éve kaptam az eligazítást: Minden reggel, meditációmban beszéljem meg az őrangyalaimmal, mi az aznapi feladatom, amiről majd este beszámolok nekik. Ígérni könnyű volt, de már első este kiderült, milyen lusta is voltam. Az őrangyalaimban teljes mértékben bízhatom, hiszen mindent megszerveznek. Abból is látszik, hogy azelőtt éveken át munka nélkül voltam, azóta viszont állandóan dolgozom. Csak néhány őszinte szó kellett hozzá...[102]

Vagy:

> ...Bízz abban és hidd hogy jól csinálod a meditációt és megtörténik... vagy kérd angyalaidat, hogy segítsenek...és pl. megszoktam [sic!] kérni, hogy lazítsanak el...[103]

Arra is találunk példát, hogy az angyali kommunikáció spontán is létrejöhet, így azonban csak különleges lelkiállapotban és a megfelelő szenzitivitás esetén sikerül:

> ...Mindenféle eszköz nélkül is működik a kapcsolat az angyalvilággal. Legjobban akkor, amikor zaklatott vagyok, és semmi másra nincs már erőm, csak könyörögni azért, hogy megnyugodhassak, és tisztábban láthassak. Mondjuk, én nagyon érzékeny vagyok, és sokszor érzem, hogy sokan vesznek körül. És ha hagyom, hogy ráhangolódjak, akkor lehet érezni a sugallatokat.[104]

A Virtue által megalkotott angyalkártya használata is egyre elterjedtebb:

> ...Mégis, a legkedveltebb eszközöm az Angyalkártya. Olyan szépen meg van írva a szövegezés a könyvben, és nagyon szépen ráfókuszálja a tudatomat arra, amiért ide jöttem... ezt meleg szívvel tudom mindenkinek ajánlani. Ezen keresztül sok segítséget kapok...[105]

Vagy:

...Magam minden nap kihúzok egy angyalkártyát aznapi üzenettel, de nem tudom, hogy közel kerülök-e hozzájuk, bár gyakran érzem, hogy valóban segítenek, mellettem vannak, szeretettel egyengetik az utamat.[106]

A különböző eljárások segítségével nem csupán az őrangyalokkal, de bármely angyallal kapcsolatba lehet lépni. Az angyalokhoz leginkább valamilyen kérés teljesítése miatt fordulnak: segítségül hívják őket döntési helyzetekben, a párválasztás és más emberi kapcsolatok területén, általános bizonytalanságérzet esetén stb.

...De az biztos, hogy mindig segítenek amikor kérem, és volt, hogy hallottam választ a fülemben amikor kérdeztem tőlük...[107]

Vagy:

Én még teljesen új vagyok, de jó volt olvasni, hogy másoknak is vannak aggályaik azzal kapcsolatban, hogy megértik-e az angyalokat vagy sem. Magamra ismertem én is Delfin történetéből, azt hittem, elég kérnem az angyalokat, és minden hipphopp megoldódik. Bár az én jelenleg problémateljes magánéletemen csak ők segíthetnek. Úgy érzem azonban, hogy nem értem őket, vagy talán velem nem állnak szóba?!
(Válasz): Mindenkivel szóba állnak, csak le kell vetnünk az elvárásainkat! Kell hagyni, hogy a dolgok úgy alakuljanak, ahogy azt az angyalok akarják![108]

Bizonyos esetekben egy meghatározott angyal segítségére van szükség, akinek kiválasztása az adott angyal égi-földi hatáskörétől függ. Ebben nagy segítséget nyújt az angyalkártya, ahol a lapokon és hozzájuk tartozó könyv megfelelő fejezeteiben röviden összefoglalják az angyalok feladatköreit. Az angyalkártya és az angyalkultusz tanításainak együttes hatása lehet, hogy leginkább Mikháelt/Mihályt említik a szövegekben:

Például megúsztattam a telefonom. Egy elég komoly készülék. 50 000 Ft-ért javították volna meg. Ismerősök segítettek, tisztogatták, nem sikerült megjavítani. Kértem Mihály arkangyalt, hogy segítsen. Egy este mikor komolyan kértem, elmondtam miért fontos ez nekem. Próbálgattam és beindult a telefonom. Megköszöntem Mihály arkangyalnak, hogy segített.[109]

Konkrétan Mihály arkangyalhoz szóló fohászt is olvashatunk:

...Michael Arkangyal! Kérlek téged és segítőidet jöjjetek el hozzám. Kérlek oszlassatok el, szüntessetek meg mindent ami kimerít engem. Kérem, hogy energiaszintem, most azonnal visszanyerje természetes, életerős állapotát.[110]

Az angyalokkal való találkozás annyira óhajtott vágyként jelenik meg egyesek számára, hogy a kapcsolatfelvétel ténye szinte fontosabbnak tűnik, mint az eredeti cél, a segítség kérése:

> ...Hát az angyalokkal még nekem sincs túl nagy sikerem. Kb. ott tartok ahol Klaudia. Tegnap hulló csillagokat néztünk a gyerekeimmel. És az egyik kívánságom az volt, hogy találkozhassak Gabriel arkangyallal! :)) [Ez a piktogram nevetést jelent.] Valószínűleg az a baj, hogy mosolygok rajta, nem hiszem, csak szeretném...[111]

Az angyali visszajelzés többféle módon történhet, a leginkább váratlan esemény formájában, de auditív vagy vizuális természetfeletti tapasztalás formájában is:

> ...Úgy tudom, legalábbis nálam jobban „hozzáértők" úgy okítottak, hogy konkrét kérdéseket tegyek fel nekik, akár egy-egy probléma megoldására rákérdezve, vagy megerősítést várva egy döntés után stb. Ehhez előtte el kell lazulni, legjobb ha az ember meditációs szintre helyezi magát, így tisztábban, világosabban érti mit üzennek. Az üzenet érkezhet álomban avagy egy látomás, kép formájában, hirtelen jött szavakba formálódott gondolatokban.[112]

Az angyali kapcsolat örömöt, boldogságot jelent a kapcsolattartók számára, könnyekig meghatódnak az őket elárasztó jó érzéstől:

> ...Olyan jó dolog, mikor fekszem az ágyamban, és arra tudok csak gondolni, hogy mennyire szeretem az Angyalokat! Annyira, hogy már el is sírom magam. :) :) [Ez a piktogram mosolyt, nevetést vagy boldogságot jelent.] Az csodálatos :)...[113]

Angyalélmény-történetek

Az angyalok többféle módon is jelentkezhetnek: álomban, látomásban vagy egyszerű hétköznapi ember alakját magukra öltve a mindennapi környezetben. Egy levelezőt például úgy vezetnek az angyalok egyik nap, hogy szinte kénytelen megvásárolni egy Virtue-könyvet, ráadásul a könyvesboltban egy angyali segítővel is találkozik:

> Az ezoterikus könyveknél már állt egy fiatal hölgy mikor bementem a boltba. Megfogtam két angyalos könyvet keresgéltem. Ebből valószínűleg ő érezte, hogy nekem kell segítenie. Beszélgettünk. Adott pár tanácsot. Elmondta, hogy őt azért küldték ide, mert valaki befog [sic!] jönni és segítségre szorul. Eléggé a hatása alá kerültem és röpke pillanat alatt túl őszintén nyilatkoztam. Így derült ki, hogy ő egy reinkarnálódott angyal. Egyszer kedvesen a hátam mögé mosolygot [sic!], mikor zavartan ránéztem azt mondta, hogy nagyon mosolyog egy angyal a hátam mögött. Boldogság járt át és meghatotság [sic!], hogy még is [sic!] igaz, de ez már részben az én belső világomat érinti. Az egész szépen elő volt készítve. Először

csak a téma jelent meg többször. Reggel egy pillanatra bevillant, hogy jé itt egy könyvesbolt. Este a terveim között szerepelt, hogy bemegyek egy könyvesboltba és megnézem ezt a könyvet, úgy el telt [sic!] az idő, hogy nem volt már más lehetőségem csak az az egy bolt. Benne lenni nagyon misztikus volt és végül is ez a lényeg.[114]

Álomban jelenik meg egy angyal egy szerelmi csalódás miatt kétségbeesett fiatal nőnek:

...Nem emlékszem mikor aludtam el, csak arra emlékszem, hogy valaki beszél hozzám és nagy fényesség van a szobámban. Akkor felültem az ágyban és csodálkozva néztem, hogy most akkor ez mi volt. Álom vagy valóság. Arra emlékszem a mai napig is, hogy egy fénylény, egy Angyal állt előttem és felém nyújtja a kezét és mond valamit. És én nem vagyok ideges egy kicsit sem már és nem sírok.[115]

A transzcendens élményként megtapasztalt angyalok lehetnek fényjelenségek (gömbök, pontok, vonalak, csíkok) vagy szellemlények, de lehet olyan érzés is, mintha valaki követne.

Én apró fénypontokat látok körülöttem, ha természetes fényben állok. Ha igaz, én úgy tudom egy segítőmtől, ezek az angyalok.[116]

Vagy:

(Kérdés): Érezted már az angyalok jelenlétét?
(Válasz): Igen, éreztem már, de amikor nagyon éreztem, egy kritikus helyzetben, akkor nem olyan jóságos Angyalkáknak tűntek, inkább nagy szellemi entitásként, magasaknak, erőseknek és kissé szigorúaknak. Ennek ellenére megcsinálták, amit kértem.[117]

Vagy:

...Én mindig érzem, hogy valaki mellettem van, akárhova megyek, velem együtt mozog, követi a testem minden rezdülését. Nem érzem, hogy jó e vagy rossz-e, semmi ilyesmit, csak hogy velem együtt van. Szerintem az őrangyal jelenlétét érzem, és gondolom, más is így van ezzel.[118]

Az őrangyalokról szóló történetek motívumai emlékeztetnek leginkább a hagyományos csodaelbeszélésekre: veszélyes élethelyzetben váratlanul lépnek közbe az életmentő őrangyalok.

...A legfurcsább történetem egy autóbalesethez kapcsolódik. Egy közeli erdőbe mentünk kirándulni. Útközben fura hang szólt hozzám: „Előzés közben balesetet fogtok szenvedni, de senki nem hal meg." Édesapámnak sem mertem szólni, azt

gondoltam, hogy képzelődőm, de ahogy közeledtünk a baleset helye felé, csak erősödött a rossz érzésem, és akkor előztünk. Szembe senki nem jött, próbáltam megnyugtatni magam, nem lehet baj. Lett. A semmiből előtűnt, dűlőútról felkanyarodó, őrült teherautó vágódott elénk. Nekirohantunk az oldalának. Bordatöréssel, egy-két öltéssel, enyhe agyrázkódással, de megúsztuk. Nem tudom megmagyarázni, talán nem is kell. Ez nem a klasszikus értelemben vett angyal volt! Nem vagyok vallásos, és Istenben sem hiszek.[119]

Az őrangyalok és a jó halottak alakjának összemosódására is találunk példát, de nem tudjuk eldönteni, vajon ez Virtue képzeteinek hatása, vagy más forrásból táplálkozó nézet. Egy kétségbeesett nőnek segít hazacipelni sérült unokahúgát egy váratlanul felbukkanó „szép nő":

...Mire visszaszaladtam a kislányhoz, láttam, hogy egy szép, ismeretlen hölgy ül mellette a padon és vigasztalja. Aztán rám mosolygott, felnyalábolta a gyereket és hozta, hozta a karjaiban egészen hazáig, fel a második emeletre. Mire a lakásban ledobáltam a csomagokat és magamhoz tértem, a hölgy eltűnt. Mintha soha ott se lett volna. Angyal lehetett. Vagy az édesanyánk, aki két évvel azelőtt halt meg. Unokahúgom azóta nagylánnyá serdült, le is érettségizett. Még ma is, ha baj van, csak annyit súgok: Mami, segíts! És ő segít.[120]

Felvetődik az angyalélmény valódiságának kérdése is. Konszenzus alakult ki abban, hogy az angyalok nem jósok, se nem jó tündérek, tehát nem teljesítenek feltétel nélkül minden szeszélyes kívánságot:

...Kedves! Nem vagyok gridi [=greedy, ang] (haszonlesső) [sic!] ember, de ha megtudnád [sic!] mondani az Angyalkák által sugalva Canadában [sic!] a következő heti nyerőszámokat, kipróbálnám, megosztva Veled a nyereményt!!!:))) [Ez a piktogram nagy nevetést jelent.] Csak hogy milyen Angyalkáid vannak!!! Ha igazak, nem adnak számokat, ha adnak, a Te agyad érzése az egész!!!???"
(Válasz): Én úgy veszem észre, hogy azok az emberek akik itt vannak, azok hisznek Istenben és az Angyalokban. Nagyon jól tudom én is és szerintem Te is, hogy az Angyalok nem fognak lottó számot [sic!] megadni Nekünk, csak segítenek, hogy lehetőségeket kapjunk az életben, és vagy élünk a lehetőséggel, vagy nem. Én 2 dolgot tartok nagyon fontosnak az életben: a HITet és a SZERETETet. Mellesleg elég érdekes lenne, ha elkezdek meditálni és megjelenik elöttem [sic!] 5 szám. Én is meglepődnék. De én ezt soha nem vártam el Tőlünk. És elég buta az az ember, aki ezt elvárja. [121]

Konklúzió

Dolgozatomban igyekeztem rövid áttekintést nyújtani egy új és egyre népszerűbbé váló képzetrendszerről, az ezoterikus angyalkultuszról. Az olvasó joggal várhat valamiféle szintézist e rendkívül sokrétű jelenségről. Ha átfogó elemzést nem is nyújthatunk egyelőre, egy kérdést minden bizonnyal sikerült megválaszolnunk. Nevezhetjük-e az ezoterikus angyalkultuszt modern hiedelemrendszernek? Igen, abban az értelemben mindenképpen, hogy olyan egységes képzetrendszer, amely kongruens világképet és ideológiát nyújt. Sajátságos eklekticizmusuk révén ezek a régi formákat is őrző, új típusú angyalképzetek könnyen utat találtak mind a hagyományos (keresztény stb.) vallási meggyőződésű, vagy csupán ilyen hátérrel rendelkező emberekhez, mind a New Age különböző irányzatainak követőihez. Azt már vizsgálatunk e kezdeti szakaszában megállapíthatjuk, hogy az angyalkultusz követői nem feltétlenül alkotnak homogén közösséget (szektát), mint vélt elődeik, az ókori esszénusok szektája. Alkalmi közösségekbe szerveződésük mindazonáltal jól nyomon követhető, a világhálós fórumok, az előadások, tanfolyamok, klubok keretében. Ezek a jellegzetességek arra utalnak, hogy az ezoterikus angyalkultusz szinkretikus tartalmú képzetrendszere a New Age kultikus miliőjének[122] tipikus alkotórésze.

Jegyzetek

1 „A meditáció olyan, mint az imádság. Mindegyikből vannak minták, de legjobban a saját szavaidat és gondolataidat szeretik meghallani azok, akikhez szólnak. Nyugodtan és ellazultan foglalkozz velük, és az érettségednek megfelelő módon megkapod a válaszaidat. Légy harmóniában önmagaddal és a környezeteddel, és legyen hited. Ilyen egyszerű az egész. Sok sikert!" Tüzló levele, lásd www.mandala-veda.hu/main/isvara.php?from=topics.

2 Egy teljes angyalidézés-szertartást ír le a Miculi nevű levelező. Lásd www.kryon.hu/lect_msg.php?rootid=2387forumid=11&offset.

3 Erzsikéről részletesen lásd Kis-Halas (2004).

4 Lásd www.home.hu.inter.net.

5 „Stanfordi kutatók rendkívül érzékeny műszereket alkalmazva, melyek a testbe belépő energiák áramlását hivatottak mérni, úgy tapasztalták, hogy a Reiki energia a gyógyító testébe annak feje tetején (vagy koronacsakráján) lép be, és kezein át lép ki. Ez az energia északról érkezik, de az egyenlítőtől délre déli irányból jön. A már aktiválódott Reiki energia pedig az óramutató járásával ellentétes irányban, spirálisan mozog, nagyon hasonlóan a DNS dupla spiráljához." Lásd www.tau.hu/reiki/.

6 Lásd www.reiki-vass.com/hun/arolo_tifar.htm.

7 „Az AROLO olyan energetikai diagnosztikai rendszer, amely lehetővé teszi a betegségek fő okának megismerését és célirányos kezeléssel való megszüntetését. A karmikus folyamatok felismerhetővé válnak, és azok gyorsabb, illetve könnyebb befejezése elősegíthető. Energetikai kezelési rendszer, amely a gyors hatásmechanizmusával tűnik ki. Olyan diagnosztikai rendszer, amely lehetővé teszi percek alatt laborfelszerelés és technikai segédeszközök nélkül bármely tetszőleges érték vagy állapot kiderítését, a megfelelő gyógyszer és az egyénileg legpontosabb adagolás megállapítását. Mindez számos lehetőséget kínál a precíz segítségnyújtásra." Lásd www.reiki-vass.com/hun/arolo_tifar.htm.

8 Jelenleg Európa több országában folyik esszénus mesterképzés. Magyarországon 1998-ban indult el. Az első esszénus mestercsoport 2001-ben megalakította a „Fény Gyermekei Magyar Esszénus Egyházat", amelynek vezetője F. E. Eckard Strohm.
Lásd: http://ezo.hu/index.phtml?rovat=1004.

9 Vermes (1998: 162–164).

10 Az esszénusok gyógyítással és exorcizálással is foglalkoztak. Lásd Vermes (1995: 83–97), illetve Vermes (1998: 164).

11 Ezt igazolja több tekercstöredék. Lásd Vermes (1998: 98–99).

12 Az erről szóló tekercstöredék az ún. *Melkicedeq-irat*. Lásd Vermes (1998: 118). Az esszénus eszkatológiáról részletesen ír Vermes (1998: 219–220).

13 Lásd http:\\forum.index.hu/forumcgi?a=t&t=9021207&uq=60.

14 Strohm könyvét idézi Varga Margit esszénus mester.
Lásd www.ezo.hu/index.phtml?rovat=1004.

15 Lásd www.ezo.hu/index.phtml?rovat=1004.

16 Lásd www.ezo.hu/index.phtml?rovat=1004.

17 Lásd: www.asztromania.hu/index.php?inc=publ&publ_id=21.

18 Az Eckard Strohm-féle angyal etimológiájában jól tükröződik ez a sajátos elképzelés: „Az angyal szó valójában a görög 'angelos'-ból származik, ami hírnököt jelent. De értelmezik ezt másféleképpen is. Az angyal szó (angolul: angel, latinul: angelus) eredetileg atlantiszi szóösszetétel: 'Ang': élet (az egyiptomi szimbólum, az Ankh – az élet kulcsa – szintén innen ered), az 'El': Isten fénye. Szabad fordításban tehát 'Élő Istenfény' vagy 'Életet adó isteni Fény'. Egyébként az angyalok neve után az el hangok éppen az angyali mivoltukra utalnak." Lásd: www.asztromania.hu/index.php?inc=publ&publ_id=21.

19 „Megtapasztaltuk, hogy a fizikai jelenségek mögött ott van egy, vagy egy egész angyal sereg. Nap-, Föld-, Víz-, Levegő angyala, s még sorolhatnám a sort szinte vég nélkül." (Lásd a 7. jegyzetben megjelölt forrást.) Az esszénus angyaltan nyomán számos testre szabott ezoterikus angelológia született, mint például Váradi Tibor vagy Szász Ilma rendszere. Váradi Tibor az asztrológia állatövi jegyek–bolygók–emberi tulajdonságok tipológiáját egészíti ki az angyalokkal. Magyarország „angyaltopográfiáját" is elkészítette: felsorolja a mindennapi élet színtereit, amelyek egy adott angyal „fennhatósága" alá tartoznak, s kiemeli azokat a különleges helyeket, ahol sikerrel idézhetjük meg őket. Pl. a Mars bolygó angyala a „kemencék, pékségek, mészárszékek, csaták színhelyei, katonai bázisok, kínzókamrák" felügyelője, s a budakalászi ingókőnél találkozhatunk vele.
(Lásd www.komaromy.hu/napfenyes/text/vedoangyalok.html.) Szász Ilma világvallásokon átívelő angyaltana az emberi test akupresszúrás-akupunktúrás csomópontjait (a csakrákat) vetíti ki a mennyei szférákra, s ezeknek megfelelően osztja szét az angyali csapatokat. Így összehangolható az emberi test és lélek bármilyen nyavalyája az angyali világgal, s az adekvát mennyei gyógyulást segítő rendelkezésre áll. (Lásd www.csend.hu/magazin/0103/ltm03-3.html.)

20 Az angyali kapcsolatfelvételre vágyóknak elsősorban Strohm könyveit ajánlja számos világhálós portál: „kiderült, hogy az angyalok szeretik, ha mi is segítségül hívjuk őket, hiszen feladatuk az emberek segítése, akár tudomásul vesszük őket, akár nem, de hívás, kérés nélkül nem segíthetnek nekünk. A könyvben leírtak alapján mi magunk is hívhatjuk őket." (Lásd www.asztromania.hu/index.php?inc=publ&publ_id=21.)

21 Mihály az „Erő és a Védelem arkangyala és a Mennyei Seregek ura". Kizárólag Mihály segítségével jöhet majd létre az esszénia is: „ha Őt hívod, erőt, védelmet kapsz tőle, és segít téged abban, hogy kinyílj a valódi szellemi kincsek felé, beavatódj a Föld új szellemi állampolgárságába". (Lásd www.asztromania.hu/index.php?inc=publ&publ_id=21.)

22 Lásd az ún. „Tizenkét királyangyal meditációt" a www.ezo.hu/ index.phtml?rovat=853 weboldalon.

23 Strohm kissé suta megfogalmazásában: „megzavarhatnák a lelkünkre ható isteni kapcsolat igaz és jó befolyását". (Lásd www.ezo.hu/index.phtml?rovat=1004.)

24 Virtue sematikus életútját – benne az angyali kapcsolat szerepét – és az angyalterápia módszerét részletesen ismertetem a rádfalvai jósnőről írt tanulmányomban. Kis-Halas (2004: 298–299, 309).

25 Virtue „sajátságos elképzelése szerint mindenki rendelkezik az általa is birtokolt látnoki képességgel *(psychic abilities)*, vagyis a hatodik érzékkel *(sixth sense)*, ám ezt első lépésben tudomásul kell venni, majd tudatosan fejleszteni, hogy használható legyen. A tanfolyam résztvevőinek így először a csakratisztítás *(chakra-clearing)* procedúráján kell átesniük, mert ezzel a módszerrel a tudatuk megtisztul, és képessé válik az angyalokkal való kommunikációra. Ezt követi a közös meditáció, melynek során Doreen Virtue »kapcsolatba lépteti« őket az angyalokkal." Kis Halas (2004: 299).

26 Lásd: www.angeltherapy.com.

27 „Siralmas helyzetben vannak azok, akik az életük útját egy olyan partnerrel járják végig, aki másik ösvényen halad. Szerencsére, ha feltárják egész kapcsolatukat azok számára, akikkel együttműködnek – legyen az Isten vagy Jézus, az angyalok vagy a szentek –, akkor számíthatnak némi javulásra." A szöveg valószínűleg 2002-ben keletkezett, de ma már nem olvasható a világhálón, mert Virtue honlapját 2004-ben átdolgozták.
Lásd www.angeltherapy.com.

28 Részlet Tim Miejan Virtue-val készített beszélgetéséből. A szöveg szerepel Virtue új honlapján is. Lásd www.Edgenews.com/issues/2002/04/int_virtue.html.

29 Lásd a 18. jegyzetet.

30 Lásd www.angeltherapy.com.

31 Lásd www.Edgenews.com/issues/2002/04/int_virtue.html.

32 „Elhunyt szeretteink (vagy szellemi vezetőink) földhözragadt tanácsokat adnak: visszatérjünk-e az esti iskolába, eladjuk-e a házunkat, szerelmi életünk, egészségünk stb. Úgy is fogalmazhatunk, hogy elhunyt szeretteink 'mikro-menedzserek'-ként viselkednek, amikor segítenek nekünk Őrangyalaink, és az arkangyalok 'makro-menedzserek', akik sokkal átfogóbb és spirituálisabb problémákban nyújtanak segítséget: életcélunk megtalálása, megszabadulás a félelmeinktől és a kételyeinktől, az ego-ra leselkedő csapdák elkerülése." (Lásd www.Edgenews.com/issues/2002/04/int_virtue.html.)

33 Virtue a következő módszert ajánlja: „...beszélgessünk lelkiekben a másik ember őrangyalával. Mindegy, ha egy idegen az, egy a szeretteink közül, vagy egy olyan munkatárs, akivel nézeteltérésünk van. Lépj kapcsolatba mentálisan annak az embernek az őrangyalával! Legtöbbjük semmit sem fog erről visszahallani az angyaltól. De a szándék ismertté válik, és az angyal megkapja az engedélyt. Közbenjár tehát. Tanúsíthatom, hogy számos nézeteltérést megoldottak már ezen az úton: abszolút fájdalommentes."
(Lásd www.angeltherapy.com.)

34 Az angyalkártyákon egy-egy angyalt ábrázolnak jellegzetes attribútumaival, például Mikháelt mérleggel és karddal. A kép alatt rövid szöveg található: az angyal „üzenete" néhány mondatos tanács formájában. A negyvenöt lapos kártyacsomaghoz tartozó könyvben további információk találhatók az adott angyalról. A kártyákból az aznapi, illetve az adott szituációra vonatkozó angyali üzenetet lehet megtudni. A tudakozódás módja teljesen egyéni: lehet egyszerűen keverni és felcsapni a legfelső lapot, vagy a keverés után emelni (akár többször is), majd így kiválasztani a lapot. Doreen Virtue régi és új honlapján a gyak-

ran föltett kérdések (Frequently Asked Questions) között olvashatunk az angyalkártya használatáról. Virtue nem beszél jóslásról – bár a csomag neve 'Oracel Cards', vagyis jóskártya –, hanem „az angyalokkal való beszélgetés legkézenfekvőbb eszközeinek" nevezi a kártyákat. Az angyali üzenetek – a jóslatokkal ellentétben – mindig pozitív tartalmúak: „a csomagban nincsenek félelemkeltő kártyák, hiszen az agyalok mindig a békéről és a szeretetről beszélnek". Lásd www.angeltherapy.com.

35 Lásd www.angeltherapy.com.

36 Néhány további műve ebben a témában: *Eating the Light (Fénydiéta), Healing Your Appetite – Healing Your Life (Étvágygyógyászat – életgyógyászat), Loosing Your Pounds of Pain (Veszítsd el a fájdalom súlyát!).* Lásd www.angeltherapy.com.

37 „Itt van a baby boom generáció, az én korosztályom, akiket fénymunkásoknak neveztem el. Őket követik az indigó gyerekek, a par excellence harcosok: a mai fiatal szülők és az idősebb tizenévesek. Ők azok, akiket hamarosan a hatvanas évekéhez hasonló béketüntetéseken és demonstrációkon látunk majd. Mivel harcosok, meg kell szabadulniuk ezektől az idejétmúlt, mérgező energiáktól." Idézet egy 2004-ben készült interjúból.
(Lásd www.edgenews.com/issues/2004/03/virtue.html.)

38 Az indigó gyermek-kérdésnek már magyar nyelvű szakirodalma és természetesen honlapja is van, innen származik az idézet. Lásd www.indigogyerek.org/viselkedes.htm.

39 Az indigó gyermek szüleinek fohásza: „Drága Istenem és gyermekeim őrangyalai, Kérlek, segítsetek, hogy a gyermekeim számára megtaláljam azt a foglalkozást, amelyben kedvüket lelik, de egyben hasznos is. Kérlek, vezessétek őket, hogy világosan megértsék, mely foglalkoztató program a legalkalmasabb az ő személyiségük és a mi életmódunk számára. Segítsetek, hogy ösztönözzem, de ne ellenőrizzem, inspiráljam, de ne zavarjam gyermekeim foglalkoztató programját. Nagyon köszönöm Nektek és ámen."
(Lásd www.angeltherapy.com.)

40 Lásd www.edgenews.com/issues/2004/03/virtue.html.

41 Virtue állítása szerint néhány hónapot töltött Mexikóban egy szivárvány gyerek társaságában, de még nem tudott túl sokat mondani róla.
Lásd www.edgenews.com/issues/2004/03/virtue.html.

42 Az esszénus mesterek életrajzai a következő honlapokon olvashatók: Sz. Mikus Edit – www.szmikus.hu/reiki_rai.gwz; Varga Lászlóné – www.eletvirag.hu/munkatarsak.html. Varga Margit – többek között – a www.ezo.hu, a www.esszenus.hu és a www.harmonet.hu portálokon publikál. Akala esszénus szakértőként jelenik meg a www.ezo.hu portálon, levelezése – többek között – a www.lapforum.lap.hu és a www.foru.supergamez.hu oldalakon olvasható.

43 Az első nemzetközi esszénus találkozóról (Balatonberény, 2003. szeptember 5–7.) írt beszámoló és az ott készült képek alapján valószínűsíthető az esszénus és a római katolikus liturgia közötti hasonlóság. Lásd www.esszenus.hu/Hirek.htm.

44 A pszi-sebészet tulajdonképpen a reiki bevonásával végzett sebészeti eljárások gyűjtőneve. Három fokozata van, a beavatkozás intenzitásától függően: a „transz műtét" esetében a gyógyító testét megszálló segítő szellem végzi el a műtétet; a „véres műtétet" maga a gyógyító végzi el, mindennemű eszközhasználat nélkül, csupán a kezével (mint a Fülöp-szigeteken élő gyógyítók); az „energetikai műtét" során a gyógyító nem fizikai, hanem „szellemkezével" dolgozik. Lásd www.reiki-vass.com/pszi.htm.

45 A pszichotronika vagy szellemgyógyászat keretében a beteg testéből kilépő szellemtesten hajtják végre a műtétet a gyógyító által segítségül hívott mennyei erők. A szellemtesten elvégzett műtét a testbe való visszatérés után a fizikai testen is láthatóvá válik: „ki kell állítani a szellemeinket, felvinni a Mennyei Jeruzsálembe, bocsánatot kell kérni a bűneinkért,

utána a hipertéri kórházban a szellemtesten elvégezni a műtétet és ha az említett hit megvan a szellemi síkon végrehajtott változtatás átíródik fizikai síkra".
(Forrás: www.napfonat.hu/szellemgyogyaszat.htm.
Lásd még www.reiki-vass.com/szellemgyogyaszat.htm.)

46 A *prána nadi/pránanadi/prána nádi* az energiagyógyászat védikus hagyományokon alapuló formája. A szanszkrit eredetű összetett szó jelentése: *prána* = abszolút/univerzális életerő + *nadi* = cső, ér, csatorna, vagyis „univerzális életerő csatorna". A *pránanadi* tehát a reiki egyik szinonimájaként is értelmezhető.
Bővebben lásd www.hondaklub.com/customers/joco01/munkak.html.

47 Lásd http://forum.index.hu/forum.cgi?a=t&t=9021207&uq=60.

48 Az Angyalháztól függetlenül más fórumokon is megjelent már az angyali kommunikáció. Tudunk egy 2003-ban Szentbékállán szervezett „Angyaltáborról", melynek programjában megtalálható az angyalkommunikáció is. A táborról szóló hirdetést lásd www.harmonet.hu/cikk.php3?rovat=87&alrovat=89&cikkid=4372&dire=szabadido&rovatnev=Szabadid%C5%91.

49 Lásd www.angyalhaz.hu/Index00.aspx.

50 Tradicionális Usui-féle Reiki néven szerepel, így még egyértelműbb a RAI-irányzat és a Strohm-féle esszénus hagyományhoz való kapcsolódás.

51 Lásd www.angyalhaz.hu/Index00.aspx.

52 „Angyalklub. »Csak gyakorló angyaltanfolyamosoknak«! Gyakorlatok, angyalmeditációk, beszélgetés aktív, élő formában..." (Lásd www.angyalhaz.hu/Index00.aspx.)

53 „Angyalkör. Gyakorlás, földgyógyítás, meditációk, élmények megosztása önképzőkör formájában. Azok is jöhetnek, akik nem végeztek angyaltanfolyamot..."
(Lásd www.angyalhaz.hu/Index00.aspx.)

54 „Tündérképző. Női csoport, amelynek során mélyre megyünk önmagunkba és felhozzuk azt az ősi tudást, amely minden nő sajátja. Igazi tündérvarázslás ez, amellyel újratanuljuk a nővé válást, a lelki otthonteremtést, a tündérfőzést és sok apró fortélyt, amelyekkel szeretetet és harmóniát teremthetünk magunk körül. A kétnapos együttlét során tündérek és angyalok segítenek minket, akiket meg is kérhetsz, hogy mindig maradjanak Veled." (Lásd www.angyalhaz.hu/Index00.aspx.)

55 „Önismereti és terápiás csoport (2 hétvége), amelynek során páros és csoportos gyakorlatok, meditációk, játékok, zenék és tánc segítségével felismerjük és tudatosítjuk hétköznapi játszmáinkat és függőségeinket, felfedezzük és feloldjuk szorongásaink, félelmeink, fájdalmaink, agressziónk, szomorúságunk stb. okait, és elindulunk az őszinteség, a szeretet, a tudatosság és az igazság útján, vissza Igazi Önmagunkhoz."
(Lásd www.angyalhaz.hu/Index00.aspx.)

56 „TÜNDÉRKUCKÓ – foglalkoztató, fejlesztő foglalkozás érzékeny, látó és indigó gyerekeknek 9 éves korig és szüleiknek. Meditációk, éneklés, mesélés, rajzolás angyalokkal, tündérekkel és képzett szakemberekkel." (Lásd www.angyalhaz.hu/Index00.aspx.)

57 „SZIVÁRVÁNYHÍD – foglalkoztató, fejlesztő foglalkozás érzékeny, látó és indigó gyerekeknek 9 éves kortól és szüleiknek. Meditációk, éneklés, mesélés, rajzolás angyalokkal, tündérekkel és képzett szakemberekkel." (Lásd www.angyalhaz.hu/Index00.aspx.)

58 „SZÁRNYALÓ LELKECSKÉK – zenés-mesés klub kicsiknek és szüleiknek. A zenén és a verseken, meséken át angyalok gyógyítják, erősítik, harmonizálják a résztvevők egész lényét."
(Lásd www.angyalhaz.hu/Index00.aspx.)

59 A Virtue és mások által leírt indigó gyermek-jelenség hazai térhódításának nyilvánvaló jele ez a már szinte túlzott gyermekközpontúság: a háromféle különleges foglalkozás a legkiseb-

beknek. Az indigó gyermek-téma a Vendégkönyvben is megjelenik, például Anita 2004. március 15-én írt levelében: „[...] Nagyon érdekelnek az indigó gyerekekkel kapcsolatos témák, ahol szintén angyali erők, és irányítások vannak jelen. Köszi sziasztok Anita" (Lásd www.angyalhaz.hu/Vendegkonyv.aspx.)

60 Lásd www.angyalhaz.hu/Hamikus.aspx.

61 Virtue angyali világprogramjában kiemelt szerep jut a „világtisztításnak".

62 A vendégkönyv 2004. február 2-án nyílt meg a virtuális látogatók számára. Lásd www.angyalhaz.hu/Vendegkonyv.aspx.

63 A szóban forgó Kovács Judit angyalterapeuta így ír erről: „Életemben kegyelmi állapotnak tartottam és tartom ma is, hogy évekkel ezelőtt őrangyalom, majd pár hónappal később Mihály Arkangyal [sic!] szólított meg és küldött írásban üzenetet számomra. [...] Több éve nyílik arra mód, hogy rajtam keresztül Mihály Arkangyal [sic!] nők és gyermekek életét segítse az üzeneteivel, akár egyénileg, akár csoportosan is." Lásd www.angyalhaz.hu/angyalok.html?PHPSESSID=0949319a904c3d04f01653fdd.

64 Lásd www.angyalhaz.hu/Vendegkonyv.aspx.

65 Lásd www.habostorta.hu/index2.hab?zsofi&6052&166&kat=dolgai&PHPSESSID=fedacfd1cf3eac97fba8e8c574e7.

66 Lásd www.angyalhaz.hu/Hamikus.aspx.

67 Részlet egy Hamikus Zsuzsival készült beszélgetésből, amely alig titkoltan reklámcélból készült. Zsuzsi fiktív beszélgetőtársa, Zsófi, maga is elvégezte a Tündérképzőt: „Diplomás tündér lettem magam is. Papírom van róla, hogy mostantól már szeretetet, rendet, tisztaságot és harmóniát sugározhatok lelkemből a családomnak és minden embernek, és hogy igazi tündérek segítenek nekem ebben életem minden percében. Rózsaszínű Tündéroklevél díszeleg szobám falán, melyen a fentieket lehet olvasni." (Lásd www.habostorta.hu/index2.hab?zsofi&6052&166&kat=dolgai&PHPSESSID=fedacfd1cf3eac97fba8e8c574e7.)

68 Zitánál 2005 júliusában több alkalommal is jártam. Egy későbbi tanulmányban szeretném bővebben ismertetni gyógyítói tevékenységét, s árnyaltabban ábrázolni identitásának alkotóelemeit. Ehhez további terepmunka szükséges, amelyre a közeljövőben kerül sor.

69 A természetgyógyászattal való foglalkozást 1996 óta összesen hét rendeletben szabályozták Magyarországon. Lásd www.hieronymus-bock.hu/eti/eti_main.html.

70 A betegség során tudományt szerző tudós általánosan elterjedt képzete a Zita által jól ismert rádfalvai gyógyító jósnő esetében is megjelenik. Lásd Kis-Halas (2004: 294, különösen a 31. jegyzet).

71 Zita a mai napig a somogyvámosi Krisna-völgyből rendel illóolajat a gyógyításhoz. *„Tiszta emberek készítik, tiszta anyagokból."* A bolti olajokat csak aromalámpában használja.

72 A fia eleinte kétkedéssel fogadta Zita új képességeit, de fordulat állt be. V., aki kisgyermekkorától irtózott a madaraktól, hirtelen egzotikus papagájokat kezdett tenyészteni. Madarai időnként megbetegedtek, ekkor Zitához fordult: gyógyítsa meg a madarakat. Zita teljesítette a kívánságát. Néhány ilyen eset után V. arra kérte Zitát, avassa be őt is a reikivel való gyógyításba, hogy maga is segíteni tudjon a madarain.

73 Imets Annáról, a csíkszenttamási gyógyítóról is tudjuk, hogy néhány természetgyógyászati módszert könyvekből sajátított el. Lásd Mondok (2001: 247–249.)

74 Például a testgyertyázáshoz alkalmazott „Táltos" márkanevű speciális méhviasz gyertyákat közvetlenül az újságban hirdető gyártótól rendeli meg.

75 A köpölyözést Hévízen sajátította el, egy dr. Csanádi Mária által vezetett tanfolyamon. Külön erre a célra gyártott, a szájuknál kb. négy cm átmérőjű kis üvegharangokat és különbö-

ző méretű gumiköpölyöket használ. A köpölyt arra az akupresszúrás pontra helyezi föl, amelyen keresztül kezelni lehet a beteg szervet. A gyógyító hatás fokozására illóolajjal dörzsöli be az adott bőrfelületet a köpöly fölhelyezése előtt.

76 Zita elmagyarázta, hogy az aurában található vízér ugyanazt jelenti, mint az ingával a lakószobában mért vízér: kedvezőtlen földsugárzást, amely számos betegség kiváltó oka lehet. Az ajánlott gyógymód egyszerű: máshová kell tenni az ágyat a szobában.

77 Saját aurafotója egyrészt reklámcélokat szolgál: a módszer előnyeit lehet kézzelfoghatóbbá tenni vele. Ugyanakkor a saját aura őszinte feltárása és értelmezése nem hagy kétséget a betegben arról, hogy Zita a par excellence gyógyító: aurájában azok a színek dominálnak, amelyekhez a segítőkészség és az erőteljes transzcendens érzékenység párosulnak.

78 „Akivel én nem bírok, azt szellemgyógyászatra küldöm."

79 Mivel magnófelvétel nem készülhetett, csak a saját sebtében papírra vetett, majd utólag kiegészített jegyzeteimre támaszkodhatom. Zita szavait valamennyi történetben dőlt betűvel jelzem.

80 Mióta az említett nő képességeire fényt derített, azóta Zita is vágyik a tisztánlátásra, de olyan üzenetet kapott a segítőszellemétől, hogy még várnia kell rá.

81 A győri gyógyító, aki a földönkívüliek beavatottjának tartja magát, így írja le a mennyországot: „A mennyország kapuja gyönyörű. Nagyon szép csipke. [...] És akkor a jobb oldalon áll egy nagy angyal. Látni a lelkeket, ahogy mennek be, meg vannak tisztulva. Egy ilyen fénycsóva formában vonúnak be. Gyönyörű, csodálatos, tisztaság van benne. Hipertér..." Közli S. Balázs (2004: 216).

82 A visszasírt halott és a hirtelen halállal meghaltak visszajárásának motívumai általánosan ismertek a magyar halottlátóhoz kapcsolódó narratív hagyományból. A visszajáró halotthoz kapcsolódó hiedelmeket két csíki falu vonatkozásában részletesen elemzi Jankus (2001).

83 Az aktív szellemgyógyászatban a „megszállók elvezetésének" nevezik a rituálét, de bővebbet sajnos nem sikerült eddig megtudnom róla.
Lásd www.reiki-vass.com/szellemgyogyaszat.htm.

84 A lőrinczi halottlátó által megidézett halottak időnként „gyertyaszagot" árasztanak, de ezt nem a halottlátó érzi, hanem a jelenlevők. Lásd Lengyel (1998: 197).

85 Akit a halottja kísér, az Zita szerint hamarosan lelki, majd testi beteg lesz, s ezért van szükség a halott mielőbbi eltávolítására. Ezt az elképzelést értelmezhetjük halotti megszállottságként is. Lásd Pócs (2001).

86 A halottlátóról annyit sikerült kiderítenem, hogy fiatal nő, akinek szülés közben meghalt a gyermeke. Azóta látja a halottakat, és kommunikál is velük. Zitához „pszichológiai bajai" miatt járt reiki kezelésre.

87 A jó és a rossz halottak megkülönböztetésének az ókorig nyúló hagyományát itt most nincs terünk végigkövetni, de Zita elképzelései mindenképp e hiedelemkör mai, aktualizált értelmezését jelentik. A hiedelmek történeti vonatkozásait lásd Pócs (2001), valamint Pócs (2002: 65–69). A tiszabökényi gyógyító szintén ódzkodik a halottakkal való kapcsolattartástól. Indokai („én fehér vagyok, ők meg már feketék") és Zita elképzelései párhuzamba állíthatóak. Lásd Pákay (2004: 333).

88 Delfin kérdése és Klaudia válasza.
(Lásd www.mandala-veda.hu/main/isvara.php?from=topics.)

89 Dytta, Aaaerosmith és Osonka levelezése.
(Lásd http://forum.origo.hu/forum/forumServlet?act=show&fid=65140.)

90 Részlet Andrea.z leveléből. (Lásd www.noklapja.cafe 2004 november 4.)

91 Klaudia tanácsa Pocoknak (részlet).
(Lásd www.mandala-veda.hu/main/isvara.php?from=topics.)
92 Részlet Kövesdi Hajnalka leveléből. (Lásd www.angyalhaz.hu/Vendegkonyv.aspx.)
93 Részlet Izaura leveléből. (Lásd www.angyalhaz.hu/Vendegkonyv.aspx.)
94 Részlet Saab leveléből.
(Lásd http://forum.origo.hu/forum/forumServlet?act=show&fid=65140.)
95 Részlet Munin leveléből.
(Lásd http://forum.origo.hu/forum/forumServlet?act=show&fid=65140.)
96 Részlet a *Hölgyvilág* magazin portálján 2004 karácsonya alkalmából megjelent angyali történetek egyikéből. (Lásd www.holgyvilag.hu/main2.php?pos=1_12_1&cikk=1319.)
97 Lásd a 76. jegyzetet.
98 Részlet Pocok leveléből. (Lásd www.mandala-veda.hu/main/isvara.php?from=topics.)
99 Részlet Klaudia leveléből. (Lásd www.mandala-veda.hu/main/isvara.php?from=topics.)
100 Tibor levele. (Lásd www.mandala-veda.hu/main/isvara.php?from=topics.)
101 A New Age vallásosság egyik alapvető jellegzetessége érhető tetten ezen a ponton: az ember maga is isteni természetű, s így eredendően jó. Az Isten és az ember viszonya nem a teremtő és a teremtett lény – vagyis a jó és a rossz – közti örök ellentéten alapul, hanem az Isten által teremtett emberben megnyilvánuló isteni lényegen, amely felemeli, és Istennel – szinte – egyenlővé teszi az embert. Az ember életének célja, hogy megtalálja magában az alapvető jóságot: a benne rejlő Istent. Bruce (2000: 227).
102 Részlet Indigósirály leveléből.
(Lásd www.mandala-veda.hu/main/isvara.php?from=topics.)
103 Részlet Klaudia leveléből. (Lásd www.mandala-veda.hu/main/isvara.php?from=topics.)
104 Részlet Vándor lány leveléből.
(Lásd www.kryon.hu/lect_msg.php?rootid=2387forumid=11&offset.)
105 Lásd a 84. jegyzetet.
106 Részlet Jeannecora leveléből. (Lásd www.angyalhaz.hu/Vendegkonyv.aspx.)
107 Részlet Megan leveléből. (Lásd www.mandala-veda.hu/main/isvara.php?from=topics.)
108 Mazsola levele és Tibor válasza.
(Lásd www.mandala-veda.hu/main/isvara.php?from=topics.)
109 Részlet Delin leveléből. (Lásd www.mandala-veda.hu/main/isvara.php?from=topics.)
110 Részlet T. leveléből. (Lásd www.mandala-veda.hu/main/isvara.php?from=topics.)
111 Részlet Delfin leveléből. (Lásd www.mandala-veda.hu/main/isvara.php?from=topics.)
112 Részlet Gioia leveléből. (Lásd www.forum.harmonet.hu/viewtopic.php?t=415.)
113 Részlet Klaudia leveléből. (Lásd www.mandala-veda.hu/main/isvara.php?from=topics.)
114 Részlet Delfin leveléből, aki a saját angyalélményét firtató kérdésre mondja el a történetet. Egy korábbi leveléből tudjuk, hogy a szóban forgó mű Virtue *Angyalokkal gyógyítás* című könyve. A levélíróra jellemző helyesírási hibákat szándékosan nem javítottam ki.
(Lásd www.mandala-veda.hu/main/isvara.php?from=topics.)
115 Részlet Rézike leveléből. (Lásd www.angyalhaz.hu/Vendegkonyv.aspx.
116 Részlet Eren leveléből. Lásd www.mandala-veda.hu/main/isvara.php?from=topics.)
117 Panni válasza Gioia kérdésére. (Lásd www.forum.harmonet.hu/viewtopic.php?t=415.)
118 Részlet Dytta leveléből.
(Lásd http://forum.origo.hu/forum/forumServlet?act=show&fid=65140.)
119 Részlet Kiss Dolli történetéből.
(Lásd www.holgyvilag.hu/main2.php?pos=1_12_1&cikk=1319.)

120 Részlet a budapesti Ágnes történetéből.
(Lásd www.holgyvilag.hu/main2.php?pos=1_12_1&cikk=1319.)
121 Részlet Avril, egy Kanadában élő magyar levelező (ezért a hibás írásmód és az angol szavak a szövegben), és Klaudia levélváltásából.
(Lásd www.mandala-veda.hu/main/isvara.php?from=topics.)
122 A kifejezést Steve Bruce-től kölcsönöztem. Lásd Bruce (2000: 226).

Bibliográfia

S. BALÁZS Lívia 2004: Vallási elemek egy népi gyógyász tevékenységében. In S. Lackovits Emőke–Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* VI. 2. k. Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 213–222.

BRUCE, Steve 2000: The New Age and Secularisation. In Sutcliffe, Steven–Bowman, Marion (szerk.): *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 220–236.

JANKUS Kinga 2001: A visszajáró halottak. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* (Örökség II.) Budapest: Európai Folklór Intézet–Osiris, 137–216.

KIS-HALAS Judit 2004: „Amikor gyógyítok, angyalok jelennek meg a szemem előtt." Egy délbaranyai szent gyógyító. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről IV.) Budapest: Balassi, 284–313.

KIS-HALAS JUDIT (2007): „Fejtetőmön arany fénygömb". Az első lépések reiki ösvényén. Beavatás egy ezoterikus gyógyászati rendszerbe. In Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről V.) Budapest: Balassi, 400–420.

LENGYEL Ágnes 1998: Halottlátó Lőrinciben. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek.* (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1.) Szeged: SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 188–204.

MONDOK Ágnes 2001: Adatok egy gyógyítóasszony világképéhez. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* (Örökség II.) Budapest: Európai Folklór Intézet–Osiris, 242–287.

PÓCS Éva 2001: Megszálló halottak – halotti megszállottság. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről II.) Budapest: Balassi, 119–139.

– 2002: Keresztelетlenek, zivatardémonok és az ördög. *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán.* (Válogatott tanulmányok I.) Budapest: L' Harmattan, 64–77.

PÁKAY Viktória 2004: A tiszabökényi gyógyító. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről IV.) Budapest: Balassi, 320–341.

VERMES Géza 1995: *A zsidó Jézus. Ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa.* Budapest: Osiris.

– 1998: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története.* Budapest: Osiris.

Vas József Pál

Rendhagyó beszámoló egy segítőszellem-módszerrel végzett pszichoterápiáról

A terapeuta bevezetője

A tanulmány egy napjainkban megtörtént súlyos, élet elleni bűncselekmény áldozatának, egy fiatal nőnek a szenvedéseiről, betegségéről és segítőszellem-módszerrel végzett sikeres pszichoterápiájáról szól.* Mielőtt az ismertetését elkezdeném, a segítőszellem-módszer terápiás alkalmazásával kapcsolatban néhány gondolatot adok közre. Jung[1] szerint az aranykort követően az ember elveszítette kapcsolatát a szellemvilággal, amely láthatatlan erőként a tudata alá süllyedt, és az így keletkezett űrt sem a technika csodáival, sem az anyagi jóléttel nem képes kitölteni. Azonban a lélek mélységeiből feltörő szellemi áramlatok, köztük a világvallások, gondoskodnak arról, hogy ne bízzunk a világ anyagelvűségében.[2] Nemcsak a misztikus középkor, hanem a modern idők is tele vannak szellemlényekkel, jó és gonosz kísértetekkel, démonokkal, segítő- és ártószellemekkel.[3] Spirituális útikalauzok tömege igazít el a hétköznapi tudaton túli világ rejtelmeiben, feltételezve, hogy a transzcendens dimenzió, anélkül hogy tudna róla, befolyásolja az egyén gondolkodását, érzelmeit és cselekedeteit. Mindez az ember határhelyzetére, biztonságának hiányára is utal, arra, hogy sorsa az őt elemésztő anyag és a kísértésekben gazdag szellem közötti szűk mezsgyén inog. Úgy rémlik, bele vagyunk vetve egy olyan világba, amelyben a biztonság elemi formái is hiányoznak.[4] Hol vannak az útjelzők, a fogódzók, az otthonosság jelképei? Ki, hogyan és miben kapaszkodik meg, milyen hitek és elvek vezérlik?

Úgy látszik, a lélek vezetésére, gondviselésére hivatott transzcendens erők segítségét kimondva vagy kimondatlanul a pszichoterápia elmélete és gyakorlata a vallásos praxishoz hasonlóan, ugyanúgy igényli.[5] Ennek köszönhető, hogy a segítőszellem-módszer bevett eljárás többféle pszichoterápiás irányzatban, így a pszichodráma, az imaginatív pszichoterápiák, a hipnoterápia stb. gyakorlatában is.[6] Alkalmazásával a terapeuta arra törekszik, hogy a felé irányuló mágikus elvárásokat a beteg személyiségébe visszahelyezze, megidézze, és felerősítse annak spirituális öngyógyító erőit.

Gyakorló pszichoterapeutaként betegeim sorsán keresztül a felfeslett hétköznapi valóság alól kitüremkedő szellemvilággal, Jó és Gonosz ádáz küzdelmével szembesü-

lök. A jelen írás főszereplőjének sorsa azt példázza, hogy nemcsak azt a személyt, akit karmai közé kapott, hanem annak utódait is fenyegeti a Gonosz, ezért nem elég egyszer legyőzni, hovatovább, életének minden jelentős fordulatánál meg kell vele küzdeni. Ez a gyötrelmes küzdelem nem lehetne sikeres a segítőszellem metaforájába foglalt spirituális erők hatékony segítsége nélkül. A bolti eladóként dolgozó pácienst, akit Nikolettnek fogok nevezni, emberölési szándékkal megkéselték. Élete másodperceken múlott. A sikeres mellkasi műtét után egyre súlyosabb szorongások lepték meg, újra és újra átélte a horrort, és poszttraumás stresszbetegség tört ki rajta. Terápiája két fázisra oszlott. Az egy évig tartó első szakaszban a súlyos szorongások elmúltak, és a páciens lelki egyensúlya helyreállt.[7] Az eredményes kezelés záloga Nikolett eredeti és kreatív fantáziaszüleménye, Pille volt, „aki" a segítőszellem szerepét töltötte be mind hipnózisban, mind éber állapotban. Bár a terápia első szakában pszichésen egyensúlyba került, az újabb sorsproblémát az okozta, hogy kétszer elvetélt, és nem tudott újra teherbe esni. Kérésére ekkor kerítettünk sort a kezelés második fázisára. A három hónapos terápia alatt hipnózisban Pillén kívül egy másik segítőt, a Kagylólányt idézte meg a szellemvilágból.

A pszichoterápiás esettanulmányok Freud óta különös módon viszonyulnak a valósághoz: el akarják hitetni olvasójukkal, hogy szigorúan tudományos tényeket és ezekre alapozott elméleteket közölnek, holott azok pusztán történetek és értelmezések.[8] A következő oldalakon olvasható „szellemtörténeti leírásban" az esetet nem koronázza egy mindent magyarázni kívánó elmélet, ezenkívül, a hagyományoktól eltérően, nem a körmönfont teóriák mögé bújtatott terapeuta, hanem a páciens a főszereplő, az ő szubjektív beszámolója alkotja az elbeszélés gerincét. A tanulmány arra szorítkozik, hogy feltárja a páciens objektív élettörténeti eseményei és szubjektív világa közötti párhuzamokat és kölcsönhatásokat. Azonfelül megmutatja egyedi sorsában az általánosat; megismételhetetlen, személyes élettörténetében a mitikus sajátságokat, a nő archetípusát, amely a termékenységből meríti a legyőzhetetlenséghez szükséges erőt.[9] A leírás személyességét az adja, hogy – az elemző részek kivételével – egyes szám, első személyben, Nikolett hangján szólal meg.[10] Nikolett naplója tehát a kétfázisú terápia folyamata, amelyben a terápiás intervenciók és a terapeuta személye csak utalásszerűen vannak jelen. Ez nem szegényíti el, éppen ellenkezőleg, hangsúlyossá teszi a terápiás folyamatot azzal, hogy a gyógyító kapcsolat kontextusát az izgalmas belső spirituális utazás kulisszájaként használja.

Nikolett naplója – 1. rész

„Nyomorékok a mostohaszülei. Idős bácsi és néni, rendesek. Rendszeresen jártak a boltba, ahol dolgoztam. Igazán nekem való kis bolt, egyszemélyes. Kedvemre kiélhettem magam, foglalkozhattam az emberekkel. Nem tudok úgy eladni, hogy azt nézem, veszi, nem veszi. Beszélgetek velük. Megismerem őket. Az emberek többsége megnyílik. A fiúval a boltban ismerkedtem meg. A mostohaszülei hozták bemutatni, hogy helyettük fog vásárolni. Mondtam, ugye, hogy nyomorékok? Kiskorában vették

magukhoz a fiút. Persze, ő ép. Hogy milyen a fiú? Hát, nem szívesen gondolok rá viszsza. Magas, vékony. Nem sokat beszélt. Néhányszor eljött a boltba. Nem nagyon figyeltem rá, különösebben nem érdekelt. A tanúkihallgatásnál a barátai állítólag azt mondták, hogy én tehetek az egészről, amiért hitegettem. Azzal is fenyegetőztek, hogy ha kijön, úgyis megtalál, nem menekülhetek előle... Az egész egy rémálom... Akkor kezdődött, azon az estén... Azóta megváltozott az életem. Nem tudok másra gondolni, csak arra, ami történt. Miért pont énvelem? Estefelé már annyira félek, hogy megismétlődik... Látom magam előtt, mint valami lassított filmen a jelenetet, de az egészben az a legfurcsább, hogy nem emlékszem, hanem újra és újra átélem... valahogy élesebb minden, mintha ez lenne az igazi valóság... Már sohasem leszek az, aki voltam. Nem merek egyedül lenni otthon a lakásban. Valakinek mindig őrködni kell felettem. Hát normális dolog ez?... Nem találok magyarázatot arra sem, hogy miért csinálta ezt velem. Nem adtam rá okot. Engem a fiú akkor sem érdekelt, amikor a boltba járt. Tudom, hogy tetszettem neki, de nem csináltam semmit, amivel bátorítottam volna. Ha pezsegni kezdett volna körülöttem, akkor sem vetettem volna ügyet rá. Egyszerűen nem törődtem vele. De ha tetszettem neki, miért akart megölni? Ezt nem lehet normális ésszel felfogni. Aznap este záráshoz készülődtem. Egyedül voltam, amikor bejött. Először nézelődött. Megkérdeztem, hogy akar-e venni valamit. Erre elővette a kést, és felém szúrt. Nem tudom, hogy ért-e a szúrás, vagy sem. Nem éreztem fájdalmat. Elkezdtünk dulakodni. Kiabáltam, hogy ott van a kasszában a pénz, vigye! Nem érdekelte, csak ütött, rúgott, ahol ért. Kiszabadultam, de tovább üldözött. Többször elkapott. Nem tudom, hányszor szúrt meg. Éreztem a meleg vért az arcomon, segítségért kezdtem kiabálni. Valahogy kibújtam a kezei közül, és kirohantam az utcára. A tulajdonos a bolt felett lakik. Felkiabáltam neki. A fiú elszaladt. Visszamentem, kihívtam a mentőket, a rendőrséget, felhívtam a szüleimet. Az esetkocsiban még észnél voltam. Mikor betoltak a műtőbe, felemeltem a fejemet, és jól nevelt módra, szép jó estét kívántam, ahogy illik. Aztán elájultam. Mondták, hogy már csak egy-két percem volt hátra.

A műtét jól sikerült. Amikor otthon először fürödtem, és belenéztem a tükörbe, azt a pillanatot nem felejtem el. Akkor hasított belém, hogy ezt már nem lehet visszacsinálni, most már így kell leélni az életet, ezekkel a csúfító hegekkel. Még ha a férjem vigasztal is, hogy neki semmit nem jelent, honnan tudjam, hogy mikor fogja terhesnek találni, hogy egy fiatalságában megrokkant, testileg, lelkileg meggyötört nővel élje le az életét? Műtét után mondták, hogy sétálgassak. Ha lementem az utcára, felszálltam a villamosra vagy buszra, rögtön a férfiak kezét kezdtem nézni, különösen, ha zsebre volt dugva vagy hátra volt téve, hogy nincs-e benne kés. Már kísérővel sem voltam képes félelem nélkül utazni. Az életem kettétört. Mintha egy másik Nikolett élt volna a múltban, aki még csak köszönő viszonyban sincs a mostanival. Állandóan belém villan a kérdés: minek, mi értelme, Niki, hiszen téged halálra ítéltek. Rá kellett döbbennem, hogy van valaki a földön, aki nem tudni, miért, úgy döntött, hogy nekem nem szabad élnem. Ezt az érzést lehetetlen elviselni. Hiába nyugtatott mindenki, hiába voltak körülöttem, kétségbeesésemben már az öngyilkosságra is gondoltam...

Meg fogok én ebből gyógyulni? Az első hipnózisomnál még nem tudtam, mit és hogyan kell csinálni. Főorvos úr elmondta, hogy meg fog erősíteni. Az egész úgy kezdődik, hogy lecsukott szemmel elképzelem a sárga gömböt a homlokom közepén. Amikor a légzésem hatására elkezd nőni, ellazulok. Tudom, hogy van testem, de nem érzékelem. A külső zajok egyre távolodnak, csak főorvos úr megnyugtató hangját hallom. Egy székely kapu jelenik meg előttem. Benyitok. Réten vagyok. Tele van kicsi, színes virágokkal. Elképzelem azt a helyet, ahol a legnagyobb biztonságban voltam. Nagymama háza jelenik meg a rét közepén. Tornácos falusi ház pitvarral, tyúkokkal, szőlőlugassal, gyümölcsfákkal és cicákkal. Hívhatok egy segítőszellemet, aki megvéd minden rossz ellen. Először nem látom, csak érzem, hogy egy szellemalak lebeg valahol mellettem. Olyan átlátszó, könnyű, mint egy pille. Elnevezem Pillének. Pillével először csak méregetjük egymást. Amikor játszani kezdek vele, rájövök, hogy egy vidám, pajkos szellemmel van dolgom. Jó vele lenni. Elbúcsúzunk. 5-től visszafelé számolok 1-ig, és közben újra kezdem érezni a testem minden pontját. 1-re kinyitom a szemem, a szoba tiszta és világos, mintha kitakarították volna.

Másnap a nagycsoportos foglalkozáson bukkant fel Pille. A csöndben a kör közepén feküdt, és várta, hogy mi fog történni. Egy idő után megunta, és felszállt a fejünk fölé. Külön-külön megvizsgálta a betegeket, és megpróbálta széthúzni a szájukat, mosolyt akart varázsolni mindenki arcára. Utána főorvos úr széke alá telepedett, onnan figyelte az eseményeket. Hirtelen puszit dobott nekem, és eltűnt. Délután a társalgóban jelent meg ismét. Olyan témáról beszélgettek a betegek, ami engem felkavart. Pille befogta a fülemet, hogy ne halljam. Aztán legyezni kezdett vele. Pillét napközben elő tudom hívni, vagy egyszerre csak arra leszek figyelmes, hogy ott van mellettem. Most is itt ül, és kritizálja, amit írok. Díszítősort akar csinálni, és elégetni a lap szélét, hogy úgy nézzen ki, mint egy régi kódex.

Második hipnózis. Ismét mama lugasa. Játszom a cicákkal. Jön Pille. Főorvos úr kezdeményezésére elképzelem, hogy Pille elmegy a boltba körülnézni. Látja a vértócsákat, a hűtőt, amit arrébb rugdostam, az elmozdított pultot. Minden úgy van, ahogy azon az estén. Amikor visszaérkezik, főorvos úr javasolja, vegyem magamra, hogy láthatatlanná váljak. Mivel láthatatlan vagyok, elmerészkedem a boltba. A vércseppek szinte húznak befelé. Pille a nyakamon, mint egy sál, így kevésbé félek. Óvatosan belépünk. Nincs bent senki. Zaklatott vagyok, ahogy elém tárul a látvány, amit az előbb Pille látott. Gyorsan megfordulok, és szinte rohanok vissza mama lugasába. Pille epret szed nekem. Egy régi vaskádban megfürdünk. Pille csak nézi a sebeimet, és megkérdi, hogy mik ezek? Azt mondom, hogy műtéti hegek. Olyan erősen nézi ezután, hogy azon a részen melegséget érzek. Kifekszünk a fűbe, és játszunk a cicákkal. Fájó szívvel válunk el egymástól. Amikor kinyitom a szemem, a szobát citromsárgának látom. Délután kaptam egy telefont, hogy hívnak a rendőrségre. Elhatalmasodott rajtam az önsajnálat, és eltörött a mécses. Az én huncut szellemem megkóstolta a könnycseppet, fintor ült ki az arcára, és közölte, hogy inkább édeset kéne sírnom. Este Pille a térdemen lovagolt, cirógatta a hajamat, és elaltatott.

Harmadik hipnózis. Pillével mama lugasában vagyunk. Főorvos úr indítványára elmegyünk Pille hazájába, a Szellemvilágba. A felhők felett gyönyörű erdőt látok.

Rengeteg szellem él itt, különböző színűek, de a formájuk olyan, mint Pilléé. Pille megmutatja a házát. Egyszerű kőház, belül asztal, négy szék és ágy. Kézen fog, és elvezet a dombon túl a Szivárvány hídhoz. Ezen a hídon kelnek át a szellemek a valóság és a fantázia között. Amilyen színű a szellem, olyan színen keresztül közlekedhet. Minél vidámabbak, annál élénkebb a színük. Visszamegyünk mama lugasába, és elbúcsúzunk egymástól.

Jó itt a Csanyikban. Már az sem keserít el, ha egy betegtől olyat hallok, ami korábban nagyon megviselt, hogy már 10 éve idejár, és még mindig beteg; meglátom, én is évente meg fogok itt jelenni. Ez azt jelenti, hogy sohasem gyógyulok meg. Én igenis meg akarok gyógyulni. Még nem tudom, hogyan, de érzem, hogy sikerülni fog. Most még el sem tudom képzelni, hogy másként is tudnék élni, pszichoterápia nélkül. Ezek a hipnózisok nagy élményt jelentenek, és az egésznek a csúcsa Pille. Igazi segítő, mintha tudná, mikor érzem magam a legelhagyatottabbnak, a legszomorúbbnak, megjelenik, és felvidít a mókáival. Ilyen voltam, mielőtt az történt. Lehet, hogy Pille az egyéniségem jobbik része?

Negyedik hipnózis. A szokásos biztonságos hely. Érdekes, itt mindig nyár van. Főorvos úr szeretné, ha most Pillével látható formában mennék el a boltba. Pille a nyakamba ugrik, és már ott is vagyunk. Sok a vásárló. Kiszolgálom őket. A hosszú sorban ott áll a fiú. A feszültség egyre nő bennem. Érzem, hogy figyel, mustrálgat. Most sorra kerül, és kiszolgálom. A szemébe nézek, és ekkor észreveszem, amit eddig nem. Rideg, kegyetlen a tekintete. Gyűlölködő. Visszaadok a pénzből. Elmegy. Kétszer visszafordul, mintha azt üzenné, hogy még találkozunk. Testemben-lelkemben reszketek a félelemtől. Pille nem érti, hogy miért félek. Főorvos úr megkér, hogy meséljem el Pillének, ami velem történt. Figyelmesen végighallgatja, majd egy régi lovagi páncéllal kedveskedik nekem, azt hordjam, ha félek. Karateöltözéket és bokszkesztyűt vesz fel, és olyan harciasan kezd ugrálni, hogy nagyot nevetek. Visszamegyünk a Szellemvilágba. Pille egy bájos kis forráshoz vezet, megitat a vizével. Le kell vetkőznöm. Pille átvilágítja a testemet, úgy tekereg rajta, mint egy kígyó. A nyakamban marad, és utcalányként kell riszálnom magamat. Végignézem a testemet. A sebek eltűntek. Bepillanthatok a testembe is: belül tejfehér és meleg. Elrepülünk a Szivárvány hídhoz is, szivárványfürdőt veszek. Elönti a testemet a kellemes meleg. Mama házánál elbúcsúzunk. Pille most világoskék színű. Amikor kinyitom a szemem, a szoba is kék árnyalatban úszik.

Újra itthon. Hetente fogok visszajárni. Pille ritkábban jelenik meg hipnózison kívül. A családtagokat megvizsgálva rájött, hogy nekik nincs segítőszellemük. Emiatt nem túl nagy a bizalma hozzájuk. Kiakasztott egy cédulát az ajtóra, hogy a réten vár, ha találkozni akarok vele. Képzeletben elmentem hozzá. Magamra öltöttem kecses alakját, és már repültünk is a bolt felé. És jött a Fiú. Megsimogatta az arcomat, és azt mondta, hogy nagyobb vágást akart csinálni. Ebben a pillanatban a férjem lépett be a szobába, és a hipnózis félbeszakadt. Megtalálták a kést. Hamarosan lezárják a nyomozati szakot, és átadják az aktákat vádemeléssel az ügyészségnek. Az a legborzasztóbb, hogy én még mindig képtelen vagyok szabadulni az egésztől. Nem tudok hozzákezdeni semmihez, amíg le nem záródik. Főorvos úr gyakran mondja, hogy nem szabad zárójelbe tenni az életemet, kezdjek el újra dolgozni. De nem megy.

Pillével ismét a Szellemvilágban járunk, ahol megkeressük a Nagy Szellemet, hogy segítsen elviselni a szembesítést. A Nagy Szellem azt tanácsolja, hogy ne térjünk ki a rossz elől, hanem nézzünk szembe vele. Főorvos úr útmutatása szerint most Pille bújik belém, hogy a szorongásomat mérsékelje. Így megyünk a kapitányságra. Már vár az őrnagy úr, a Fiú ügyvédje és az ügyész. Papírokat írok alá, hogy a vallomásomat fenntartom, és beleegyezek a szembesítésbe. Átküldenek egy másik szobába, ahol magam vagyok, majd jön az ügyész. Elérkezik a szembesítés ideje. Benyitok az ajtón. A Fiú magában van. Büszke, fölényes tekintettel fogad. Leülök vele szemben a székre. Nem tudok szabadulni a tekintetétől. Úgy érzem, hogy hozzáragadok a székhez. Székestül távozok. Miután megszabadulok az ülőeszköztől, a Fiú szüleihez megyek. Az apja kezét megfogom, azt hiszem, erőt adok neki. Pille ölében nyugszom meg mama lugasában.

A patak. Kicsit szokatlan a feladat, amit főorvos úr adott. Ezentúl egy meghatározott témára kell otthon végigcsinálnom a képzeletbeli utazásokat. Főorvos úr csak felsorolja, hogy mit képzeljek el, de semmi további támpontot nem ad. Egyedül kell csinálnom. Utána lerajzolom, leírom, és elhozom a következő találkozásra. Az első téma a patak. Pille és én nézzük a patakot. Pici erdőn megy keresztül. Kristálytiszta. Szél zörgeti a fák leveleit, madarak énekelnek. Nyugalom önt el. Átváltozom forrássá. Összegyűjtöm az áramlataimat, és egy föld alatti barlangból újjászületek a földre. Kis csobogó patak vagyok. Pillével először nem vesszük észre, de most elámulunk azon, hogy mennyi minden tartozik hozzám. Ki mindenki él bennem, általam. Virágok nyílnak a partomon, szomjukat oltják bennem a madarak, vizemmel táplálom az erdőt. Békák és azok porontyai élnek bennem. A siklók gyorsabbak nálam, sebesen átszelnek rajtam. Egyre nagyobb a medrem. Nekiütközöm egy szeméttörmelékből emelt gátnak. Érzem, hogy egyre nagyobb leszek, és egyre dühösebb, mert folynom kell tovább. Hatalmas erő birtokában vagyok, és most, hogy akadály került elém, felbőszülök. Akaratom ellenére, robbanásszerűen áttörök rajta. Sodrom magammal a szemetet, és kidobálom a partra. Pille parkőrruhában bottal szedi össze. Most már apró halak is úszkálnak bennem. Alábbhagy a sodrásom, lassabban folyok. Beérek egy kis faluba. Gyerekek játszanak körülöttem. Papírcsónakot csinálnak, rám teszik, és nevetve futnak utána. Egymást locsolgatják, játszanak a medremben. Távolabb belefutok egy folyóba. Ez is én vagyok. Most nagyobbnak és veszélyesebbnek érzem magam. Hajók úsznak a hátamon. Hosszú utam végén vár a tenger. Visszatérve érzem, hogy több energiám lett. Változtam. Forrásból patak, patakból folyó, végül tenger lettem, mégis ugyanaz vagyok.

A vak királylány. Meseországba repülünk, Pille és én. A hőlégballonból látjuk Babszem Jankót, Csizmás kandúrt és a többi mesefigurát. Így érkezünk meg az öreg király birodalmába. Ahogy főorvos úr előzőleg elmondta, az öreg királyt és a feleségét hosszú időn keresztül elkerülte a gyermekáldás, így sokat imádkoztak az Úristenhez, hogy adjon nekik gyermeket. Az Úr meghallgatta imájukat, és idős korukra megajándékozta őket egy csodaszép kislánnyal. Nagyon boldogok voltak, de hamarosan bánattá vált az örömük, mert kiderült, hogy a királykisasszony vak. Kihirdette az öreg király ország-világ előtt, hogy aki meggyógyítja egyetlen leánygyermekét, azt gazda-

gon megjutalmazza. Jöttek is messze földről híres gyógyítók és varázslók, de egy sem tudta meggyógyítani a vak gyermeket. Főorvos úr szerint mi ketten leszünk a királylány segítőszellemei, akik meg fogjuk gyógyítani, ha három próbát kiáll. Rá kell beszélnünk a próbákra, ami nehéz lesz, különösen akkor, ha már feladta a gyógyulásba vetett hitét. Ellenőriznünk kell, hogy valóban kiállja-e a próbákat. Szóval, nem lesz könnyű.

Már várt bennünket az öreg király és a felesége. Nagyon vendégszeretően fogadnak minket. Egy szolga elvezet a királykisasszony szobájához. Bekopogok. Kellemes hang szól ki, hogy fogad bennünket. Kinyitom az ajtót. A szobában kék bársonnyal letakart ágy, mellette egy mosdótál, szemben piros kanapé. Két nyitott ablak. Kicsit furcsálljuk a szoba berendezését, mert nagyobb pompát vártunk. A királykisasszony az ágyán ül. Vékony, szőke hajú, kék szemű, sárga vászonruhában van. Felénk fordítja a fejét. Bemutatkozunk. Elmagyarázzuk, hogy szeretnénk megismerni ahhoz, hogy tudjunk segíteni. Erre azt mondja, hogy ő is szeretne minket „megnézni". Föláll, és csontos kezével kezd végigpásztázni. Egy pillanatra megáll a hegeknél, de nem kérdez semmit. Pille kerül sorra. A királylány kezei belesüppednek a „testébe". Erre gondör kacagásban tör ki. Azt mondja, hogy ilyet még nem érzett, olyan tejszerű és meleg Pille teste. Megkérdezzük, hogy miért jár ilyen ruhában, és miért ilyen egyszerű a szobája? Azért, mondja, mert a díszes ruha és a sok bútor zavarná a mozgásban meg a tájékozódásban.

A három próba. Másnap reggeli után elmegyünk a királykisasszonnyal az erdőbe. Egy szép tisztáson levesszük a cipőnket, és szaladgálunk. Utána pihenünk és beszélgetünk. Továbbsétálva meglátunk egy patakot. Megkérdezzük, hogy mi lenne, ha ki kellene állnia három próbát, hogy visszanyerje a látását? Beleegyezik. Játéknak fogja fel, nem fél. Az első próba, hogy a patakba helyezett köveken át kell kelnie. Játékos ügyességgel teljesíti. Nagyon örülünk, de még hátra van két próba.

Másnap egy szolgával beszélgetünk, aki elárulja, hogy a vár legmélyebb szintjén van egy titkos alagút, azon át ki lehet jutni a várból. Megkeressük a királykisasszonyt, és elindulunk vele lefelé a lépcsőn. Meglepődve látjuk, hogy tömlöcbe jutottunk. Mindenfelé szűk cellák, a falakon bilincsek, kínzószerszámok és láncok vannak felaggatva. Dohos sötétségbe merülünk. Megtaláljuk a titkos alagút ajtaját. Kinyitjuk, és sok szerencsét kívánva útnak indítjuk a királylányt, hogy keresse meg a szabadságba vezető kijáratot. Szaladunk felfelé a lépcsőn, és a palotában összefutunk a királlyal. Számon kéri, hogy mikor fog látni a lánya. Mondjuk, hogy már csak egy nap van hátra. Izgatottan keressük a titkos alagút kijáratát. A vár háta mögött van, pár száz méternyire. Rozsdás vasajtó, benőtte a borostyán. Leülünk és várunk. Már azt fontolgattuk, hogy ha lemegy a nap, bemegyünk a királylányért, mert biztosan eltévedt a tömlöc útvesztőjében. Naplemente előtt nyílik az ajtó, és kócosan, piszkosan megjelenik a királylány. Nem szól semmit. Zokogásban tör ki. Próbáljuk megvigasztalni, hogy végigcsinálta, és már vége. Mikor megnyugszik, elmondja, hogy az volt a legrosszabb, hogy bent az alagútban semmi zajt nem hallott, és emiatt még elhagyatottabbnak érezte magát. Később felvidul, és kérdezi, hogy mi lesz a harmadik próba.

A harmadik próbára a mesevilág szélén, messze a vártól kerül sor. A képzelet és a valóság határán hatalmas sziklák állnak. Függőhíd köti össze a két világot. Alatta feneketlen mélység. A híd lécei foghíjasok. Mindenre elszántan indult neki a királylány a hídnak. Még a felénél sem tartott, amikor rosszul lépett, és elveszítette az egyensúlyát. Görcsösen szorította a kötelet, nagy kínlódások árán sikerült felhúznia magát, és ment tovább. Pillével ott álltunk készenlétben a repülőszőnyeggel. Újra megingott, de ügyesen visszanyerte az egyensúlyát. Lassan megérkezett hozzánk. A tenyere vérzett, a testén horzsolások, de nem törődött vele. Lelépett a hídról. Kérésünkre becsukta a szemét, majd kinyitotta. Öröm futott végig az arcán. Látott! Repülőszőnyegen vittük vissza. Még láttuk, ahogy átkarolják a szülei. Visszatérve irigyeltem a királylányt a kitartásáért, bátorságáért. Lehet, hogy a királylány én vagyok?

Beszámoltam főorvos úrnak a tárgyalásról. Szorongtam jócskán, be kellett venni a dilibogyót. A terápia alatt azt tanultam, hogy az a legfontosabb, hogy állni tudjam a tekintetét. Érezze, hogy nem győzött le. Hogy hiábavaló volt, amit tett. És hogy nem engem tett tönkre, hanem saját magát. Megpróbáltam nem elkapni a szememet, amikor egymásra pillantottunk, és úgy érzem, sikerült. Álltam a tekintetét. Végül ideges lett, láttam, hogy izeg-mozog. Sajnáltam valahogy. Az ügyvéd megkérdezte tőlem, hogy miért nem kezdtem el sikoltozni, és miért nem rohantam el, ha már kiszabadultam a kezei közül? Megdöbbentem ezen a cinizmuson. Biztosan azt várta, hogy hisztérikus zokogásban törjek ki, letépjem magamról a blúzt, és mutogassam a sebeimet a tisztelt bíróságnak. Nem adtam meg nekik ezt az örömöt. Higgadtan válaszoltam, hogy azért nem, tisztelt ügyvéd úr, mert akkor már nem lennék az élők sorában. Elvéreztem volna. Hál' Istennek, túl vagyok rajta. Furcsa, hogy nem éreztem azt a megkönnyebbülést, amit vártam. De már nem érdekel. Ez akkor lett volna baj, ha sorsom alakulását az „ügy" befejezésétől tettem volna függővé. Nagy terveim vannak. Szeretnénk a férjemmel elköltözni, újrakezdeni az életet, végleg lezárni ezt a szakaszát.

Búcsúlevél

Kedves főorvos úr!

Az ország másik végébe költöztünk, és sikerült megszoknunk az új helyet. Már el is helyezkedtem egy cégnél, három műszakban dolgozom. Pille hónapok óta nem jelentkezett. Azt hiszem azért, mert állandóan velem van. Egybeforrtunk. Pille én vagyok. Egyébként megvolt az ítélet. Mennyit kapott? Kit érdekel?! Nagyon laza vagyok, főorvos úr!!

Mielőtt zárnám a soraimat, Boldog, békés karácsonyt kívánok Önnek és Családjának.

Tisztelettel:
Nikolett"

Nikolett naplója – 2. rész

„A párommal átrendeztük az életünket, és elköltöztünk. Már az új helyen laktunk, amikor egy este majdnem megismétlődött a bolti jelenet, csak fordítva. Kis híján embert öltem. Egyedül voltam otthon. Hallottam, hogy valaki kaparászik az ajtón, be akart jönni. Azt mondtam magamban: Nikolett, ez még egyszer nem történhet meg. Elővettem a legnagyobb konyhakést azzal az eltökélt szándékkal, hogy nem fogom hagyni magam, és ha kell, beledöföm... Aztán megszűnt a zaj. Másnap a szomszéd mondta, hogy az előző tulaj volt; elfelejtette részegen, hogy már nem itt lakik...

Nagyon szerettünk volna gyermeket. Terhes lettem, de valahogy szorongani kezdtem. Mintha nem lennék jó anya, aki képes védelmet nyújtani a babának. Elvetéltem. Teltek, múltak a hónapok, és szorongva vártam, hogy újból teherbe essek. Rájöttem, hogy rosszul csináltam, nem szorongani, hanem örülni kellett volna. Melyik babának kell majrés anyuka? Elhatároztam, hogy egyedül folytatom a hipnózist, és igénybe veszem Pille segítségét. Lemerültem a kis parasztházhoz, ahol mindig nagyon sok szeretetet kaptam. Az én szellemem kint serénykedett a kertben. Nem lepődött meg érkezésemen, szerintem tudta, hogy jövök. Elmeséltem neki, hogy hónapok óta nem esek teherbe. Pille egyből rávágta, hogy el kell menni oda, ahol a születésre váró babák lelkei vannak. Összepakoltunk. Egy hófehér város kapujához érkeztünk repülőszőnyegen. Fehér tógába öltözött biztonsági őr lépett felénk. Ellenőrizte, hogy nem lélekrablók vagyunk-e, akik beszökdösnek és elrabolják az ártatlan lelkeket. Olyan helyre viszik, ahol nem várják őket, ezért van a sok terhességmegszakítás, a nem kívánt, lelkileg sérült gyermek. Ahol voltunk, nagyvárosra hasonlított, hatalmas terek, felhőkarcolók, tele élettel, de minden fehér volt. Megkerestük a „Lelkek Hivatalát". Nagy darab, felkontyolt hajú hölgy fogadott. Elmondtam a történetemet. Megkérdezte, hány éve vagyunk házasok. Hét – válaszoltam. Erélyes hangon közölte, hogy a baba, aki hozzánk tartozik, megunta a várakozást, és visszament a lelkek bölcsőjébe, ott megtalálhatjuk. Egy kolosszeumszerű épület udvarára érve láttuk a születésre váró lelkeket: szálldosva, lebegve játszottak egymással. Leültünk egy székre. Ahogy körülnéztem, észrevettem, hogy nem vagyunk egyedül. Nők és férfiak, párban vagy egyedül, szomorú szemmel, de mosolygós arccal nézték a kicsik játszadozását. Egy lelkecske incselkedve felénk repült. Pillét vissza kellett fognom, nehogy utánarepüljön. Csengetés hallatszott. A manócskáknak be kellett menniük a szobájukba. Az a lelkecske, aki játszani akart velünk, behívott magához. Beszélni szerettem volna vele. Leültem a székecskéjére. De képtelen voltam megszólalni, sírni kezdtem. Sírva tértem magamhoz, és ezután már nem tudtam hipnózisba merülni, mert mindig a sírás fojtogatott.

Másodszor is teherbe estem. Az orvos azt mondta, hogy kb. 10% esélyem van arra, hogy kihordjam. Ekkor erőt vettem magamon, és lemerültem Pilléhez, hogy elmeséljem a szomorú hírt. Pille azt találta ki, hogy lemegy a méhembe, átöleli a petezsákot, és nagyon fog rá vigyázni. Két hét múlva az UH-vizsgálaton kiderült, hogy a terhesség megszakadt. A küret után két héttel lementem Pilléhez. A nagyapám ágyán ült összegömbölyödve, és csak sírt és sírt. Felnézve ordított, hogy neki kellett volna vigyázni

a picire. Aztán a fal felé fordult, és többé nem állt velem szóba. Sírva hívtam fel főorvos urat telefonon.

Újra a Csanyikban. Jó is, meg nem is. Bezzeg nyáron, amikor meglátogattam a régi betegtársakat, büszkén feszítettem közöttük, mint akinek soha semmi baja nem volt! Most mintha szégyenkeznem kellene amiatt, hogy újra segítségre szorulok. Főorvos úr kíváncsi a családom és a születésem történetére. Édesanyám elmondása szerint 8 hónapra, burokban, farral jöttem a világra. 12 éves lehettem, amikor nagymamámnál – a lugasban – megtaláltam apa leveleit, anyának írta a katonaságtól. Az egyik levélben apa igazat ad az anyjának, hogy elég egy gyermek (van egy nővérem), és el kellene vétetni a terhességet. Nem volt nehéz kitalálni, hogy rólam volt szó. Apai nagyanyám kijelentette, hogy háromnak van hely náluk, négynek már nincs. Anya falura költözött az édesanyjához, aki azt mondta, meg kell tartani a gyereket. Nagyapám hozzáfűzte, ha a jó Isten ad bárányt, ad hozzá legelőt is.

Gombaházikó. Furcsa, de a hipnózis kezdetén nagyon izgultam, pedig főorvos úr tanított meg rá. Megérkeztem a biztonságot jelentő lugasos házhoz. Hőlégballonra szálltam, és már repültem is meseország felé. Gyönyörű réten szálltam le, a közepén egy piros pöttyös gombaház állt. Olyan jó érzés volt mezítláb sétálni a puha, selymes füvön. Főorvos úr tanácsolta, nyissak be a gombaházikóba. Az ajtó előtt megrettentem, éreztem, Pille bent van. Nem tudtam, milyen lelkiállapotban fogom találni. Végül, mikor kinyitottam az ajtót, valóban bent ült, és várt engem. Gumiból volt a gombaház. Éreztem a kezemmel, mennyire rugalmas. Rávettem Pillét, hogy ugráljunk. Nem volt valami nagy kedve hozzá, láttam rajta, hogy csak miattam csinálja. Azért érdekes volt, mert ha nagyot ugrottunk, a ház is nyúlt velünk. A gombaház felvette az alakunkat, de nem simult hozzánk teljesen, és ez remek érzés volt. Majd a réten gurultunk körbe-körbe. Ez már Pillének is tetszett. Főorvos úr javaslatára elképzeltem, hogy a ház átalakul medencévé. A széle piros pöttyös maradt. Elnevettem magam, mikor megláttam Pillét fürdésre készen: búvárszemüveg, búvárpipa, békaláb. Egy ideig játszottunk a vízben, ám főorvos úr kíváncsivá tett, vajon mi lehet az alján. Egy hatalmas kagylót találtunk. Lehetett vagy háromméteres. Belül fehér, kifelé haladva barack színű. Pillével körbeúsztuk. Hihetetlenül jó érzés volt megérinteni, végigsimítani. Tényleg olyan volt a tapintata, mint a bőré. Vonzott, leküzdhetetlen vágyat éreztem, hogy hozzáérjek. Eltűnt Pille szomorúsága is, a kagyló nagyon kíváncsivá tette. Leültünk szemben a kagylóval, és vártuk, hogy kinyíljon. Hiába. Végül rájöttünk, hogy ez most nem fog nekünk kinyílni. Lassan elkezdtünk felfelé úszni, és kiszálltunk a medencéből, amely egy pillanat alatt visszaalakult gombaházzá. Pille átkarolt, így feküdtünk a fűben, bámultuk a felhőket. Visszatérve zöld volt a szoba, és nagyon kótyagos voltam. Egész délután fáradtnak éreztem magam, valószínűleg az összes energiámat belefektettem ebbe a merülésbe.

Pille küldetése. A következő hipnózisban faggatni kezdtem Pillét, ki ő, mi célból és honnan került elő? Elvitt repülőszőnyegen a szellemvilágba. Annál a pataknál szálltunk le, ahol begyógyította a sebeimet. Tükörsima tóhoz vezetett a patak. Sötétkék víz, a parton hatalmas fenyőfák. Az én szellemem elmondta, hogy ők, nehéz vajúdással, itt születnek. Miután megszületett, a Nagy Szellemhez ment, akitől megkapta a

szolgálati ház kulcsát. Ott élt, amíg én nem kerestem. Megkérdeztem, hogy ő miért létezik. – Azért, mert te élsz. Ha majd meghalsz, besétálok a tóba, és elmerülök. A Nagy Szellem dönti el, hogy megszülethetek-e újra – válaszolta Pille.

Születés. A következő hipnózisban visszamentem az időben egészen a születésemig. A lugas szélénél egy lépcsősor volt. Ahogy haladtam lefelé, úgy peregtek az életem képei. Amikor már baba voltam, édesanyámat láttam fiatalon. Csuda jó érzés volt, ahogy beszélt hozzám. Hirtelen ott voltam a hasában. Hol világos, hol sötétülő narancssárga színt láttam. A szívdobogása végigkísért a születésemig. Fantasztikusan jó volt! Amikor a nagyi arról beszélt, hogy nem kéne megszületnem, befelé fordultam, de nem féltem, mert éreztem, hogy anya mellettem van. Egyszer csak kicsi lett a hely, és ki akartam jönni. Hatalmas fájdalmat éreztem a gerincemben, és tudtam, hogy lefelé kell csúsznom. Közben egyetlen kérdés foglalkoztatott: hová tartok? Aztán megláttam a vakítóan fehér világot, fájó volt a szememnek. Kézről kézre adtak, majd édesanyám mellkasára helyeztek. Végre, elillant a bizonytalanság, végtelen nyugalom kerített a hatalmába. Visszatéréskor a szoba sárga színben pompázott. Megint kótyagos voltam a merüléstől. Fantasztikus és nagyszerű érzés volt. Köszönöm!

A kagyló. A következő merüléskor a kagylóhoz igyekeztünk. Végigsimogattuk, különösen a szélét, mert ott vékonyabb a héja. Olyan jó érzés volt, mint amikor a szerelmes először fogja meg a párja kezét vagy simítja végig az arcát. A kagyló él. Bizalomra van szüksége ahhoz, hogy kinyíljon. Így nem tehettünk mást, mint ültünk, és vártunk. Tehetetlennek éreztem magam. Pille fonendoszkóppal hallgatta meg, majd ideadta nekem is. Nem szabályos ritmusban, csupán egyet, kettőt dobogott, mintha jelezné, élek, de ne birizgáljatok! Apró buborékokat eregetett először az egyik, aztán a másik szélén. Szerintem játszott velünk. Idétlenül ültünk előtte. Pillének támadt egy ötlete. Felúszott a felszínre, és egy tengeralattjáróval tért vissza – nevethetnékem támadt a dölyfös póz láttán, ahogy vezette. Közölte, hogy ha végeztünk, ő itt marad, és éjjel-nappal figyelni fogja a kagylót.

A legközelebbi merüléskor Pille mókás, piros köténykében a tengeralattjáró lépcsőjét sepregette. Amikor ismét hozzáértem, a kagylóból melegség sugárzott át a tenyerembe. Mintha energiagömböket adna át. Aztán buborékok sokaságával üdvözölt, és résnyire megnyitotta magát. Csodálatos, fehér fény áradt belőle. Pille kíváncsian belenyúlt. Erre a kagyló megtréfálta, és bezárult. Hirtelen sokkal nagyobbra kinyílt, és a fehér fény beterítette a környezetet. Szórt fény volt, amely teljesen megváltoztatta a víz alatti világot. A zöld növények aranyló és lila színben pompáztak, jól kivehető volt a zöld megannyi árnyalata. Fürödtünk a fényáradatban, az egész testemet átjárta a melegség. Voltak ijedős halak, amelyek elúsztak, de az állatok többsége ott maradt, kíváncsian lebegtek a fényben. A sziklafal kristályfényben csillogott. Minden életre kelt. Sárga-fehér csíkos bohóchalak úsztak el előttem. A kagyló körül lebegő állatok – sokszínű polipok, rákok, medúzák – körtáncba kezdtek. Minket is magukkal sodortak. Pillét nem kellett kéretni, „Buli van!" rikkantással ropni kezdte a csárdást egy bamba lepényhallal. A kagyló mindezt az őt megillető hódolat jelének vette. A szélei lassan összezárultak, a fény halványodott, majd eltűnt. A vízi állatok elillan-

tak. Pillével a tengeralattjáróban ücsörögtünk. Még mindig táncolhatnékja volt. Nyitva tartási rendet tervezett kitűzni a kagyló szélére, bársony kordonnal akarta körbekeríteni, amiről nagyon gyorsan lebeszéltem. Visszatérve a kagylótól kapott melegség az egész testemet átjárta, még hosszú ideig éreztem.

Szülés. Újból életre kelt képzeletemben a nagymama háza. A kagylótól kapott meleg segítségével lassan átmelegedett a hasam. Az összes energiámat erre összpontosítottam. Érezni kezdtem, hogy van bennem egy pici lény. Nagyon féltem, hogy elveszítem őt is. Csiklandozást éreztem a hasamban, a kicsi ezzel jelezte, hogy jól van (Ne pánikolj, anya!). Amikor beszélnem kellett hozzá, képtelen voltam megszólalni. Összeszorult a szívem, amikor főorvos úr kisegített ezekkel a mondatokkal: – Szeretlek picim! Vigyázunk Rád! Egészséges baba vagy! – Az elhangzottak mélyen érintettek. Sírtam a meghatottságtól. Csak a második nekifutásra sikerült kimondanom őket. Megnyugodtam. A pici mocorgott a hasamban, amely nőtt és nőtt. Kövérnek éreztem magam, és ingerült lettem egy kicsit, mert nem tudtam úgy mozogni, mint azelőtt. Simogatásomra apró rezdülésekkel válaszolt. Amikor eljött az idő, vártam az összehúzódásokat. Éreztem a buksiját a méhszájnál. Megkezdtük a szülést. Nagyon együttműködött. Meg-megállva, mély lélegzetet vettem, és minden erőmet összeszedve préseltem, nyomtam ki magamból. Megszületett! Megtisztogatták, és a mellkasomra helyezték. Ez az érzés leírhatatlan. Gyötört, ráncos arcocskájával úgy nézett ki, mint egy kis manó. Nekem gyönyörű volt. Kislány lett. Átkaroltam, hogy biztonságban legyen. Ahogy visszafelé jöttem a hipnózisból, egész testem remegett az elérzékenyüléstől, annyira szép volt az élmény. Magamhoz térve felmentem a szobába, ledőltem az ágyra, és egész délután aludtam.

A Kagylólány és a Gyöngy. Letelt a csanyiki tartózkodásom ideje. Megbeszéltük, hogy kéthetente jövök a terápiás ülésekre, és otthon magam csinálom a hipnózisokat. Az újabb merüléskor Pille viccelődve mutatta a kezeit, hogy a sok víz alatti tartózkodás miatt kezd hártyásodni, és úgy sejti, a füle mögött kopoltyúja nő. Megint úgy éreztem, hogy nem tudok mit kezdeni a Kagylóval. Odaúsztunk hozzá, megérintettem, a melegség átjárta a kezemet, de csak ennyi. Leültünk, és néztük tanácstalanul. Pille behívott a tengeralattjáróba, hogy tea mellett megbeszéljük, mit kellene tenni, de egyikünknek sem volt épkézláb ötlete. Kavarogtak a gondolatok a fejemben. A hipnózis sem volt első osztályú, a kinti zajok egyre jobban zavartak, és kelletlenül befejeztem a merülést. Csalódott voltam. Többet vártam magamtól. Az újabb merüléskor Pille megnyugtatott, hogy mégsem alakul át vízi tündérré. A Kagylóval üdvözöltük egymást. Titokzatos lassúsággal kinyílt. Egy görögdinnye nagyságú gyöngy volt benne. Lágyan ringatózott a vízágyban. Óvatosan megvizsgáltuk közelebbről. Melegség és fény áradt belőle. Simogattuk, cirógattuk. A Kagyló nagyon féltette, ezért egy idő után összezárult.

Meglepetésemre a következő hipnózist a főorvos úrral együtt csináltuk. Pille már várt. Ahogy simogattam a széleit, éreztem, hogy a Kagyló ki fog nyílni. Éppen csak megmutatta a gyöngyöt, és már össze is zárult. Irigy voltam rá, hogy neki van gyöngye, nekem meg nincs. Pedig nem lenne szabad így éreznem, hiszen a Kagyló jó volt hozzám. Főorvos úr javasolta, nézzük meg, milyen emberré változhat át a Kagyló.

Nemsokára egy női lábat láttam a résben. Ezután én alakultam át kagylóvá. Sötétbarna és laposabb lettem nála. Ő nő, én férfi voltam. Éreztem, hogy fél tőlem. Nyálkás testemmel finoman megérintettem, de zárva maradt. Főorvos úr figyelmeztetett, hogy ne én kezdeményezzek, hanem várjuk meg, hogy mit fog tenni a Kagyló. Nem történt semmi. Ezután visszaalakultam önmagammá. Pillének adtam egy pár nap szabit, és visszajöttem. A szobát barnás szín árnyékolta.

Otthon folytattam, amit elkezdtünk. Lemerültem Pilléhez. Átalakultam kagylóvá. Vártam, hogy a Kagyló kezdeményezzen. Nemsokára megmutatta az egyik, majd a másik kezét. Utánozni kezdtem. Bár még mindig tartott tőlem, a jobb kezét lassan felém nyújtotta, és megfogta. Az ő keze meleg volt, az enyém hideg. Végigsimította a karomat, mintha vizsgálna. Ezután visszahúzta a kezét, és bezárult. Pille végig a homokban ült, és csalódottan figyelt minket, hogy neki semmi dolga nincs. Megnyugtattam, hogy nagy szükségem van rá. Magamhoz térve a szoba barna volt, és nagyon fáztam. Jéghidegek voltak a kezeim.

Legközelebb Pille síkesztyűvel várt, hogy a kezem ne fázzon. A Kagylótól egy kicsit távolabb változtam át. Bejött, amire számítottam: kinyújtotta a kezét, de nem ért el. Kénytelen volt felém mozdulni. Szép, hosszú lábai nőttek. Odaért hozzám, és megfogta a kezemet. Nekem is kinőttek a lábaim. Ott álltunk egymással szemben. Egy pillanatra megmutatta a gyöngyöt. Kérkedett vele. Aztán leültetett a homokba. Pille lassan elkezdett ütni egy bőrdobot. A Kagyló körbetáncolt. Szép lassan én is felálltam. Erre a Kagyló elfutott. A dobszó megszűnt. Kacérkodott velem: itt vagyok, fogj meg, ha tudsz! Amint hozzáértem volna, kicsúszott a kezeim közül. Végül elfáradt, leült a homokba, kezeit, lábait behúzta, és összezárult. Pille nevetve mondta, hogy „Ez a nő rád van kattanva, el kellene csábítanod!" – Visszatérve sokáig gondolkoztam ezen. Jókat derültem napközben magamon.

Pille még mindig mókázott: macsós férfiruhákat hozott a hódításhoz. Amikor kagylóvá alakultam, a Kagyló meglepetésemre emberré változott. Magas, hosszú barna hajú nővé. Nagy barna szemeit rám szegezte. Pille a fülébe súgta, hogy ha akarja, én is ember lehetek. Ott álltam előtte. – Te vagy az?– kérdezte, mintha ezer éve ismerne. A hangja vékony volt, és nagyon halk. A kezdeti félénksége után meglepett kedvessége, közvetlensége.

Örülök, hogy mind a ketten itt vagytok – mondta. A Kagylólány kézen fogott, és lefektetett minket a homokba. Én voltam középen, balról a Kagylólány, jobbomon Pille. Kezének melegsége nagyon jólesett. – Mire vágysz most? – kérdezte a Kagylólány. A gyöngyre gondoltam. Felült, és megkérdezte: – Fel vagy rá készülve? Mert, tudod, más dolog vágyni valamire, és más dolog gondoskodni róla, ha már a tiéd! – okított a Kagylólány. – Úgy érzem, felkészültem – válaszoltam. – Jó. Akkor most mind a ketten kagylóvá alakulunk – mondta. Így is történt. Kinyitotta a héjait, én is az enyémet, és Pille az én testembe helyezte a gyöngyöt. Magamba zártam. Elhatalmasodott rajtam a féltés. Kagyló újból lány lett. Hozzám jött, és azt mondta: – Szép, nagy kagyló vagy. Nagyon erősek a héjaid. Bízom benne, hogy a gyöngy nálad jó helyen lesz. Idő kell, hogy megszokjátok egymást, így hát légy türelemmel. Újra ember lettem. Elbúcsúztam tőlük. A szoba most világos volt. Amikor leírtam az élményt, sírtam a meghatottságtól.

A szomszéd fiatalasszony megszült. Aznap délelőtt voltam náluk, jót beszélgettünk. Délután jött a telefon, hogy elfojt a magzatvíz, megy a kórházba. Nagyon kedves volt velem, este még felhívott, hogy a vajúdóban van, és utána, hogy megszült, és minden rendben. Aznap éjszaka nem tudtam aludni, rettenetes irigységet éreztem. Sokáig sírtam, hisztiztem, amire persze nem vagyok büszke. Többször próbálkoztam a merüléssel, mire sikerült. Pille és a Kagylólány már vártak. Kagylóvá alakultam. Éreztem a gyöngyöt magamban. Féltettem, de ennél erősebb volt a felelősség érzése. A Kagylólány tanítani kezdett: – Alakíts ki egy fészket a testedből, amelyben kényelmesen elfér. – Megfogadtam a tanácsát, és fészket csináltam a nyálkás testemből. – Most ringasd egy kicsit, azt nagyon szereti! – Elkezdtem ringatni a testemet. Éreztem, hogy a gyöngy rám bízza magát, szereti, ha ringatom. Abbahagytam. Kopogtatott, hogy csináljam még. A Kagylólány okított, hogy legyek következetes, ha abbahagytam, ne kezdjem újra. Fontos, hogy rendszeres legyek. A többit legközelebb – búcsúzott a Kagylólány, mert látta, hogy elfáradtam a sok tanácstól. – Menni fog ez neked – biztatott Pille. Gondolatok, érzések kavarogtak bennem. Féltés, felelősség, következetesség, rendszeresség, babusgatás. Visszatérve sokáig gondolkoztam ezen.

Amikor ismét lemerültem, csodálkoztam, hogy Pille és a Kagylólány nincsenek sehol. A homokba írták, hogy csavarogni mentek. Jó volt egy kicsit egyedül lenni. Átalakultam kagylóvá. A gyöngy kopogtatással üdvözölt. Ringatni kezdtem, aminek most is nagyon örült. Pilléék visszaérkeztek. Javasolták, mutassam meg a gyöngynek a külvilágot, azért, hogy ne érezze magát bezárva. Nehezen szántam rá magam, végül résnyire megnyíltam. A gyöngy a nyíláshoz gurult, ő kifelé, Pille meg befelé kukucskált kíváncsian. Mindketten játszottak. Nagyot nevettünk ezen. Aztán nagyobbra tártam a héjaimat. A gyöngy megilletődve nézegetett mindenfelé. Körbeforogtam vele, amit megint nagyon élvezett. Pille megmutatta neki a vízi növényeket. Tekintetével kíváncsian követte a közelben úszó halakat. Annyira kihajolt, hogy félteni kezdtem, és visszafogtam egy kicsit, nehogy kiessen. A sok új benyomástól elfáradt, visszagurult a fészkébe, és kényelmesen elhelyezkedett benne. Bezárultam, és lágyan ringatni kezdtem. Ezután hármasban megbeszéltük a dolgokat. Úgy néz ki, hogy rendszerességet kezdek kialakítani a gyönggyel kapcsolatban. Üdvözlés – ringatás – játék – új dolgok felfedezése – ringatás – pihenés. Fontos, hogy a rendszeres foglalkozás kiegyensúlyozottá tegye. A Kagylólány csak nézett bennünket egy ideig, majd odalépett hozzánk, és így szólt: – Pillével készen álltok életetek legnagyobb és legboldogabb feladatára! Tudom, hogy mindig megfontoltan fogtok dönteni Gyönggyel kapcsolatban. Két puszit adott nekem és Pillének, megsimogatta a héjamat, és eltűnt. Pillével meglepődtünk ezen, de örömmel töltött el, hogy ránk bízta Gyöngyöt. Elbúcsúztam Pillétől, és visszajöttem. Szerintem Pille adja Gyöngy játékosságát, pajkosságát, én pedig a biztonságot, rendszerességet. És ami nagyon fontos, hogy mind a ketten szeretjük őt!"

A segítőszellemek szerepe a terápiás folyamatban

Nem célom a terápia egészének elemzése, ezért csak a segítőszellem-módszer alkalmazását és ennek hatásait emelem ki. Elgondolásom szerint a segítőszellem olyan belső, nem tudatos, transzperszonális, öngyógyító személyiségrész, „aki" helyreállítja a személy megbomlott lelki egyensúlyát és biztonságérzését, erősíti megküzdő potenciálját, növeli önbizalmát azáltal, hogy módosult tudatállapotban (így például hipnózisban) átveszi az én végrehajtó működésének az ellenőrzését.[11] A segítőszellem koterápiás szerepet visz: nemcsak a páciens, hanem a terapeuta pozícióját is erősíti, hiszen belső erőként a beteg számára elfogadhatóbb, mint a külső erőt képviselő terapeuta. Nézzük, milyen segítőt idéz meg Nikolett a terápia kezdetén!

Pille Nikolett trauma előtti személyiségének arra a részére, képességére utal, amely az éteri könnyedséget, szárnyalást és felülemelkedést, valamint a pajkosságot, humort, sőt a csábítást képviseli (pille = pillangó). Kamaszkori énjének esszenciáját ugyanúgy hordozza, mint gyermeki fantáziavilágát. Nikolett belső világának paramétereit egy korábbi időszakra és regresszív szintre állítja át; mindezt az ártalmak elleni védekezés jegyében. Pille vidám, a dolgokat könnyedén vevő, sőt, szeleburdi egyénisége Shakespeare *Szentivánéji álom*jának kelekótya koboldjára, Puckra emlékeztet. Különösen Pille ízes humora, a tragikusból komikust varázsoló képessége tekinthető a páciens fő megküzdő erejének (például amikor Nikolett elmeséli, hogyan támadták meg, Pille páncélt hoz neki, karatemozdulatokkal szórakoztatja).

Különlegessége a terápiának, hogy Nikolett szuggesztiókra való fogékonysága és küzdeni akarása olyan erős, hogy Pille hipnózison kívül is megjelenik. Segítségével Nikolett visszatér életének korábbi élményszerző módjaihoz: egy hároméves kislány képzeleti tevékenysége elevenedik meg például abban, ahogyan hipnózison kívül Pillével a kapcsolatot tartja.[12] Igen fontos, hogy ennek folytán a nap nagy részében védelem alatt áll, így kevésbé törhetnek rá a trauma eredeti élményei. Aki, ami megvédi, az nem a terapeuta által ráerőltetett jelkép, hanem az önmagából, önmaga által kivetített gyógyító-megküzdő erő. Mivel Nikolettet a segítőszellem védi, hipnózisban felidézzük a trauma körülményeit. A fantázia adta megélés lehetőséget nyújt az eredeti élmény fokozatos megközelítésére, így először Pille megy el a brutális cselekmény színhelyére, azután Nikolett teszi ezt Pille védelmében, láthatatlanul. Az elviselhetetlen élményeket, érzelmeket a páciens is, a terapeuta is megpróbálja elviselhetővé, kezelhetővé tenni. Nikolett hipnózisban újra látja a boltot a vértócsákkal, ahová a valóságban sohasem merészkedett vissza, és nagyon megviseli. Gyötrődésének ellensúlyozására új fantáziadimenziót nyitunk a Szellemvilággal, Pille hazájával, mivel úgy tetszik, hogy Pille egymagában nem elég a borzalom legyőzésére. Ennek eredményességét mi sem bizonyítja jobban, mint hogy a Szellemvilágban Nikolett sebei eltűnnek, és Pille segítségével testileg-lelkileg megújul.

Terápiás naplójában Nikolett ez idő tájt nagybetűvel írja az elkövetőt: Fiú. Lehetséges, hogy a megnőtt jelentőség az iránta megnyilvánuló személyes kíváncsiság jele. Erőfeszítést tesz annak érdekében, hogy személyiségnek lássa, ne csak gonosz maszknak. Szeretné megérteni indítékát. Szeretné tudni, hogy mi aljasodott benne pusztí-

tássá. Különösen az otthon egyedül végzett önhipnózisban érhető ez tetten, amelynek során az elkövető megsimogatja az arcát, és azt mondja, hogy nagyobb vágást akart csinálni. Ennek a hipnózisnak az vet véget, hogy férje lép a szobába. Plasztikusan érzékelhetők az ambivalens érzelmek, a rettegés és a titkolt intimitás. Nikolett az utólagos fantáziákban éli át, hogy mi lett volna akkor, ha a támadó nem megölni, hanem elcsábítani akarta volna. Az elkövetőt viszont az mozgathatta, hogy ha nem lehet az övé, ne legyen senkié, inkább haljon meg!

A szimbolikus átdolgozás jegyében folyik tovább a terápia, ráadásul a képzeleti munkának csak a forgatókönyvét adom meg, Nikolett feladata azt tartalommal kitölteni. Ez fontos lépés az autonómia újbóli elnyerése felé. A forrással és patakkal történő képzeletbeli azonosulás folyamán egyszer csak szemétkupac állja el a patak útját, amelyet bőszülten áttör, hiszen a pataknak folynia kell tovább (egy patak sohasem fordul vissza). Az élet is megy tovább, Nikolettet mégis megállította egy „szemét", és egyelőre nem tud továbbmenni. A képzeleti kép és a vehemens átélés hozzásegíti a folytonosság és a személyes identitás megtalálásához, a traumás élmények szemetének áttöréséhez. Továbbsodorja és kidobálja a partra a szemetet, de hogy ezzel ne másokon vegyen elégtételt, Pille mint énideál megtisztítja a szeméttől az (élet)utat.

Az első szakasz utolsó önhipnózisában végzett képzeleti munka a vak királykisasszony meséje. Döntő mozzanat, hogy képzeletben Nikolett a vak királylány segítőszelleme. Az a feladata, hogy rábeszélje, álljon ki három próbát látása elnyerése érdekében. Nikolett önképének sérült, lehasított és a trauma idősíkjába zárt része a vak királylány, ezért legjobb, ha ő maga jön rá, hogyan gyógyítsa meg. Ezt a félig tudatos, félig tudattalan azonosságot az a jelenet illusztrálja, amikor a királylány kezeivel megtapintja Nikolett sebeit, egy pillanatra megáll, de nem szól semmit, mint aki sejt valamit. A mese kerettörténete tőlem származik, viszont a három próba cselekménye Nikolett leleménye. Első próbaként át kell kelni a patakon. Az átkelés az átmenet rítusát jelképezi, ahol a túlsó part új életutat jelent. Félelmetes a második próba helyszíne, a kínzóeszközökkel zsúfolt tömlöc (egyértelműen a trauma megfelelője), amelyből titkos alagúton (az alvilág és a szülőcsatorna jelképe) keresztül juthat ki a süket csend miatt immár nemcsak a látásától, hanem a hallásától is megfosztott királylány. A primitív törzsek beavatási, megtisztulási szertartásaira emlékeztet a szorongató jelenet hangulata.[13] Miközben a halálfélelem útvesztőjében bolyong, majdnem odavész a királylány. Nikolett is kisebb csoda folytán maradt életben. A királylánynak szüksége volt az életveszéllyel járó kegyetlen próbára, hogy felnyíljon a szeme, és felfedezze a szobája falain túli világot. Nikolettnek nem volt szüksége arra, hogy megkéseljék. Képzeleti munkája mégis azt bizonyítja, hogy szembenéz azzal, aki pusztító dühvel életére tört, mert csak ily módon győzheti le és fogadhatja személyiségébe saját végességének tudatát.

Gyönyörű jelkép az utolsó próba. A képzelet világából a valóságba kell átkelnie egy foghíjas függőhídon a királylánynak. Ez arra utal, hogy Nikolett leszámol a tapasztalattól függetlenül létező biztonságos világ illúziójával. Ugyanakkor elérkezettnek látja az időt, hogy megerősödött énjével otthagyja a fantázia birodalmát, és megvívja döntő csatáját a Gólemmel, hogy megteremtse személyes biztonságát. Mert a

világot újra biztonságossá lehet és kell (!) tenni. A döntő ütközet helyszíne a tárgyaló-terem. Nikolett nemcsak bátorságról, hanem erkölcsi tartásról is tanúbizonyságot tesz. Az egy évig tartó első terápiás szakaszt lezáró búcsúlevele azt hirdeti, hogy a Gonosz hatása akkor veszíti érvényét, ha már elég erősek vagyunk ahhoz, hogy jelentéktelenné tegyük.

Nikolett akkor fordult újra Pilléhez, amikor első ízben elvetélt. Az önállóan folytatott két hipnózis élményei megrázóak, egyszersmind jelzik, hogy Pille nem tudott mit kezdeni a helyzettel. A terápia folytatása során Nikolett ismét bámulatba ejtett kreatív fantáziaműködésével, azzal, ahogyan képzeletében a Kagylólányt, az új segítőt lépésről lépésre megalkotta. Kapcsolata vele, és a Gyöngy átvétele tőle egyértelműen a női termékenység, a fogantatásra nyitottság, a megtermékenyített pete beágyazódása (hipnózisban kagylóként Nikolett fészket csinált a teste egy részéből Gyöngynek) és a kihordás, a várandósság, a felkészülés a születésre, valamint a gyermeknevelésre (féltés, felelősség, következetesség, rendszeresség, babusgatás) jelképeit és fogalmait kelti életre. Nikolett intenzív lélektani munkája valóban felkészítette őt a megtermékenyülésre. Nagy szavak használata nélkül is igaz, hogy a *fogalom*, latinul: *conceptio*, egyenlő a fogantatással. Az utolsó hipnózist követően Nikolettnek azt mondtam: „A terápiát befejeztük. Most már csak várnia kell." Nikolett így válaszolt: „Úgy sejtem, várandós vagyok." Igaza lett. Gyönyörű kislányt szült.

Összegzés

A terápia egészére visszatekintve bárkiben felmerülhet a kérdés, van-e egyáltalán valami köze Nikolett vetéléseinek a korábbi, sérelmére elkövetett emberölési kísérlethez. Hétköznapi racionális felfogásunk nem ad magyarázatot arra, miért nem esett Nikolett teherbe: semmi oka nem volt rá, hogy a félelem megbénítsa női termékenységét – gondolhatnánk – hiszen testileg, lelkileg egészséges lett, a támadóját megbüntették, elköltöztek, férjével új életet kezdtek, és a lelkiismeretét sem terhelte semmi. Így hát – okoskodhatunk tovább – a két eseménynek nem sok köze van egymáshoz, a vetélések bizonyára más okokra vezethetők vissza. Ezzel szemben Nikolett nőgyógyászati kivizsgálása negatív eredményt hozott, vagyis, testileg teljesen egészséges volt. Evolúciós pszichológiai értelmezéssel[14] viszont a meddőség és a brutális bántalmazás összefüggésbe hozhatók egymással. Azzal, hogy majdnem megölték, de életben maradt, és maradandó esztétikai nyomokat hagyott rajta a támadás, Nikolettet nemcsak általános emberi mivoltában, hanem – és elsősorban – női méltóságában[15] érte a legsúlyosabb sérelem. Erre utal az elkövetés predatoros, szexuális jellege, mintegy megismételve bizonyos ókori és középkori hódító háborúk gyakorlatát, amelynek során az elfoglalt települések túlélőit, az asszonyokat és gyermekeket kardélre hányták, hogy írmagjuk se maradjon. Az élet elvétele mellett tehát a termékenység megszakítása, a nőiség kasztrációja a legsúlyosabb bántalom, ami egy nőt érhet.[16]

Ilyenformán Nikolett életének kiteljesedéséhez nem elég a trauma feldolgozása, az legfeljebb lélektani egyensúlyát állítja vissza, a teljes női kompetencia birtoklásához a termékenység képességének visszanyerésére van szüksége. Ha ebből a szempontból vesszük szemügyre a kétszakaszos terápiát, az egyes szakaszok közötti legszembetűnőbb különbséget a két segítőszellem karakterének eltérései adják. Míg Pille bohókás gyermek, és legfontosabb tulajdonsága a szexuális éretlenség, a Kagylólány érett nő, aki magzatot (Gyöngy) hordoz testében. Így lesz teljes Nikolett belső fejlődése, érése: a terápia első szakában vissza kellett nyernie a biztonságban létező gyermeki énjét, Pillét, hogy a második szakban Gyöngyöt szülő Kagylólánnyá válhasson.

Jegyzetek

* Az eredeti verzió Vas József Pál *Egy elmeorvos tévelygései. Gondolatok a pszichoterápiáról* (Budapest: ProDie, 2005) című kötetében jelent meg. Átdolgozott és kiegészített változatát a ProDie Kiadó szíves engedélyével közöljük.

1 *Man and his Symbols* című, 1978-ban kiadott kötetében Jung arról ír, hogy az aranykorban élő ember a természet és lélek egysége révén tekinthette az égzengést egy haragvó isten hangjának, a villámot bosszúálló nyilának, továbbá ennek köszönhetően ismerhette a folyókban és a hegyi barlangokban lakozó szellemeket, érthette a kövek, növények és állatok beszédét. Miután azonban természet és lélek menthetetlenül szétszakadtak egymástól, az azonosság élménye lehasadt a tudatról, és a tudattalanból tör fel álom, fantázia és látomás formájában. Jung (1978: 85).

2 Rüdiger Safranski morális kötelességnek érzi az istenhitet. Szerinte, amikor az ember megszűnt Istenben hinni, megpróbált hinni az emberben, ám a történelem borzalmai arra döbbentik rá, hogy „talán könnyebb volt hinni az emberben, amikor még kerülőt kellett ehhez tenni Istenen át". Safranski (1999: 14).

3 Pócs Éva *Ekstázis, álom, látomás* címmel szerkesztett kötetében számos tanulmány foglalkozik a jelenkor népi kultúrájában szerepet játszó szellemekkel és démonokkal. Lásd Pócs (1998).

4 Hankiss Elemér *Az ezerarcú én*ben azt fejtegeti, hogy az ember az ajakrúzstól a zuhanyrózsáig saját fetisizált technikai alkotásait állítja egyre fogyó biztonságérzése fenntartásának szolgálatába. Lásd Hankiss (2005: 59–100).

5 Thomas Szasz a pszichoterápia egyik előfutárának a vallásos praxist, azaz a hit gyakorlását tartja. Lásd Szasz (1978: 25–40), míg Irvin Yalom szerint természetes, ha a pszichoterápia, ugyanúgy, ahogy a filozófia és a vallás, a lét, a választás, a szabadság, a felelősség, az akarat, az elszigeteltség, és az értelmes élet fogalmaival foglalkozik, ahogyan azok a hétköznapi valóságban megnyilatkoznak. Lásd Yalom (2003: 16).

6 A pszichoterápia tankönyvei rendszerint vonakodnak annak elismerésétől, hogy a lélek gyógyításának gyakorlata egyúttal világnézeti kérdés is. Az idealizmus és a materializmus közötti állásfoglalást elkerülve pusztán technikaként írják le a segítőszellem-módszereket, ahogyan ez Szőnyi Gábor és Füredi János tankönyvében is tapasztalható (2000: 3–52).

7 Az első fázis terápiás történéseinek közlése messze meghaladná a jelen írás terjedelmi korlátait, ezért itt csak a segítőszellem működése szempontjából legfontosabb részleteket gyűjtöttem össze. Az első szakasz folyamatának teljességét Vas József Pál *Egy elmeorvos tévelygései. Gondolatok a pszichoterápiáról* című kötetében (2005: 481–502) találja meg az érdeklődő olvasó.

8 Lehetetlen „fotografikusan" visszaadni egy pszichoterápiás folyamat történéseit az utólagos beszámolókkal, mivel ezáltal az eredeti szociális kontextus (tudniillik az, hogy egy szakember és egy beteg beszélgetnek az utóbbi életnehézségeiről), alapvetően megváltozik oly módon, hogy a szakember egyrészt beszámol arról, hogy szerinte mi és hogyan történt, másrészt, a történések hogyanját megpróbálja a rendelkezésére álló elméletekkel alátámasztani. Az esettanulmányok ennek folytán nem tényeket, hanem értelmezéseket tartalmaznak a terápiás kontextusról.

9 *A Nagy Anya* című terjedelmes monográfiájában Erich Neumann érzékletesen mutatja be a női princípium működését a természetben, ahogyan az a növekedésben, a táplálásban, egyszóval az átalakító funkcióban megnyilvánul. Ebből következik a természet/termékenység legyőzhetetlenségének elve. Neumann (2005: 67–69).

10 Meyer ajánlásai nyomán az elbeszélést a páciens naplójának és a terapeuta feljegyzéseinek felhasználásával a tanulmány szerzője (egyúttal a terapeuta) állította össze úgy, hogy az a páciens elmesélt élményeit adja közre. A személyes beszámoló természetesen nem térhet ki sem a hipnoterápiás folyamat technikai megoldásainak elemzésére (ez egyébként is szükségtelen), sem a segítőszellemek szimbolikájának értelmezésére, amelyet egy külön fejezet taglal. Lásd Meyer (1995: 5–16).

11 A Nikolettnél alkalmazott hipnoanalitikus protokoll ismertetése a szerző alábbi írásaiban olvasható: Vas (2004; 2006).

12 Ezt látjuk a kisgyermekek képzeletében élő, valóságosnak tekintett fantáziatárs esetében. Lásd Watkins (1993: 232–240).

13 Wolfgang Jilek írta le a Csendes-óceán kanadai partmenti övezetében élő Salish indiánok télvégi önmegújító, úgynevezett „Spirit Dancing" szertartását, amelynek során a törzs beavatandó tagjainak három napot és három éjszakát egy föld alatti üregben kell eltölteniük; eközben eddigi személyiségük felbomlik, és új, teherbíróbb személyiségük megszületik. Jilek (1988: 64–85).

14 Surbey tollából olvashatunk Crawford és Krebs *Handbook of Evolutionary Psychology* című szerkesztett könyvében a természetes szelekció evolúciós pszichológiai mechanizmusairól. Surbey (1998: 369–404).

15 Jungi szimbólumokat alkalmaznak pszichoterápiás intervencióik során Young-Eisendrath és Wiedemann annak érdekében, hogy a traumát elszenvedett nőbetegeik visszanyerhessék női méltóságukat (1987: 139–157).

16 Mary Bratton a súlyos traumán átesett nőbetegeivel folytatott pszichoterápia során írja le a torzított valóság fogalmát, amely védekezésképpen a valóban átéltek helyére lépve defenzív módon átalakítja a betegek egész élettörténetét, személyiségüket és szociális kompetenciájukat (1999: 35–44).

Bibliográfia

BRATTON, Mary 1999: *From Surviving to Thriving.* New York: Haworth Press.
HANKISS Elemér 2005: *Az ezerarcú én.* Budapest: Osiris.
JILEK, Wolfgang G. 1988: *Indian Healing.* Surrey, Canada: Hancock.
JUNG, Carl Gustav 1978: *Man and his Symbols.* London: Picador.
MEYER, Adolf-Ernst 1995: A novellaszerű esetleírás helyett inkább interakciótörténet! *Pszichoterápia* 4/1: 5–16.
NEUMANN, Erich 2005: *A Nagy Anya. A Magna Mater archetípusa a jungi pszichológiában.* Budapest: Ursus Libris.
PÓCS Éva (szerk.) 1998: *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press.
SAFRANSKI, Rüdiger 1999: *A gonosz avagy a szabadság drámája.* Budapest: Európa.
SURBEY, Michele K. 1998: Developmental Psychology and Modern Darwinism. In Crawford, Charles–Krebs, Denis L. (eds.): *Handbook of Evolutionary Psychology.* New York: Lawrence Erlbaum Associates, 369–404.
SZASZ, Thomas, S. 1978: *The Myth of Psychotherapy.* Syracuse: Syracuse University Press.
SZŐNYI Gábor–FÜREDI János (szerk.) 2000: *A pszichoterápia tankönyve.* Budapest: Medicina. 3–52.
VAS József Pál 2004: *A trauma feldolgozása hipnoanalízissel.* Lege Artis Medicinae 14. évf. 12: 898–905.
– 2005: *Egy elmeorvos tévelygései. Gondolatok a pszichoterápiáról.* Budapest: ProDie.
– 2006: Trauma és hipnoanalízis. In Vértes Gabriella (szerk.): *Hipnózis – hipnoterápia.* Budapest: Medicina, 267–288.
WATKINS Helen H. 1993: Ego-state therapy: An overview. *The American Journal of Clinical Hypnosis* 35: 232–240.
YALOM Irvin D. 2003: *Egzisztenciális pszichoterápia.* Budapest: Animula.
YOUNG-EISENDRATH, Polly–WIEDEMANN, Florence L. 1987: *Female Authority.* New York: Guilford.

Szentek, szent helyek, szent emberek

PETNEKI ÁRON

„...qui vult Christianus esse, der mus ein gut Cristof sein"

Szent Kristóf képe a középkori és a lutheri felfogás tükrében

Mindannyiunk előtt ismert Szent Kristóf,[1] az a segítőszent, aki az utazók védelmét látja el, akár gyalog, akár biciklin, akár autóval indulnak el[2] (gondoljunk csak az autók műszerfalára erősített vagy a slusszkulcson fityegő éremre, amely részint a skapulárék, részint a zarándokjelvények apotropaikus funkcióját látja el mai világunkban).[3] Hagyományos ábrázolása a legenda kulcsfontosságú jelenetét tartalmazza: az óriás, aki a világ leghatalmasabb urát szeretné szolgálni, a világi fejedelmekben, de még az ördögben is csalatkozik. Végül egy remete tanácsára elvállalja, hogy egy folyó partján az embereket fogja átszállítani. Egyszer éjjel egy kisgyermek jelenik meg, aki szeretne átjutni a túloldalra. Az óriás a vállára veszi, de érzi, hogy terhe egyre nehezebb. A végén kiderül, hogy magát a világ Urát, Krisztust vitte át.[4]

Kristóf kultusza keletről származik, a zarándokok patrónusává azonban Itáliában vált. A Via Aemilia és az abból elágazó zarándokút – a Via Francigena –mentén a kultusz korai központja valószínüleg Lucca lehetett. (Lucca egyébként nemcsak a kereskedelmi utak kereszteződésében feküdt, hanem 782 után a Volto Santo miatt maga is zarándokközponttá lett.)[5] A Lucca közeli, szintén a Via Francigena mentén fekvő Lammari község S. Cirstoforo-templomát 812-ben alapítják, a 10. században már kibővítik.[6] Az antik Via Clodia mentén fekvő Altopascio és Siena xenodochiumai is az ő nevét viselik. A Luccától nem messze fekvő Altopascióban a hagyomány szerint tizenkét kegyes férfi a zarándok Szent Jakabról nevezett ispotályos testvérületet alapít *(ospitalieri di Altopascio)*, amely később lovagrend formáját ölti *(cavalieri dell'Altopascio)*. Tagjai ispotályt tartanak fenn, és a jobb közlekedés érdekében a Serchio folyó felett ívelő hidakat javítják. Templomuk titulusa viszont Jakab mellett ugyancsak Kristóf.[7] A Kristóf-tisztelet másik korai centruma Milánó: az utak mentén a templomok és az ispotályok patrocíniumai, később a fennmaradt ábrázolások utalnak rohamos terjedésére, amely később átnyúlik északra, végig a középső Alpok mentén a nyugati, Berni-Alpoktól egészen Tirolig. Kristóf patronátusa alá tartoznak olyan hospíciumok, mint például az Alpok egyik legfontosabb hágóján, az Arlbergen elhelyezkedő.[8]

Kristóf azonban eredetileg nemcsak az utast óvja, hanem mindenkit véd – a készületlen haláltól. A nagyszámú és nagyméretű Kristóf-ábrázolásokat ez motiválja, illetve

a legendájának az az eleme, amely szerint mártíromsága előtt azt kéri Istentől, hogy testének részei, csontjai oltalmazzák meg a gonosztól mindazokat, akik ereklyéit tisztelik. Utóbb már maga a képmás helyettesíti a relikviákat.

Ezért festik hajók vitorlájára a szent óriás képét.[9] Ezért keresi az utazó szeme a távoli templomok külső (és belső) falán a hatalmas Szent Kristóf-freskókat,[10] ezért visel nyakában Kristóf-medált.[11] A városból eltávozók a kapu fölött emelkedő hatalmas Kristóf-képmásra még egy utolsó pillantást vethetnek. Ilyen óriási Kristóf-szobor állt egykor a berni Christoffelturm boltíve alatt, nagysága – igazi óriáshoz méltóan – kétszerese volt a kapu méretének![12] Ezért kerül a 14–15. században polgárházakra, mint a krakkói főtér máig Krzysztoforynak nevezett egyik palotájának a tetejére, amelyet már a 16. század elején „lapidea [domus] Morstinowska cum signo Christophori" neveznek.[13] S ha az utazó halálos veszedelemben forogva Kristófnak tulajdonítja megmenekülését, hálából megfesteti alakját.[14]

Az 1410–1420-as évekből fennmaradt legkorábbi európai fametszetek között három különböző Kristóf-képet találunk.[15] Az sem véletlen, hogy a buxheimi karthauzi kolostorból származó, első datált európai fametszet, amely felirata szerint 1423-ban készült, ugyancsak Kristófot ábrázolja. A rajta olvasható kétsoros latin versike utal a szentkép funkciójára. Ezért veszi meg magának a vásárban útonjáró, zarándok – és tegyük hozzá: otthonülő – egyaránt:

> Christofori faciem die quacunque tueris,
> Illa nempe die morte mala non morieris.

Vagyis: amely napon Kristóf képmását látod, aznap nem halsz meg gonosz halállal.[16] Egy fél évszázaddal későbbi imádságoskönyv Kristóf-miniatúrájának szövege szerint már a kép nézése is megóv minden betegségtől:

> Christofori sancti speciem quacunque tuetur,
> Illa nempe die nullo languore tenetur.

Ez a szöveg a 15. század közepéről származó feliratok szerint: „Qui te mane videt / nocturno tempore ridet", azaz aki nappal lát téged [ti. Kristófot], éjszaka idején nevet, vagyis a gonosz álmok és kísértések távol vannak tőle.[17] A hatalmas méretű templomi freskók mellett a kisméretű fametszetek arra szolgálnak, hogy magunkkal hordjuk, vagy odahaza kitűzzük őket, ahogy az Robert Campin festményén, az *Angyali üdvözlet*en is látható. A szobabelsőben ott látjuk a kandalló párkányára négy sarkánál pecsétviasszal fölerősített Kristóf-fametszetet.[18]

A svábföldi Gutenzell *(Bona Cella)* ciszterci apátságának homlokzatán a napóra fölött még az 1600 körül készített miniatúrán is jól látható Kristóf életnagyságú képe.[19] A két dolog összefügg: a váratlan haláltól óvó kép és az élet mulandóságára figyelmeztető napóra a halálra való tudatos felkészülést szolgálja.

Kristóf népszerűségét bizonyítja, hogy a 15. században megjelenő *tizennégy segítőszent* közé is bekerül. 1445-ben a langheimi apátság szolgálatában álló pásztorfiúnak

látomása támad a mezőn, kialakul Vierzehnheiligen zarándokhelye;[20] ez a kultusz 1500 körül már egész Közép- és Kelet-Közép-Európában ismert, így Magyarországon is.[21] Kristóf mindig megtalálható a segítők között.

Néhány teológus már a 15. században rosszallóan nyilatkozik az *abusus ymaginum*ról, vagyis a képekkel való visszaélésről. Heinrich von Langenstein a beteges Kristóf-tiszteletet tűzi tollára.[22] Igazi támadást azonban a humanisták indítanak a szent óriás és társai ellen. Még javában készülnek a Kristóf-ábrázolások, amikor Rotterdami Erasmus *A balgaság dicséretéb*en ezt jegyzi meg:

> Velük [ti. a babonás balgákkal] állnak rokonságban azok az emberek, akik abban a balga, de kellemes hiedelemben élnek, hogy ha Szent Kristófot, a keresztény Polyphémost látják szobor formájában vagy képen, aznap nem halnak meg...[23]

Az ifjabb Hans Holbein egy lapszéli rajza az *Encomium moriae*hez egy ilyen „balga" vándort állít elénk, aki egy téglafalra felszögelt nagy Kristóf-képet bámul, kezét imára kulcsolva. A lapszéli kommentár: „Superstitiosus imaginum cultus".[24] Ugyanez a motívum bukkan fel a humanista Bácsi Ferenc „pajkos" levelében a 16. század elején. A kortársakra vonatkozó, gúnyos allúziókat rejtő mesés útleírásban egy *hyperboleus* óriás tűnik fel, aki azt állítja magáról, hogy a Megváltónkat a tengeren átszállító Szent Kristóf leszármazottja. Hosszasan néz hősünkre, majd felkiált: „Csak nem akartok tüstént gonosz halállal elveszni?"[25]

A szentek közbenjárását a reformátorok elvetik. Luther sok helyütt rosszallólag nyilatkozik az ilyen *abusus*ról, többek között azokról a tévelygésekről is, amelyekkel a katonák próbálják életüket biztosítani. Az Assa von Kram lovagnak 1526-ban írt *Ob Kriegsleute in seeligem Stande sein können ('Vajon a katonák üdvözülhetnek-e?')* című munkájában többek között a Kristófhoz fűződő hiedelmeket is bírálja:

> Végezetül a katonáknak sok babonájuk is van harc közben: az egyik Szent Györgynek, a másik Szent Kristófnak, egyik ennek, másik más szentnek oltalmába ajánlja magát. Egyesek értenek ahhoz, hogyan kell kardot és puskát megbűvölni, mások, hogyan kell lovat és lovast megáldani; ismét mások János evangéliomát vagy egyebet hordanak magukkal, és ebben bizakodnak. Mindezek veszedelmes állapotban vannak. Mert ezek nem hisznek az Istenben, sőt bűnt követnek el Istennel szemben hitetlenségükkel és babonájukkal és ha meg kellene halniok, bizony elkárhoznának.[26]

A reformáció szentkultusz-ellenessége megmutatkozik abban is, hogy „korrigálják" a korábbi tévelygéseket. Hanns Sachs egyik dala egy *kontrafaktur,* azaz tulajdonképpen „helyreigazítás", melynek címe: *Ein ander lied, Sanct Christoff du vil heyliger man, verendert vnd Christenlich corrigiret,* vagyis: *Egy másik dal, Szent Kristóf, ha igen szent ember, megváltoztatna és keresztényileg korrigálna* (Nürnberg, 1540).

Jakob Frey *Gartengesellschaft*jában (1556) az egyik tréfás történet egy prédikátorról szól, aki buzgóságában minden szent fölött dicséri Kristófot. Egy csavaros eszű paraszt azonban így tromfol vissza:

> Szent József szamara boldogabb, mint szent Kristóf; ez ugyanis Krisztust és az ő anyját is vitte Egyiptomba s onnan ki is hozta. Ennek Isten nagyobb kegyelmet adott, mint Szent Kristófnak, mert az csak a vizen vagy patakon át vitte.[27]

A Kristóf-kultusz hivatalos egyházi visszaszorításában a reneszánsz pápák is részt vesznek: II. Pius, majd V. Gyula a hivatalos breviáriumban háttérbe szorítják. (Pius még a naptárból is ki akarta vetetni). 1568-ban a német egyházmegyékben törlik Kristóf külön ünnepét *(festum speciale)*.

Azt gondolhatnánk, hogy a humanisták gúnya, a reformáció támadásai véget vetnek a Kristóf-kultusznak. Annak ellenére, hogy fennmaradtak elcsúfított Kristóf-fametszetek[28] vagy átalakított Kristóf-szobrok, mégis, azon a területen, ahol nem a hitújítás valamelyik radikális irányzata győzött, Kristóf alakja nem tűnik el. Bár, ahogy láttuk, a szentek katolikus tanítás szerinti szerepét Luther is elveti, Kristóf legendájában viszont a keresztény ember életének példázatát látja. Műveiben (prédikációk, asztali beszélgetések) többször is alkalmazza. Ennek több oka is van. Bármekkora a hitújítás buzgalma, a középkori toposzok, legendaszövegek, képi közhelyek még mindig nagyon erősek, egyszerűen benne élnek a köztudatban, még ha negatív konnotációval is. Luther nemcsak egy új kor embere – tanultsága, kultúrája a késő középkor világát még ugyanúgy magába foglalja. A „középkoriság" és a „tudósság" egyik jellegzetes látásmódja a „moralizálás" (nem a mai, hanem a középkori értelemben), vagyis a jelképes magyarázat. Ezt a módszert a középkor nagy előszeretettel használja antik pogány művek interpretálására.[29] Legnevezetesebb darabja az *Ovidius moralisatus*, a keresztény szimbolikára alkalmazott *Metamorphoses*, Pierre Berçuire bencés szerzetes munkája.[30] Ez a moralizáló módszer kiválóan alkalmazható, ha korábbi, egyben ellenséges ideológiai alapon álló művet beillesztenek saját koruk eszmevilágába és kultúrájába. Ahogy a pogány Naso pogány istenvilágát keresztény szimbolikával látták el, most Luther teszi mindezt a „pápista bálványozás" mesés történetével és annak fizikai megjelenítésével. Így lesz nála a legendás óriás mártírból *Christophorus moralisatus*. Még etimologizálása is ezt a jelképvilágot szolgálja: alapvetően a 'Krisztushordozó' és a 'Krisztushordozás' körül forognak magyarázatai. A Kristóf-ikonográfia elemei pedig újra és újra visszatérnek Luther szövegeiben, hiszen a folyó, amelyen át kell kelnie, nem más, mint a világ, összes kísértéseivel, veszedelmével. Az átkeléshez szükséges bot, istáp pedig Isten igéje *(verbum Dei)*. A túlpartról lámpással világító remete a prófétákat jelenti stb.

Az első prédikáció, melyben Luther a Kristóf-szimbolikát felhasználja, 1528-ban Michael Stieffel lochaui lelkész esküvőjén mondott beszéde. Szövege furcsa, latin-német keverék, néha vázlatos, rövid, szinte csak emlékeztetőleg leírt mondatokkal, ugyanis a prédikációk jelentős része ilyen kortárs lejegyzésben maradt ránk. Ugyanakkor tartalmilag pontosan azt tükrözi, amit a reformátor el akart mondani. (Az eredeti szöveg a *Függelék* 2. számú darabjaként olvasható.)

Aki keresztény akar lenni, annak jó Kristófnak kell lennie, mivel Krisztust kell hordoznia. Szent Pál is megmondta: Hordozzátok Krisztust stb.[31] Szükséges, hogy nagy és derék legyen, mivel Krisztus nehéz, ahogy ama legenda is úgy szólt, hogy az egész földet és mennyet hordozta magán. A legfontosabb, hogy az ember istenfélő legyen. Ha valaki prédikátor akar lenni, szükséges, hogy *Christoferus* legyen, mivel sokat fog szenvedni a gyermek Krisztus miatt, és nehezebb lesz neki az ég. Ha pedig fejedelem akar lenni, igazul kell ítélnie, cselekednie, és sok ellensége lesz: alattvalói és hűtlen tanácsosai. Ezért kötelessége, hogy *Christoferus* legyen. Most áttérek a házasokra. Ha jó családfő akar lenni, tartozik gondoskodni feleségéről, megtartóztatóan és tisztességesen élni és nevelni a fiait és feleségét. A Sátán a feleségen és családon keresztül támad, rászorul tehát, hogy a legnagyobb *Christoferus* legyen, hordoznia kell. A szolga, a szolgáló, a gyermek is szükség, hogy istenfélő legyen, igen nehéz, mert a Sátán támad. Nincs olyan kis hivatal, amelyben ne kellene igaznak lennie, mert nehezebb lesz neki, mint a föld és az ég, ahogy fentebb szó volt a fejedelemről. A Sátán bánkódik, ha valaki derék házasember. Ezt azért mondom, mert a jó emberek, akik ilyen formára festették, azt akarták megjelenteni, milyen nehéz kegyesnek lenni. És a *Christoferus:* a Krisztushordozó: átmegy a tengeren, vagyis a világon és ott különféle vadállatok vannak lefestve, vagyis a különféle kísértések. Szükséges, hogy ne méltassa figyelemre. És semmi más ne legyen nála, csak táplálék és takaró [köpönyeg?], mivel csak egy tarisznyát és egy darab kenyeret hordoz magával. És mégis Krisztus hordozza, vagyis abban az állapotban van, amire Isten kiválasztotta, ami azt jelenti: Krisztus alatt járni, mivel Krisztus segíti őket. Mit visz tehát? Szükséges, hogy vegye a nagy fát és arra támaszkodjék. És ez az Isten igéje, mellyel Isten vigasztal bennünket.

A prédikáció további szövege ezután némileg elkanyarodik a témától, és magyarázatba kezd: mind Kristófot, mind a három szent asszonyt (itt nyilvánvalóan a Krisztus sírjához húsvét hajnalán sietők asszonyokra gondol), mind más szenteket, például Szent Györgyöt eredetileg tanító, emlékeztető célzattal festették meg, csak később csináltak belőlük bálványimádást. Ez a hosszas exkurzió valójában visszavetíti a lutheri képfelfogást a kereszténység ősi korszakába, amitől letértek, s most vissza kell térni hozzá. A Kristóf-kép azonban minden kép felett való, „quia Christopheri pictura est in pariete non vivax. Item non fuit hominis, sed dei imago, est vivax bild."[32]

Ugyanez a Kristóf-szimbolika még részletesebben szerepel abban a Szent Kristófról szóló prédikációban, melyet Luther 1529. Szentháromság vasárnapja utáni 9. vasárnap délutánján (1529. július 25.) mondott el. Itt a szent óriás jelképét már minden prédikátorra és keresztényre alkalmazza. („Vom S. Christoffero 1529. Predigt am 9. Sontag nach Trinitatis nachmittags.")

Ez a beszéd háromféle lejegyzésben is fennmaradt – nyilvánvalóan egyik sem a szó szerint ténylegesen elhangzott szöveg. A legterjedelmesebb és talán a legpontosabb a sokszor ismétlésekkel is teli latin és német vegyes textus; a másik bőséges és összefüggő német kivonat, a harmadik egy rövid latin összefoglaló. (*Függelék*ünkben az első szöveg nagyobbik része olvasható a 3. szám alatt.) Valójában a középkori Szent

Kristóf-legendát beszéli el, és fűz megjegyzéseket az egyes részletekhez. Megmagyarázza a név etimológiáját: Christophorus az, aki Krisztust jól tudja hordani, mint ahogy egy cselédlány gyermekhordozó vagy egy fiú kosárhordó, vagy egy szamár zsákhordó. Így Christophorus (= Krisztushordozó) az, aki Jézus Krisztust hordozni tudja. („Christophorus heist qui Christum wol tragen kon, ut puella ein kindtregerin vel knaben korbtreger vel asinus ein sacktreger. Sic Christophorus qui Christum Iesum tragen kan.")

Aki ezt a legendát leírta, okos ember volt, hiszen tanító célzattal tette, aki meg lefestette, úgyszintén. „Aztán jöttek az ostobák, akik nem értették a festményt és bámultak, mint borjú az újkapura[33] és szentként tisztelték." („Postea venerunt die stulti qui picturam non intellexerunt et inspexerunt ut vacca torseul et putarunt esse Sanctum.")

A prédikációban felhasználja a legenda alábbi elemeit: Kristóf a világ legerősebb urának akar szolgálni, de még az ördög sem bizonyul annak. Egy remete ráveszi, hogy felebaráti szeretetből hordja át az embereket a folyón. A remete a lámpással a prófétákat és az apostolokat jelenti. Megjelenik a kisfiú, aki át akar kelni: Krisztus kicsi ugyan, de nagyon nehéz, a keresztény hit komoly teher. A vizen általgázló Kristóf botra, istápra szorul: ez a kereszténység egyedüli vigasztalása, az Ige („verbum dei baculus i. e. non est aliud solacium Christiano quam Christi verbum"). A Kristóf-ábrázolások eszköztárából megemlíti még az óriás övén csüngő tarisznyát vagy táskát, amelyben kenyér és hal van – utal arra, hogy Krisztus feltámadása után evett a kenyérből és a halból.[34] A legendából még a mártíromság részleteit (nyilazás, lefejezés) is megemlíti, különösen az izzó vassisakot, amelyet a szent fejére húztak – ezek az ördögi kísértések, hogy elveszítsük reményünket, és kétségbeessünk („postea veniunt diaboli und setzen im ein gluenden helm auff, volunt ei aufferre spem, ut desperet").

Ha tehát egy keresztény ember vagy egy lelkipásztor képét akarjuk látni – fűzi tovább Luther –, tekintsünk csak Kristófra. Lévén Szent Jakab napja, a prédikáció még a zarándokszentre is kitér, aki a földön és vizen jártában a Sátánt rugdalta a lábával. Végül megjegyzi: „Szent Kristófot bölcs ember festette meg." („Sic Sanctus Christophorus fuit pictus a sapiente homine.")[35]

A harmadik prédikáció, amelyben a Kristóf-tematika előfordul, 1530. április 16-án hangzik el, gondolatmenete – húsvét előestéjéről lévén szó – Krisztus szenvedését és kereszthalálát követi („Sermon vom Leiden und Kreuz [in vigilia paschae]"). Ebben ismét szóba kerülnek a korábban már említettek, különösen az értelmes ember, aki kitalálta a Kristóf-szimbolikát:

> Hogy azonban ezt jobban megértsük, egy példát akarok elmondani, amelyből jól láthatjátok, miként festették le és gondolták el Krisztus szenvedéseit. Mindannyian jól tudjátok, miként festik le Szent Kristófot itt is, ott is. Nem kell azonban azt gondolnotok, amit Szent Kristófról mondanak, hogy az egy ember volt, akit így hívtak, vagy testileg így cselekedett; viszont az, aki ezt a legendát vagy fabulát költötte, kétségkívül igen értelmes ember volt, aki az együgyű népnek ezt a képet festeni akarta, hogy legyen nekik példaként s a keresztény élet képeként, és jelesül

> eltalálta és lefestette. Mert a keresztény olyan, mint egy nagy óriás, nagy erős lábai és karjai vannak, miképp a Kristófot festik, hiszen olyan terhet hordoz, amit az egész világ, sem császár, sem király, sem fejedelem nem bír elviselni. Azért nevezik az ilyen kereszténytt *Christoferus*nak, vagyis Krisztushordozónak. [...]

A továbbiakban részletesen kifejti, hogy amikor az evangéliumot felismerték az emberek – vagyis megindult a reformáció –, azt gondolták, hogy a hit valami kedves, könnyű, gyermeki dolog, miként a kis Jézus, akit Kristóf a vállaira vett. Ám hamar kiderült, hogy sokkal súlyosabb, miként azt Kristóf is megtapasztalta, amint egyre mélyebben a vízbe gázolt.[36]

A Johannes Aurifaber által lejegyzett *Asztali beszélgetések* ugyancsak megemlíti a Kristóf-prédikációkat (a német eredeti a *Függelék* 5. számú darabja):

> Luther Márton doktor Szent Kristófról prédikált az ünnepnapján és azt mondta: Ez nem történet [=vagyis nem megtörtént esemény], hanem a görögök mint bölcs, tudós és értelmes emberek találták ki, hogy megmutassák: milyennek kell lennie egy kereszténynek s hogy miként tegye dolgát; vagyis egy igen nagy, magas, erős férfi, aki egy kis gyermeket, vagyis a Kisjézust hordozza a vállán, de az oly nehéz, hogy meg kell görnyednie és hajolnia alatta (amint azt a Christophorus név is mutatja: aki Krisztust hordozza), a háborgó vad tengeren, a világon keresztül, a hullámok és habok, vagyis a tirannusok és seregeik és valamennyi ördög verik és üldözik, örömest elvesztenék éltét és vagyonát, javait és tisztességét. Ő azonban egy nagy fa segítségével, mint egy istáppal, vagyis Isten szavával erősen tartja magát. A tenger túlsó partján áll egy öreg emberke egy lámpással, az abban lobogó fény a próféták írásait jelenti, amelyet követ, hogy épen érkezhessen meg a túlsó partra, ahol biztonságban van, vagyis az örök életre. Oldalán tarsolyt visel, melybe halat és kenyeret dugott, amely azt mutatja, hogy Isten az ő kereszténveit itt e földön ilyen üldöztetés, kereszt [vagyis kínszenvedés] és szerencsétlenség közepette, melyet szenvedniük kell, testüket táplálni és ellátni akarja, nem hagyván őket éhen halni, amit pedig a világ készséggel óhajtana.[37]

A Luther által megformált Kristóf-interpretáció tetszetősségét és használhatóságát az is bizonyítja, hogy más reformátorok is élnek vele. Philipp Melanchthon ugyanezt írja meg *In imaginem Christophori* című latin nyelvű versében, melyben elsősorban az Ige jelképeként használt erős fát említi, amely idővel kivirágzik, ahogy az Isten az arra érdemeseket megjutalmazza. A hagyományos Kristóf-kép attribútumai közül megemlíti a parton lámpással világító öreg remetét (senex), aki segít a tévelygőnek a helyes utat megtalálni (lásd a *Függelék* 6. számú darabját). [38]

A neolatin irodalom egyik érdekes emléke Johannes Stigel (1515–1562) *In imaginem divi Christophori* című költeménye. A wittenbergi, majd jénai professzor (egyébként Melanchthon támogatottja) verse, amely a Kristóf-téma lutheri megfogalmazását visszhangozza, az egyébként Magyarországon is megfordult David Chytraeus egy gyászbeszédének függelékeként jelent meg 1563-ban. A kérdés–felelet formában

megírt versben a költő a legfontosabbak után érdeklődik: kit visz az óriás, mire való a botja, mit jelent a tenger, mit a tarisznyája, s végül mit jelképez a lámpással utat mutató öreg? (Lásd a *Függelék* 7. számú szövegét.)[39]

A szövegeken túl a Kristóf-ábrázolások képi továbbélését az immár protestánssá lett északnémet területeken különösen a Hanza-városokban érhetjük tetten. A lübecki Szent Jakab-templom 14. századi pillérfreskói között ott látható a hatalmas Kristóf-figura. A 16. századra jócskán megkophatott már, de a lutheránus Lübeckben nem meszeltetik le a képét, sőt 1586-ban egy festőt fogadnak, aki nemcsak az üresen lévő falfelületet díszíti ki, hanem a három feszületet, a templomi óra számlapját és „a Kristófot" újra átfesti. [40] A lübecki kereskedők társasága pedig 1634-ben egy új Kristóf-képet rendel meg a kereskedők padja fölé a dómban. Ismeretlen okok miatt 1665-ben egy még újabb, azonos témájú festmény kerül a helyére. A hatalmas méretű, deszkára festett kép ma is ott függ az északi kereszthajó falán, büszkén viselve a kereskedők társaságának jelvényét és az 1665-ös évszámot.[41] Északnémet és németalföldi festők ugyancsak a lutheri tanítás szellemében ábrázolják Kristófot – a kellékek a régiek, az óriás feje körül azonban már nem ragyog középkori dicsfény, egyszerű jelképpé vált.[42] Egy ilyen Kristóf-szoborhoz az eredetileg alapvetően lutheránus kultúrájú Rigában később egészen sajátos folklór kapcsolódik (pl. Riga alapítástörténete). A két világháború közötti időben a rigai „Nagy Kristóf"-hoz kötődő szokások érdekes dokumentuma Joachim Ringelnatz 1929-es verse: *Der große Christoph.* (Néprajzi vonatkozásai miatt érdemesnek tartottam a *Függelék* végére, 9. sorszámmal beiktatni. Tudomásom szerint nincs magyar fordítása.)[43]

Ha a gondolatmenetet tovább folytatjuk, a példaként állított hőst egy idő után magára az interpretátorra fogják vonatkoztatni. Ennek példája a lutheri tanítás és a Kristóf-ikonográfia legérdekesebb összekapcsolása egy 1600-ban Wittenbergben kiadott egylapos nyomtatványon. Ez magát Luthert ábrázolja Kristófként és egyben keresztény hősként. Már a lap címe is nyilvánvalóvá teszi, ki az ábrázolt: „Az igen illusztris, tiszteletreméltó és igen tudós Luther Márton doktor a nagy Kristóf alakjában, mint minden istenfélő, igen bánkódó, elszánt állhatatos, hűséges keresztény példaképe az egyetemes kereszténységre mostan eljövendő nagy szükség és igen nagy veszély miatt." („Der Hocherleuchte Erwirdig und Hochgelarte Doctor Martin Luther vnter gestalt des grossen Christoffs / so ein vorbilt aller Gottfürchtigen / Hochbetrübten / vnuerzagten / bestendigen / trewen Christen / jtzo Wegen vorstehender grossen noth vnd eussersten gefhar der Algemeinen Christenheit.") A címet követi az ajánlás Zsófia szász választófejedelmnének, majd a szerző, pontosabban az illusztrátor is megnevezi magát: Nyomattatott Balthasar Mentzen von Niemeck által. („In Druck gegeben durch M. Balthasar Mentzen V. Niemeck.")

Az ő monogramja látható Luther bal lábánál: BMN. A kompozíció láthatólag Lucas Cranach Szent Kristófot ábrázoló fametszete nyomán készült, azonban sokkal kezdetlegesebb formában. Luther óriási alakja világi ruházatban, térd fölé hajtott nadrágban gázol át a vizen, táskájában egy hal és egy hegyes cipó, bal vállán a kis Jézus teljesen a korábbi katolikus ikonográfia szerint, keresztes világgömbbel és áldólag felemelt jobbal. A jelképvilág szorosan megegyezik az 1530-as prédikációban foglaltakkal. A korábbi képek variánsát jelenti a túlparton lámpást tartó férfi, aki immár

Luther dicsfénnyel és a Szentlélek galambjával. Hans Baldung Grien (1521)

nem remete, mint a korábbi ábrázolásokon, hanem öregember, és a *Szentírás*t jelképezi, ami irányt mutat. Ugyanakkor az innenső parton a pelikán hasítja fel csőrével mellét, és itatja vérével kicsinyeit. A verses szöveg (*Függelék*ünk 8. számú darabja) a következőképpen interpretálja a képet:

> A nagy Kristófnak nevezett képnek valójában az a jelentése, hogy aki az Úrjézust akarja hordani, annak erősnek és jól felkészültnek kell lenni. Bátorsága hősies legyen, kockáztassa életét és javait. Amikor a zsarnokság és a hamis hit borzalmas mély tengerén kel át, és a tengeri szörnyek rémisztik, erősen kapaszkodnia kell a zöld fába, és Krisztusra hagyatkoznia, hiszen e fa semmi más, mint a Jézusba vetett bizodalom. Így jut át az ember a mély tengeren, még ha oly nagyon is habzik. Táskájában egy kevés hal és elemózsia, hiszen Isten az övéinek megadja a mindennapi kenyeret, amire a testnek szüksége van. Ezzel kell megelégednie, miként a szegény zarándok is így tesz. Az öregember a lámpással, aki távolról Kristófnak világít, tulajdoképpen a Szentírás, mely nélkül Krisztust nem láthatjuk. Aki ilyen terhet – Krisztust – jól tudott viselni, és életét kockára tette, ilyen merész hős volt Luther doktor a világban: Sem gyűlölet, sem tűz, sem kardvas nem térítette el Isten Igéjétől. Milyen jutalmat nyert tehát? Nagy dicséretet, tiszteletet és az élet koronáját. Aki az üdvösséget óhajtja, mindenkor hasonlóképpen cselekszik.[44]

A képet közreadó Roger Paas hivatkozik az *Asztali beszélgetések*re, amelyet Mentznek feltétlenül ismernie kellett a fametszet elkészítéséhez. Paas a *Tischreden* 1603-as jénai kiadását idézi,[45] ami azért sántít, mert három évvel későbbi, mint maga a metszet, tehát ezt Mentz még nyilván nem olvashatta. Az 1566-os első kiadástól kezdve azonban számos edíció állhatott rendelkezésére. A kiadványt mindenképpen használta, amire nemcsak a képet interpretáló vers tartalmi részei, hanem a szövegfordulatok (pl. a „Tyrannei" említése) is utalnak.

Luther személyének összekapcsolása a legendás Szent Kristóffal egészen korunkig nyomon követhető. Jürgen Krüger teológiaprofesszor a karslruhei Lutherkirchében 2006. november 6-án elmondott beszédében a torony alatt álló Luther-szobrot veti össze a középkori Kristóf-ábrázolás szimbolikájával:

> Luther úgy áll itt, mint a középkori templomokon a gyermek Jézust hordozó Kristóf. Akkoriban azt hitték az emberek, hogy ha a Kristófot látták, azon a napon nem fognak igaztalan halállal meghalni. Luther hasonlóképpen mutatja nekünk az utat: a mindennapos rápillantás mindig Isten igazságát kell, hogy megjelenítse számunkra. Luther ennek az igazságnak a tanúja.[46]

Luther szentként való ábrázolása nem volt egészen idegen a kortársaktól – annál is inkább, mert sokan új prófétát – ahogy emlegették: *harmadik Illés*t – láttak benne. Érdekes, hogy azok a vizuális normák, amelyek ellen a reformáció küzdött (például a képtisztelet esetében), annyira erősek, hogy még akkor is „direkt" formában működnek, ha pusztán absztrakcióra akarják használni őket. Ide számíthatjuk Hans

Robert Campin: „Flémalle-i mester", Angyali üdvözlet
(1415–1425 között)

Baldung Grien 1521-es fametszetét, amely a wormsi birodalmi gyűlésen állhatatosan viselkedett reformátort ábrázolja, nemcsak dicsfénnyel, hanem az egyházdoktorok és evangelisták középkori attribútumai szerint a Szentlélek galambjával is.[47] A Luther–Szent Kristóf-képpel csaknem egy időben, 1609-ben jelenik meg nyomtatásban Valerius Herberger hét, 1608 novemberében tartott prédikációjának ciklusa, a *Gloria Lutheri & Evangelicorum*.[48] Itt már Luther szerepe egyenesen döntő Isten üdvtörténeti terveiben. A szülők ennek a tervnek megfelelően választják az újszülött számára a Márton nevet. Martinus ugyanis hős lovag, egy bátor, rettenthetetlen katona. Ilyen lovag volt Szent Márton, egyszerre világi és egyházi harcos. Luther azért küldetett, hogy a római Antikrisztussal küzdjön, ezért született Szent Márton előestéjén, és ezért keresztelték Márton-napon stb. A kiadványban közölt Luther-arckép a szokásos öregkori portré, azonban a fej körüli dicsfényben nagybetűkkel olvasható: „SANCT[us] MARTINVS LVTHERVS D[octor]".[49]

A konkrét Luther-képek körül is felbukkannak olyan momentumok, amelyek csodás körülményekhez kötődnek – katolikus környezetben azonnal kegyképpé váltak

Luther mint Szent Kristóf, Balthasar Mentzen von Niemeck fametszete, Wittenberg, 1600

volna. 1634-ben Artern városka lelkipásztorának dolgozószobáját tűz emészti meg. Az ajtó mögött függő, rézlemezre vésett Luther-portré azonban épségben kerül ki a hamu közül. A lelkész a képet átküldi a mansfeldi lutheránus konzisztóriumhoz, ahol a tanácsteremben függesztik fel, „Effigies Lutheri in incendio Arterensi anno 1634 mirabiliter servata" (azaz Luther képmása, amely az 1634-es arterni tűzben csodálatosan megőrződött) felirattal. Az eset nem áll egyedül. 1689-ben az eislebeni Luther-szülőházban is tűz üt ki. A földszint, a születés hagyományos helye érintetlenül marad, az emelet azonban teljesen elpusztul. A hamu és törmelék között itt is egy épen maradt, deszkára festett portréra lelnek.[50]

Luther ikonográfiájához hozzátartozik az ellenfél által ábrázolt kép is, amelyen természetesen nem szentként, hanem ördögként jelenik meg. Az idősebb Barthel Bruyn 1547 körül a kölni karmelita provinciális, Everhard Billick megbízásából festménysorozattal díszítette az ottani karmelita kolostor folyosóját. A több mint ötven képet magába foglaló ciklusból alig néhány maradt meg. Az egyiken Krisztus megkísértése látható. A Sátán, aki az Üdvözítőt arra szólítja fel, hogy változtassa kenyérré a köveket, Luther alakjában jelenik meg, doktorkalapban, fekete talárban, amely alól kilóg madárkarmos lába és hosszú farka.[51]

Kéziratom lezárása után találtam rá egy grafikai lapra, amely 2003-ban bukkant fel egy műkereskedésben. A kisméretű mezzotinto egy, a manierizmusban kedvelt ún. *Nachtstück*, azaz *éji jelenet* formájában ábrázolja a Kristóf-legendát. Az eléggé darabosan, nehézkesen megformált, dicsfény nélküli óriás hátán viszi a Kisjézust, aki a tulajdonképpeni fényforrása a képnek. A túlparton egy kisebb gótikus templom (felette felirat: „St. Peter"); a jobb sarokban egy horgász épp most kapott ki egy halat. Alul felirat: „Vlrich Hirschvogel. Norimb: A. 1583". A lapot 1680 körül Georg Fennitzer készítette.[52] A katalógus azt sugallja, hogy a nevezetes nürnbergi polgárcsalád sarjáról van szó. A Hirschvogel-dinasztia valóban nemcsak Nürnberg, de az egész középeurópai térség egyik jelentős kereskedő-vállalkozójának számított. A 15. században több Ulrich nevű tagja is volt. A bökkenő csupán az, hogy a família a 16. század közepén nemcsak hogy tönkrement, hanem 1550-ben Endres Hirschvogellel ki is halt. Viszont az eredetileg drótkészítő mesterséget tanult grafikusról tudjuk, hogy képzeletbeli portrékat készített városa patríciusainak valódi és fiktív őseiről. Az viszont nem világos, hogy ezeknek a lapoknak léteztek-e tényleges festett előképei. A másik 17. század végi nürnbergi Fennitzer, Johann Philipp szintén rézbe metszette 15. századi nürnbergi személyiségek portréit, amelyek korábbi festményekre mentek vissza.[53] Ez tehát az 1583-as évszám és az ekkor egyébként nem élt Ulrich Hirschvogel vizuális fikciójának magyarázata. A Kristófként való portretírozás pedig arra vet fényt, hogy a lutheránus nürnbergi polgárságban mind a 16. század végén, mind a 17. században ott él a lutheri hasonlat a Krisztust vállán vivő óriásról mint a keresztény ember mintaképéről. Akit így ábrázolnak, az nyilvánvalóan egy jó Kristóf, vagyis Krisztushordozó – ahogy Luther mondja: „der mus ein gut Cristof sein".

Jan Nandyn: Szent Kristóf (1550 körül)

Szent Kristóf a kölni dómban
(15. század vége)

Szent Luther Márton.
Valerius Herberger: Gloria Lutheri
(1609)

Utazók Kristóf-medáljai: autós plakett és biciklicsengő

Georg Fenntizer: Ulrich Hirschvogel mint Szent Kristóf (1680 körül)

FÜGGELÉK: SZÖVEGEK

1. Részlet Luther *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können* (1526) című művéből

Zu Letzt haben auch die Kiegsleute viel aberglaubens ym streyt, da sich einer Sanct Georgen, der ander Sanct Christofel befehlt, Einer diesem, der ander dem heiligen. Etliche konnen eisen und buchsen stein beschweren. Etliche konnen ros und reuter segenen. Etliche tragen Sanct Johans Euangelion oder sonst etwas bey sich, darauff sie sich lassen. Diese alle sampt sind ynn fehrlichen stande. Denn sie gleuben nicht an Gott, sondern versündigen sich viel mehr mit unglauben und misglauben an Gott, und wo sie so stürben, musten sie auch verloren sein.

(Martin Luthers *Werke.* Kritische Gesammtausgabe. Bd. 19. Weimar: Böhlaus Nachf. 1897, 660.)

2. Luther prédikációja, melyet Michael Stieffel lochaui lelkész esküvőjén mondott (1528)

...qui vult Christianus esse, der mus ein gut Cristof sein, quia sol Christum tragen. Paulus: portate Christi etc.

Oportet sit magnus et probus, quia Christus ist ser schwer, ut etiam dicit illa legenda, quod tulerit in se coelum et terram. Gravissimum est, ut homo sit from. Si sol einer ein prediger sein, oportet sit Cristoferus, quia multum cogitur pati propter Christum puerum et wirt ym schwerer den hymel. Item si quis princeps sol sein, sol er recht richten, handeln, habebit multos inimicos: subditos et consiliarios infideles. ideo pertinet, ut sit Cristoferus. Veni ad coniugatos. Si vult esse bonus hauswirt, debet nutrire uxorem, zuchtig und erbar leben et educare filios et uxorem. Satan impugnabit per uxorem, familiam, indiget, ut sit maximus Cristoferus, oportet mus tragen. Sic sol ein knecht, magd, kind from sein, est gravissimum, quia Satan impugnat. Es ist kein stand so gering, sol man recht furen, er wird yhm schwerer denn hymel und erden, ut supra dixi de principe. Satan dolet, quod unus sit probus eheman. Hoc dico ideo, quod boni homines, qui huiusmodi pinxerunt, hoc significare voluerunt, quam grave sit from zu sein. Et Cristoferus: ein Christ treger: pertransit mare i. e. mundum et ibi variae bestiae depictae i.e. variae tentationes. Oportet non acht. Et nihil mit nisi futer und deck: quia nihil secum portat quam ein weckzer und stuck prot. Et tamen portat Christum i.e. est in statu, ad quem deus eum elegit, das heist unter Christo gangen, quia Christus eos adiuvat. Was holt er sich denn? Oportet suscipiat den großen paum et innitatur. Et hoc est verbum dei, per quod solatur nos deus. Si enim ghest in tuo statu ut praedicator, coniugatus rexeris familiam, habebis quidem tentationes, sed non desereris: dabo tibi baum i. e. forte verbum, per quod erhalten. Hoc dixi, qui verbum debet etc. Postea ablato verbo venit pictura in abusum. Gentiles non intellexerunt, quid voluit pictura 3 mulierium, facta est idololatria. Si vero ascriptum, quod deberemus meminisse beneficiorum semper et oblivisci malorum. Sic cum Christophero. Sic ascriptum: hie steht ein bild Christiani hominis, qui vivere debeat. Ergo fecerunt ex imagine, quae facta zur ler et ermanung, ein abgot. [...]

In hoc stuck ubertrifft unsers her gots gemelt all ander gemel, quia Christopheri pictura est in pariete non vivax. Item non fuit hominis, sed dei imago, est vivax bild.

(Doktor Martin Luthers *Werke.* Kritische Gesamtausgabe. Bd. 27. Weimar, 1903. Böhlau, 385–386.)

3. Luther prédikációja 1529. július 25-én, Szentháromság vasárnapja utáni 9. vasárnap délután

Hodie begeht man festum Jacob, ein ferser qui aliquem mit der fersen trit ut in Iacob. Ideo volui duos Sanctos zusamen reimen, ut sint unus sanctus et persona et vir. Quia iste vir qui legendam de S. Christophoro gestelt, der wird kluger sein gewest quam ego et tu. Non cogitandum, quod Sanctus Christophorus fuerit Sanctus, nunquam fuit. Sed nomen est quod feriandum auff aller heiligen tag, ut sit commune nomen omnium Chrisianorum, praesertim qui solten haben das verbum dei gefurt coram mundo, quia Christophorus heist qui Christum wol tragen kan, ut puella ein kindtregerin, vel knaben korbtreger val asinus ein sacktreger. Sic Christophorus qui Christum Iesum tragen kan. Et qui descripsit hanc legendam, non der meinnung, ut nos praedicemus, quasi fuerit ein sonderlich person, quam invocavimus. Es ist eben, quasi ego velim aliquid malen ut pictores, si alicuius rei volunt meminisse. Sic iste magister voluit entwerffen und abemalen, qui debeamus verbum dei furen. Postea venerunt die stulti qui picturam non intellexerunt et inspexerunt ut vacca torseul et putarunt esse Sanctum. Sic Sanctus Christophorus fuit pictus a sapiente homine, fuit ein listiger et vidit quid Christianus homo un terris pati deberet, et cogitavit: Si christianum hominem vel apostolum, Euangelistam vel pfarrer malen sol, sic pingere vellem ut Christophorum, ut iste esset ein denkzeichen. Sicut nec Georgius, Katharina, Barbara non fuit. Videbitis, quid sit Christianus et fere novum et vetus testamentum est begriffen in das bild, nempe quid Christianus debeat facere und lassen. Ideo sancti Christophori bild sol auff aller heiligen tag gehalten sein, quia voluit sapiens homo depingere quid Christianus vir lassen vel thun sol.

Wir wollens fur uns nhemen. Christtreger qui debet Christum ferre ut Christus ad Paulum: 'sol meinen namen tragen' Act. 9. Illum Paulum et quemlibet Christianum depinxit iste vir in hac imagine. 1. ghet er her et vult servire maximo domino et deinde invenit aliquem cui servit. 1. denck man, ut sanctissimae vitae ratio deligatur. Ubi sic magnó regi servit, contigit, das man des teufels gedenck et sicut fit, quod in mundo mentio fit Satanae et non solum, sed quod huiusmodi servitute servitur diabolo. Tandem fit, ut post longam servitutem non fiat conscientia quieta, donec veniat zu einem alten man am wasser der ein langen part hat i. e. ad patriarchas et prophetas et apostolos mit der latern. Dicam tibi, quid faciendum: Da leg dich an das wasser i. e. Sacra scriptura indicat, quid debet facere, nempe ut serviat proximo. Tum venit homo zum rechten wesen et incipit fieri Christianus. Tum venit puellus et clamat: Hol uber, et tamen fides wil nicht hernach, non statim invenitur, tandem lest er sich finden und sich uber tragen et in manu habet stangen et fit puellus so klein tamen so schwer. Est Christus klein et tamen schwer, quia Christiana fides ist so schwer, quia sol wagen die ferlichkeit, ut eat per aquam et se setz contra omnia monstra in mari, ut inimici reddantur parentes, amici et Christus klein, quasi non possit iuvare. Sicut Christiana vita ist schwer et Christus est puer schwach, non nos iuvat. Sed das forteil ist, quod magnam arborem hat ausgerissen, da fusset er mit, und ghet da mit durch den bach i. e. verbum dei baculus i. e. non est aliud solacium Christiano quam Christi verbum, neminem ita scheucht. Das hat wollen dieser anzeigen, quod Cristophorus ghet er durch per mundum. Sed ist sein auffgeschurtzt, das im das kleid nicht ins wasser ghet, nihil curat mundum, nimbt sich irs geitz nicht an. Das heist ein Cristophorus, ut nihil habeat in manu quam arborem i. e. verbum dei, alioqui puellus est klein, tamen habet ein weckscher, darin brot und fisch. Wie zornig die welt und Satan, tamen wil unser her ein weckscher an die seitten hencken, ut habeat panem. Sic non arcem, tamen den weckscher. Sic Christus post resurrectionem edit ein stuck brod und fisch. Sic nomen habet: umb und an und da von. Nam si potentes diu congregant divitias, non plus da von bringen quam Christophorus, qui plus da von bringen, habeamus pro Sanctis. Ideo Christiani sehen sich umb umb Christum,

sorge nicht, ut nutriatur, sed bekumer sich, qui ferat Christum und wie es im sauer werd. Haec estt pictura et legenda Christophori, et baptizatur in mari. Sic oportet Christianus vel apostolus baptizetur, das uber und uber ghe mit yhm und stel sich, quasi velit ersauffen. Haec legenda a sapiente viro erdacht qui voluit indicare, quid ein Christlicher apostel vel bekener sol sein. Oportet magnus wir sit, quia gehort ein grosser mut und hertz da zu und muss sich las duncken, quod maior omnibus Regibus in terris und reich weit weit uber das wasser et iterum das das kindlein so schwach sey, quod non iuvet. Hic adeo premet, ut nihil gravius in terris. Hoc pro pueris ist erdacht, da mit zu leren, ut imaginem haberent, quid Christianus esse. Si vis Christianum depictum videre vel pastorem, inspice Cristophorum, aufgenommen das die teuffelkopff hoc non intelligunt. Postea exivit und ist gemartert, zerschossen und mit einem glühenden helm, quia dicunt eum habuisse ein kopff alls ein pfeiler, ideo lauts lugerlich, i. e. illi Christiani qui fatentur Christum, sind zum zil gesetzt, darnach iderman scheuft ut Luc. 2. omnia blasphemant verba et libenter ghen daher, postea veniunt diaboli und setzen im ein gluenden helm auff, volunt ei aufferre spem, ut desperet. Das ist der gluend helm. Sed er helt fest und lest, tandem hauen sie ihm den kopff ab, donec mit pfeilen scheust und mit gluenden, hats noch nicht feil. Christoferus manet i. e. verbum dei. Sed quando caput ab, quando Cristophorus non habet maul und zung, so ists predigen aus ut Iohannis Baptistae i. e. quando Euangelium aus ist, so ist S. Cristoferus gekopfft. Ergo Christoferus ist ein commune bild boni viri qui indicre voluit, was ein christlich man sol sein: omnia opera, passiones sind in das bild gefast, postea stulti fecerunt ein Sanctum draus. Sic ego quando volo quid notare volo facio ein hendlein. Sic iste probus fecit vir. Hic vir sanctus dient wol hieher zu S. Jacob qui dicitur ein tretter, ferser, quod talis sol sein qui Satanam conculcet pedibus, ut per mundum et mare ivit. Qui enim Euangelio credit, est Cristophorus und ein tretter qui potest conculcare omnia. Haec volui dicere de his legendis, ut sciatis non fuisse Sanctum, sed ein pild und gemeld fur die Christen.

(Doktor Martin Luthers *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 29. Weimar, 1904. Böhlau, 499–505.)

4. Luther prédikációja a passióról és a keresztről – *Sermon vom Leiden und Kreuz* (in vigilia paschae), 1530. április 16.

Das man aber solches deste bas [= desto besser] verstehen muge, wil ich ein Exempel sagen, darinn jr fein sehen muget, wie der Christen leiden abgemalet und entworffen ist. Jr wisset alle wol, wie man S. Christoffel malet hin und widder, Ir solt aber nicht gedencken, das jhe ein man gewesen sey, der also geheissen habe oder leiblich das gethan, das man von S. Christoffel sagt, sondern der die selbige Legend oder Fabel gemacht hat, ist on zweifel ein feiner vernunfftiger man gewesen, der hat solch bild dem einfeltigen volck wollen fur malen, das sie hetten ein Exempel und ebenbild eins Christlichen lebens, wie das selbige gericht und geschickt sein sol, und hats also eben fein getroffen und abgemalet, Denn ein Christ ist wie ein grosser Rise, hat grosse starcke bein und arm, wie man denn den Christoffel malet, denn er tregt auch ein solche last, welche die gantze wellt, kein Kayser, konig noch furst mocht ertragen, Daher heisst auch ein iglicher Christ Christoferus, das ist ein Christtreger, darumb das er den glauben annimpt.

Wie gehet es aber darüber? Also wenn man den glauben annimpt, so lesst sich einer nicht düncken, das es ein schwer ding drumb sey. Es duncket einen ein kleines kindlein sein, das hübsch und wolgestaltet ist und leicht zu tragen, wie den Christoffel geschach, Denn das Euangelion lesst sich zum ersten ansehenm das es ein feine, liebliche, freundliche und

kindische lere sey, wie wir denn sahen jm anfangm das es angieng, fiel jederman darauff und wolt auch Euangelissch sein, Da war ein solch verlangen und durst darnach, das kein backofen so hitzig ist, als die leute dazumal waren. Aber wie gieng es? Es gieng eben zu wie mit dem Christoffel, der erfüre nicht ehr, wie schwer das kindlein war, bis er ynn das wasser kam, da es am tieffesten war.

Also auch mit dem Euangelio. Da es einrisse, giengen die wellen daher, Bapst, Bischoff, Fursten und das toll gesind setzten sich da widder: da fület man allererst, wie das kindlein so schwere tragen were, Denn es kompt dem guten Christoffel so nahe, das er schier drob erseufft, Wie jr sehet, das es itzt auch gehet, das auff jener seitten die dem wort entgegen sind, so viel practiken, fundlein, trug und list ist, alles dahin gericht, das sie uns jm wasser erseuffen mochten, Da ist solch drawen und schrecken, das wir uns zu tod mochten furchten, wenn wir nicht ein andern trost dagegen hetten. Wolan, wer den Christum, das liebe kindlein auff sich geladen hat, der mus jhn entwedder gar hinuber durch das wasser hindurch tragen oder ersauffen, da ist kein mittel. Ersauffen ist nicht gut, darumb wollen wir mit dem Christo durch das wasser hin durchm wenn es gleich noch ein mal das ansehen hette, als musten wir drinnen bleiben, Wir haben ja die verheissung, wer Christum hat, sich auff jhn verlesst und gleubt, das der selbige frey mit dem David sagen kan psal. 27: 'Ob sich widder mich ein heer legt, sol sich doch mein hertz nicht firchten, ob sich streit widder mich erhube, wil ich mich darauff verlassen.' Las sie scharren und bochen, drewen und schrecken, wie sie wollen, were das wasser noch so tieff, so wollen wir dennoch mit Christo hindurch.

Also gehet es jnn allen andern stucken, wenn es angehet, so wil es zu schweer werden, es sey sunde Teufel, tod oder helle oder auch unser eigen gewissen. Wie sol man jm aber thun? Wo sollen wir hinlauffen und uns schützen? Es lesst sich bey uns nicht anders ansehen, denn es wolle gantz und gar zu boden ghen und fallen. Aber auff jhenem teil sind sie sicher und stoltz, meinen, sie habens schon. Ich sehe es auch wol, das der liebe Christoffel sinckt, dennoch kompt er er aus, denn er hat einen baum, da helt er sich an, Dieser baum ist die verheissung, das Christus mit unserm leiden ein sonderlichs wil thun. 'Inn der welt', spricht er, 'wedet jhr zwang und trübsal haben, aber jnn mir werdet jr frid haben', Item S. Paulus: 'Wir haben einen getrewen Gott der uns aus der anfechtung hilfft, das wirs ertragen konnen'; diese spruche sind stecken, ja beume, da sich einer an hellt und lest das wasser brausen und rausschen wie es wil.

Also haben sie mit dem Christofel ein Exempel und bilde furmalen wollen, das sie uns jnn unserm leiden sterckten und lereten, das das zagen und schrecken nicht so gros sey als der trost und die verheissung, das wir also wissen sollen, das wir nicht werden ruge haben jnn diesem leben, wenn wir Christum tragen, sondern das wir jnn der anfechtung unser augen von dem gegenwertigen leiden zw dem trost und verheissung wenden sollen ....
(Doktor Martin Luthers *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 32. Weimar, 1906. Böhlau, 32.)

5. Részlet Luther *Asztali beszélgetései*ből – Johann Aurifaber: *Tischreden oder Colloquia Doct. Mart. Luthers*

Doct[or] M[artin] L[uther] predigte von St. Christoff /auff seinem tage / vnd sagte / das es kein Historia were / sondern die Griechen / als weise / gelerte / vnd sinnreiche Leute / hetten solchs ertichtet / anzuzeigen / wie ein Christen sein solt / vnd wie es jm gienge / Nemlich / ein sehr grosser / langer / starcker Mann / der ein kleines Kindlin / das Jhesulin auf der Achsel oder Schulder tregt / ist aber schwer / daß er sich vnter jm bucken vnd biegen mus

(wie denn auch der Name Christofforus / der Christum tregt / anzeiget) durch das wütend / wilde Meer / die Welt / da die Wellen vnd Bulgen / die Tyrannen vnd Rotten / sampt allen Teuffeln zu jm einschlagen / vnd verfolgen / wolten jn gern vmb Leib vnd Leben / Gut vnd Ehre bringen / Er aber helt sich an einen grossen Baum / wie an einem Stecken / das ist / an Gottes Wort. Jensit dem Meer stehet ein altes Menlin mit einer Latern / darinnen ein brennend Liecht ist / das sind der Propheten Schrifft / darnach richtet er sich / vnd kömpt also vnuerseret ans vfer / da er sicher ist / das ist / in das ewige Leben / Hat aber ein Wetzschker an der seiten / darinnen Fische vnd Brod stecken / an zuzeigen / Das Gott seine Christen auch hie auff Erden / in solcher Verfolgung / Creutz vnd Vnglück / so sie leiden müssen / ernehren / vnd den Leib versorgen wil / vnd sie nicht lassen Hungers sterben / wie doch die Welt gerne wolte.

(Aurifaber, Johann): Tischreden Oder COLLOQVIA DOCT. Mart: Luthers / So er in vielen Jaren / gegen gelarten Leuten / auch frembden Gesten / vnd seinen Tischgesellen gefüret / Nach den Heubtstücken vnserer Christlichen Lere / zusammen getragen. (Eisleben, Vrban Gaubisch, 1566, 511.)

6. Philipp Melanchthon: *In imaginem Christophori*

Ista piae mentis formam tibi monstrat imago,
Quae Christum vera cum pietate colit.
Nam velut in mediis incedit fluctibus Heros,
Qui non magnum humero, sed grave gesta onus:
Sic et multa pios discrimina oportet adire,
Qui verbum portant maxime Christe tuum.
Omnia destituunt iustos solacia, nemo
Auxilium tristi tempore ferre solet.
Tu quoque deseruisse tuos o Christe videris,
Sunt etiam qui te posse iuvare negent.
Hoc est cur pueri sis pictus imagine: namque
Convenit infirmis ista figura magis.
Tu quoque lapsantes interdum deprimis ipse,
Irasci quoties te sibi velle putant.
Sustentat tamen, et praebet solacia Verbum,
Ergo arbor gressus arida facta regit.
Haec tamen in florem rursus sese induet arbor,
Reddet enim iustis praemia digna Deus.
Ille senex lumen qui praefert, doctor habendus,
Errantem ut monitis rite gubernet, erit.

(*Epigrammatum REVERENDI VIRI PHILIPPI MELANTHONIS LIBRI SEX.* Witebergae, Haeredes Iohannis Cratonis, 1579. E7b – E8a lev.; www.unimannheim.de/mateo/camena/melan1/melanchthonepigrammata.html#s040.)

7. Johannes Stigelius: *In imaginem divi Christophori*

Tv qui es? Ingenue Christum profitentis imago
Cui nomen puer hic, quem fero, dulce dedit.
Quis puer hic? Christus: quae moles tanta gigantis,
Exigui pueri cum leve portet onus?

Omnibus in speciem paruus puer iste uidetur,
Quo amen est toto maius in orbe nihil.
Hinc opus est, animis ut sint, et corpore fortes,
Qui Christum populi ferre per ora uolunt.
Cur tamen ingrediens tumidi per marmora ponti,
Arborea infastas mole repellis aquas?
Per mare quod calco peruersum intellige mundum,
Ille animis praebet saeua pericla pijs.
Arbore nil aliud nisi sanctum intellige uerbum,
Rebus in aduersis quod pia corda regit.
Hoc etenim instructi ruimus per saxa, per ignes,
Qui Christi meritum grande docemus opus.
Dic tamen hoc etiam, quid pendens mantica tergo,
Quid sibi cum liquido pisce placenta uelit?
Certa pijs nunquam desunt alimenta ministris,
Quique Deo fidunt, seruat alitque Deus.
Porro quis insignis cana procul ille senecta,
Praeuius accensa qui face monstrat iter?
Fax praemissa refert uenturi oracula Christi,
Signifacat uates qui cecinere senex.
Huc ades o hospes, tuque o puer optime Christe,
Mecum habita, tecum uiuere, uera salus.

(Közölve: Chytraeus, David: *Oratio de vita reverendi viri, D. Iohannis Frederi, superintendentis Ecclesiae Wismariensis...* publice decerneretur: die 12. Iulij. Anno M. D. LXIII. Rostochi, Stephanus Myliander, [1563]. 20r lev. Lelőhely: Landesbibliothek Mecklenburg-Vorpommern, Schwerin, jelzete: Iz II 1022. Ezúton köszönöm meg dr. Andreas Roloff úrnak, hogy hozzáférhetővé tette számomra a tudomásom szerint unikális nyomtatványt.)

8. Balthasar Mentzen von Niemeck egyleveles nyomtatványa Lutherről mint Szent Kristófról (kép és vers, 1600)

Der Hocherleuchte Erwirdig und Hochgelarte Doctor Martin Luther vnter gestalt des grossen Christoffs / so ein vorbilt aller Gottfürchtigen/ Hochbetrübten / vnuerzagten / bestendigen / trewen Christen / jtzo Wegen vorstehender grossen noth vnd eussersten gefhar der Algemeinen Christenheit / [...]

In Druck gegeben durch M. Balthasar Mentzen V. Nimeck.

Das bilt der gross Christoff genand/
Hat eigentlichen den verstand/
Das wer will tragen den Herrn Christ/
Der muss starck sein vnd Wolgerüst/
Er muss haben eines Helden muth/
Vnd Wagen drüber leib vnd gutt.
Zumahl durchs grausam tieffe Meer/
Der Tiranney vnd falschen lehr/
Wan solche Meerwundr in erschreckn/
Und er itzt soll die haut herstreckn/

Als dan mus er sich feste haltn/
An grünen baum Christum lan waltn/
Dan dieser baum nicht anders ist/
Den fest vertrwn auff Jesum Christ.
Also kompt man durchs tieffe Meer/
Wan es gleich brauset noch so sehr.
Ein wenig Fisch vnd Proviandt/
In seiner Taschn/ Hatt den verstandt/
Das Gott den seinn gibt teglich brodt/
So viel bedarff des leibes noth/
Damit müssen sie nemn vergutt/
Gleich wie ein armer Pilgram thut/
Der alte Man mit der Lattern/
So dem Christoffer leucht von fehrn/
Ist eigentlich die Heilig schrifft/
Ohn die man Christum sihet nicht/
Wer so gerust/ fein tragen kan/
Christum/ sein leben setzen dran/
Solch unverzagter Küner Helt/
War Doctor Luther in der welt/
Kein has/ Kein drawen/ Fewer noch schwerd/
Hatt jn von Gotts Wort abgekerdt/
Wass hat er dan Davon zu lohn?
Gros lob/ vnd Ehr/ des lebens Kron.
Wer nu begert die Seligkeit/
Der thu des gleichen allezeit/

(Gedruckt in der Churfürstlichen Sechsischen Hauptstadt Wittenbergk durch Zacharias Lehman. Anno 1600. Közölve: Paas, John Roger: *The German political broadsheet 1600–1700.* Vol. 1, 1600–1615. Wiesbaden, Haarasowitz, 1985, 117. P – 5. és 417.)

9. Joachim Ringelnatz (=Hans Bötticher) (1883–1934): *Der große Christoph*

Wer Rigas Hafen kennt,
Kennt auch das Holzmonument,
Das man den großen Christoph nennt.

Der Heilige mit seinem Wanderstabe.
Auf seiner Schulter sitzt der Jesusknabe.
Den hat er, wie die Leute dort sagen,
Durch die Düna getragen.

Die Flößer und die Schiffersleute schenken
Ihm Blumen, Bänder hin und andrerlei
Und bitten frömmig ihn dabei,
Er möge dies und das zum Guten lenken.
Es kommen viele Leute so und gehn.

Der Christoph trägt um seine Lenden
Ein Hemd, vier Hemden, manchmal zehn,
So je nachdem, was sie ihm spenden
Und andermal auch wieder stehlen.

Er trägt und gibt das Gerngewollte.
Und Christus schweigt; er ist ja noch so klein,
Und beide lächeln ob der simplen Seelen.
Und wenn sie wirklich etwas wurmen sollte,
Dann kann das nur ein Holzwurm sein.

(Ringelnatz, Joachim: *Fliegergedanken. Gedichte.* Berlin, Rowohlt, 1929. Interneten: www.textlog.de/19618.html.)

Jegyzetek

1 Kristófra nézve általában: Stahl (1919); Rosenfeld (1937); Trencsényi-Waldapfel (1937); Szövérffy (1943); Trencsényi-Waldapfel (1944: 136–157); Gritsch (1951: 77–92); Szövérffy (1954); Hahn-Woernle (1972); Bálint (1977). Ikonográfiai összefoglaló a szakirodalommal: Aurenhammer (1959–1967, Bd. 4.).

2 Az autók megáldását Szent Kristóf napján (július 24.) XI. Pius vezette be. Németországban az első autós zarándoklat 1932. július 24-én Münchenből St. Christoph–Steinhöringbe vezetett. Vö. Renzikowski, Christoph: www.kath.ch/aktuell_detail.php?meid=30438.

3 Apotropaikus jellegének mai népszerűségét bizonyítja például a legkülönfélébb Kristóf-érmék kiterjedt internetes piaca.
Lásd www.classic-creations-religious-jewelry.com/stores/xq/xfm/store_id.684/page_id.23/item_id.94147/Pewter-Our-Lady-of-the-Highway-%2526-St-Christopher-Protect-Us-Auto-Visor-Clip/qx/store.htm, www.classic-creations-religious-ewelry.com/stores/xq/xfm/store_id.684/page_id.23/Item_ID.94133/Pewter-St.-Christopher-Key-Chain/qx/store.htm, www.classic-creations-religious-jewelry.com/stores/xq/xfm/store_id.684/page_id.23/Item_ID.89477/Yellow-Gold-Round-Saint-Christopher-Medal-Pendant/qx/store.htm, www.silveranimals.com/sterling_silver_patron_saint_medals.htm, www.catholicstore.com/index.asp?PageAction=VIEWPROD&ProdID=11758, www.goldjewelryontheweb.com/JewelrySearchnf.asp stb.
Ráadásul – bizonyosan nem tudva a szokás kora újkori előzményeiről – a tetoválások világában is előfordul, pl. www.religioustattoos.net, www.texas-wiener.com/peteswwworld.htm.

4 A legenda latin szövegének kritikai kiadása: Voragine (1998, T. 2:663–669, XCVI. *De Sancto Christophoro*).

5 Rosenfeld (1937: 39–40).

6 Filieri (1990: 141).

7 Altopascio titulusai: Jakab, Kristóf, Egyed. Az Altopascióra vonatkozó irodalom: Fanfano (1864); Cenci (1996); Spicciani (2005).

8 Benker (1975: 12, 141–142.).

9 „Item off deme groyssen siegell stoynt koestlich gemaelt sent Cristofferus..." – Groote (1860: 61).

10 Az első fennmaradt óriás méretű freskó a ma már csak rom S. Vincenzo di Galliano temploma, Como mellett. 1007-ben szentelték fel, amikor a falfestmény már megvolt. Az óriásképek *Kristóf-legenda* által említett testméreteit követik: tizenkét könyök magas, vagyis három-négyszeres embernagyságú alak, kezében kizöldült fát tart, felirata CRISTOFORV. Lásd Rosenfeld (1937: 380). A mai állapotra nézve kétféle variációt olvastam. Az egyik nem említi a freskót (www.mondimedievali.net/Edifici/Lombardia/Cantu.htmvic). A másik szerint viszont az óriás méretű Kristóf-kép megmaradt a fal közepén (in alto di San Cristoforo, di cui rimane un enorme immagine al centro della parete).
Lásd www.larioonline.it/italiano/brianza/galliano.html. Mindkét szöveg sokkal régebbi templom meglétét említi, amit 1007-ben Ariberto da Intimiano milánói érsek építtet át, aki a nagy Krisztus-kép tövében ott tartja a templom modelljét. A délnémet területeken az egyik legrégibb, 1200 körül keletkezett és 1994-ben megtalált 8,5 méteres freskó az altenstadti Szent Mihály-templomban. Lásd Kulot–Jilka (2005). A magyarországi emlékek egy jelentős részét Bálint Sándor sorolja fel (1977).

11 A régészeti anyagon kívül lásd még a *Canterbury mesék*ben a lovag fegyverhordozójának viseletét: „mellén ezüst Szent Kristóf-medalion" (Kormos István fordítása). Lásd Chaucer (1961: 10). A Kristóf-ikonográfia legkimerítőbb összefoglalója: Aurenhammer (1959. 1: 435–453).

12 Készítője valószínűleg Albert von Nürnberg volt, keletkezési ideje 1496–1498. A szobrot utólag – a reformáció hatására – alabárddal és karddal szerelték fel (a Kisjézus figurája valószínűleg a jobbján, az alabárd helyén lehetett). 1864 körüli fényképfelvétel. Lásd Koerner (2004: 97; 39. kép). Közelebbi irodalom: Bächtiger (1980: 115–278).

13 Sternschuss (1899: 175–199). Az 1370 körül készült életnagyságú szobrot 1796-ban vették le a ház homlokzatáról, rossz állapota és balesetveszély miatt. A torzóban maradt figurát ma a Krakkói Nemzeti Múzeum őrzi, ltsz. MNK I–544. Vö. Lichończak-Nurek (2007: 414).

14 Az erfurti dóm gótikus főhajójának déli falán található hatalmas méretű (8,8 × 6 méteres!) freskót Marcus Decker dékánkanonok megrendelésére festette Linhart Koenbergk. A donátor Santiago de Compostelába zarándokolt, és egy folyón való átkeléskor mentették meg az életét. A feliratból, mely Kristóf érdemei mellett a festő tudását is dicséri, pontosan tudjuk a fogadalom időpontját is: 1499. szeptember 6. Lásd Möller (1985: 199–210).

15 Körner (1979: 9, 34, 42. tábla). A lapok a wienhauseni kolostorból, Salzburg vidékéről és Svábföldről származnak.

16 „A buxheimi Kristóf" eredetije Manchester, John Rylands Library. Appuhn, (1985: 32–35) valamint Trencsényi-Waldapfel (1944: 136–137). A fametszet kézzel színezett példányának méretarányos reprodukciója: Evans (1966: 328). A Kristóf-kultuszra: Wrede (1930).

17 A Van den Loepe urak számára Tournaiban, majd Brüggében készült hóráskönyv (1440 és 1475 között) közölve: König–Tenschert (1989: 205). A másik variánsra lásd Körner (1979: 48).

18 Robert Campin (Maitre de Flémalle): *L' Annonciation.* Musées royaux de Beaux-Arts de Belgique, Bruxelles. No. inv. 3937. Vö. Kunzle (1973: 11). A 15. századi Kristóf-fametszeteket részletesen felsorolja: Schreiber (1892: T. 2, 55–66. No. 1348–1379), valamint Schreiber (1893: T. 3, 257. No. 2941–2942).

19 Klosterchronik, Landratsamt Biberach a. d. Riß. Lásd Beck (1980: 536, 12. ábra).

20 Vö. Török (1974: 387–393).

21 Pásztor (1940: 91 skk.).

22 *Europäische Kunst um 1400* (1962: 20).

23 Rotterdami Erasmus (1987: 115). Az eredeti szövegrész a Petrus Rabus által gondozott kiadásból: „His rursum adfines sunt ii, qui sibi stultam quidem, sed tamen jucundam persuasionem induerunt, futurum, ut si ligneum, aut pictum aliquem Polyphemum Christophorum aspexerint, eo die nonsint perituri." Rotterdami Erasmus (1747: 42). Sebastian Frank ugyanezt így kommentálja az *Encomium* német fordításában: „Aberglaub von S. Christophoro: die, welche... ein hülzen oder gemalten polyphemischen Christophorum haben angesehen, dass sie des tags sicher für allem verderben und unrat seien." Frank (1534), idézi Wrede (1930: 71).

24 Magyar kiadványban publikálva: Chadwick–Evans (1993: 90). A kép legújabb közlése: Koerner (2004: 95–97), illetve Müller (1996: 57, nr. 35).

25 Barta (1987: 208).

26 Luther (1910: 51). A német eredeti: *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können.* 1526. Luther (1897: 660). (A részletet lásd a *Függelék*ben.)

27 Egy prédikátorról, aki Szent Kristófot oly igen dicsérte. „Der esel den Joseph het, ist seliger dann sanct Christoffel; der hat Christum und sein muter darzu in Egypten unnd wieder heraus getragen. Dem hat got mehr gnad bewissen denn sanct Christoffel, der ihn nur über das wasser oder bach getragen." Idézi Benker (1975: 154).

28 Graz, Egyetemi Könyvtár. Ms. 1262. Közölve: Eichler (1916: 12. t.), továbbá: Einblattdrucke / Druckmakulaturen nach 1501. Katalog zusammengestellt von Hans Zotter. Lásd http://ub.unigraz.at/sosa/katalog/katalogisate/1703/druckfrag/Einblattdrucke Legenden.htm.

29 Ilyen látásmódot követ pl. az eredetileg antik *Physiologus* is.

30 Berchorius (1962).

31 Luther szövegében: „Paulus: Portate Christi etc." Nem szó szerinti utalás Pál apostolra (1Kor 6, 20): „Empti enim estis pretio magno. Glorificate et portate Deum in corpore vestro." *Vulgata* (1975: 1775). „Dicsőítsétek meg (és hordozzátok) tehát az Istent testetekben." *Újszövetség* (2005: 398). Luther maga viszont kihagyta a *Biblia*-fordításából a „portate" szót, vö. Luther (1931: 102–103.), s a tradicionális *Biblia*-fordítások – konfessziótól függetlenül – ezt a zárójeles részt nem tartalmazzák. A lutheri genitivus *(Christi)* forma magyarázatát nem tudom.

32 Luther (1903: 385–386).

33 Szó szerint: 'bámulták, mint tehén a kapufélfát'.

34 Luk 24, 42–43, Ján 21, 13.

35 Luther (1904: 497–505) A Jakabra vonatkozó rész: 501. lap.

36 Luther (1906: 32).

37 Aurifaber (1566: 511)

38 Melanchthon (1579: E7b – E8a lev.). Trencsényi-Waldapfel a *Martyr occultus* című tanulmánya 29. jegyzetében (Trencsényi-Waldapfel (1944: 157) említi a Melanchthon-költeményt, de – pontosabb adatok nélkül – az 1560-as wittenbergi kiadásra hivatkozik. (Philippi Melanthonis *Epigrammatvm* libri tres / collecti ab Hilbrando Grathusio. Vitebergae, Seitz, 1560). Nekem az 1579-es bővebb kiadást volt módom használni.

39 In Chytraeus (1563: 20r lev.). Ezúton köszönöm meg dr. Andreas Roloff úrnak (Landesbibliothek Mecklenburg-Vorpommern), hogy hozzáférhetővé tette számomra a tudomásom szerint unikális nyomtatványt. Stigelre lásd Rhein (1997: 31–48.).

40 „...ein maler, so de karcke gewittet allenthalven staveret und 3 crucifixe ock de schive an den seyer und den Cristoffer up dat nye anthostricken..." Baltzer–Bruns (1920: Teil 2: 335).

41 „...ein neu gemähltеß Stucke, worauff der Grosse Christoffer gemacht..." Baltzer–Bruns (1920: Teil 1: 214–215).

42 Pl. Jan Mostaert (1475 – 1555), Amsterdam, Museum Mayer van den Bergh; Jan Mandyn, 1550 körül, Dessau, Öffentliche Sammlungen.

43 Kügler (1937: 67–69). Ringelnatz verse nyomtatásban: Ringelnatz (1929).

44 Eredetije Drezdában: Sächsische Landesbibliothek, Mscr. Dresd. R96 (Codex Seidel), 350 (címlap) és 355 (illusztráció és szöveg). Paas (1985: 117, 417).

45 Aurifaber (1603: 312). A Paasnál közölt idézet némileg más helyesírást követ, illetve egy olvasati hiba is szerepel benne: „den Leib versorgen" helyett „den Leib verfolgen" áll, ami teljesen más értelmet adna a mondatnak.

46 „Luther steht da wie an mittelalterlichen Kirchen Christophorus, der das Jesuskind trägt. Damals glaubten die Leute, wenn sie einmal am Tag den Christophorus sehen könnten, würden sie keinen ungerechten Tod sterben. In ähnlicher art weist uns Luther den Weg: Der tägliche Blick auf ihn soll uns immer Gottes Wahrheit gewiss erscheinen lassen. Luther ist Zeuge dieser Wahrheit." Lásd www.kirchennetz.info/lutherka/gottesdienst/detail.php?nr=4035&rubric=%23gottesdienste_predigten2006&PHPSESSID=8a9cf13415a170506b1259fed33de8b5.

47 A sokat idézett képre hivatkozik: Reinitzer (1983: 18; kat. sz. 5.).

48 Herberger (1609). Az egyébként „második Lutherként" aposztrofált Herberger (1562–1627) a nagy-lengyelországi Wschowa (Fraustadt) evangélikus lelkésze volt.

49 „GOTT hats sonderlich geschickt / daß die Eltern S. Martini sind auff diesen Namen kommen. Denn / Conveniunt rebus nomina saepe suis, es ist schon ein Omen vnd gemerck gewesen was aus ihm sollte werden. Martinus heißt ein streitbarer held / ein küner / freudiger / vnerschrockerener Krigsman. Ein solcher Ritter ist S. Martinus gewesen / beydes ein weltlicher / vnd auch geistlicher Kriegsmann (...) also hats Gott auch sonderlich geschickt / daß der grosse Mann / welcher solte wider den Römischen Antichrist striten / nicht allein muste an S. Martini Abend geboren / nit allein am Tage Martini getaufft werden" etc. Herberger (1609: 16), idézi Reinitzer (1983: 35; kat. sz. 26).

50 Scribner (1986: 38).

51 *Luther und die Reformation* (1983: 459; kat. sz. 639). A pusztán gúnyképi (tehát nem szent vs. ördögi) aspektusban készült ábrázolások sokaságának tárgyalását mellőzöm dolgozatomban, ennek igen széles körű irodalma van.

52 Antiquariat Bierl (2003: nr. 708). Megjegyzendő, hogy a 16. századi Nürnbergben másokat is hívtak Hirschvogelnek vagy Hirsefogelnek; a jeles grafikust, a később Bécsbe költözött Augustin Hirschvogelt és fiát azonban kizárhatjuk vizsgálatunkból. Esetünkben a feliraton szereplő név nyilvánvalóan kriptoportrét, és nem művésznevet takar.

53 Thieme–Becker (1915. 11: 388–389).

Bibliográfia

Antiquariat Bierl 2003: Peter Bierl Buch und Kunst Antikvariat [Eurasburg]. *Antiquariatskatalog* Nr. 82. Frühjahr 2003.

APPUHN, Horst 1985: *Einführung in die Ikonographie der mittelalterlichen Kunst in Deutschland.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

AURENHAMMER, Hans 1959–1967: *Lexikon der christlichen Ikonographie* 1–4. Wien: Hollinek.

AURIFABER, Johann 1566: *Tischreden Oder COLLOQVIA DOCT. Mart: Luthers /So er in vielen Jaren/ gegen gelarten Leuten/ auch frembden Gesten /vnd seinen Tischgesellen gefüret/ Nach den Heubtstücken vnserer Christlichen Lere / zusammen getragen.* Eisleben: Vrban Gaubisch.

– 1603: COLLOQVIA, *Oder / Christliche / nützliche Tischreden Doctoris Martini Lutheri / von den Heuptartickeln Christlicher Lehre: vnd andern christlichen vnd nützlichen Sachen / welche er in Collationen/ am Tisch / vnd sonsten / … geführet.* Jena: Tobias Steinmann.

BÄCHTIGER, Franz 1980: Zur Revision der Berner Christoffel. *Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums* 59–60. Bern, 115–278.

BÁLINT Sándor 1977: *Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából* 2. Budapest: Szent István Társulat.

BALTZER, Johann–BRUNS, Friedrich (bearb.) 1920: *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Freien und Hansestadt Lübeck.* Hrsg. v. d. Baubehörde. Bd. 3. Kirche zu Alt-Lübeck. Dom. Jakobikirche. Aegidiuskirche. Teil 1–2. Lübeck: Nöhring.

BARTA Gábor 1987: Humanisták I. János király udvarában. In R. Várkonyi Ágnes (szerk.): *Magyar reneszánsz udvari kultúra.* Budapest: Gondolat, 193–216.

BECK, Otto 1980: *Die Reichsabtei Heggbach. Kloster, Konvent, Ordensleben. Ein Beitrag zur Geschichte der Zisterzienserinnen.* Sigmaringen: Thorbecke.

BENKER, Gertrud 1975: *Christophorus. Patron der Schiffer, Fuhrleute und Kraftfahrer. Legende, Verehrung, Symbol.* München: Callwey.

BERCHORIUS, Petrus 1962: *Ovidius moralizatus.* Naar de Parejse druk van 1509. Utrecht: Instituut voor Laat Latein der Rijksuniversiteit.

CENCI, Alessandra (ed.) 1996: *L' ospitalità in Altopascio: storia e funzioni di un grande centro ospitaliero; il cibo, la medicina e il controllo della strada.* [Mostra.] Altopascio, Sale dei Granai, Piazza Ospitalieri, 21 settembre 1996–6 gennaio 1997. Altopascio (Lucca): Comune di Altopascio.

CHADWICK, Henry–EVANS, George Robert 1993: *A keresztény világ atlasza.* Budapest: Helikon.

CHAUCER, Geoffrey 1961: *Canterbury mesék.* (A világirodalom klasszikusai.) Budapest: Európa.

CHYTRAEUS, David 1563: *Oratio de vita reverendi viri, D. Iohannis Frederi, superintendentis Ecclesiae Wismariensis… publice decerneretur: die 12. Iulij. Anno M. D. LXIII.* Rostochi: Stephanus Myliander.

EICHLER, Ferdinand (Hrsg.) 1916: *Einzel-Formschnitte des fünfzehnten Jahrhunderts in der K. K. Universitäts-Bibliothek zu Graz.* (Einblattdrucke des 15. Jahrhunderts. Bd. 42.) Strassburg: Heitz.

Europäische Kunst um 1400, 1962. Achte Ausstellung unter den Auspizien des Europarates. Wien: Kunsthistorisches Museum.

EVANS, Joan (ed.) 1966: *The flowering of the Middle Ages.* London: Thames and Hudson.

FANFANO, Pietro (ed.) 1864: *Regola dei Frati di S[anto] Jacopo d'Altopascio.* (Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XVII; Disp. 54.) Bologna: Romagnoli. [Reprint: Bologna, 1976.]

FILIERI, Maria Teresa 1990: *Architettura medioevale in diocesi di Lucca: le pievi del territorio di Capannori.* Lucca: Pacini Fazzi.

FRANK, Sebastian 1534: *Das Theür vnd künstlich Büchlin Morie encomion das ist. Ein Lob der Thorhait von Erasmo Roterodamo schimpfflich gespilt… Alles zum tail verteütscht, zum tail beschriben durch Sebastianum Francken zum Wört.* Ulm: Varnier.

GRITSCH, Johanna 1951: Christophorus-Bilder aus Tirol. Ein Kapitel der mittelalterlichen Verkehrs- und Kunstgeschichte. In Gerhardinger, Hermann–Egert, Franz–Huter, Franz–Günther, Adolf: *Tiroler Wirtschaft in Vergangenheit und Gegenwart* I. Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Tirols. Innsbruck: Wagner, 77–92.

GROOTE, Eberhard von (Hrsg.) 1860: *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff von Cöln durch Italien, Syrien, Aegypten, Arabien, Aethiopien, Nubien, Palästina, die Türkei, Frankreich und Spanien:*

wie er sie in den Jahren 1496 bis 1499 vollendet, beschrieben und durch Zeichnungen erläutert hat. (Nach den ältesten Handschrift und mit deren 47 Bildern in Holzschnitt.) Cöln: Heberle.

HAHN-WOERNLE, Birgit 1972: *Christophorus in der Schweiz. Seine Verehrung in bildlichen und kultischen Zeugnissen.* (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 53.) Basel: G. Krebs.

HERBERGER, Valerius 1609: *Gloria Lutheri et Evangelicorum. Deß seligen Herrn D. Lutheri vnd aller Evangelischen Hertzen Ehrenkrone. Gründlicher / klarer / augenscheinlicher beweis / daß der Engel mit dem ewigen Evangelio / Apoc. 14. eine tröstliche weissagung sey / von den tewren Mann D. Martino Luthero, vnd seiner Evangelischen Lehre. [...]* Leipzig: Thomas Schürer.

KOERNER, Joseph Leo 2004: *The Reformation of the Image.* London: Reaktion Books.

KÖNIG, Eberhard–TENSCHERT, Heribert 1989: *Leuchtendes Mittelalter. 89 libri manu scripti illuminati vom 10. bis 16. Jahrhundert.* Katalog 21. Rotthalmünster: Antiquariat Heribert Tenschert.

KÖRNER, Hans 1979: *Der früheste deutsche Einblattholzschnitt.* (Studia iconologica 3.) Mittenwald: Mäander.

KULOT, Peter Paul–JILKA, Johann 2005: *Romanische Basilika Altenstadt, St. Michael.* Altenstadt: Freunde der Romanischen Basilika St. Michael Altenstadt e. V.

KUNZLE, David 1973: *The Early Comic Strip. Narrative Strips and Picture Stories in the European Broadsheet from c. 1450 to 1825.* Berkeley, Los Angeles–London: University of California Press.

KÜGLER, Hans Peter 1937: Der „große Christoph" zu Riga. *Jahrbuch der volkskundlichen Forschungsstelle am Herderinstitut zu Riga* 2.

LICHOŃCZAK-NUREK, Grażyna (wyd.) 2007: *Kraków, europejskie miasto prawa magdeburskiego 1257–1791. Katalog wystawy.* (Kurator wystawy: – –) Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.

LUTHER, Martin 1897: *Doktor Martin Luthers Werke.* Kritische Gesammtausgabe 19. Weimar: Böhlaus Nachf.

– 1903: *Doktor Martin Luthers Werke.* Kritische Gesamtausgabe 27. Weimar: Böhlaus Nachf.

– 1904: *Doktor Martin Luthers Werke.* Kritische Gesamtausgabe 29. Weimar: Böhlaus Nachf.

– 1906: *Doktor Martin Luthers Werke.* Kritische Gesamtausgabe 32. Weimar: Böhlaus Nachf.

– 1910: *Egyházszervező iratai 5. A katonai hivatásról 1526.* Sajtó alá rend.: Masznyik Endre. Ford.: Márton Jenő. Pozsony: Wigand.

– 1931: Doktor Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe 7. *Die Deutsche Bibel.* Weimar: Böhlaus Nachf.

Luther und die Reformation 1983: *Martin Luther und die Reformation in Deutschland.* Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers. Veranstaltet vom Germanischen Nationalmuseum Nürnberg in Zusammenarbeit mit dem Verein für Reformationsgeschichte. Frankfurt/Main: Insel Verlag.

MELANCHTHON, Philipp 1579: *Epigrammatum REVERENDI VIRI PHILIPPI MELANTHONIS LIBRI SEX.* Witebergae: Haeredes Iohannis Cratonis.

MÖLLER, Roland 1985: A Szent Kristóf-falfestmény restaurálása az erfurti dómban. *Múzeumi Műtárgyvédelem* 14: 199–210.

MÜLLER, Christian 1996: *Die Zeichnungen von Hans Holbein dem Jüngeren und Ambrosius Holbein.* Öffentliche Kunstsammlung Basel, Kupferstichkabinett. Beschreibender Katalog der zeichnungen 3. Katalog der Zeichnungen der 15. und 16. Jahrhunderts. Teil 2A. Basel: Schwabe.

PAAS, John Roger 1985: *The German political broadsheet 1600–1700.* 1. 1600–1615. Wiesbaden: Haarasowitz.

PÁSZTOR Lajos 1940: *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában.* Budapest: Egyetemi Nyomda.
REINITZER, Heimo 1983: *Biblia deutsch. Luthers Bibelübersetzung und ihre Tradition.* (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 40.) Wolfenbüttel: Herzog August Bibliothek.
RHEIN, Stefan 1997: Johannes Stigel (1515–1562). Dichtung im Umkreis Melanchthons. In *Melanchthon in seinen Schülern.* Vorträge, gehalten anlässlich eines Arbeitsgespräches vom 21. bis 23. Juni 1995 in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel. Hrsg. von Heinz Scheible. Wolfenbütteler Forschungen 73: 31–48.
RINGELNATZ, Joachim 1929: *Fliegergedanken. Gedichte.* Berlin: Rowohlt.
ROSENFELD, Hans-Friedrich 1937: *Der hl. Christophorus. Seine Verehrung und seine Legende. Eine Untersuchung zur Kultgeographie und Legendenbildung des Mittelalters.* (Acta Academiae Aboensis, Series Humaniora, humanistiska vetenskaper, socialvetenskaper, teologi 10. Nr. 3.) Leipzig: Harrasowitz.
[ROTTERDAMI Erasmus] 1747: Desiderii Erasmi Roterodami *Colloquia familiaria ex Recensione et cum notis perpetuis Petri Rabi... nec non Laus morias.* Ulm: Bartholomaeus.
ROTTERDAMI Erasmus 1987: *A balgaság dicsérete.* Ford., bev., jegyzetekkel ellátta: Kardos Tibor. Budapest: Európa. [Harmadik kiad.]
SCHREIBER, Wilhelm Ludwig 1892–1893: *Manuel de l'amateur de la gravure sur bois et sur métal au XVe siècle* 2–3. Berlin: Cohn.
SCRIBNER, Robert W. 1986: Incombustible Luther: The Image of the Reformer in Early modern Germany. *Past and Present* 110/February: 38–68.
SPICCIANI, Amleto 2005 [2006]: *L'ospedale lucchese di Altopascio: storia economica e finanziaria nei secoli XI–XII.* Pisa: Editore ETS.
STAHL, Ernst Konrad 1919 [1920]: *Die Darstellung des hl. Christophorus in der Graphik des 15. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der Typenwandlung.* (Diss. 1918.) München: Lentner.
STERNSCHUSS, Adolf 1899: Godła domów krakowskich. *Rocznik Krakowski* 2: 175–199.
SZÖVÉRFFY József 1943: *Szent Kristóf.* Budapest: Pázmány Péter Tudományegyetem Nyelvészeti és Néprajzi Intézete.
– 1954: Beiträge zur Christophorus-Frage. *Die Nachbarn, Jahrbuch für vergleichende Völkerkunde* 2: 62–88.
THIEME, Ulrich–BECKER, Felix 1915: *Allgemeines Lexikon der bildenden Künste* 11. Leipzig: E. A. Seemann Verlag.
TÖRÖK Gyöngyi 1974: Vierzehnheiligen alapításának legendája a Magyar Nemzeti Galéria egy későgótikus predelláján. *Építés – Építészettudomány* 5: 387–393.
TRENCSÉNYI-WALDPAFEL Imre 1937: *Christophorus.* Budapest: Arany János Irodalmi Intézet. [Klny.: *Emlékkönyv dr. Mahler Ede nyolcvanadik születésnapjára. Dissertationes in honorem Dr. Eduardi Mahler natali die octogesimo.* Budapest: Arany János Nyomda.]
– 1944: Martyr occultus. In Petrovics Elek (szerk.): *Lyka Károly-emlékkönyv. Művészettörténeti tanulmányok.* Budapest: Uj Idők Irodalmi Intézet, 136–157.
Újszövetség 2005: Ford.: Békés Gellért–Dalos Patrik. Pannonhalma: Pannonhalmi Főapátság.
VORAGINE, Jacobus de 1998: *Iacopo da Varazze: Legenda aurea.* (Edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni 2.) Firenze: SISMEL Edizione del Galluzzo.
Vulgata 1975: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem.* Recensuit Robertus Weber OSB. T. 2. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt. [2. verb. Aufl.]
WREDE, Adam 1930: Christophorus, hl. In Hoffmann-Krayer, Eduard–Bächtold-Stäubli, Hanns (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 2. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter, 65–72.

Magyar Zoltán

Adalékok szent királyaink titkos ortodoxizmusának hagyományához

A kereszténység magyarországi megjelenését, térhódítását, a 10–11. századi magyarság keresztény hitre térésének körülményeit a vonatkozó források hiányában máig is tudományos viták övezik. Az utóbbi évtizedek történeti és egyháztörténeti kutatásai mindenesetre sokat árnyaltak azon a képen, amelyet a Géza fejedelem-féle reálpolitikai gesztus,[1] a passaui püspökség 972 utáni térítő tevékenysége, a Hartvik püspök által említett koronakérés legendája és a Szent István általi egyházszervezés máig hatóan meghatároz. Mint tudjuk, a kora Árpád kori Magyarország két nagyhatalom, a Német-római Császárság és a Bizánci Császárság között feküdt, s a kalandozások lezárultával hol az egyik, hol a másik birodalom expanziós törekvéseitől kellett megvédeni az ország szuverenitását.[2] A katonai konfliktusok taglalásától most eltekintünk, már csak azért is, mert témánk szempontjából elsősorban azok az ideológiai és kultúrtörténeti befolyások az érdekesek, melyek a magyar uralkodói elit nyugati politikai orientációjával egyidejűleg mentek végbe.

A nyugati rítusú kereszténység Kárpát-medencei missziós tevékenységének kezdeti időpontja, mint láttuk, a 970-es évek eleje. A pogány magyarságról alkotott sematikus kép azonban ma már nem állja meg a helyét, hiszen számos adat szól arról, hogy a korabeli magyarság egyes csoportjai már a Kárpát-medencébe költözés előtti időkben találkoztak a – bizánci rítusú – kereszténységgel, sőt a régészeti leletek tanúsága szerint fel is vehették azt. A honfoglalókkal érkező szolgálónépek körében ugyancsak lehettek keleti szláv, illetve balkáni származású keresztények, hasonlóképpen a Kárpát-medencében talált néptöredékek esetében. A korabeli bizánci források megörökítették, hogy a magyar törzsszövetség egyik legfontosabb alakja, az erdélyi Gyula 950 táján történt konstantinápolyi megkeresztelkedését követően magával vitte Turkiába (azaz Magyarországra) Hierotheosz szerzetest, akit azt megelőzően Turkia püspökévé szenteltek. Moravcsik Gyula megjegyzi, hogy egyedülálló, hogy e térítő püspökség nem városról van elnevezve, s a kontinuitást jelzi, hogy a fél évszázad múltán megalakuló gyulafehérvári püspökséget a székhely és a név (erdélyi egyházmegye) meghagyásával vette át István király.[3]

Nagy valószínűséggel megállapítható tehát, hogy a korabeli magyarságra a bizánci kereszténység nagyobb hatást gyakorolt, mint azt a ránk maradt nyomok sejtetik. Az ország déli, délkeleti területein, lényegében Erdélytől Somogyig a bizánci egyház még a 11. század első felében is jelentős súllyal volt jelen, sőt az ország központi területein szép számmal találni bizánci rítusú kultuszhelyeket. Említhetjük itt a már a 10. században is létező marosvári monostort és a veszprémvölgyi apácák monostorát (ahol a koronázási palástot is hímezték),[4] később pedig I. András két keleti rítusú kolostoralapítását Visegrádon és Tihanyban.[5] Az Árpád-ház egyes tagjainak a keleti kereszténységhez való kötődése jól ismert: utalhatunk itt Ajtony és Vazul példájára, de még az István által legyőzött Koppányról is vannak olyan adatok, miszerint a keleti rítus szerint megkeresztelkedett. A *Gellért püspök nagyobbik legendájá*ban olvasható *Csanád-monda* kapcsán említtetik, hogy Ajtony, a délkeleti országrész ura „a görögöktől felhatalmazást kapott, és az említett Marosváron Keresztelő Szent János tiszteletére monostort épített, s abba apátot helyezett görög szerzetesekkel, az ő rendszabályuk és szertartásuk szerint".[6] Az Ajtony felett győzedelmeskedő Csanád utóbb e monostor lakóit költöztette át a közeli Oroszlámosra. Földrajzi helyzetükből adódóan legtovább éppen e déli, bánsági, bácskai, szerémségi kultuszhelyek őrizték meg függetlenségüket, utalhatunk itt Szávaszentdemeterre, a Titel közelében lévő és a hagyomány szerint Szent Száva alapította[7] alsókovili monostorra,[8] valamint arra a tényre, hogy a kalocsai érsekség is részben a bácskai és bácsi székhelyű keleti rítusú kultuszhely ellensúlyozására, befolyásának mérséklése céljából jött létre. Mint tudjuk, a politikai döntés a kereszténység nyugati ágához, a római egyházhoz kapcsolta az ország sorsát, s a történelem igazolta, hogy Géza, illetve István egyházi orientációja szerencsés volt, azonban – mint azt néhány példával megvilágítottuk – ez az orientáció nem jelentett gyökeres szakítást a kereszténység másik ágával. Már csak azért sem, mert még az 1054-es egyházszakadás előtt történt mindez.

Más volt ellenben a nagypolitikai szituáció Szent László korában. A pápaság nyíltan világuralmi igénnyel lépett fel, és a dolgok logikájából következően ez idővel éppen olyan veszélyt jelentett-jelenthetett az ország szuverenitására, mint a szomszédos német birodalom. Uralkodása vége felé László több esetben is Róma ellenében politizált. A fő konfliktusforrás ez esetben a Szentszék balkáni befolyását megkérdőjelező horvátországi hódítás volt. Elképzelhető azonban, hogy a kialakuló ellentétnek nem csakis az ellentétes hatalmi érdekek voltak az okai. V. Kovács Sándor érdekes megfigyeléseket tett László esetleges keleti keresztény beállítottságáról.[9] S valóban, az 1092-es szabolcsi zsinat határozatai között számos olyan jogszabály található, amely követendő ősi szokásnak nevezi a bizánci mintákat (papi cölibátus, a nagyböjt szigorú megtartása), továbbá kiutasítással fenyegeti azokat az olaszokat (latinokat), akik nem hajlandók ezeket tiszteletben tartani. Ugyanez a zsinat a monostorokat kivette a pápa közvetlen hatásköre alól, és a püspökök alá rendelte. Mindez egyes konstantinápolyi, illetve a későbbi szerb és román írástudókban akár olyan megalapozatlan feltételezéseket is szülhetett, melyekről, mint folklórhagyományokról, a továbbiakban lesz szó.

Mint tudjuk, a magyar szent királyok kultusza alapjaiban határozta meg a középkori magyarság, a középkori Magyarország kultúrtörténetét, kevéssé vagy szinte egyáltalán nem ismertek azonban azok a szakrális hagyományok, melyek egy-egy legenda, illetve legendás motívum kapcsán és a magyar szentkultusz keretén belül a nyugati és keleti keresztény kultúrkör érintkezési pontjait, esetenkénti szimbiózisát és kulturális affinitását, valamint a vallási szinkretizmus egyes jelenségeit reprezentálják. E szakrális hagyományok taglalását kezdjük a legtávolabbról, Szent Imre alakjával, aki ugyan nem volt megkoronázott uralkodó, az egyházi tradíció és a honi közvélekedés mindenesetre a 13. század második felétől egyértelműen és egységesen a magyar szent királyok reprezentatív triptichonjának részeként szerepeltette, a 14. századtól egy önálló ikonográfiai típust is kialakítva. Ugyan Szent Imre manapság ismert hagyománykörében az előadás címében szereplő tradíció nincs és valószínűleg nem is volt jelen, számos olyan kulturális jelenség részét képezi, melyeknek keleti keresztény kapcsolódásai egyértelműek.

Alighanem Imre herceg tragikus vadászbalesete volt az ihletője azoknak a trónörökös vadászszenvedélyéről szóló mondáknak, amelyeknek talán leginkább figyelemre méltó változatát a lengyel néphagyomány őrizte meg. E lengyelországi Szent Imre-legendával már behatóan foglalkozott a történeti és filológiai kutatás,[10] ezért ezzel itt külön nem kívánok foglalkozni, mindössze utalok arra, hogy ez a monda (Imre egy szarvast üldözve jut el Kielce vidékére, ahol a szarvas agancsai között fénylő keresztet pillant meg) a Szent Kereszt-kolostor alapítási története. A legenda forrásvidékét kutatva kézenfekvőnek tűnik a korabeli magyar szakrális tradíciók, jelesül a már a *Gesta Ladislai Regis*ben is megörökített váci szarvasjelenés,[11] s közvetve a magyar Szent László-kultusz hatása. Elég itt utalnunk az azt aktívan elősegítő 13. századi dinasztikus kapcsolatokra (Kinga és Boleszláv herceg házassága, a Kinga által alapított ószandeci kolostor kisugárzása stb.). Ugyanakkor létezhet egyetemesebb olvasata is: A jeles humanista történetíró, Jan Długosz, aki maga is járt a monostorban, megemlékezett annak görög stílusú épületeiről, s e feljegyzés nyomán több kutatóban is megfogalmazódott, hogy az még egy bizánci misszió eredménye, s mind a névadó ereklye eredetére, mind pedig az alapítási mondának az *Eustachius-legendá*val való hasonlóságára bizánci kapcsolat lehet az egyik lehetséges magyarázat.[12] Elgondolkodtató ugyanakkor, hogy Szent Imre keresztjét, amely Jézus keresztfájának egy darabkáját is magában foglalta, Długoszon kívül egy 18. századi magyarországi forrás is említi, és azt a görög császár ajándékának tartja.[13] E képbe illeszkedik a *Margit-legenda* azon kitétele is, amely a szent életű herceg jegyesének – egyedüli ilyen értelmű forrásként – a görög császár leányát tudja („kynek mykoron volna nemességes jegese, gevrek chazarnak leyannya").[14]

Hogy Szent Imre emlékét a 11–12. század fordulóján a bizánci udvarban is tisztelhették, közvetett bizonyíték a *Szent Imre-legenda* negyedik története, amely Imrének egy hangsúlyozottan Bizáncban hallott csodáját örökíti meg:

> Úgy gondolom, azt sem kell mellőzni, hogy mikor egyszer urammal, Álmos herceggel Konstantinápolyban időztem, a caesareai egyház egy istenfélő kanonokja,

akit a görögök császárához küldtek, elbeszélte, hogy ő azt olvasta Szent Euszébiosz élettörténetében, hogy ugyanabban az órában, amelyikben Szent Imre meghalt, Szent Euszébiosz, a palesztinai Caesarea érseke, amikor a papsággal és a néppel együtt körmenetben vonult, angyalok kellemes hangját hallotta a magasban. Szívét egészen kitárva Pannónia első királyának, Szent István fiának, Szent Imrének a lelkét látta felfelé vitetni. De ott volt az ördögök sokasága is, mintha valamit még felfedezhetnének benne, hogy ennek a nagy hitvallónak még valami valami akadály állíthassanak. És amikor Szent Euszébiosz ezen a látomáson elcsodálkozott, ugyanebben az órában hallotta felülről, hogy Szent Imre lelke ujjongással vitetett a mennybe. Ugyanez a látomás és kellemetes dallam Szent Euszébiosz imádságára egy esperesnek is megmutatkozott.[15]

A szíriai püspök említett látomása jellegzetes vándormotívum, illetve narratívtípus, amely máshonnan is ismert, sőt kifejezetten elterjedt a keresztény szentek legendáiban. Előfordulására Horváth Cyrill tizenhét esetet sorol fel,[16] ezek java része azonban a korai keresztény legendáriumok sajátja, s a későbbi szövegekből többnyire hiányzik az a drámai feszültség, amely a *Szent Imre-legendá*ban még megtalálható, és amely a bizánci kultúrkörben, az ortodox templomi freskókon máig is látható.

A tanulmány tulajdonképpeni témáját képező titkos ortodoxizmus hagyománya legkorábban Szent István király alakjával összefüggésben bukkan fel. Szent Istvánról számos külhoni monda is ismert, ezek közül a talán legkülönlegesebb az a legendaszöveg, amely azt beszéli el, hogy István Szent Száva hatására az ortodox hitre tért át. De lássuk mindenekelőtt, hogy miként örökíti meg e történetet a 14. század elején íródott szerb legenda *(Szent Száva legendája)*:

Hallván a magyar király István királynak is új emelkedését, feldühödve felkelt a seregével és ment István és földje erejének a meghódítására, István pedig értesülvén a magyar király szándékáról, sebtiben összeszedte katonaságát és átmenvén a Száva folyón és a Dunán is, találkozott a magyar sereggel a Duna másik partján, ahol ma a szentkovili kolostor van a Bácskában. Istvánnal vele volt a fivére, Sabbas érsek is, aki békítés végett jött, mivel mindenütt híre volt, nem mint fejedelemnek és a király fivérének (és) érseknek, hanem Isten az ő nagy kegyelméből maga megdicsőítette őt fáradalmaiért és alázatosságáért, mert mindent, amit kért, akárcsak Mózes, sőt többet is kapott az írás szerint: csodás az isten az ő szenteiben. Szt. Sabbas maga volt a királynál a békekövet, készen meghalni övéiért. De a magyar király legkevésbbé sem akará meghallgatni, június havában nagy forróság állván be. A magyar király pedig nevetve mondja a szentnek: „Nagyot merészeltél hozzám jöttöddel! Már előbb is hallottam, hogy csodatevő vagy, most tehát, ha az isten annyira hallgat rád, mutasd meg nekünk is, hogy magunk is látván, higgyük azt, amit rólad mondanak s akkor mindent megteszek akaratod szerint. Ime ma nagy a hőség, hozz le jeget az égből, hogy lehűtsük magunkat." A szent pedig felelé, mondván: „Kegyetlen szót ejtettél, mindamellett bízom Istenemben, hogy nem az én, hanem az ő dicsőségére és a kiöntendő vérért megadja neked kéré-

sünkre." És befejezvén szavait visszafordult övéihez, de nem tért be a fivéréhez, hanem bement imasátorába s földre borulva, könnyek között imádkozék urához, hallgassa meg a könyörgését, hogy ne vesszenek el annyian és hogy lágyuljon meg az isten tettein és erején mosolygó király szíve. És még imádkozott, amidőn kis felhő keletkezett és rövid eső esett, a szent sátora elé, az utcára pedig az Úr nagy darab jeget bocsátott le, melyet a szent nagy ezüst tálra, azaz tepsire tevén, átküldte a magyar királynak, azt üzenvén a küldönctől: „Fogadd, amit látni kívántál az Istentől és többé ne kísértsd Uradat, istenedet, de teljes szívből add át magad neki és szolgájának." A király látván a jeget, hitt és mindent megtett a szent akarata szerint és békét kötöttek és lemondott az ő latin eretnekségéről és Szt. Sabbas érsek felkente őt az olajjal azon a helyen, ahol ma a szentkovili monostor temploma áll a Bácskában. A mieink azt írják, hogy István volt, aki azután üdvözült és szent lett a magyar földön. És így aztán széjjelment a két István király, dicsőítvén és dícsérvén a Krisztus istent, aki ilyen hatalmat adott az embereknek. A szent neve pedig igen nagyon elhíresedett.[17]

A fentiekkel rokon az a szövegközlés is, amelyet Dobos Ilona az 1950-es években egy dunapentelei szerb földművestől jegyzett fel, aki úgy tudta, hogy Szent István király „fehérvári görögkeleti püspök volt".[18] Az itt közölt legenda/monda valójában egy nemzetközileg ismert narratívtípus egy változata. Legközelebbi honi párhuzamai a szerb nyelvterülettel határos részekről ismertek, ami azt bizonyítja, hogy mint folklórhagyományt, déli szomszédunktól/szomszédainktól vettük át. A boszniai Drágácsevó Gucsa nevű helysége mellett egy régi temetőt „magyar temetőnek" neveznek a helybeliek; erről egy 20. század eleji adat szerint „a nép azt beszéli, hogy itt magyarok feküsznek, kik a közelben laktak és midőn Péter–Pál napján havazni kezdett, ijedtükben mind megszöktek".[19] A nyáron eső hó és jég motívuma szerepel az 1697-es zentai csatáról szóló népmondákban is. Az egyik bácskai adatközlő szerint a törökök nyáron

kaptak egy nagy jégessűt, s nem vótak főkészűve úgy, ahogy köllött vóna, akkor visszafordultak megint az ű kiindulóhejükre, és azt mondták, hogy most má nem mönnek tovább, mert az isten is segíti a magyarokat.[20]

Egy másik elbeszélés szerint a szultán összetöret egy fa odvában talált Mária-képet. Másnapra hó esik, s bár augusztus van, a bekövetkező hidegtől a törökök közül többen megfagynak.[21] Hasonló hagyomány fűződik a pécsi Havi-hegyen magasodó Havi Boldogasszony-kápolna elnevezéséhez. A legenda szerint Mária nyáridőben hóeséssel jelölte ki a tiszteletére építendő templom helyét.[22]

Mint Dobos Ilona felfigyelt rá, „az a hiedelem, hogy a szentek, később a papok nyáron is képesek jeget varázsolni, a délszlávoknál évszázadokig fennmaradt. 1840-ben a zágrábi püspök tiltakozik a babona ellen, és kijelenti, hogy ő bizony nem tud jégeső csinálni".[23] E motívum térben és időben legtávolabbi párhuzama (előképe) az ókori kínai költészetből ismeretes. Egy távol-keleti mese szerint a király hitelt adva a

rágalmazó beszédeknek, fogságba veti Cou Jent, egyik hűséges emberét. A börtönben Cou Jen „az éghez fohászkodott, és ártatlanságának bizonyságára kemény fagy ereszkedett alá a nyár kellős közepén".[24]

A keleti keresztény mintákra és hatásokra utaló legtöbb adat a középkori magyar szentkultusz leggazdagabbnak mondható szegmensében, a Szent László-hagyománykörben lelhető fel. Hodinka József az ún. orosz évkönyvek magyar vonatkozásait tanulmányozva talált rá arra a kéziratcsoportra, melyeknek közös forrása egy, a troicki monostorban a 15. század közepén élt szerb származású szerzetes, bizonyos Pahomije (Pachomius), aki a szövegből kikövetkeztethetően Váradon is megfordult az 1400-as évek első felében. A trnoši rodoslovban leírt Szent Száva-féle térítés legendája Pahomije művében már Szent László kapcsán tűnik fel, sőt a kézirat mindhárom későbbi másolata (tverji évkönyv, voskresenki kézirat, Nikon-féle kézirat) említi, legrészletesebben az ún. voskresenki kézirat:

> Valának pedig a magyarok előbb igazhitűek, a kik a keresztséget a görögöktől vették fel, de ezek nem értek reá saját nyelvökre átteni az írást, a rómaiak ellenben közel lévén, megnyerték őket saját tévtanuk követőiül, s azóta mindmáig így vagyon. Az említett Vlaskov király szintén a római egyház követője vala, mígnem eljöve hozzá sz. Szabbás szerb érsek s visszatérítette a tiszta keresztény görög hitre, nem nyilvánosan, hanem titokban, mert félt a magyarok felkelésétől. Szent Szabbás öt hónapig időzött nála, tanítgatta őt, s azután visszatért övéihez, egy papot hagyván nála, a ki, mint a szolgák egyike éldegélt ottan.[25]

Hogy valaha széleskörűen ismert ortodox egyházi tradícióról van szó, az is jelzi, hogy a moldvai románság eredetét és fejedelemségük megalapítását elbeszélő, 1504 körül keletkezett és egyházi szláv nyelven írt ún. *Névtelen krónika* ugyancsak tartalmazza László titkos ortodoxizmusának tételét:

> Krisztus törvényének megoszlása után a latinok új várat építettek maguknak és Új-Rómának nevezték el, a románváriakat pedig a latin egyházba hívták. Ezek azonban inkább háborút kezdtek, de nem hagyták el a keresztény hitet. Azóta dúlt a harc László magyar király uralkodásáig. Ez Száva szerb érsek öccsének unokája volt, s az érsek maga keresztelte meg. Így szívében keresztény volt, szavaiban és királyi méltóságában azonban latin.[26]

Míg Pahomije kéziratára hatással lehetett a *Szent Száva-legenda*, addig a román *Névtelen krónika* esetében nagy valószínűséggel kizárható a genetikus kapcsolat;[27] igaz, Pahomije esetében is megokolásra vár, hogy miért tevődött át az eredetileg Szent Istvánhoz társított legendaelem Szent László alakjára. Szent László emléke egyébként mind az orosz, mind a román forráscsoportban hangsúlyosan van jelen. Pahomije kéziratának tulajdonképpeni ihletője a Szent László-legendárium központi története, azaz az ún. kerlési kaland, illetve annak Váradon hallott változata, és bizonyára Pahomije által is látott képzőművészeti, főképpen falképes emlékei.[28] Pahomije

kéziratában tatárok törnek az országra, és maga Batu az, akit Szent László párviadalban legyőz, és az elrabolt lányt csak azért nem szabadítja ki, mert az, a *Képes Krónika* szövegváltozatához és részben a Johannes Aquila által Bántornyán megfestett történetvariánshoz hasonlóan, a párviadal során elrablója pártját fogja. Pahomije 15. századi kézirata a korabeli Szent László-mondakör és a magyar művelődéstörténet valóságos kincsestára. Itt most csak a bizánci kulturális analógiák szempontjából fontos motívumokra kívánom felhívni a figyelmet. Ilyen az a bizánci harcos szentek patrocíniumcsodáit idéző jelenés, mely ugyancsak mindhárom orosz másolatban szerepel, és amely azt beszéli el, hogy az ellenséges pusztítás miatt vezeklő Lászlónak egy „roppant fényű" jelenés (angyal? szent személy?) mutatkozott, és a tatárok megtámadására szólította fel, győzelmet jósolva neki.

A mára száz évvel korábbi Minorita Névtelen-féle krónikában is feltűnő patrocíniumcsoda legvalószínűbb előképe *Szent Demeter legendája* (illetve annak megannyi lokális változata). Bár jellegzetesen ortodox szentről van szó, magyarországi ismertsége és tisztelete több tucat helynévben és templomtitulusban figyelhető meg. Magyarországi kultuszának központja a szávaszentdemeteri bazilita monostor volt, s a 11–13. századi hazai misszálék tanúsága szerint általános tiszteletnek örvendett. Képe szerepel a VII. (Dukasz) Mihály bizánci császár által Gézának küldött abroncskoronán (1075), s egyike a feldebrői altemplom freskóin, továbbá a vizsolyi templom falán is látható harcos szenteknek. Az *Acta Sanctorum Ungariae* 1744-es nagyszombati kiadása Demetert Magyarország patrónusaként említi. A váradi Szent László-kultuszhellyel közelebbi kapcsolatot sejtet, hogy a 15. századi Váradon tudunk egy Demeternek szentelt kápolnáról is, valamint a püspöki székhely földrajzi közelségében három bihari település templomának is – Tóti (1332), Szentdemeter (1373), Bihar-püspöki (1391) – Demeter volt a patrocíniuma. A legendáriuma szerint ugyancsak harcos szentként eredeztethető Szent György kimagasló (és nem csupán lovagszenti ihletettségű) honi tiszteletére utalva szembetűnő és aligha véletlen az a nagyszámú adat, amely a Szent László-hagyományokat több ponton is összekapcsolja a keleti kereszténység harcos szentjeinek tiszteletével.[29] Aligha hagyható figyelmen kívül az is, hogy egyes Szent László-ábrázolások, és éppenséggel a legkorábbiak (Kakaslomnic, Bögöz, Gelence falképciklusa) határozottan bizáncias jegyeket hordoznak.

Pahomije kéziratából külön is kiemelendő a László vezekléséről szóló szövegrész. A tverji szövegváltozat szerint:

> Ez a Vladislav király pedig felmenvén amaz oszlopra, nézte földje pusztulását, keserűen sírdogált, nem tudva, mit cselekedjék, és így sok napot tölte, sem kenyeret, sem vizet nem ízlelvén. A nővére hozzá menekült a városba, de a tatárok utolérvén, elfogták, és elvezették Batyj elé, amaz [Szent László] pedig annál inkább ontá könnyeit, a melyek, mint a folyó patak, ömlöttek szemeiből s a márványra hullván, áthatottak rajta, a mint e jelenség mai napig is látható.[30]

Az oszlopos szent motívuma olyan tipikusan keleti eredetű hagyományelem, amelynek nem ismerjük párját a nyugati kereszténységben. Közvetve pedig még a magyar

művészettörténet-írás számára is perdöntőnek tekinthető bizonyítékként szolgál a tekintetben, hogy a Kolozsvári testvérek 1390-ben felállított nevezetes lovas szobra talapzaton állt-e, vagy sem. A három másolat mindegyike szót ejt a győzelem emlékére felállított ércszoborról, s közülük kettő (a tverji évkönyv és a Nikon-féle kézirat) azt is hangsúlyozza, hogy a szobrot ama oszlop tetejére állították, amelyen korábban Szent László böjtölt.

Legalább ennyire érdekes kultúrtörténeti momentum a mindhárom szövegben említett László könnyeitől megáztatott és átlyuggatott márványkő motívuma. E különleges ereklyét már II. Benedek váradi püspök is említi egyik 13. század végén íródott prédikációjában.[31] A motívum legközelebbi analógiája ugyancsak Bizáncba vezet: mint feljegyezték, a Szent László leánya által alapított konstantinápolyi Pantokrator-monostorba 1169-ben került Epheszoszból az a vörösmárvány kő, amelyre Arimatheiai József Jézus testét fektette a keresztről levétel után. E kőre hullottak a szentföldi hagyomány szerint Mária könnyei, melynek nyomait a hívek még sokáig látni vélték rajta.[32] S noha a Pahomije-féle kézirat nem említi, több középkori irodalmi mű is (Janus Pannonius híres búcsúverse, a 15. századi *Szent László-ének*, a reformátor Szkhárosi Horvát András verse) szót ejt a Szent László sírjából származó olaj motívumáról. E motívumnak a nemzetközi hagiográfiában mindössze három előképe ismeretes, Szent Demeter, Alexandriai Szent Katalin és Szent Miklós püspök legendájában szerepel, s mindhárom előfordulás ismételten a bizánci ökumené felé mutat, még ha tudjuk is azt, hogy például Szent Miklósnak immáron évszázadok óta (testének átvitele óta) az itáliai Bari a fő kultuszhelye.[33]

A humanista Szamosközy István *Erdély története* című művében Várad 1598-as ostroma kapcsán szintén egy olyan folklórmotívumot örökített meg, melynek analógiája csak az ortodox kultúrkörből ismeretes. Mint azt az erdélyi/Várad környéki szóhagyományra hivatkozva írja:

> Beszélik – ki tudja, igaz-e vagy csak légből kapott koholmány –, hogy a törökök között, amilyen babonás népség, híre terjedt: Szent László király fentebb már említett bronzlova olyat nyerített, hogy még a törökök is meghallották, és az ostromlottak számára örvendetes csodajelként magyarázták. Állítólag ennek lett a következménye, hogy idejében elvonultak az ostromlott vár alól, bár erejük még ki sem merült, csak éppen már nem reménykedtek a vár elfoglalásában.[34]

Nikephoras Gregoras bizánci történetíró feljegyzése szerint Andronikos császár idejében (1282–1328) egy éjjel a chorai kolostorban szintén éles nyerítést hallottak, amit a császári palotában álló Szent György-lovas szobor lovának tulajdonítottak. A történetíró még hozzáfűzi, hogy e jelből hadi sikereket jósoltak a császárnak, amit az már csak azért is komolyan vett, mert már apjának is győzelmet jelentett Szent György lovának nyerítése.[35]

Már több helyütt foglalkoztunk a csakis Moldvában és a gyimesi völgyekben ismert Szent László-féle *húshagyat* mondájával.[36] E monda először az 1645-ben íródott első román nyelvű krónika, az *Urechia vornik* másolóinál tűnik fel, betoldásként egy

akkor még ismert 15. századi moldvai magyar egyházi forrásra, az ún. *Magyar Évkönyvre (letopisepul unguresc)* hivatkozva. Tehát az eddig ismertetett forrásokkal ellentétben, ha közvetett formában is, de autentikus magyar hagyományról van szó. Az ortodox hatás azonban ez esetben is tagadhatatlan, kivált, ha figyelembe vesszük, hogy e monda ilyen formában csakis az ortodoxiával érintkező területen, az ortodox és római katolikus vallás kontaktzónájában alakulhatott ki. A *Magyar Évkönyv* – több más Szent Lászlóhoz fűzött mondatöredék mellett – azt örökíti meg, hogy a tatárokat Moldvából kiszorító László király diadalmas hazatérésének emlékére, az ő személyes kérésére tevődött át a nagyböjt kezdete hamvazószerdára a katolikusok körében – az addigi vasárnap helyett.[37]

A monda Szent László késedelmes hazatérésével magyarázza a korábbi szokásrend megváltozását. Hogy hamisítatlan folklóralkotással van dolgunk, azt mi sem bizonyítja jobban, mint hogy a Szent László elnöklete mellett megtartott 1092-es szabolcsi zsinat rendelkezése a monda szövegével éppenséggel ellentétes előjelű: noha a történelmi személy, a történeti hős ugyanaz, a szokásrendhez fűzött kommentár merőben más értelmezést tükröz. Mindez persze a folklóralkotások önmozgásának, variálódási sajátosságának egyenes következménye, jószerével semmi meglepő nincs benne, hacsak az a körülmény nem, hogy a két adat, ha búvópatakszerűen is, de valószínűleg összefügg egymással. A zsinati törvény szövege ekképpen fogalmaz:

> A latinok, akik a magyarok törvényes szokásaihoz alkalmazkodni nem akarnak, tudniillik amikor a magyarok a húsevést elhagyják, ők viszont a hétnek még a második és harmadik napján is húst esznek, s ha azt mondják, hogy a mi jobb szokásainkkal nem értenek egyet, menjenek, ahová akarnak. De a pénzt, amit itt szereztek, hagyják itt, hacsak jobb belátásra nem térnek és a húsevést velünk együtt abba nem hagyják.[38]

Mint azt a zsinat egyéb rendelkezései is mutatják, a magyar királyság és a Szentszék látens politikai/egyházpolitikai konfrontációjánál többről lehetett szó, az ősi szokásrend primátusának hangoztatása legalábbis erre utal. Korántsem tűnik tehát meglepőnek, hogy alig egy évtized múltán dinasztikus kapcsolat létesült a magyar és a bizánci uralkodóház között. Igaz, ezt már Szent László nem élte meg: leánya, Piroska, apja halála után tíz évvel, 1105-ben került a bizánci udvarba, ahol a trón várományosával, Alexiosz császár fiával, Ionnes Komnénosszal jegyezték el. Piroska, aki Konstantinápolyban az Eiréné nevet kapta, 1118-ban a bizánci birodalom császárnéja lett. Mint említettük, ő terveztette és alapította a konstantinápolyi Pantokrator-monostort, amely 1134-es halálakor végső nyughelye lett. Eiréné a keleti egyház szentként tisztelt alakja, akinek portréja a Hagia Sophia-székesegyház mozaikképén (férjével párban) máig látható. E házasságkötés már csak azért is figyelemre méltó, mert jelzi, hogy a magyar királyi udvar kapcsolatai László halála után sem szakadtak meg (noha Kálmán elődjétől eltérően egyértelműen pápapárti politikát folytatott). Még a hagiográfiai toposzok lehántása után is a karitatív tevékenységében és vallási ügyekben rendkívül elkötelezett császárné arcéle bontakozik ki a bizánci forrásokból.

Okkal feltételezhető tehát, hogy a hazájában már életében is bizonyos mérvű kultikus tiszteletben részesített László emlékét odahaza, a görög szellemtől nem idegen környezetben bizánci rítusú papok is ápolták, majd hasonlóképpen – legalábbis a császárné életében még – Konstantinápolyban is. S ha ez a feltételezésünk helytálló, akkor az ismertetett kultúrtörténeti adatokra is visszautalva adódik a következtetés, hogy e szinkretikus vonások némelyike a középkor későbbi századaiban is fennmaradhatott, úgy is, mint kulturális hatás, úgy is, mint elhomályosult eredetű keresztény örökség, mint – ma már különlegesnek ható – narratív formát öltött toposz.

Piroska-Eiréné egyike az Árpád-ház szentjeinek, csakhogy ő, édesapjával és királyi rokonaival ellentétben, a keleti rítusú kereszténységben futott be spirituális karriert. Az ismertetett szakrális tradíciók tükrében inkább logikus, mint meglepő az a személyes tapasztalat, hogy Athos kolostorállamában (1992-ben) tett tanulmányutunk alkalmával a megszólaltatott szerzetesek közül többen is – köztük a szerb Chilandariu-kolostor vezetője – ismerték alakját, sőt mint az ortodox szellemiség szerint is szent emberről szóltak az első magyar királyról. A kultúrdiplomáciai kezdeményezés és az ökumenikus gesztus mellett kétségkívül a már addig is létező szórványos ismertség és elfogadottság kellett ahhoz az ünnepélyes aktushoz, amellyel a konstantinápolyi pátriárka Istvánt 2000-ben az ortodox egyház szentjeinek sorába emelte.

Tanulmányomban, annak témaválasztásából adódóan, azokat a kultúrtörténeti elemeket emeltem ki, igyekeztem körüljárni és kissé mélyrehatóbban megvilágítani, amelyek a magyar szentkultusz javarészt ismeretlen keleti keresztény kapcsolódásait jelzik, illetve reprezentálják a meghatározó nyugati jelleg mellett. Ezek a hagiográfiai toposzok és folklóralkotások természetesen nem írják felül a magyar szentkultuszról az utóbbi évtizedek történeti, kultúrtörténeti és folklorisztikai kutatásai által feltárt, az európai kultúrhagyományban is párját ritkítóan gazdag és sokszínű képet; e hagyományokon belül egy további színfoltot és néhány továbbgondolásra érdemes felvetést azonban mindenképpen jelenthetnek.

Jegyzetek

1 Gézát ötszáz előkelő magyarral együtt megkeresztelі Brúnó Sankt Gallen-i szerzetes, akit korábban a magyarok püspökévé szenteltek.

2 Voltaképpen Géza keresztény hitre térése is annak egyenes következménye, hogy II. Ottó, a német-római császári trón örököse 972-ben feleségül vette Theophanu görög hercegnőt, s ezáltal német–bizánci szövetség fenyegette a magyarokat.

3 Moravcsik (1938: 392–393).

4 Irodalmához lásd: Krajnyák (1926).

5 E két alapításban meghatározó szerepe lehetett Anasztázia orosz hercegnőnek is, akit még kijevi emigrációja idején vett feleségül András.

6 *Gellért püspök nagyobbik legendája.* Közli: *Árpád-kori legendák és intelmek* (2001: 74–76).

7 *Az Osztrák–Magyar Monarchia írásban és képben* VII. (1891: 609).

8 További keleti rítusú, részben középkori szerb alapítású kolostorok lehettek a Bihar megyei Tormován, Pilisen, Dunapentelén, Pásztón, továbbá valószínűleg Nádudvaron, Somogy-

város, a Csepel-szigeten és Szatmár megyében. A bizánci stílusú szakrális építmények sorában külön is figyelmet érdemel a 18. században elpusztult tizenkét karéjos apostagi görög templom.

9 V. Kovács (1983: 32).

10 David (1931: 74–77), Dömötör (1958: 317–323), Kardos (1958: 323–325), Tóth (1962: 57–70), Dobos (1974: 128–130), Bálint (1977: II. 445–446), Magyar (2000b: 114–117).

11 Györffy György (1993. 202–206).

12 Kardos (1958: 323–324).

13 *Acta Sanctorum Ungariae* II., 1744. 305. E forrás szerint Imrének Bazileosz görög császár küldte a drágakövekkel kirakott aranykeresztet, amely Jézus keresztfájának egy darabját tartalmazta.

14 *Nyelvemléktár* VIII. (1879: 16). (Ráskai Lea domonkos apáca fordítása.)

15 *Árpád-kori legendák és intelmek* (1983: 65–66).

16 Horváth (1928: 33–34).

17 Közli: Hodinka (1916: 484–485). A *Szent Száva-legenda* e szövege József trnoši szerzetes 1791. évi másolatában maradt fenn. Lásd még: Rassovszky (1931: 34–35).

18 Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattára 6249/63. Dobos Ilona gyűjtése, 1955. (Adatközlő: Csupity István, 50 éves.)

19 Jankulov (1914: 178).

20 Bodor (1972: 227).

21 Bodor (1972: 229).

22 Barna (1990: 122).

23 Dobos (1986: 99). Elképzelhető, hogy e hagyományok délszláv változatainak kialakulására a garabonciás-hiedelemkör bizonyos mérvű hatásával is számolhatunk.

24 Tőkei (1964: 88).

25 Közli: Hodinka (1916: 475–477). Lásd még: uo. (462–463), tverji évkönyv, uo. (475–477). (Nikon-féle kézirat.)

26 Közli: Lükő (1936: 48).

27 Ennek kapcsán jegyzi meg Demény István Pál, hogy feltételezhető, hogy Szent László, kivált a 14–15. században, olyan nemzetközi epikus hőssé vált, mint később Hunyadi János vagy Mátyás király (1992: 8).

28 Pahomije kézirata alapján említik a legendát: Bálint (1977: II. 501–502), Bóta (1980: 42–43), Lukács (1980: 166–167).

29 A harcos szentek hagiográfiai és képzőművészeti analógiáihoz: Sántha (1943), Kerny (1984), Klaniczay (2000: 165–167).

30 Közli: Hodinka (1916: 464–466).

31 Mazal–Vizkelety (1985: 94), Madas (2004: 6.1.1.2).

32 Lásd még: Moravcsik (1923: 35–36).

33 Lásd Horváth (1928: 165). Horváth a motívum további – későbbi – előfordulásaira is utal. Szent Demeterről: Sántha (1943: 28).

34 Szamosközy (1977. 148–149).

35 Sántha (1943: 43).

36 Magyar (1997), uő (1998: 135–144).

37 Közli: Lükő (1936: 51).

38 *Magyar törvénytár* 1899 (58–61). Elemzéséhez lásd Pirigyi (1988: 161–165).

Bibliográfia

Árpád-kori legendák és intelmek. Szentek a magyar középkorból I. 2001: Összeállította és szerk.: Érszegi Géza. Budapest: Osiris.

Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai 1984: Összegyűjtötte, fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta: Moravcsik Gyula. Budapest: Akadémiai.

Az Osztrák–Magyar Monarchia írásban és képben VII. 1891: Budapest: M. Kir. Államnyomda.

BÁLINT Sándor 1977: *Ünnepi kalendárium* I–II. Budapest: Szent István Társulat.

BARNA Gábor 1990: *Búcsújáró és kegyhelyek Magyarországon.* Budapest: Medicina.

BARTHA Elek 1986: A bizánci liturgia nyomai a néphagyományban. In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta…" Tanulmányok a népi vallásosság köréből. Bálint Sándor emlékének.* Budapest: Magvető, 312–327.

BODOR Géza 1972: A zentai csata a szájhagyományban. A *Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei* (Újvidék) 11–12, 225–230.

BÓTA László 1980: Arany Szent Lászlójának forrása és a lányszabadítás mondájának keletkezése középkori orosz krónikaszövegek és a legrégibb magyar népballadák tükrében. In Mezei József (szerk.): *Arany János ma,* 1817–1977. Budapest: Tankönyvkiadó, 39–56.

DAVID, Pierre 1931: La prétende chronique hongaro-polonaise. In *Études Historiques et Littéraires sur la Pologna Médiévale* IV. Paris: s. n.

DEMÉNY István Pál 1992: A Szent László-legenda és Molnár Anna balladája. *Erdélyi Tudományos Füzetek* (Kolozsvár) 212.

DOBOS Ilona 1974: *Történeti mondáink legkorábbi rétege.* Kandidátusi értekezés kézirata, Néprajzi Múzeum Könyvtára, ltsz.: 43860.

– 1986: *Paraszti szájhagyomány, városi szóbeliség.* Budapest: Gondolat.

DÖMÖTÖR Tekla 1958: Árpádházi Imre herceg és a csodaszarvas-monda. *Filológiai Közlöny,* 317–323.

GYÖRFFY György 1993: *Krónikáink és a magyar őstörténet.* Budapest: Balassi.

HODINKA Antal 1916: *Az orosz évkönyvek magyar vonatkozásai.* Budapest: MTA.

HORVÁTH Cyrill 1928: Középkori László-legendáink eredetéről. *Irodalomtudományi Közlemények* 1928/32: 22–57, 161–182.

JANKULOV, Boriszláv 1914: Magyar temetők a Balkán-félszigeten. *Ethnographia* XXV: 177–178.

KERNY Terézia 1984: A katonaszentek ikonográfiájának néhány sajátossága és szerepe a középkori magyar művészetben. *Ars Hungarica,* 2: 161–176.

KARDOS Tibor 1958: Megjegyzés Árpádházi Imre herceg és a csodaszarvas mondája kérdéséhez. *Filológiai Közlöny* XXXVIII: 323–325.

KLANICZAY Gábor 2000: *Az uralkodók szentsége a középkorban.* Budapest: Balassi.

V. KOVÁCS Sándor 1983: A László-ének keleti forrásai. *Irodalomtörténeti Közlemények* 87: 32–40.

KRAJNYÁK Gábor 1926: Szent István veszprémvölgyi donatiójának görög egyházi vonatkozásai. *Századok* 1926/LX: 498–507.

LUKÁCS Zsuzsa 1980: A Szent László-legenda a középkori magyar falképfestészetben. In Mezey László (szerk.): *Athleta Patriae.* Budapest: Szent István Társulat, 161–204

LÜKŐ Gábor 1936: Moldva alapításának mondáihoz. *Ethnographia* XLVII: 48–56.

MADAS Edit 2004: *Sermones de sancto ladislao rege. Középkori prédikációk Szent László királyról.* Debrecen: Debreceni Tudományegyetem.

Magyar törvénytár 1899: *1000–1526. évi törvényczikkek.* Fordította és jegyzetekkel ellátta: Nagy Gyula. Budapest: s. n.

MAGYAR Zoltán 1996a: *Szent István a magyar kultúrtörténetben.* Budapest: Helikon.
–1996b: *„Keresztény lovagoknak oszlopa". Szent László a magyar kultúrtörténetben.* Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
– 1997: A „húshagyat". Adalékok egy csángó Szent László-mondához. *Ethnographia,* 108: 205–213.
– 1998: *Szent László a magyar néphagyományban.* Budapest: Osiris.
– 2000a: *Szent István a néphagyományban.* Budapest: Osiris.
– 2000b: *A liliomos herceg. Szent Imre a magyar kultúrtörténetben.* Budapest: Európa.
– 2001: *Halhatatlan és visszatérő hősök. Egy nemzetközi mondatípus Kárpát-medencei redakciói.* Budapest: Akadémiai.
– 2005: *Az Árpád-ház szentjei.* Budapest: Kairosz.
MAKK Ferenc 1982: III. Béla és Bizánc. *Századok* 116: 33–59.
MAZAL, Otto–VIZKELETY András 1985: Teológiai kolligátum – Benedek nagyváradi püspök (?) beszéde Szent Lászlóról. In Belák Béla (szerk.): *Kódexek a középkori Magyarországon. Kiállítás az Országos Széchényi Könytárban.* Budapest: OSZK–InterPress.
MORAVCSIK Gyula 1923: Szent László leánya és a bizánci Pantokrator-monostor. In *A Konstantinápolyi Magyar Tudományos Intézet Közleményei 7–8.* Budapest–Konstantinápoly.
– 1938: Görögnyelvű monostorok Szent István korában. In Serédi Jusztinián (szerk.): *Emlékkönyv Szent István király halálának 900. évfordulójára* I. Budapest: Szent István Társulat, 389–422.
Nyelvemléktár VIII. Közzéteszi: Volf György. Budapest: MTA, 1879.
PERÉNYI József 1957: A Szent László-legenda Oroszországban. *Annales Universitatis Scientorum. Hist.* I. 172–185. Budapest.
PIRIGYI István 1988: A bizánci szertartású kereszténység helyzete Magyarországon Szent István korában. In Glatz Ferenc–Kardos József (szerk.): *Szent István és kora.* Budapest: MTA Történettudományi Intézete, 161–165.
RASSOVSZKY Kálmán 1931: *Idegen legendák magyar vonatkozásai.* Debrecen: Kapisztrán Nyomda.
SÁNTHA György 1943: *A harcos szentek bizánci legendái.* Budapest: PPTE Görög Filológiai Intézet.
SZAMOSKÖZY István 1977: *Erdély története (1598–1599, 1603).* Ford.: Borzsák István. Budapest: Magyar Helikon.
TIMKÓ Imre 1971: *Keleti kereszténység, keleti egyházak.* Budapest: Szent István Társulat.
TÓTH Sarolta 1962: Magyar és lengyel Imre-legendák. *Acta Universitatis Szegediensis Acta Historica.* Tomus XI. Szeged: JATE.
TŐKEI Ferenc 1964: Népballadák nyomai és kezdetei az ókori kínai költészetben. In *Műveltség és Hagyomány* VI. Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék, 81–105.

Csepregi-Vardabasso Ildikó

A szent és a szent hely: a csodatevő erő földrajza

Egy hirtelen megsüketült líbiai tevehajcsár, valamikor a Kr. u. 6. században az Alexandria-közeli Menouthiszba indul, Szent Kürosz és János ottani templomába, gyógyulásért. Az első város kapuján túljutva érzi, megnyílnak a fülei, és mennél közelebb ér a szentélyhez, annál inkább nyeri vissza fokozatosan a hallását. A szentek templomába már gyógyultan lép, hálát ad, és egészségesen rögvest hazatér.[1] Egy, számunkra közelebbi példa a szent hely hatósugarának erősödéséről Szent Margit egy csodája:

> Vala egy tisztelendő ember, aki ájtatosságból gyakorta meglátogatja vala Szent Margit asszonynak koporsóját. Monda e tisztelendő ember az ő társinak: „Menjünk el megtenni a mi zarándokságunkat és üdvözleni, köszönni Szent Margit asszonyt." Ezeket hallván némely szerzetes emberek, az ő ájtatosságának ellene valókat tanácsolnak vala neki. És miképpen világi embert, kit valami jórul könnyen megcsalnak, az ő jó szándékáról a szerzetes emberek, megvonák e tisztelendő embert. Mikoron pedig elmúltanak volna két napok, monda ismét e tisztelendő ember az ő társinak: „Menjünk el a mi asszonyunknak, Szűz Máriának szigetébe spaciálisnak, mulatságnak okáért." Az előbbi ájtatosságát mindenestől fogva elfeledé. Kik mikoron elmentek volna és kezdtek volna evezni a Dunán, e tisztelendő embernek ő jobb keze, kezde nagy hirtelenséggel nagy fájdalommal gyötretni. És minekelőtte a Dunán által jöttek volna, a fájdalom annyira növekedék, hogy mind válláig sem kezdé érezni az ő kezét és úgy keményedék meg az ő keze, hogy sem fel, sem alá, nem teheti vala. Tehát ez ember legottan megismeré, hogy ő annak okáért gyötretnék, hogy őtet megcsalták volna a szerzetes emberek a zarándokság járásból.[2]

A szent hely ilyenfajta koncentrikus körszerűsége jól ismert mind a gyógyító, mind a büntetéscsodák elbeszéléseiből.[3] Ebben a rövid tanulmányban két olyan paradigmáról szeretnék beszélni, amelyek szerint egy hely (elsősorban gyógyításban megmutatkozó) szent erőre, csodatevő képességére szert tehet, illetve továbbadhatja ezt. Másképp fogalmazva, a csodatevő hely és a csodatevő személy (nem feltétlenül élő

személyről, hanem élő és halott szentekről, istenségekről, ereklyéről van szó) viszonya kétféle lehet: vagy a szent személy maga tesz szentté egy helyet, vagy pedig egy eredetileg szent hely csodatevő erővel ruházza fel birtokosait. A késő antikvitásból és a bizánci kereszténységből vett példáimmal ennek a két paradigmának a működését, és esetenként fúzióját mutatom be, elsősorban olyan kultikus gyakorlatok testimóniumaiból merítve, amelyben a helynek kiemelkedő jelentősége volt.

Az első paradigma a hely szakrális voltának primátusa a hely kultikus gazdája fölött, sőt tőle akár függetlenül. Az ilyen helyen a kultikus alakok egymást váltják, többnyire megtartva a kultuszhelyhez elsődlegesen tartozó tevékenységi kört is. A görög vallásosságból erre jó példa Delphoi, ahol a jósló funkció mindvégig megmaradt, előbb a Földanya, majd Poszeidón és Python, később pedig Apollón fennhatósága alatt. Annak a mítosznak, amely szerint Apollón megölte a hely korábbi gazdáját, Pythont, aki aztán a kultuszhely középpontjában, a Föld köldökén lett eltemetve, két figyelemre méltó eleme is van. Egyrészt ez ritka példája annak, hogy a kultuszhely gazdája, Apollón egy másik alak sírhelyén fejti ki kultikus tevékenységét, másrészt pedig lényeges, hogy nemcsak a kultuszhelynek, a kultusz funkciójának, a jóslásnak, de még a névnek az átvételére is sor került, és így lett Apollón mindenkori jósló papnőjének neve Pythia.

A jóslatot adó kultuszhelyre tett zarándoklathoz hasonló rítus a templomi alvás, az *incubatio* gyakorlata, amelynek lényege, hogy az istenség (az antikvitásban emblematikusan Aszklépiosz, Ízisz, Szerapisz, de számtalan más istenség és hérosz, később pedig a keresztény szentek) hívei kifejezetten azzal a céllal mennek a szent helyre, hogy ott aludjanak és álmot lássanak, vagy álombeli gyógyulászcsodában reménykedve, vagy pedig jóslatot várva.[4] Ebben a rítusban szent hely több szempontból is különleges szerepet játszott: az incubatiós gyógyító kultuszhelyre való odamenés és az ottlét volt fontos, olyannyira, hogy ha az incubálni vágyó beteg vagy jóslatkérő képtelen volt a szent helyre elmenni, egy helyettese tette meg a zarándokutat, és aludt az ő nevében a szentélyben. A helyettes incubatio gyakori volt kisgyermekek és az utazáshoz túlságosan betegek esetében. Az így elnyert csodás gyógyulások természetesen a fennmaradt elbeszélésgyűjteményekben sincsenek semmilyen módon megkülönböztetve a többi, saját incubatiós történettől. Mind a gyógyulni vágyót, mind pedig a gyógyítót a hely definiálja: aki ott van, és aki odamegy. Mi több, a szentélykörzeten belül is csak egy kijelölt hely volt alkalmas az incubatióra. A nem szakrális alvást gyakorlók, vagy azok a betegek, akik éppen nem incubáltak (hiszen erre is föl kellett készülni – böjttel, imádsággal, fogadalomtétellel), az incubatiós csarnoktól távolabb időztek. A görög vallásos gyakorlatban csakúgy, mint a keresztény álomgyógyító szentek esetében is, noha az egész szentélykörzet általános értelemben szentnek számított, az incubálni vágyók bizonyos előkészületek után és csak bizonyos éjszakákon alhattak abban a csarnokban, amelyre a görög nyelv az *Abaton* szót használta. Ennek jelentése: 'ahová nem szabad belépni'. Az archaikus görög vallásosság azt is számon tartotta, hogy az álmokat a föld küldi, ezért az incubálóknak némely kultuszhelyen az áldozati állat bőrén kellett aludniuk, ám mindenütt közvetlen kapcsolatban a talajjal.

A hely inherens szent voltának az ereje még szembeszökőbb olyan esetekben, amikor az egymást felváltó kultuszok gyökeresen más vallásos világkép részei, amint történt ez az antik vallásosság és a kereszténység összeütközésekor. A kultuszhely és fő funkciója többszörös átvételének egyik legékesebb példája a kis-ázsiai Aegae története: a városban volt Aszklépiosz nagy hírű incubatiós szentélye – e kultuszhely hatására alapozta meg itt gyógyító működését tüanai Apollóniosz, aki a helyi gyakorlatnak megfelelően álomgyógyítást is alkalmazott. Idevalósi a Kr. u. 3. századi keresztény gyógyító mártírpár, Szent Zenobius és Zenobia is. A kereszténység legfontosabb incubatiós gyógyító szentjeinek számító Kozma és Damián híres aegae-i kultuszukban mind az Aszklépiosz-szentély incubatiós gyakorlatából, mind pedig Zenobius és Zenobia mártíromságának legendájából kölcsönöztek, ezek testvérpár mivoltát is örökölték. Szent Theklának is volt temploma Aegae-ban, ahol incubatio is folyt, sőt az is valószínű, hogy a híresebb, szeleukiai kultuszára is nagy hatással volt a nem olyan távoli Aegae Aszklépiosz-kultusza, hiszen Thekla csak ezen a két kultuszhelyén működött incubatiós gyógyítóként. Nemcsak a krisztianizált templomi alvás alapult a kultuszhelyen korábban működő antik incubatiós gyakorlaton, hanem Thekla hagiográfusa – egy frissen megtért pogány rhétor – ismerte az aegae-i incubatiós csodatörténeteket, és ez formálhatta a theklai csodák elbeszéléseit is. Nem véletlen, hogy Thekla éppen Szeleukiában kötött ki, hiszen itt voltak azok az antik vallásosság számára a régióban fontos, kultikus „töltetű" helyek, amelyeket magának vindikálva megalapozhatta saját gyógyító-csodatevő működését.[5]

A kis-ázsiai Iszauria provincia fővárosát, Szeleukiát (a mai Törökország területén, Silifke/Meriamlik) az *Acta Theclae* a szent békés halálának és sírjának helyeként jelöli meg, a város közeli sziklatemploma már a 4. századtól fontos zarándokhely, és szerencsés módon a csodagyűjtemény legkorábbi rétege is erre az időszakra nyúlik vissza. A kultuszhely pogány múltja, valamint növekvő népszerűsége és jelentősége Thekla legendájának újraformálását eredményezte: az addigi békés halált fölváltotta Thekla meghökkentő eltűnése a föld alá, amely, azon a helyen, ahol sziklatemploma található, megnyílt alatta, és elnyelte őt. A hamarosan elkészült csodagyűjtemény pedig olyan sajátságokkal ruházta föl Theklát, amelyeket a kultuszhely korábbi birtokosai vallottak magukéinak. A föld általi elnyelés végkifejlete összefügghetett Szent Thekla pogány elődjének, a helyi hérosz Szarpedóniosznak khthonikus jellegével, ahogyan a csodák azt is tudtunkra adják, hogy maga az incubatiós gyógyító kultusz is tőle származó kultikus örökség. Thekla másik kultikus elődje, aki szótér – megmentő – voltát nem annyira az egyénen, hanem a védelme alatt álló városon gyakorolta, és nem riadt vissza attól sem, hogy Szeleukia védelmére fegyvert fogjon, Athéna volt,[6] akitől Thekla mindezen tulajdonságokat örökölte, karöltve az irodalompártolással[7] és a harcos szűz jogkörébe tartozó jellegzetesen női feladatokkal.[8] E területen azonban Athéna is jövevény volt, a szóban forgó kultuszhely korábbi gazdája eredetileg ugyanis egy hellenizált helyi istennő volt, talán leginkább Artemiszhez hasonló. Athéna térhódításával egyetemben új nevet is kap a hely: Kóküszion hegye helyett Athéna hegye lesz. Thekla mirákulumgyűjteménye a következő négy csodával kezdődik: 1. Szarpedóniosz legyőzése; 2. Athéna elűzése; 3. Aphrodité, illetve 4. Zeusz

legyőzése. Aphroditétől eredhet Thekla figyelme a női szépség és a házasság problémái iránt (egy csodában például visszaadja egy hervadó feleség szépségét, hogy az visszanyerje a férje szerelmét), míg Zeusz elsősorban jóslatadóként tekinthető kultikus elődnek.

Megtörtént, hogy a gyógyulást kereső hívek a korábbi gyógyítót keresve érkeznek a kultuszhelyre, és ha a végbement hatalomváltást a szentek nyilvánvalóvá teszik is számukra, a gyógyult nem mindig azonosul az új gazdával – nem a gyógyítót, hanem a helyet tartva szem előtt. Thekla 40. csodájában a szofista rhétor Aretarkhosz, aki vesebeteg, Theklától nyer gyógyulást, de azt nem neki, hanem makacsul a hely korábbi gazdájának, Szarpedóniosznak tulajdonítja. Hasonló kultuszfolytonosságról tanúskodik az ezt megelőző, 39. csoda is, az ugyancsak pogány rhétor Iszokaszioszról, akit Thekla meggyógyít, ő azonban nem tér meg, nem ismeri el a szent hatalmát, csak a helynek és eredeti gazdájának csodatevő erejét. A történet az Aszklépiosz szentélyéről híressé lett Aegae közelében játszódik, Thekla ottani templomában. Hasonlóképpen a legfőbb keresztény incubatiós orvosszentek, Szent Kozma és Damián csodagyűjteményében is találunk arra példát, hogy a pogány beteg még abban a hitben érkezik a gyógyító szentélybe, hogy ott Kasztort és Polüdeikészt találja, és a rituális álom során így is szólítja meg a szenteket.[9]

A 4. századra tért hódító kereszténység tisztában volt a nagy antik kultuszhelyek vonzerejével, és az olyan, elsősorban gyógyító istenségek népszerűségével, mint amilyen Aszklépiosz, Ízisz vagy Szerapisz voltak. Ezért a legritkább esetben választották az antik szentélyek teljes lerombolását és kultuszhelyként való megsemmisítését, annál szívesebben honosítottak meg hasonló feledatkörű keresztény személyekhez fűződő kultuszt az eredeti kultuszhely közelében. Ily módon váltja föl Athénban, Pireuszban és Korinthoszban az Aszklépoisz-szentélyeket Szent Kozma és Damián, vagy a kezdetekben gyógyítóként működő Szent András, illetve Szent Mihály tisztelete.[10] Ahogy Kozma és Damián hellén területen a szótér-ikerpár, Kasztor és Polüdeikész alakjához (is) kötődött, úgy kapcsolódhattak spontán módon Rómában Romulushoz és Remushoz.

A legsarkosabb megoldás, ha a helyettesítés oly tudatosan történik, ahogyan történt az Alexandria-közeli Menouthisz esetében, amely kora egyik legnevesebb Ízisz-kultuszhelye volt, ahol az istennő (talán aszklépioszi hatásra) incubatióval gyógyított.[11] A közeli alexandriai és kanopuszi Szerapeion lerombolása után, a 4. század végén, Theophilosz alexandriai pátriárka a menouthiszi Iseumot is szerzeteseknek adja, hogy az evangelisták templomává alakítsák át. Ízisz tisztelete azonban továbbra is virágzott, mégpedig nemcsak a pogány, hanem a keresztény lakosság körében is, éppen az általa véghezvitt gyógyítások miatt. 412 után Theophilosz utóda – unokatestvére, Alexandriai Cirill úgy akart úrrá lenni a helyzeten, hogy elhatározta egy keresztény gyógyító kultusz meghonosítását, az Iseum közvetlen közelében; ennek központjában annak a két szentnek az ereklyéi álltak, akiknek sírhelyét egy álom adta Cirill tudtára: ő az összekuszálódott csontokban az egyébként ismeretlen Szent Küroszt és Jánost vélte felfedezni. Az itt meghonosított szentpár esetében a korábbi kultusz Íziszét fölváltó szentek alakja valójában egészen jelentéktelen, minden sze-

repüket a kultusz új, keresztény birtokosaiként nyerik. Egy német vallástörténész egyenesen arra gyanakszik, hogy Alexandriai Cirill eszelte ki jellegzetességeiket, az akkor már nagy hírű Kozma és Damián orvos testvérpár mintájára, ennek nyomán lettek „mártírok", „testvérek". Egyiküknek már életében orvosi mesterség tulajdoníttatik, noha Kürosz katona, János szerzetes lehetett. A translatiójuk során tartott három cirilli homíliából az is kiolvasható, hogy Cirill nemcsak a pogány kultuszt, hanem éppenséggel az incubatiót is helyettesítendő hozatta a szenteket, azaz a szent hely csodatevő erejét megtartva, de a kultusz médiumát elvetve képzelte el a helyettesítést. A keresztény szentek puszta ottléte azonban nem volt elegendő a kultuszuk meggyökeresítéséhez, miközben Ízisz továbbra is vonzott zarándokokat. „Pogány áldozatok, Ízisz álombeli látogatásai, kevéssé buzgó keresztények, nem létező szentek: ez volt a helyzet Menouthiszban hetven évvel a szentek translatiója után. A dolog érthetőbb, ha figyelembe vesszük, hogy Cirill a szentek kultuszával az istennő tiszteletét a rítus átvétele nélkül akarta helyettesíteni. A hely szentsége azonban túlságosan kötődött az incubatióhoz."[12] Ízisz egyik mellékneve *Igaz* volt, mégpedig az általa küldött álmok igaz volta miatt. A kudarcot elkerülendő tehát, a szentek kénytelenek a saját módszereivel küzdeni Ízisz ellen, hiszen a szakrális incubatióra szolgáló helyen csakis ezt a fajta kultikus gyakorlatot lehetett sikerrel űzni.

A menouthiszi példa lényeges eleme tehát, hogy ezek az orvosszentek csakis a kultuszhely örököseiként, mint a szakrális hely új gazdái bírnak jelentőséggel, sőt, ez életre hívásuk egyetlen oka is. Hiszen itt nem egy hasonló funciójú keresztény gyógyító importjáról, helybeli meghonosításáról van szó, hanem Küroszt és Jánost – akikről ez az első említés! – kifejezetten ennek a funkciónak a betöltésére találta ki Alexandriai Cirill. Azaz csak Küroszt, mégpedig Ízisz legfontosabb attribútumának megfelelőjeként: az igaz álmokat küldő *Igaz* istennő másik mellékneve ugyannis Küra, azaz *Úrnő* volt, ezért lett az őt fölváltó szent neve Kürosz. A beszélő nevű szentre, aki nem annyira személy, mint inkább funkció, számos példa van: Szent Thérapón ('Gyógyító') vagy az ingyen gyógyító szentek összefoglaló neve, *anargyroi*, amely egyformán tulajdoníttatik Szent Kozmának és Damiánnak, Szent Kürosznak és Jánosnak, de más, hasonló feladatkörű szenteknek is.

A menouthiszi zarándokhely arra is remek példa, hogyan írja újra a korábbit felváltó új vallás a helyek szakrális földrajzát, új jelentést adva nekik. Menouthisz ilyesmire tett szert azzal, hogy egyrészt Egyiptom legfontosabb szentjének, Szent Menasznak a templomához közel, másrészt pedig a Szentföldre vezető zarándokút mentén feküdt.

Akár az antik, akár a keresztény példákat vizsgáljuk, az incubatióra mindenképpen igaz tehát, hogy a hely fontosabb, mint a gyógyító. A beteg vagy az őt képviselő zarándok ottléte, a hellyel való kapcsolat a fontos, ellentétben az olyan gyógyító kultuszhelyekkel, ahol lehetséges a gyógyító otthoni segítségül hívása, a szent hely valamiféle szimbolikus kitágítása, a kultuszhelyről való, hordozható szent tárgyak igénybevételével.

Ez utóbbi jelenséghez áll közelebb a hely szentségének másik paradigmája, amelyben a thaumaturgikus ('csodás gyógyításra képes') személy teszi jelenlétével

szentté és csodatevő erejűvé a helyet. Mielőtt a történeti alakok, az élő szentek körüli csodatevő hely vizsgálatára térnék, kiemelnék két olyan jelenséget, amely jól illusztrálja azt a – mind antik, mind keresztény – képzetet, amely szerint a csodás gyógyító, akkor is, ha nem hús-vér személyről van szó, a kultuszhelyén belül lakik. Az epidauroszi sztéléken szerepel a Troizén városába való Arisztagora története: a gyomrában lévő féreg megbetegítette, és ő a troizéni Aszklépiosz-szentélybe ment incubálni a gyógyulásért. Álmában azt tapasztalta, hogy Aszklépiosz *éppen nem volt* Troizénban, hanem Epidauroszba ment, ezért csak a szolgái végezték el rajta a csodás sebészeti beavatkozást, levágva az asszony fejét. Visszatenni azonban nem tudták, így hát hírnököt szalasztottak Epidauroszba az istenért. A következő éjszaka Arisztagora látja álmában, hogy Aszklépiosz megérkezik Epidauroszból, helyre rakja a fejét, és a hasát fölvágva, majd összevarrva eltávolítja a férget.[13] A történet hátterében a két közeli szentély rivalizálása állhatott, a görög vallásos gondolkodástól azonban nem állt távol az az elgondolás, hogy valamely istenség egy bizonyos helyen ott lakik, vagy inkább van jelen ott, mint más kultuszhelyein.

A keresztény példám Szent Theodorral kapcsolatos: 532-ben, éppen Szent Szabasz halálakor történt, hogy kirabolták egy Romolosz nevű diakónus–ezüstműves műhelyét. A károsult Szent Theodor mártírtemplomába ment, feltehetőleg incubálni, hiszen a gyakorlatot ellopott holmik felkutatására is használták, de csak öt nap múlva jelent meg neki Theodor, és az álomban a következő szavakkal kért elnézést: „Tudd meg, hogy nem voltam itt, mert a szentek gyűlésén vettem részt, hogy Szabasz atya szent lelkét a nyugvóhelyére kísérjük."[14]

Még erőteljesebb egy olyan példa, melyben éppen a szent távolléte a csoda: Thekla ünnepnapján minden évben egy tüzes kocsin „repül át" a szeleukiai templomából a közeli Daliszandroszba (a jelenség talán ugyancsak egy, a helyi Athénától vagy Artemisztől átvett antik attribútum lehetetett). A hagiográfus nem szól arról, de feltételezhető, hogy ilyenkor mindenki Thekla csodás eltávozását figyelte, tehát senkinek nem jutott eszébe a templomában keresni a szentet.[15]

A másik jelenség, amelyre részben már utaltam, hogy a bizánci keresztény szentek, elsősorban az incubatiós szentek, nyugati társaikkal ellentétben, úgy viselkednek, mintha a templomnak, mintegy házuknak a gazdái lennének.[16] Megjelenéseikkor például az ereklyetartó templomrész ajtaját kinyitva bukkannak elő, és oda térnek vissza, az álombeli látogatásaikban körüljárják a templomban fekvő betegeket, sőt, Thekláról azt is megtudjuk, hogy a nyár forrósága elől a szentélyhez közeli mirtuszligetben szokott időzni.

A személyes jelenlét egészen más módon természetes az élő szentek esetében, akik fizikai valójukkal, szintén mintegy koncentrikus körökként szentelik meg tartózkodási helyüket. Elég az oszlopos szentekre[17] gondolnunk, hogy nyilvánvaló legyen ennek a paradigmának a sajátossága: nemcsak átvitt értelemben válik a szent környéke csodatevő hellyé, hanem egy jól körülhatárolható sugárban maga a talaj is thaumaturgikus erőt nyer a gyógyító közelségétől. A legjobban dokumentált példa e szempontból az ifjabb Oszlopos Simeon: a 6. századi, Antiokhia közelében működő szent kultuszhelye csodás gyógyításairól a *Mons Admirabilis* nevet kapta. (A csodatevő

hely olyannyira emblematikus lett a szent személyének jelölésére, hogy a bizánci keresztények az ifjabb Simeon helyett a Csodák hegyének Simeonja megkülönböztetést használták, az idősebb, ugyancsak antiokhiai oszloposszent Simeontól.) A szent oszlopa körüli agyagból készültek azok a Simeon-érmék, melyek a szent helyi hatósugarán kívül képviselték és működtették a *thaumaturgosz* csodatevő erejét.[18] Az érmék felirata többnyire: *A Csodák-hegyi Simeon eulogiája* ('áldása') vagy egyszerűen: *A Csodák hegyéről*, illetve *A Csodák hegyének darabja*. Eltérően sok más kultuszhely gyakorlatától, a Simeon-érmék nem zarándokoknak készült szuvenírek voltak: a szenttel érintkező földdarabból való anyaguk révén, az érmén többnyire a szent képmásával, egyszerre voltak a gyógyítás materiális és spirituális eszközei (hiszen az agyagdarabot kellett a beteg testrészen szétdörzsölni, esetleg föloldva meginni). A Csodák hegye nem az egyetlen volt az ily módon megszentelt helyek között: kürrhoszi Theodoretosz az 5. század közepén ír egy idősebb kortársáról, az ugyancsak kürrhoszi Jakabról, aki aszkétaként egy korábban terméketlen és semmi módon sem figyelemre méltó hegyre vonult vissza. Ottléte eredményeként a hegy olyan nagy erejű áldás részese lett, hogy mindenfelől jöttek az emberek, és vittek el földdarabokat, hogy bajelhárító eszközül hazavihessék, egészen lecsupaszítva a hegyet.[19] Ugyancsak figyelemre méltó, hogy Jakab aszkéta, a hely szentségét növelendő, szentek ereklyéit hozatta a hegyre.

Fontos hangsúlyozni, hogy a csodatevő hely agyagérméit sosem használták a szent helyen, ellentétben az olyan, általánosan alkalmazott eulogiákkal, mint amilyen például a szentélybeli lámpaolaj vagy a szenteltvíz volt. Simeon csodái között szerepel egy, amely szerint a szent meggyőzi a hozzá fordulót, egy beteg kisfiú apját, hogy a kultuszhelyen a tőle kapott agyagdarab egyenértékű a szent közvetlen beavatkozásával, sőt otthonában, a Csodák hegyétől távol nemcsak a hely gyógyító, csodatevő erejét, hanem magát a szentet is megidézi. A csodában az oszlophoz zarándokoló apa nem akar távozni a kultuszhelyről, Simeon azonban e szavakkal fordul hozzá: „Fogd ezt az én földemből készült eulogiát, és menj, és amikor a rajta lévő képmásomat nézed, engem látsz majd."[20] A szent hely talaja anyagában jelenti hát a gyógyulást, a képmás pedig mintegy garantálja ennek az agyagnak a szenthez való közvetlen tartozását.

Minthogy az élő szentek tudatosan választják ki működésük helyszínét, megesett, hogy egy eredetileg szent helyet választanak – így állította föl oszlopát egy időre az idősebb Szent Simeon a Sínai-hegyen, elegyítve a thaumaturgoszt megszentelő hely és a gyógyító személyétől szentté váló földdarab két képzetét.

Befejezésül egy olyan sajátságra szeretném fölhívni a figyelmet, amelyben a megszentelt hely vallásos megtapasztalása különösen egyedi módon történik: a templomi alvás közegével, az álommal és annak vizuális megélésével kapcsolatban: a gyógyító a beteget álmában egy, a gyógyulás szempontjából különösen hatékony helyre viszi. Nagyritkán Aszklépiosz is egy másik térbe helyezi az álmodót, kiviszi a szentély udvarára vagy a fürdőházba, ennek példái azonban számosabbak a keresztény gyógyítók álombeli gyógyításcsodáiban. Az ő csodakorpuszaikban egyrészt jóval nagyobb jelentősége van annak, hogy az álmodó a szentély terével, annak elkülönített helyszíneivel

álmodik, másfelől pedig gyakoribb, hogy a gyógyítók egy új helyszínre viszik álmában a beteget. Ez a hely kapcsolódhat az orvoslás valós helyszíneihez, előfordul például kórház, ahol a szentek az álombeli operációt végrahajtják, de lehet a szentélynek egy olyan része, ahol a szent csodatevő ereje fölerősödik. A konstantinápolyi székhelyű Szent Artemiosz 7. században rögzített incubatiós csodái között olvasható egy haldokló kislány esete: A tizenkét éves gyermek egyfajta pestisben szenvedett, és a baj olyannyira elhatalmasodott fölötte, hogy a szülei a temetésre készülődtek. Amint így öntudatlanul és némán feküdt, álmában látta, hogy angyalok ragadják meg. Ám megérkezik Szent Artemiosz, és így szól az angyalokhoz: Mit csináltok? Nem viszitek őt el innen! Hagyjátok őt nekem, mert én elfogadtam őt, és ő az enyém. E szavakkal Artemiosz megragadta a lányt, elvitte a templomába, és odavezette őt arra a helyre, ahol az ereklyéit rejtő ólomkoporsó feküdt. Kinyitotta ennek a cellaszerű helyiségnek az ajtaját, és a lányt a felfüggesztett koporsó alá fektette, a földre. Ily módon a legsajátabb territóriumán belül biztonságba helyezve őt, kiment, és bezárta a cella ajtaját. Az angyalok ezt látva egy szót sem szólva visszavonultak. Az elbeszélésből kitűnik, hogy a gyógyító birtokában volt egy jól definiálható helynek a templomán belül, ahol az Úr angyalainak a hatalma valahogy kevésbé érvényesült, és amelyen belül a szent hatalma nagyobb erővel jutott kifejezésre. A történet fölvetette a szent és az Úr akaratának kontrasztját, maga a hagiográfus is magyarázkodni kényszerül, hogy Artemiosz valójában nem szegült szembe a gyermek halálát kiszabó Úr akaratával.[21]

Nem kevésbé érdekes a szent hely szerepeltetésének egy másik teológiai jelentése: az, hogy a rituális alvásra való tér nem volt megosztott, nők és férfiak, tehetős és egyszerű emberek egymás mellett incubáltak, a gyógyító mindenkire egyformán kiterjedő figyelmét jelezte. A hely szentségének demarkációs vonala a megtapasztalható, illetve tilos között másutt húzódott: a nem keresztények és az eretnekek között. Kozma és Damián egy csodájában egy keresztény barátját incubálni elkísérő pogány rossz helyen alszik el, nem a pogányoknak fönntartott részben. Még álmában tudatára ébred, hogy tiltott helyen van, és mivel ugyanitt az eukharisztia vételének is tanúja lesz álmában is megtapasztalja, a halálbüntetéstől fél. Ezt követően, ugyancsak még álmában, megfogadja, hogy kereszténnyé lesz.[22]

A példákat lehetne folytatni, ám talán a fölsorolt néhány csoda is kellőképpen illusztrálja, hogy a rituális gyógyítás birodalmán belül a kultuszhely és annak gazdája, illetve a beteg is sajátos viszonyban vannak egymással. Mire jó ez a vizsgálódás? Egyrészt támpontot nyújthat a korai szentkultusz kialakulásának árnyaltabb értelmezéséhez, kiegészítve a kizárólag mártírkultuszon, ereklyekultuszon alapuló bemutatásokat. Másrészt pedig a kultuszhely és az ott folyó gyakorlat szoros kapcsolatára irányítja a figyelmet, akár arról legyen szó, hogy a hely megörökölt vagy megteremtett szentségét hogyan aknázza ki a gyógyító, akár pedig arról, hogy milyennek mutatkozik a szent hely a rituális élmény során, a csodát megtapasztaló gondolatvilágában.

Jegyzetek

1 *Miracula Cyri et Johanni* 45, in Fernandez Marcos (1975).
2 *Margit-legenda,* Kurucz Ágnes fordítása.
3 A szent hely koncentrikus körszerűségéről lásd: Wacht (1950: 181, 207 skk.)
4 A rítus bemutatását és a legfontosabb kultuszhelyek elemzését lásd Deubner (1900); illetve Hamilton (1906).
5 Dagron (1978: 81–90), *Les dieux du paganisme* című fejezet.
6 Dagron szemében (1978: 84–85) Athéna jobbára irodalmi toposz, a valódi rivális Szarpedóniosz, míg Ernst Lucius (1908) sokkal inkább Athéna örökösének tekinti Theklát, mint Szarpedónioszénak; Athénának is volt egyébként kapcsolata a gyógyítással, amint azt Ὑγεια Ἀθηνᾶ mellékneve is tanúsítja. Lásd Lucius (1908: 286). Athéna jelentőségéről a városban a 4. században is használatos pénzérmék alapján vö. Lucius (1908: 279).
7 Lásd Thekla „philologosz" és „philomouzosz" (irodalomszerető, illetve múzsaszerető) mellékneveit is a 38. csodájában; Thekla homéroszi oldaláról: Lucius (1908: 284), valamint Dagron (1978: 157).
8 Vö. a nőkkel és jellegzetesen női problémákkal kapcsolatos csodák elemzését: Dagron (1978: 131–135), *Femmes, couples, enfants;* illetve Davis (2001: 48–54), *Women's culture in the Seleucian Cult* című fejezet.
9 *Kosmae et Damiani Miracula* 9 in Deubner (1907) és Festugière (1971).
10 A kultuszhelyek (az Asklepieionok) krisztianizálásáról: Gregory (1986) és Frantz (1965).
11 Herzog (1939); Sansterre (1991); Takács (1994); Montserrat (1998).
12 Sansterre (1991: 74).
13 Edelstein–Edelstein (1998: T 423), sztélé 2. 23.
14 Szent Szabasz élete, 78 (6. század), in Price (1991: 193).
15 *Miracula Theclae* 26 in Dagron (1978).
16 Ezt a jelenséget elemzi, a bizánci példákat nyugatiakkal összevetve Bozóky (2003).
17 Általános tájékozódásul: Delehaye (1923).
18 A Simeon-érmék fényképeit és elemzését lásd: Vikan (1984).
19 Kürrhoszi Theodorétosz: *Philoteos Historia,* 21. 4, in Canivet–Leroy-Molinghen (1977–1979).
20 *Ifjabb Szent Simeon élete,* 231. fejezet, in van den Ven (1962–1970).
21 *Miracula Artemii* 34, in Crisafulli–Nesbitt (1997).
22 *Kosmae et Damiani Miracula* 10; hasonló a 17. csoda, amelyben egy ariánus eretnek nem mer az „ortodox" keresztények között aludni, csak az incubatiós csarnokon kívül.

Bibliográfia

BOZÓKY, Edina 2003: Le miracle et la maison du saint. *Hortus Artium Mediaevalium* 9: 247–252.
CANIVET, Pierre–LEROY-MOLINGHEN, Alice 1977–1979: *Théodoret de Cyr. L'histoire des Moines de Syrie.* (Sources Chrétiennes 234, 257.) Paris: Cerf.
CRISAFULLI, Virgil S.–NESBITT, John W. 1997: *The Miracles of St. Artemios. A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium.* Leiden: E. J. Brill.
DAGRON, Gilbert 1978: *Vie et miracles de sainte Thècle: texte grec, traduction et commentaire.* Bruxelles: Société des Bollandistes.

DAVIS, Stephen J. 2001: *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity.* Oxford: Oxford University Press.

DELEHAYE, Hippolyte 1923: *Les Saints Stylites* (Subsidia Hagiographica 14.) Bruxelles: Societe des Bollandistes.

DEUBNER, Ludwig 1900: *De Incubatione capita quattuor.* Leipzig: B.G. Teubner.

– 1907: *St. Kosmas und Damian. Texte und Einleitung.* Leipzig: L. Deubner.

EDELSTEIN, Emma–EDELSTEIN, Ludwig 1998: *Asclepius: a collection of the testimonies* 2. Baltimore–London: The Johns Hopkins University. [Második kiad.]

FERNANDEZ MARCOS, Natalio 1975: *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana.* Madrid: Instituto Antonio de Nebrija.

FESTUGIÈRE, André-Jean 1971: *Sainte Thècle, Saints Côme et Damien, Saints Cyr et Jean (extraits), Saint Georges.* Paris: Edition A.–J. Picard.

FRANTZ, Alison 1965: From Paganism to Christianity in the Temples of Athens. *Dumbarton Oaks Papers* 19: 187–207.

GREGORY, Timothy E. 1986: The Survival of Paganism in Christian Greece. *American Journal of Philology* 107: 229–242.

HAMILTON, Mary 1906: *Incubation. The Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches.* London: W. C. Henderson.

HERZOG, Rudolf 1939: Der Kampf um der Kult von Menuthis. In Klauser, Theodor–Rücker, Adolf (Hrsgs.): *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums: Franz Joseph Dölger zum sechzigsten Geburtstage dargeboten von Freunden, Verehrern und Schülern.* Münster: Aschendorff, 117–124.

LUCIUS, Ernst 1908: *Les origines du culte des saints dans l'Eglise chrétienne. Paris: Fisbacher.* [*Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904.]

MONTSERRAT, Dominic 1998: Pilgrimage to the shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity. In Frankfurter, David (ed.): *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt.* Leiden: Brill, 257–279.

PRICE, R. M. 1991: *Cyril of Scythopolis: The Lives of the Monks of Palestine.* (Cistercian Studies 114.) Kalamazoo.

SANSTERRE, Jean-Marie 1991: Apparitions et miracles à Menouthis. De l'incubation païenne à l'incubation chretienne. In Dierkens, Alain (éd.): Apparitions at Miracles. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 69–83.

TAKÁCS, Sarolta 1994: The Magic of Izis Replaced or Cyril of Alexandria's Attempt at Redirecting Religious Devotion. ΠΟΙΚΙΛΑ BYZANTINA 13: 489–507.

VAN DEN VEN, Paul (éd.) 1962–1970: *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le jeune (521–592)* 2. (Subsidia Hagiographica 32.) Bruxelles: Société des Bollandistes.

VIKAN, Gary 1984: Art, Medicine and Magic in Early Byzantium. *Dumbarton Oaks Papers* 38: 65–86.

WACHT, Manfred 1950: „Inkubation". In *Reallexikon für Antike und Christentum.* Stuttgart: Hiersemann, 181, 207 skk.

GLESZER NORBERT

Jákob lajtorjái

Az országos ortodox sajtó cádikképe 1925–1944 között[1]

A *csodarabbi*,[2] a *cádik*[3] és a *rebbe*[4] a 19. század végi, 20. század eleji magyar nyelvű zsidó sajtó olyan fogalmai, amelyek többnyire egyazon jelenség eltérő attitűdű értelmezéseit nyújtják, miközben mindhárom fogalomnak – a néprajzban és vallástudományban meghatározott jelentésétől függetlenül – egy-egy korszak, társadalom és közösség igényeit magán hordozó jelentése körvonalazódik. Tanulmányom célja az e személyekről alkotott két világháború közötti fővárosi ortodox kép bemutatása.[5] Miként jelennek meg a közösségi igények, a környezet és a közösségeken belüli kihívások, illetve a zsidóság különböző csoportjai közötti stratégiák az e személyekről alkotott értelmezésekben? A szekularizáció, az integráció, a közösségszerveződés és az emlékezés miként tűnik fel ebben a képben? Milyen funkcióval ruházza fel a sajtó ezeket a személyeket? A személyeket övező tisztelet, s környezetükben tapasztalható közösségszervező erő vallási modellje a szekularizálódó modern társadalomban hogyan jelenik meg választható alternatívaként, s milyen közösségi motivációk kísérik?

Cádik, chászid – fogalmak, megközelítések

A *cádik:* igaz ember, valamint a *chászid:* jámbor, jelentése történeti-társadalmi meghatározottságában vizsgálandó. Jelentésmódosulásával, közösségenként, történeti forrásonként eltérő értelmezésével a zsidó tudománytól *(Wissenschaft des Judentums)*[6] a kulturális antropológiai munkákig számos írás foglalkozik, különböző megközelítésben. Esetünkben e tudományos diskurzusok csak részben vagy egyáltalán nem találkoznak a sajtóban megjelenő cádikképpel, mivel azokat sokkalta közvetlenebb módon a mindenkori közösségi igények határozták meg, s ezek alakították a jelenségről folytatott beszédmódokat. A sajtóforrások elemzéséhez azonban elengedhetetlen a tudományos keretek között kialakult értelmezések főbb vonalainak áttekintése. Az alábbiak sokkal inkább értelmezési tőkét kívánnak nyújtani, mintsem a téma tudományos feldolgozásának részletes bemutatását biztosítani. Ez ugyanis meghaladná a tanulmány kereteit.

A cádik fogalma a *Tórától*[7] napjainkig végigkíséri a judaizmus vallási irodalmát. Gershom Scholem a cádikot a *Talmud*[8] korától a kora középkori forrásokig olyan emberként értelmezte, aki a törvény szerinti életet, vagy legalábbis annak kísérletét képviseli, minden törvény és kötelesség betartására azonos hangsúlyt fektet. Ez pedig sem különleges adottságot, sem különleges szellemi teljesítményt nem igényel, csupán az ideálisnak tekinthető normát testesíti meg. Ezzel szemben a chászid túlteljesíti a normát, eltér a közösség átlagos elvárásaitól. Cselekedeteit szellemi elhivatottság, spontán lelkesedés és lelki elragadtatás jellemzi. A cádik minden zsidó számára kötelező törvényt követ, a chászid ezen kívül önmaga számára kötelező többletet is.[9] Scholem a cádikot és a chászidot egy pozitivista, racionalista elit kritikájával szemléli, egyrészt a racionalitás és az érzelmi cselekedetek, másrészt a normakövetés és a radikalizmus ellentétpárján keresztül. A cádikkal mint ideális átlaggal a közösséget szétforgácsoló, de közösségi kontroll alatt álló radikális chászidot, vallási túlbuzgóságot állítja szembe, mindkettőt pedig egy hármas oppozícióban az átfogó vallási modellben jártas, s azt aktívan alakító racionális elittel, az írás ismerőjével, a Tan művelőjével. Scholem értelmezése a mai cádikértelmezéseket is meghatározta.[10]

A *cádik* és a *chászid* jelentésváltozásának fordulópontja a kelet-európai *chászidizmus* megjelenése. Ezt megelőzően csupán a 13. században német nyelvterületen jött létre jelentős chászid mozgalom, a *chászidéj áskenázim* aszkétikus irányzat, a fenti chászidértelmezéssel leírható jámborok mozgalma. Ennek kereteiben a tisztelt személyek szűk és elitista csoportja – a példás vallási életvitelen túl – a lemondással, a bántalmazások és megszégyenítések érzéketlen elviselésével vált jámborrá egy üldözésekkel jellemezhető korban. A mozgalom élén rabbi Smuel Hachászid és fia, rabbi Juda Hachászid, valamint a wormsi rabbi Eleázár ben Juda által alkotott szűk születési elit állt. A mozgalom az erkölcsi tanításokra helyezte a hangsúlyt, amelyek több generáció alkotásaként a *Széfer chászidim*ban összegződtek.[11]

A kelet-európai chászidizmus ezzel szemben mentes volt az aszketizmustól, inkább az extázis jellemezte. A parancsolatok teljesítése az isteni szférával való misztikus vagy szemlélődő közvetlen személyes kapcsolat elérésére való törekvésben, a 'tapadásban, ragaszkodásban' *(devékut)* nyerte el végső értelmét.[12] E mozgalom kereteiben egy szűk, karizmatikus elit vált cádikká, akikről híveik és tisztelőik, akik a chászid jelzőt kapták, azt hitték, hogy egyéni adottságaik révén képesek áttörni a világ felsőbb szféráiba, ahol az isteni hatás eszközévé és továbbítójává, csatornájává és tárolójává válnak.[13]

E fogalmak jelentésváltozásáról folytatott tudományos diskurzusoknak két fontosabb irányvonala alakult ki, amely ma együttesen jelenik meg a téma vizsgálatában. Ezek: a misztika alakulása felőli, valamint a történeti-társadalmi tényezők felől történő megközelítés. Míg az előbbi a zsidó misztika „fejlődésében",[14] illetve korábbi misztikus iratok „félreértelmezésében",[15] egy misztikus-mágikus modell megalkotásában látja a podóliai és volhiniai chászidizmus kibontakozását, addig az utóbbi arra fekteti a hangsúlyt, hogy a történeti és társadalmi meghatározottságában megragadott társadalmi közeg közösségi és intézményi krízishelyzetére választ adjon.[16] A chászidizmushoz való viszonyulás a különböző kutatók szemlélete szerint is változatos képet

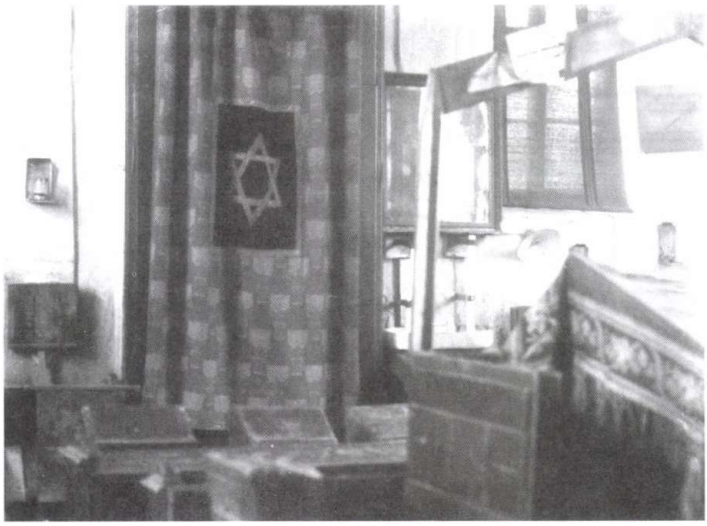
Dél-magyarországi ortodox templomszolga és családja, Mezőkovácsháza
(CSSML Szeged CSAT vm. alispánjainak iratai IV. B. 445. D állag Útlevél-kiállító hatóság irata 1924–1944)

mutat. Jakov Katz egy „tradicionális" világ „bomlásának jelét" látta a mozgalom kialakulásában és terjedésében,[17] Scholem és Idel az elit–népi szembeállítással élt, amelyben a chászidizmus egy magasabb szellemi teljesítményt jelentő rendszer népi, „rontott" megjelenése.[18] Buber viszont a történelmi valóságtól olykor eltérő chászidizmus képét rajzolta meg. Nála a zárt, a külső társadalomtól elkülönülő, a vallástörvényt bizonyos területeken szigorító, másutt csupán rugalmasabban kezelő közösségek[19] egy elvonatkozatott – mindenki irányába nyitott, az extázisban feloldódó s a vallástörvénytől eltávolodó – chászid világgá váltak, az általa megfogalmazott dialógusfilozófia felé közeledve.[20]

A történeti elemzések abban azonban egyetértenek, hogy a dinasztikussá váló cádikfunkció és a körülötte megjelenő közösségek – a hívek laza társadalmi kötelékeken alapuló[21] csoportjaiból létrejövő „chászid udvarok" – a 19. század második felére, a szekularizálódás és a felvilágosodás ellenében[22] szövetségeseket keresve részévé váltak a kialakuló rabbinikus ortodox intézményrendszernek.

Modernitás, szekularizáció és közösségi kérdések

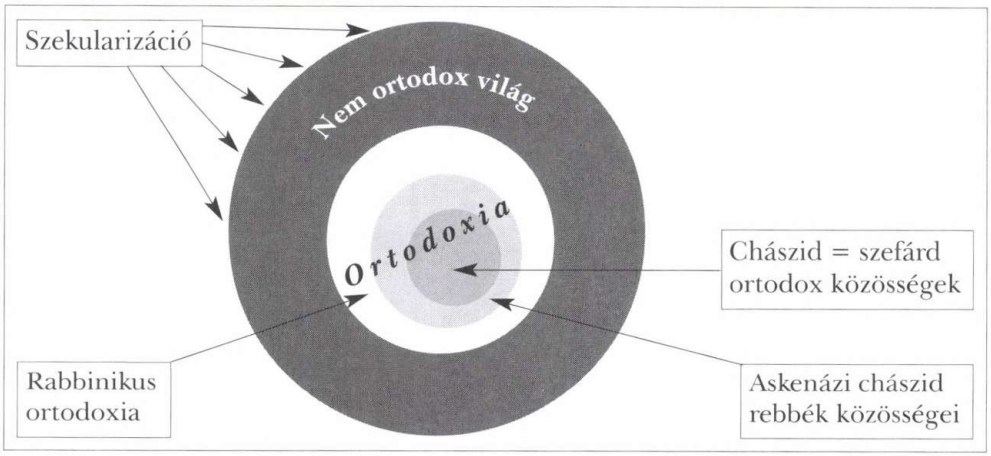
Az *ortodox* jelző a modernitás korával megjelenő, s a magyarországi zsidóságon belül használt önmeghatározás, amely szorosan kötődik a közösségek világértelmezési modelljeinek sokszínűvé válásához és a zsidóság életvitelében, gazdasági tevékenységében bekövetkezett változásokhoz, amelyek részét képezték a környező társadalom folyamatainak.[23] A vallási modellek a közösségek tagjait körülvevő, változóként megélt világhoz többé már nem nyújtottak átfogó értelmezést. A korábbi politikai, jogi, gazdasági, szociális és vallási funkciók gyökeres átalakulását megtapasztaló közösségek tagjainak a tradicionális modell egyes elemeinek egyéni szelekciójával, átértelmezésével, hatályon kívül helyezésével s elhagyásával kellett szembenézniük. Ez a közösségen belül a modernitás új kihívásaira eltérő stratégiákkal válaszoló csoportok kialakulásához vezetett. Az újítók gyakran az adott ország politikai elitjének elvárá-



A zentai „szefárd ortodox" imaház belseje a két világháború között, Zentai Múzeum, Zsidó Újság, 1941. július 20. (OR–ZsE Könyvtára)

saiban találtak támaszra, s törekedtek közösségeikben változtatásaik kötelező érvényű kiterjesztésére.[24] Magyarországon ez a 19. század utolsó harmadában az izraelita felekezeten belül három irányzat körvonalazódásához vezetett. A feltételes emancipációs elvárások és a zsidó felvilágosodás elvei szerint kiépülő kongresszusi (neológ) közösségek zsidóságukat pusztán vallásként határozták meg, összhangban a keresztény egyházak (bevett vallások) sorába emelés intézményi és liturgikus, külső, emancipációs követelményeivel.[25] Az ortodoxia ezzel szemben a tradíciók reformoktól való védelmét, megváltoztathatatlanságát, s a modernitás vallásgyakorlást érintő hatásai előli visszavonulást, elhatárolódást, a belső autonómia sérthetetlenségét vallotta.[26] Ebben jelentős szerepet játszottak a galíciai *chászidizmus* egyik ágának tekinthető északkelet-magyarországi chászid rabbik és közösségeik is.[27] Az izraelita felekezet harmadik irányzataként a *status quo* ante közösségek tűntek fel, amelyek a *tájlung*,[28] a szakadás előtti állapotokat kívánták megőrizni.[29] A magyarországi *cionizmus* intézményi kereten kívül, az ortodox és a neológ elit által egyaránt háttérbe szorított, szűk táborral rendelkező disszimiláns stratégiaként jelent meg, a zsidóságot pusztán nemzetként, a korabeli romantikus nacionalizmusok áthallásaként definiálva, melynek vallásos értelmezései csak később tűntek fel. E nagyon eltérőnek tekinthető stratégiák mindegyike felhasználta diskurzusaiban a kelet-európai gyökerű zsidó jámborság tanulmányomban vizsgált jelenségét.

A vizsgált csoportok esetében a modernitás kísérőjeként a szekularizáció három aspektusát kell megemlíteni: az állam és egyház szétválasztásának igényét, a zsidó felvilágosodás képviselőinél a nyugat-európai társadalom világi kultúrája, oktatási



rendszere felé történő nyitást, valamint európai sajátosságként az egyéni vallásgyakorlás szétbomlását vallási és világi modell szerint rendeződő szituációkra.[30] Az ortodoxiát ért csoportközi modernizációs kihívások egyrészt a liberális hatalmi elit feltételes emancipációs elvárásaiból,[31] másrészt a *maszkil*oknak, a zsidó felvilágosodás képviselőinek azon missziós törekvéseiből[32] tevődtek össze, amelyeknek célja a zsidóság modernizálása, a vallás megreformálása s a felvilágosult nyugat-európai világi kultúrával való összeegyeztetése volt.[33] A modernitással megjelenő emancipáció során az európai nemzetek – szekuláris alapon való szerveződés modelljét maguk elé kitűző – többségi társadalmaiba való belépés lehetősége azonban a közösségek tagjai számára csupán egyénekként adatott meg.[34] E külső elvárások s belső reformtörekvések, valamint a korábbi kötelező érvényű közösségi modell relativizálódása és sokszínűvé válása vezetett ahhoz a tendenciához, amelyet az ortodoxia az elvallástalanodás és a hithűségtől való elfordulás fogalmaival ragadott meg. Az önmagát az *igaz–igaztalan* vallási különbségtétel modellje alapján hithűként értelmező ortodoxia válasza a visszavonulás volt a szekularizációs tendenciáktól, az elhatárolódás a zsidóság szekularizálódó nem ortodox rétegeitől. Ez eltérő mértékekben jelent meg, s különböző formákat öltött a 20. század első felének ortodox szervezete mint intézmény által magába foglalt különböző csoportoknál, s leghangsúlyosabbá a chászidok esetében vált.

A modernitás hozadékaként megjelenő új fórum, a magyar nyelvű, hivatalos, országos ortodox sajtó központi problémája szintén a modernitás új kihívása volt, elsősorban a szekularizálódás kérdése.[35] A 19. század második felében az Orthodox Közvetítő Bizottság álláspontját képviselő magyar nyelvű, országos, hivatalos ortodox lapot, a *Zsidó Híradó*t, amelyet a Bizottság titkára: Weisz Dániel (Viador) szerkesztett, a szakadás utáni új struktúrában való helykeresés, továbbá az ortodoxia 1871-ben elnyert legitimitásának a megerősítése foglalkoztatta.[36] Már ekkor fontos kérdésként jelent meg az ortodoxia vezető ideálja. Elsősorban a vezetők vallásosságát s az ortodox intézményrendszerért folytatott tevékenységét emelte ki a sajtó.[37] Halálhírük után a *választás igazaivá*,[38] az ortodoxia harcos cádikjaivá[39] váltak. Példaképpé a lap a pozsonyi főrabbit, Schreiber

(Szofer) Mózest, Chátám Szofert (1762–1839) és tanítványainak körét tette,[40] akik *cádik gáon vekádos*ként, a Tannal való foglalkozás szent és igaz lángelméiként jelentek meg.[41] Chátám Szofer a szekularizációs tendenciákat már a 19. század elején felismerte, s szembehelyezkedett velük. A szakadás utáni, folyamatos külső, racionalista, elitista felvilágosult kritika és kulturmisszió támadásai között élő ortodoxia diskurzusában a chászid rebbék is elsősorban mint *Talmud*-tudósok jelentek meg. Szembetűnő változást az ortodox vallási reneszánsz programját hirdető, korábbi – 1919-ben, a Tanácsköztársaság idején betiltott – nem hivatalos országos ortodox lap, az *Allgemeine Jüdische Zeitung* utódaként, héber betűs jüdisch-deutsch helyett immár magyar nyelven és az Orthodox Központi Iroda kiadásában megjelent *(Orthodox) Zsidó Újság* 1925-ös újraindulása hozott.

A két világháború közötti hivatalos ortodox lap szerkesztője a belényesi gáon, Reb Áser fia: Groszberg Lipót (1869–1926), majd annak fia, Groszberg Jenő volt. A lap hasábjain így központi problémaként, a korábbinál hangsúlyosabban,[42] a szekularizálódás előli visszavonulás kérdése állt.

> Magyarországon a háború és az utána következő események nyomán a zsidóságon belül újjászületési mozgalom észlelhető. [...] Ami az orthodoxiát illeti, minden háború után a lélek misztikum felé hajlik és ezért a konzervatív zsidóságon belül az egyre erősödő chaszidikus vonás tapasztalható.[43]

צידה רבינו משה טיטעלבוים,
הבעל "ישכח משה" זיע"א, שהיה ראבדקיק איהעל

Mose Teitelbaum / Jiszmách Mose (1759–1841), sátoraljaújhelyi rebbe. Lapillusztráció: Orthodox Zsidó Újság, 1941. július 20. (OR–ZsE Könyvtára)

Így értékelte a magyarországi zsidóság helyzetét a Budapesti Autonóm Orthodox Izraelita Hitközség elnöke, az óbudai Freudiger Ábrahám 1927-ben egy zürichi zsidó lapnak, amelyet a Zsidó Újság is közreadott. Ez az értékelés egyben az ortodoxia programját is felvázolta: a kelet-európai zsidóság vallásgyakorlásának ötvözését a Tannal való elmélyült foglalkozással, azaz a neológia által korábban népinek nyilvánított zsidó jámborság beemelését az újabb nemzedékek vallási szocializációjának folyamatába. A két világháború között ez végigkísérte az ortodoxia lap által megjelenített önképét, és megerősítette a csoporthatárokat. Így tekintett vissza a lap vezércikke az ortodoxia kialakulására a 70., illetve a 60. évforduló távlatából:

> Nagy gaonok, mint a Kszáv Szajfér,[44] Meharam Schick,[45] azután a szigeti,[46] az ungvári[47] gaon, stb. szálltak síkra a szent ügy érdekében. [...] az orthodoxia saját

szervezetében a vallásosság és a Tóra-tanulás intézményeinek fejlesztésében látta főcélját...[48]
Meg kell állapítanunk, hogy a külön szervezet az orthodox vallásosságnak védőgátjává lett a vallástalanságnak tobzódó hullámaival szemben.[49]

A lap magyarországi zsidóságról alkotott képét szintén a szekularizációhoz való viszony, illetve a szekularizáció által különböző mértékben megérintett csoportoktól való elkülönülés, e tendenciák előli visszavonulás szándéka határozta meg. Egyfelől a nem ortodox világ homogén, többnyire csak a viták alkalmával differenciálódó képét nyújtotta, másfelől az ortodoxia egységét hangsúlyozta, amelyet a szervezeti egység feletti őrködéssel fejezett ki:

...a szélső chaszidizmustól egyes, a neológiával kacérkodó orthodox hitközségekig számos árnyalatot találhatunk, de ez nem érinti az orthodoxia egységét...[50]

– olvasható 1925-ben, rövidesen a lap indulása után. A híradások tükrében az ortodoxián belül egyrészt a *szefárd ortodox*[51] közösségek – imaegylet vagy különálló hitközség formájában történő – elkülönülési törekvései figyelhetők meg, a településenként eltérő mértékben és formában megjelenő szekularizációs tendenciáktól való elhatárolódásként.[52] Ez azonban az ortodox intézményrendszer részéről – az újabb szakadást elkerülendő – többnyire nem talált támogatásra. Másrészt megjelent egy köztes réteg az ortodoxia urbánus – a külvilág életmódjának bizonyos konzervatív vonásaihoz igazodó – csoportja és a chászid közösségek között. Ez többnyire a *Talmud*-iskolák öregdiák-közösségeiből toborzódó askenáz chászid rebbék tanítványi köre volt. Ahogyan a *szefárd ortodox* korabeli megnevezés sem keverendő össze a spanyol eredetű, *szefárd rítusú* zsidósággal, úgy az *askenáz* chászid *(áskenéziser chászid)* rebbék sem az időben távoli németországi chászidizmus *(chászidéj áskenázim)* cádikjaival. Az előbbi, az *Ári-féle*,[53] kabbalisztikus megfontolásból *szefárd* imarendet követő chászid liturgiáról kapta a nevét, amelynél az ortodox jelző a szervezeti-intézményi hovatartozást volt hivatott kifejezni. Az utóbbi ugyanebben a gondolati keretben a német nyelvterületről származó zsidóság általánosan elterjedt askenáz liturgikus gyakorlatára utalt, amelynél a *chászid* jelző azt hangsúlyozta, hogy e rabbik, személyes kapcsolatban állva a kelet-európai chászid rebbékkel, szelektíven, saját közösségeikben is meghonosították azok bizonyos gyakorlatait. Ez a híradásokban főleg a közösségszerveződés tekintetében jelent meg.

Így foglalta össze a sajtó az új ortodox generációkról alkotott képét, s egyben majd két évtizedes fennállásának törekvéseit:

Nálunk, a keleti és nyugati zsidóság közötti helyzetben többféle árnyalat és irányzat van, szfard és askenáz, ún. unterländer és oberländer,[54] chószid és nem-chószid és így természetesen jesiváink tanulási és tanítási módszere is különböző. Mindegyiknek megvan a maga helyén a maga szükségessége, amelynek a megváltoztatása a „jidischkeit"[55] rovására menne.[56]

...olyan generációt szeretnénk nevelni, amely vallásosság és zsidó tudás tekintetében olyan, mint a kelet-európai zsidóság vallásosabb rétege, világi műveltségben pedig a nyugatihoz hasonlít.[57]

Mordecháj Jehuda Winkler (1845–1932), mádi gáon. Lapillusztráció: Zsidó Újság, 1932. július 29. (OSZK)

Chászid rebbék és cádikok a sajtó hasábjain

A *cádik, gáon, chászid rebbe* s elvétve a *csodarabbi*[58] megjelölés egyaránt megtalálható volt a lap tudósításaiban, híradásaiban és irodalmi feldolgozásaiban. Következetes fogalomhasználat helyett szerzőnként eltérő szóhasználatról beszélhetünk, amely azonban egy urbánus, fővárosi ortodox elit szemléletformáló diskurzusait tükrözte. A chászidizmus közismert rebbéin s történeti alakjain, akiket többnyire tevékenységük helyéről említettek,[59] valamint az időnként felbukkanó *chászid rebbe*[60] megjelölésen túl a tisztelt személyek ortodox intézményrendszerben betöltött helye vált hangsúlyossá.[61] A lapban a két világháború közötti ortodoxia stratégiáiként megjelenő program szellemében a korábbi időszak hivatalos ortodox sajtójában fellelhető cádikkép itt is tovább élt. Az intézményrendszer igazai mellett azonban hangsúlyosan jelentek meg a kelet-európai zsidó jámborság igazai. Ez a szekularizálódással, valamint az integrációs stratégia kudarcának fokozatos nyilvánvalóvá válásával állt összefüggésben. A lap hasábjain megjelenő cádikok a közösségi értékek megtestesítői, az új jelenségek és krízishelyzetek kezelésének alakítói lettek. A sajtó ennek során egyrészt a hívek közösségi eseményeiről és rítusairól adott hírt,[62] az ortodox értékek megerősítése és a magyar nyelvű, széles nyilvánossághoz intézett önreprezentáció keretében, másrészt a *cádik*ok személye felől mutatta be az ortodox vallásosság belső, normaértékű világát.

A szakadás igazai – egy tovább élő értelmezés és az intézményrendszer

Az ortodox intézményrendszer önértelmezésében a két világháború között is megjelent a keretei között tevékenykedő jelentős rabbik cádikként történő bemutatása. Ez az ortodoxia fontos képviselőit[63] s a chászidizmussal kapcsolatban álló rabbikat[64] vagy a hitközségi keretek között tevékenykedő chászid rebbéket[65] egyaránt jellemezte. Az *igaz* jelzőt többnyire a temetésükön elhangzó és azt követő gyászbeszédekben, híradásokban kapták meg.

Jakov Reich Koppel (1838–1930), a budapesti autonóm ortodox hitközség főrabbija, az ortodoxia felsőházi képviselője. Lapillusztráció: Zsidó Újság, 1929. szeptember 27. (OR–ZsE Könyvtára)

Igazzá válásuk többnyire azon zsidó történelemértelmezés keretében fogalmazódott meg, amely a megalapozó emlékezet eseményeit és személyeit a mindenkori jelen eseményeivel és alakjaival állította párhuzamba, kiiktatva a köztük eltelt időt.[66] Ez elsősorban az elhunyt érdemeit méltató gyászbeszédekben *(heszped)* bontakozott ki, de a halálhírt közlő nekrológok méltatásainak is részévé vált. A lengyel chászidizmus előtti cádikértelmezés követését a talmudi kor Simon Hacádikjával[67] s a *Tóra* értelmezését kodifikáló, meghatározó talmudi bölcsekkel való visszatérő párhuzamba állítás tette személetessé.

Mikor Reich Koppel legelőször magán érezte a hivatottságot a rabbi pályára és a Tóra szolgálatába állította, akkor ugyancsak szentélyrombolás volt. A régi zsidó értékek rombolását jelentette az a szellem, amely az 1868-i kongresszuson megnyilatkozott. [...] S életének alkonyán megérhette, hogy ifjúkori eszménye győzedelmeskedett. Az orthodox zsidóság külön képviseletet kapott a felsőházban, önállósága kétségtelen atributuma gyanánt, ő lett a „nószi",[68] a zsidóság képviselője, akiben egyesült „tajró ügedülo", Tóra és világi nagyság, úgy mint egykoron Rabbi Jehüdo Hanószi-ban...[69]

– írta óbudai Freudiger Ábrahám, a budapesti ortodox hitközség elnöke közössége főrabbijáról, s az ortodoxia felsőházi képviselőjéről.

E *Tóra*-nagyságok távozását – a 19. század végéhez hasonlóan[70] – mindvégig a pusztulás, valamint a múltbéli erkölcsi és vallási nagyság elmúlásának képe követte. Így tudósítottak Szatmárnémeti főrabbijának, Eliezer Dávid Grünwaldnak haláláról:

> Az Úr szava – a kinyilatkoztatás ünnepe hetének elején – összetörte Libánon egy cédrusát, aminthogy bölcseink a Tóra nagyjait *Libánon cédrusának* nevezik. [...] Vele az orth.[odox] rabbikar egyik *legaktívabb*, leghatalmasabb oszlopa dőlt ki.

> Elhunytával mérhetetlen űr támadt a nagyokban amúgyis megfogyatkozott nemzedékünkben.[71]

Távozásuk hírében az általuk megtestesített közösségi értékeket nyíltan és a szövegbe rejtve egyaránt megerősítették. Erre többnyire a méltató gyászbeszédek összegzésszerű közléseiben került sor. Így a helybeli gyászoló közösségnek szánt üzenet kapott szélesebb nyilvánosságot és aktualitást.

> A szónok markáns szavakkal vázolta a Czaddik távozásával a vallásos zsidóságot ért pótolhatatlan veszteséget, ami azonban *hitközségét* sújtja legjobban, amelynek fejlődése, vallásossága és tóraszeretete *fél évszázadon* keresztül egybeforrt az elhunyt főrabbi személyével…[72]

Jesájá Silberstein (1857–1930), váci gáon. Lapillusztráció: Zsidó Újság, 1930. július 25. (OR–ZsE Könyvtára)

– hangzott el a balassagyarmati gáon, Joszef Jiszrael Deutsch elkísérésén.

A veszteség–büntetés–bűnbánat vallási modellje tekinthető annak az implicit értékmegerősítésnek, amely a vallásosság ortodox modelljének gyakorlati elmélyítését mind helyi, mind országos szinten szorgalmazta.

> …amint Jákov ősatyánkról azt mondják a bölcsek: 'ameddig a czáddik a városban van, addig ő a dísze, fénye és dicsősége, de amikor elmegy, akkor vele együtt távozik a dísze, fénye és dicsősége', ugyanígy sirathatjuk ma mi is *Jákov Atyánkat*…[73]

– tudósított a sajtó Jákov Reich Koppel halálakor a pesti ortodox hitközség gyászközgyűléséről.

> A cádik elhunyta intés és figyelmeztetés akar lenni önmagunkra eszmélésre, megtérésre s cselekedeteinknek a Tóra szellemében való megnemesítésére s megjavítására…[74]

Spira Chájim Eleázár (1871–1937), munkácsi főrabbi és chászid rebbe. Lapillusztráció: Zsidó Újság, 1931. március 3. (OR–ZsE Könyvtára)

– közölték Snyders győri főrabbinak a váci gáon, Jesájá Silberstein felett tartott *heszped*jéből.

Vasárnap szelichosz első napján *táánisz cibür*[75] általános böjt napja legyen a budapesti orthodox hitközség összes tagjainak. Könyörögjünk irgalomért s bűnbocsánatért…[76]

– olvasható Reich Koppel halálakor a pesti ortodox hitközség elöljárósági üléséről szóló tudósításban. R.[áv] Jákajv Koppel neve eszmévé finomul és megvalósul a szent jövendölés: 'laj jikoré ajd szimchó Jákajv ki im *Jiszróél* – nem Jákajv lesz a neved, hanem *Jiszróél*', amely utóbbi név az I-ten[77] és tana érdekében való szent harcot jelent, amely a hitközséget – ha ezen tant megszívleli – meg fogja tartani régi fényében az *elhunyt cádik hitközségének*…[78]

– vált halálában a *cádik* a hitközsége által követendő út kijelölőjévé fivére gyászbeszédében, s hangzott az országos intézményrendszer összefüggésében a hitközség elmúlt évben elhunyt tagjaira és az ortodoxia rabbijaira való tradicionális *zájin ádári*[79] megemlékezés keretében a pesti ortodox főtemplomban:

> …mire akarnak tanítani az események amelyekhez hasonló szomorúságok még nem érték közösségünket; talán elhanyagoltuk – a midrás[80] szerint – a két kőtábla tanításait […]. Térjünk meg, térjünk vissza a Tórához! a miczvóhoz…[81]

Hitközségi szinten ezzel a szekularizációhoz és a modernizációhoz való viszonyulás – az új rabbi választása által – bizonytalanná váló többségi stratégiájának megerősítését, a hitközség korábbi arculatának megőrzését kívánták biztosítani, még az országos szintű értelmezések révén a cádik részévé vált az ortodoxia közösségi emlékezetének, annak közös értékeit és összetartozás-tudatát formálva. E tudósításokban a szakadás utáni gyakorlathoz hasonlóan[82] helyet kapott a nem zsidó külvilág felől jövő elismerés is.

> A levájó[83] egész tartama alatt az összes kereskedők zárva tartották üzleteiket, a városházára és a református templomra kitűzték a gyászlobogót…[84]

– emelték ki a büdszentmihályi gáon, Simon Grünfeld főrabbi temetéséről szóló híradásban.

A cádik mint a modernitás közösségi szűrője

A modernitás jelenségeire adott közösségi válasz ortodoxián belüli intézményesült formájának a hitbuzgalmi egyletek tekinthetők. Az 1920-as évek Magyarországának bethleni konszolidációjával az első világháborút követően megszűnt *Machzike Hadasz* egyesületek újjáélesztésének és országos szervezetté alakításának igénye is megjelent. E hitbuzgalmi mozgalom elindítója a 19. század második felében – a krakkói rabbi Schreiber Simonnal együtt – a második belzi rebbe: Josua Rokeach, azaz Reb Jesijele, valamint a szánci cádik: Jecheszkel Halberstam volt.[85] Mind a belzi, mind a szánci chászid udvar jelentős szerepet töltött be a magyarországi chászidok körében.

A *Machzike Hadasz* a hitélet elmélyítésével, *chizük hadasz*[86] címen az ortodox közösségek számos olyan kérdésével foglalkozott, amely a vallásosság korábbi formáinak modern kori továbbvitelét érintette.[87] A vizsgált évtizedek zsidósága egyik központi problémájának az egyéni vallásgyakorlást érintő szekularizációs tendenciákat tekintette. Célja a vallási életet – a pénzhajszában, élvezetvágyban, tagadásban, kételkedésben, „léhaságban" és materializmusban megnyilvánuló – „külvilág árvízveszedelmének sodra ellen" megvédeni:

> harcolni a régi zsidó értékek megőrzéséért, a *múlt kincseinek a jövő számára való átmentéséért,* a vallásosságnak a zsidó élet minden megnyilvánulásában való döntő voltáért.[88]

Ugyanakkor a zsidóság helyzetének értékelésében feltűnt a krízishelyzetek értelmezésének hagyományos vallási modellje is. A zsidóság nehéz helyzetének okát – a politikai-társadalmi változásoktól a gazdasági válságig – a szekularizálódás vallási életet érintő jelenségeiben látták. A vallás életvitelt meghatározó voltának gyengülése az a bűn, amely mindezt büntetésként kiváltotta. A helyzet orvoslása így csak a megtéréssel, a vallásgyakorlás elmélyítésével érhető el.[89] Ebben fontos szerepet vállaltak az ortodoxia kiemelkedő rabbijai is.[90] Az újraalakuló egyesület propagandatevékenységében pedig jelentős szerepet szánt a sajtónak.[91]

> A mai kor megmételyező szelleme ellen; csak is a mai kor fegyvereivel lehet küzdeni.[92]
> A kor követelte új propaganda eszközök legfontosabbiak az orthodox sajtó.[93]
> Sajtó, melynek minden szavát Tóra-nagyjaink sugallják! Ezen sajtóban legyen mindaz, amit lélektápláléknak neveznek, csak nem politika. E sajtó tükrözze vissza a mi emberideáljainkat, úgy, ahogy mi azokat elképzeljük.[94]

Az 1925-ben újrainduló magyar nyelvű országos ortodox sajtó célkitűzései, valamint az elitről és tömegről alkotott nézetei összefonódtak az újraalakuló hitbuzgalmi egyesület törekvéseivel.[95] E hitbuzgalmi reneszánsz során a cádikok, a rebbék az országos ortodoxia kérdéseit érintve a vallási szocializáció, a közösségi-társadalmi krízisek és az egyéni krízishelyzetek terén kaptak fontos szerepet az ortodox sajtó hasábjain.

Menáchem (Reb Mendele) Hager (1885–1941) felsővisói főrabbi, a vizsnici rebbe fia. Lapillusztráció: Orthodox Zsidó Újság, 1941. január 20. (OR–ZsE Könyvtára)

A radini „szent öreg", „az élet kedvelője": Choféc Chájim, aki fiatal korában elítélte a chászid rebbék, udvarok versengését, idős korára pedig mind a chászidoknak, mind pedig a chászidizmus ellenzőinek szemében jelentős tekintéllyel bírt, s lengyel rabbi- és rebbekonferenciák összehívójaként is ismertté vált,[96] példázatai által gyakran szerepelt az ortodox sajtó hasábjain, személye a lap által a rebbéknek szánt funkció alapvonására világít rá.

Tudni kell, hogy a Chofécz Chájim együtt érez az egész zsidósággal és minden egyes egyénnel [...] úgy érzi, hogy a Tóra-tanulás lejtőre jutásáért, az erkölcsi élet lesüllyedéséért őt terheli a felelősség, és tiszta szíve vérzik, amikor a külvilág eseményeiről értesül. [...] Mindnyájan megerősödtünk, erőt merítettünk az aggastyán szavaiból, küzdelemre szólított fel bennünket, küzdeni a hitért, az igazságért.[97]

A rebbe, a cádik a szekularizálódás által felvetett problémák, közösségi kérdések kezelőjeként, közösségi szűrőjeként, valamint e tendenciák előli közösségi vallási menedékként tűnt fel.

> Az ő határozott egyénisége az egyszer felismert igazság mellett, a legszívósabb következetességgel kitart minden kérdésben. Ebben rejlik szuggesztív ereje, amelyet az őt lelkipásztorának valló hívek tízezrei fölött, úgy Szlovákiában, mint Magyarországon gyakorol...[98]

– írták Spira Chájim Eleázár munkácsi főrabbiról és chászid rebbéről. Choféc Chájim közösségéről pedig: „Vágyódnak a szent életű öreg köre után mert a társaságában a fény és melegség honol."[99]

A chászidizmusnak és képviselőinek Magyarországon is tapasztalható vallásosságelmélyítő szerepét jól példázza a munkácsi rebbe beszéde abból az alkalomból, hogy egy közössége számára vallásilag kiemelkedő jelentőségű tárgyat, a chászidizmus alapítójának, a *Bál Sém Tov Hakádos*nak tulajdonított tóratekercset szerezte meg. Így tudósítottak a Bál Sém Tov halálozási évfordulóján tartott munkácsi tóraavatóról:

> Oly tórapergamentről van szó, amelyhez hasonlót, kimondhatatlan emlékekkel felmagasztosítottat aligha lehet találni. [...] Népszerűen magyarázta meg az ezernyi tömegnek, miben is rejlik a Báál Sém nagy hatása és örök érdeme. [...] ő azt tanította, hogy készülni kell a miczvó teljesítésére is. [...] A Báál Sém ezzel a chaszidizmus

megpillérezője és a vallásosságnak megerősítője s bensőségesebbé tevője lett. A beszéd mindenkiben szent érzéseket, a belső zsidó vallási élet utáni mély vágyat ébresztett. [100]

Reb Mendele felsővisói jesivájának egyik osztálya. Lapillusztráció: Orthodox Zsidó Újság, 1941. január 20. (OR–ZsE Könyvtára)

A rebbék az általuk betöltött közösségi szerep folytán példaképpé váltak, amely *Tóra*-magyarázataik összegyűjtésével, kiadásával és halálozási évfordulóik megtartásával halálukat követően is megmaradt a közösségek emlékezetében. Ez hangzott el Jesájá Silberstein váci gáonról a Snyders győri főrabbi által mondott gyászbeszédben:

> ...milyen eszménye volt a megdicsőült a vallásos zsidóságnak s az ő sírja állandóan figyelmeztetni fogja híveit: fogadd meg mindazt *(kájem lechi)*, ami bele van írva az elhalt nagy cádik életkönyvébe.[101]

A cádik és a vallási szocializáció

A sajtó rebbékhez, cádikokhoz, chászidizmushoz és hitbuzgalomhoz[102] való viszonyát az újabb generációk vallási szocializációjának és a vallásosság elmélyítésének kérdése határozta meg. A híradásokban kelet-európai és magyarországi rebbék egyaránt gyakran jelentek meg. A vallási szocializáció kérdéseinek tárgyalásával párhuzamosan korán feltűntek a közösség elé példaképként állított rabbik és chászid rebbék halálozási évfordulóit havi bontásban közlő *(Jahrzeit)* táblázatok.[103] Ezen évfordulók ugyanis chászid szokásokat követve jelentős közösségi vagy ezen túlmutató, nagy vonzáskörzetű zarándoklatokká válhattak.[104] Ezt az ifjúsági vallási szocializációban betöltött reprezentatív és szemléletformáló szerep egyre hangsúlyosabb megjelenése követte a lapban:

> Megható szijüm-ünnepélyt rendezett a kiskunhalasi Tiferesz Bachurim. Ez alkalomra a hitközség elöljárósága a Vadkerten időzött ujfehértói cadikot: R.[eb] Sólajm Eliezer Halbersammot is meghívta. Már az állomáson óriási közönség várta és meleg ovációban részesítette.[105]

Reb Sájele Keresztirer /Jesájá Steiner (1851–1925), bodrogkeresztúri chászid rebbe. Stern Oszkár lapillusztrációja: Orthodox Zsidó Újság, 1939. május 20. (OR–ZsE Könyvtára)

A *jesivák* segélyezését bonyolító s az ortodoxia kiemelkedő alakjainak támogatását élvező[106] *Országos Tomché Jesivósz Egyesület* közgyűlése szintén a legjelentősebb magyarországi chászid zarándoklathoz, a nagykállói cádik halálozási évfordulójához kötődött,[107] s a sajtó híradásai szerint a cádik szellemiségében zajlott:

Érezhető volt, hogy R.[eb] Eizik Taub szelleme lebeg a szent gyülekezet felett. [...] Adja az Ég a kállói cádik érdemében, bő áldását rabbijaink nemes munkájára, hogy annak dús eredménye legyen szent Tóránk dicsőségére.[108]

A vallási szocializáció azonban nem zárult le a jesivaévek leteltével, közösségi, egyleti *Talmud*-tanulás keretében folyamatos önképzésként továbbra is megmaradt, amelyben jelentős volt a cádikok reprezentatív és közösségformáló szerepe. Ennek során a cádik jelenléte a vallásos életvitel biztosítékát is nyújthatta. Ezt írták Spira Chájim Eleázár munkácsi rebbéről:

> Különösen emelte a megalakulás fényét a vendégként Szarvason időző ujfehértói rebbe: R[eb]. Solajm Eliezer megjelenése és buzdító beszéde s aki a díszelnökséget vállalta...[109]

– tudósítottak a *Szarvas és Környéke Orthodox Sasz- és Misnajosz Chevra* megalakulásáról.

> ...egy átlagos ember a munkácsi főrabbi társaságában, nemcsak, hogy nem esik a „bitül tajró" a Tóratanulás elmulasztása, bűnébe, hanem ellenkezőleg: Tórát tanul.[110]

A cádikok tisztelete közösségformáló tényezőként szintén e *Talmud*-egyletekben öltött intézményesült formát. Ezek egyrészt helyi, regionális egyletek voltak, amelyeknek célja a közösségben, a szomszédos hitközségek vendégként történő bevonásával, a *Talmud*- vagy talmudi rész egyéves tanulási ciklusát lezáró ünnepének *(szijum)* és rituális étkezésének *(sz'udát micvá)* keretében az elhunyt cádik halálozási évfordulójáról való megemlékezés volt.[111] Ez főleg a szakadás igazainak tovább élő tiszteletét jellemezte, de megjelent egy szélesebb keretek között kibontakozó cádiktisztelet az askenáz chászid rebbék tanítványi körének összejövetelein, megemlékezésein is. A két

világháború közötti legjelentősebb, modell jellegűvé váló[112] egylet a hunfalvi rebbe: Smuel Rosenberg (1842–1919) jesivanövendékeinek öregdiáki köre, a *Chevra Bész-Semüél*[113] volt. A rebbe érdemszerző tevékenységeként a sajtó később a két világháború közötti vallásos nemzedék kinevelését, szemléletének meghatározását említette:

> Ha mai viszonyainkat nézzük, különös hódoló tisztelettel kell gondolnunk működésére. Oly célt tűzött ki maga előtt, amelynek megvalósítása az orthodoxia létkérdése, amely a vallásos életünknek egyik döntő fontosságú tényezője most is. A rabbi, a melamed,[114] a sajchet[115] vallásos életmódja és vallásos tevékenysége csonka, rezonans alap nélkül. Éppen ezért a hitközségek igazi orthodox vallásos életét: a tradíciókat követő polgári foglalkozást űzők belső világa adja, mert az ő életükön épül fel az igazi orthodox élet. A hunfalvi gaon vallásos baalé batim[116] nevelését tűzte ki több évtizedes működése során főcéljául.[117]

E szemléletformálás a családok életviteléig hatoló szekularizálódás ellenében a cádik személyes példaadása révén, áhítatának életre szóló élményként megjelenő megtapasztalása által fogalmazódott meg a sajtó közösségi emlékezetet formáló híradásaiban. A hunfalvi rebbéről írták:

> Csodálatos erőt adott Neki az áhítat, amely különösen szombaton és ünnepen nyilatkozott meg. [...] – végigkísér életen át mindenkit, aki jelen lehetett a vallásosság egy ilyen fennkölt mozzanatánál.[118]

E példaadás és közvetlen tapasztalat ötvözi egyfelől a szellemi atyává válás vallási értelmezését a más gyermekének tanítása által,[119] másfelől pedig a chászid cádik és jámbor hívei közötti kapcsolat modelljét azzal az ortodoxiában a szakadás óta meghatározó jelenséggel, hogy a jelentős rabbikat állítják példaképül a közösség elé a szekularizálódó környezet hatásai ellenében.

> ...Hunfalvi növendékek, édes Apátok, a Rebbe iránti kegyelet és édes Anyátok, a jesiva irányában érzett szeretet hív titeket Hunfalvára. Jöttötökkel akarunk hódolni a Rebbe emlékének...[120]

– közvetítette a sajtó az unoka, a frankfurti főrabbi üzenetét a volt tanítványok felé a halálozási évforduló zarándoklatát megelőzően.

A rebbét példaképként szerepeltető öregdiákegyletek híradásaiban a rebbe sírja – a chászid gyakorlattal összhangban – a közösségi kríziseket átértelmező rítusok helye volt, az emlékezet tereként történő megjelenésén túl. Így tudósítottak a hunfalvi rebbe halálozási évfordulójának zarándoklatáról:

> A rengeteg emberáradat feketéllése a község egyetlen utcáján különös benyomást kelt és mutatja a megdicsőült főrabbi halhatatlan vonzóerejét. [...] a hunfalvi mester *nem volt rebbe chószid értelemben véve*, akkor mondhatjuk, hogy *ez a zarándoklás párat-*

lan a maga nemében. A sírra dobott „kvitlik"[121] szinte úsznak a sok könnyben, melyet a több száz ember ott elhullatott, kiöntve búját, bánatát, és kérve az Egek urát, hogy a szent cádik érdemében *jutalmazza meg jobb jövővel.* [...] És megkönnyebbülés költözik be a lelkekbe. Mindenkit az a remény éltet, hogy a nagy cádik *zechüszjében*[122] segítség és üdv jut a hívőknek.[123]

A cádik mint a közösségi értékek megerősítője a krízishelyzet idején

A lap már indulását követően megfogalmazta a krízishelyzetek közösségi világértelmezési modelleket gyengítő erejét. Annak, hogy a sajtót bevonták a hitbuzgalom újjáélesztésébe, fő oka az első világháború fiatalságra gyakorolt hatása volt. A háborút megjárt ifjak ugyanis kikerültek a tanházak hagyományos vallási világából, és a modernizálódó környezet értelmezési modelljei hatottak rájuk. Így többé már nem lehetett őket pusztán a közösség hagyományos eszközeivel irányítani:

> A kinek még nem kell semmiféle sajtó, azt nem kell meghódítani, a kinek már nem kell orth[odox]. sajtó, az elsodródott és elveszett...[124]

A krízishelyzetek közösségi feldolgozásában a lap közlései előnyben részesítették a chászid hívők közösségének cádikhoz kötődő modelljét, amelyet a vallásos közösségi keretek megtartásának céljából tettek szemléletformáló példává. Ezt a híradások a tömeg rajongásának részletes leírásaiban mutatták be.

> Mikor megérkezésének híre elterjedt, nagy tömeg zarándoklása indult meg lakása felé. (...) Akik kijöttek a Rebbe szobájából elragadtatással beszélnek nyájasságáról, s reményt csepegtető bölcs beszédéről...

– tudósítottak a vizsnici rebbe pesti látogatásáról.[125]

> A Rebbek biztató szavai lelket öntöttek a csüggedőkbe és az ezernyi zarándokssereg i'tenbizalommal felvértezve hagyta el Kállót...[126]

– írták 1943-ban cádik halálozási évfordulójára látogató chászid rebbékről és hívekről. A zsidóság magyarországi helyzetére vonatkozóan ugyanezt olvasói levelek, beküldött írások is megfogalmazták:

> Azóta többször voltam Reb Sájelenél.[127] És ha a mai nehéz viszonyok mellett sem csüggedtem el, annak az oka az, hogy az én esetemből láttam, hájád Hásém ticzkor? Erőtlen-e I-ten keze? Nem tud-e segíteni a legegyszerűbb, bár legcsodálatosabb módon? – Így szólt a barátom, és én az elbeszélésből azt tanultam meg, hogy a bitochojn, az I-ten-bizalom a legrettenetesebb életviharok közepette is biztos révet jelent s hogy ilyen rebbe-járás ellen a leghidegebb észembernek sem lehet kifogása.[128]

A zarándoklatok chászid és tradicionális világa a sajtó hasábjain az ortodox összetartozás kifejezésének, a közösségi krízis együttes feldolgozásának, átértelmezésének alkalmaivá váltak:

> ...mindenki a zsidó köz javáért ontotta könnyeit, hogy a jóságos Teremtő könyörüljön meg Izráel maradékán és hárítson el felőle minden bút, bánatot. Testben és lélekben megújhodva, megnyugodva, reménytelen hitében megerősödve és egy jobb jövőbe vetett bizalommal megacélozva, hagyta el a hívők sokasága Nagykállót.[129]

Misztikum és a megnyugvást nyújtó másik világ

A chászid rebbék világának idealizálásával és elvonatkoztatásával először a neológ sajtóban találkozunk – míg a chászidizmusra korábban az elmaradottság iskolapéldájaként, „a modern zsidó neológ ideáltípusnak abszolút" ellentéteként tekintettek.[130] Azt követően, hogy felismerték a közösségeken belül a szekularizáció vallásgyakorlást érintő hatásait, a chászid világ egy idealizált, időtlenné tett nosztalgikus neológ zsidó irodalom[131] részévé vált. Az attitűdváltás oka a neológ szemléletformáló hírlapírók részéről a chászid közösségek szekularizálódással szemben folytatott sikeres stratégiájával való szembesülés,[132] és egy új, megszilárdult társadalmi csoport, a neológia közösségi emlékezet iránti igénye volt. Ez a hitközségi vallási élet tipikus alakjait – a kommunikatív emlékezet határaira helyezve – konfliktusmentes, hagyományos szituációkban mutatta be.

E neológ tendencia tágabb keretek között a Buber által fémjelzett chászidizmuskép megjelenésével hozható összefüggésbe.[133] Az ortodox sajtó – a buberi értelmezések kritikáján túl[134] – a chászidizmus más irányzatok stratégiáit képviselő hírlapírói átértelmezéseitől is elhatárolódott.[135] Ugyanakkor már az újjászervezett hitbuzgalmi egyesület keretében megfogalmazódott az ortodox irodalom iránti igény, amelynek a propagandaeszközül szolgáló ortodox sajtó adhatott volna helyet.[136] Ezt „chászidikus" történetek és cádikok példázatainak közlése révén a lap, fennállása alatt, meg is valósította.[137] Emellett a tudósítások szintén megfogalmazták a nyugati világi műveltséggel is rendelkező urbánus ortodox elit nosztalgikus, misztikus, alternatív menedékvilágot kereső vágyait, a vidéki tradicionális életvitel idealizált képeivel. Ez különböző alkalmakhoz, chászid közösségi rítusokhoz kötődött, amelyek közül a legfontosabbak a jelentős zarándokhelyek tömegesen látogatott cádiksírjainál zajlottak:

> Ha valaki ki akarja magát kapcsolni a mindennapi prózai gondoktól, jöjjön el egyszer a kállói Jahrzeitra. Egy szebb világba kerül: az áhítat, a megnyugvás, a vigasztalás világába.[138]

Más tudósításokban ugyanez a világ nagyobb távolságtartással körvonalazódott:

...misztikus borzalom szállta meg a hallgatókat, amikor a matróna elmondta, hogy szent ősei már elébe jöttek hozzá... s ő „borüch habó" köszöntéssel fogadta őket, de keserűen hozzátette, hogy megdicsőült édesanyja még nem jött el hozzá... [...] Amikor az asztalhoz kísérték, örömtől vibráló hangon mondotta: „eljött a Mama..." [...] Az öröklétbe való oly átmenet volt ez, amilyet a Báálsém tanítványainak megdicsőülését leíró elbeszélések ismernek...[139]

– írták az „öreg munkácsi rebbecennek", a ropsici cádik dédunokája távozásáról. „A gyászbeszédek alatt állandóan galambok repülték körül a koporsót. Ez a körrepülés, amelyet eddig nem tapasztaltak a községben, az egész szertartás ideje alatt tartott"[140] – tudósítottak a Simon Hacádikhoz hasonlatos büdszentmihályi gáon, Rabbi Simon Grünfeld temetéséről. A tradicionális és chászid értelmezéseket nyújtó kiadványok bemutatásai szintén e tudósítások között tűntek fel. Így számolt be hosszas cikksorozat után V. György angol király gyógyulásáért a munkácsi rebbe és a váci gáon közbenjárását táviratban kérő amerikai hívük könyvéről az országos ortodox sajtó:

„Az angol király gyors meggyógyulása" – könyv egyik fejezete külön leírja, hogy milyen erők felett rendelkeznek a szent rabbik, akik a kiválasztottaik minden kívánságát teljesítik. [...] Schönberger könyvét azzal fejezi be, hogy bár az orvosok az angol király betegségét igen előrehaladottnak gondolták, a fohászok és a könyörgő imák, a rabbik kívánságai beteljesedtek és György angol királyt úgyszólván a sír széléről rántották vissza az életbe.[141]

A cádik mint példakép

1925–1944 között az ortodox izraelita felekezet hivatalos országos lapjában, mint a szekularizálódást is magában hordozó modernitás hozadékaként megjelenő új fórumon a személyeket övező tisztelet és a hívek köréjük szerveződő közösségének modernitás előtti modellje az ortodox intézményrendszert összefogni szándékozó urbánus elit szemléletformáló diskurzusaként jelent meg. A cádiktisztelet ebben a mindenkori közösségi problémák kifejezésére alkalmas metanyelvként tűnt fel. A sajtó ezzel ugyanakkor egyértelmű elhatárolódást fejezett ki a modernitás társadalmában mutatkozó szekularizációs tendenciáktól. Tette ezt egy olyan helyzetben, amelyben ez a tisztelet és közösségszerveződési modell már csupán a választható alternatívák egyikét képezte. Véleményformáló erejének biztosítására a lap példaképként az adott társadalmi-történeti helyzetnek leginkább megfelelő, de e szekularizációs jelenségektől mégis szignifikánsan elhatárolódó stratégiát választotta. Míg az integráció idején a rabbinikus tradíció fellegvárának számító pozsonyi *Talmud*-iskola, valamint rabbija, annak leszármazottai és tanítványi köre töltötte be ezt a szerepet, addig az integráció kudarcának fokozatos nyilvánvalóvá válása során, a közösségek tagjainak romló társadalmi helyzetében az ortodox intézményrendszer keretébe tartozó, tradicionálisabb, a szekularizáció hatásai elől határozottabban elzárkózó chászid közösségek és szellemi

vezetőik. Míg korábban az jellemezte a híradásokat, hogy e chászid rebbéket a rabbinikus talmudi nagyságok képére formálták, a két világháború között a rabbinikus ortodoxia meghatározó munkásságú, Tanban járatos alakjainak a chászid cádikképhez való közelítése volt megfigyelhető. Ez részben azzal magyarázható, hogy míg a 19. század utolsó harmadában az ortodoxia új struktúrában való helykeresése, illetve elfoglalt helyének megerősítése jelent meg központi kérdésként, addig a két világháború között az ortodox intézményrendszer fenntartásának, a hívek egzisztenciális problémáinak szintjén megjelenő válságnak, a szekularizálódás felerősödő lehetőségének problémájával kellett szembenéznie. Ennek értelmezésében pedig a lap munkatársai a háború, illetve a vészkorszak közeledtével egyre inkább a végidők, a messiási kor eljövetelének vallási modelljéhez nyúltak, amely a környező világ misztikus értelmezésével és felfokozott vallási megélésével járt együtt.

A jelenség árnyaltabb bemutatása, további, elmélyültebb elemzése a vidéki ortodox, magyar és jiddis nyelvű regionális sajtótermékek vizsgálatával valósulhat majd meg.

Jegyzetek

1 A kutatást a Pro Renovanda Cultura Hungariae „Diákok a tudományért" Szakalapítvány támogatta.

2 A folklorisztikában a hiedelemmonda-kutatásból ismert *csodarabbi* fogalma (lásd Dobos 1970: 211–221; 1990: 31–37) egy 19. századi külső elitista-racionalista kritika kezdetben negatív színezetű fogalma. Lásd *A magyar nyelv értelmező szótára* (1959: 914), *Pallas nagy lexikona* (1893: 751), *Révai nagy lexikona* (1912: 122.). Idővel egy elit–népi szembeállítás megalkotott tradicionális világának nosztalgikus, irodalmivá finomult alakjává vált.

3 Igaz ember – lásd alább.

4 A *rebbe* a *rabbi* jiddis megfelelője, itt azonban a zsidó jámborság szellemi vezetőit is jelentheti.

5 Forrásanyagul a fővárosi ortodox elit országos hetilapja – amely az irányzatot a külvilág előtt is reprezentálni törekedett –, a *Zsidó Híradó* (1891–1906), a *Zsidó Újság* (1925–1938), valamint utóda, az *Orthodox Zsidó Újság* (1939–1944) szolgál.

6 Oppenheimer (1967: 880).

7 *Tóra* = 'tan', 'elmélet'. Általában Mózes öt könyvét jelenti.

8 *Talmud* = 'tanítás', 'tanulás'. A zsidó szóbeli tan gyűjteménye, amely a *Misnát*, a *Gemárát* (a *Misna* értelmezését) és a különböző kommentárokat tartalmazza.

9 Scholem–Adamik (1995: 62–69).

10 Vö. Haumann (2002: 58–62), Ben-Sasson (1997: 538–542, 545–553).

11 Scholem–Adamik (1995: 69), Ben Sasson (1997: 545–546).

12 Katz (2005: 342).

13 Idel (1995: 192).

14 Katz (2005: 309–343).

15 Idel (1995: 193–198).

16 Haumann (2002: 45–54), Katz (2005: 331–336), Ben-Sasson (1997: 764–767).

17 Katz (2005: 330, 335–336).

18 Scholem–Adamik (1995: 73), Idel (1995: 193).

19 Vö. Katz (2005: 347).

20 Buber–Pfeiffer (1943), Buber (1991, 1995). Ez a vonal is népinek tekintette a chászidizmust. Ugyanakkor, míg Bubernél és Pfeiffer Izsáknál ez „zsidó népi jámborságként" jelenik meg, Katzburg különbséget tesz chászidizmus és „népi chászidizmus" között. Katzburg (1999: 77).

21 Vö. Katzburg (1999: 77, 79–80).

22 Vö. Katz (1999: 51).

23 Bausinger (1995: 53–72, 89–96, 125–160).

24 Vö. Katz (1999: 51, 58–66).

25 Katz (1999: 15–22, 32–41, 51–52).

26 Katz (1999: 69–100, 253–269).

27 Míg a 19. század második felében a Habsburg oktatási reformok a magyarországi zsidóság új nemzedékét tették alkalmassá a vallási újítások befogadására, a feudális jellegű északi megyék galíciai eredetű zsidósága a hagyományos oktatás fenntartásával és a környezet kultúrájától határozottabban elzárkózó chászid életvitellel továbbra is megőrizte a kifejezetten zsidó kultúra egyedi jegyeit. Katz (1999: 55, 81–96).

28 *Die Historische Teilung* = 'történeti szakadás' – az ortodoxia által használt megnevezés a németországi és magyarországi zsidóságon belüli eltávolodáshoz, s intézményi különváláshoz vezető folyamatra.

29 Katz (1999: 270–284).

30 Vö. Sharot (1986: 193), illetve a társadalmi környezet esetében: Casanova (1995: 6–11), Bailey (2001: 31–46).

31 Vö. Prepuk (1997: 63–83).

32 Vö. Katz (1999: 47–109).

33 Konrád (2005: 1337–1338).

34 Rubin (1997: 19.), vö. Konrád (2005: 1338).

35 Az izraelita felekezeten belüli irányzatok stratégiáinak sajtóforrások által történő elemzésében mindeddig perifériku san vagy egyáltalán nem jelent meg a szekularizáció kérdése. Vö. Konrád (2005), Mislovics (2006). Az utóbbi ezen túlmenően, nem számolva a párhuzamos jüdisch-deutsch *Allgemeine Jüdische Zeittung*gal s a regionális ortodox sajtóval, tévesen terjeszti ki a *Zsidó Híradó* olvasói és véleményformálói körét a 19. század végi „hagyományőrző zsidóság" egészére.

36 Mislovics (2006).

37 *Zsidó Híradó* 1899. augusztus 3.: 3–4.

38 Reich Ignácról, a császári hadsereg lószállítójáról, Ferenc József-renddel kitüntetett sikeres temesvári üzletemberről, az ortodoxia bécsi udvar előtti képviselőjéről, az Orthodox Központi Iroda első elnökéről mint cádikról lásd *Zsidó Híradó* 1897. május 28.: 9. Vö. Katz (1999: 216).

39 Fischer Jedidja Gottlieb (Székesfehérvár): *Zsidó Híradó* 1895. október 17.: 1–2. Vö. Katz (1999: 72–77). A hivatkozásokban szereplő neveket a forrásbeli alakjuknak megfelelően közlöm, a nevek zömét megelőző 'Rabbi' megjelölés elhagyásával.

40 Wolf Breuer (Tab): *Zsidó Híradó* 1892. december 22.: 2–3; Josua Aron Zwi Weimberger (Margitta): *Zsidó Híradó* 1892. január 7.: 1–3; Aháron Bisztricz (Nagymihály): *Zsidó Híradó* 1892. október 20.: 1–2; Feivel Plaust (Nagysurány): Zsidó Híradó 1894. december 27.: 1; Fischer Jedidjah Gottlieb (Székesfehérvár): *Zsidó Híradó* 1895. október 17.: 1–2; Hirsch Mordecháj Schlesinger (Szilágynagyfalu): *Zsidó Híradó* 1895. december 12.: 8; Jákob Tannenbaum (Putnok): *Zsidó Híradó* 1896. december 9.: 1–2; Salamon Kralofszky (Pozsony): *Zsidó Híradó* 1897. november 25.: 4–5; Jiszroel Efraim Fischl Schreiber (Hajdúnánás): *Zsidó*

Híradó 1898. december 1.: 1–2; Wolf Süssmann Szofer (Budapest): *Zsidó Híradó* 1898. szeptember 9.: 9–10; Naftali Szofer (Pécsújfalu): *Zsidó Híradó* 1899. március 2.: 2–3; Klein Salamon (Zenta): *Zsidó Híradó* 1900. március 22.: 6; Chajim Simon Fellner (Sopronbeled): Zsidó Híradó: 1901. május 23.: 7; Jesaje Ehrenfeld (Nagysurány): *Zsidó Híradó* 1902. május 8.: 2–3; Joszef Sussmann Szofer (Paks): *Zsidó Híradó* 1902. október 30.: 4; Akiba Schreiber Szofer (Bécs): *Zsidó Híradó* 1903. március 12.: 13–14; Jakab Snyders (Győr, Győrsziget): *Zsidó Híradó* 1904. június–július: 11–12.

41 'Igaz ember' – kivételes, páratlan szellemi képességű, kiváló *Talmud*-tudású rabbi, lángelme – és szent 'a parancsolatokat példaszerűen teljesítő' értelmében.

42 A Weisz Dániel által szerkesztett *Zsidó Híradó* mellett a szekularizáció kihívásaival korábbi lapjában, az *Allgemeine Jüdische Zeitung*ban 1892-től Groszberg Lipót is intenzíven foglalkozott. 1904-től pedig szorosabb együttműködést alakított ki az Orthodox Irodával. Lásd *Zsidó Újság* 1926. november 12.: 2. A *Magyar zsidó lexikon* továbbá megjegyzi: „Elöljárója volt a budapesti orthodox-zsidó hitközségnek és jelentékeny szerepet játszott a hitközség humanitárius intézményeinek vezetésében, valamint az orthodoxok orsz.[ágos] képviseletének testületében." Ujvári (2000: 322–323). Ugyanakkor halálozási évfordulóját tévesen, nevét pedig a sajtóban használttól eltérően közli a fent említett lexikon.

43 *Zsidó Újság* 1927. január 7.: 6.

44 K'táv Szofer/Ávráhám Smuel Binjámin Schreiber (Pozsony).

45 Mose Sik/Máhárám Sik (Huszt).

46 Teitelbaum Chananje Jomtov Lippe (Máramarossziget).

47 Menachem As Eisenstatt (Ungvár).

48 *Orthodox Zsidó Újság* 1940. március 20.: 1.

49 *Zsidó Újság* 1931. október 16.: 1.

50 *Zsidó Újság* 1925. október 16.: 1.

51 A *chászid*nak a korabeli ortodox intézményi megnevezése.

52 A *chászid*ok ortodox keretek között tartásának programjáról lásd *Zsidó Újság* 1928. december 14.: 1; 1929. május 17.: 5. A hitközségek arculatának, illetve a chászid elkülönülésnek kérdéséről szóló helyi vitákat lásd a következő helyeken. Máramarossziget: *Zsidó Híradó* 1899. október 5.: 1–2; *Zsidó Újság* 1926. február 5.: 8–9; Nagykároly: *Zsidó Újság* 1926. január 22.: 11; 1926. október 15.: 3; 1934. július 10.: 5; 1934. július 20.: 2; Beregszász: *Zsidó Újság* 1926. március 26.: 6–7; 1936. július 31.: 6–7; Eperjes: *Zsidó Újság* 1926. december 24.: 2; Pápa: *Zsidó Újság* 1926. december 24.: 2–3; 1930. november 28.: 1; 1930. december 5.: 3; 1931. január 23.: 4; Déva: *Zsidó Újság* 1927. november 11.: 12; Szatmárnémeti: *Zsidó Újság* 1929. április 24.: 3; 1932. szeptember 30.: 9; 1933. július 21.: 7; 1933. augusztus 11.: 3; 1934. február 9.: 4; 1934. március 1.: 3. 1934. március 9.: 5; Kolozsvár: *Zsidó Újság* 1930. április 25.: 1;4; Huszt: *Zsidó Újság* 1935. április 5.: 3. Sátoraljaújhelyen, Miskolcon és Zentán külön szefárd ortodox hitközség is működött. *Zsidó Újság* 1929. augusztus 2.: 3; 1930. február 14.: 5; Pejin (2003: 222–230.), *Zsidó Újság* 1929. április 5.: 3. A lubavicsi rebbének az ortodoxia világi műveltségét elítélő állásfoglalásával az ortodox sajtó is foglalkozott, egyet nem értését kifejezve: *Zsidó Újság* 1928. augusztus 24.: 1; ugyanakkor modernizálódó ortodox hitközségekben a chászidok vallásosságot elmélyítő szerepét hangsúlyozó vélemények is megfogalmazódtak. *Zsidó Újság* 1929. március 3.: 3; 1937. február 5.: 3. Ezek a viták messze túlmutattak az askenáz gyakorlatot követő ortodox többség és a szefárd rítust felvett chászid csoportok liturgikus gyakorlatának kérdésein.

53 *„Ári Hakádos"* = a szent oroszlán, rabbi Jicchák Luria 16. századi c'fáti kabbalista nevének rövidítése.

54 Északkelet-magyarországi és dunántúli.

55 Zsidóság, identifikáló tudás, kultúra értelemben.

56 *Orthodox Zsidó Újság* 1943. április 9.: 2.

57 *Orthodox Zsidó Újság* 1943. február 10.: 5.

58 Reb Chezkele Mordche Wiesel (Gyertyánliget/Poljana): *Zsidó Újság* 1926. január 22.: 11.

59 Reb Jiszachar Dov Rokeah, a belzi rebbe: *Zsidó Újság* 1926. november 19.: 5; Reb Chezkele Mordche Wiesel, a poljanai rebbe: *Zsidó Újság* 1926. november 19.: 6; Reb Avromele Steiner, a bodrogkeresztúri cádik: *Zsidó Újság* 1927. február 25.: 1; Taub Mór, a kállói rebbe: *Zsidó Újság* 1931. február 20.: 9; R. Eliezer Wolf Rosenbaum, a krecsenyevi /karácsonyfalvi/ rebbe: *Zsidó Újság* 1931. április 24.: 9; Jiszraél Friedmann, a csortkovi rebbe: *Zsidó Újság* 1933. december 8.: 1; 1933. december 18.: 2; Reb Jiszraél Hager, a vizsnici rebbe: *Zsidó Újság* 1936. május 26.: 5; Reb Solem Szafrin Komarner: *Zsidó Újság* 1937. március 26.: 6;

60 Paneth Jechezkél (Dés): *Zsidó Újság* 1930. január 3.: 5.

61 Teitelbaum Chájim Cevi (Máramarossziget): *Zsidó Újság* 1926. január 29.: 1–3; Paneth Jechezkél (Dés): *Zsidó Újság* 1930. január 3.: 5. Teitelbaum Zalmen Léb (Máramarossziget): *Zsidó Újság* 1932. április 1.: 4; Spira Lázár (Chájim Eleázár) (Munkács): *Zsidó Újság* 1937. április 16.: 10; 1937. április 23.: 11; 1937. május 2.: 13, 1937. május 14.: 4–5; 1937. május 28.: 3; Menáchem (Reb Mendele) Hager (Felsővisó): *Orthodox Zsidó Újság* 1941. január 20.: 3.

62 Lásd Gleszer (2006).

63 Jakov Reich Koppel (Budapest): *Zsidó Újság* 1929. szeptember 27.: 1–9; 1929. október 4.: 4–5; 1929. december 13.: 5; 1930. március 14.: 3–4; 1930. szeptember 5.: 3; 1930. szeptember 12.: 4–5; 1930. szeptember 22.: 8; 1930. október 6.: 2.

64 Klein Éliás (Halmi): *Zsidó Újság* 1926. január 29.: 7; Joszef Fleischmann (Dunaszerdahely): *Zsidó Újság* 1926. május 28.: 10; Szimche Bunem Ehrenfeld (Nagymarton): *Zsidó Újság* 1926. július 30.: 5; Joszef Jiszrael Deutsch (Balassagyarmat): *Zsidó Újság* 1927. február 4.: 1–3; Mordche Reinitz (Nagypalád): *Zsidó Újság* 1927. április 1.: 11; Joszef Cvi Szofer (Hajdúsámson): *Zsidó Újság* 1929. november 29.: 5–6; Simon Grünfeld (Büdszentmihály): *Zsidó Újság* 1930. február 21.: 2–7; Jesájá Silberstein (Vác): *Zsidó Újság* 1930. július 25.: 1–5, 10–11; 1930. augusztus 1.: 3; 1930. augusztus 15.: 7; Simon Szofer (Paks): *Zsidó Újság* 1930. október 6.: 4–5; Juda Grünwald (Nyírvajna): *Zsidó Újság* 1931. június 5: 6; Mose Deutsch (Salgótarján): *Zsidó Újság* 1931. április 17.: 5; Chájim Sonnefeld (Jeruzsálem): *Zsidó Újság* 1932. április 1.: 1; 1932. április 10.: 2; Mordecháj Jehuda Winkler (Mád): *Zsidó Újság* 1932. július 29.: 1–3; 1932. augusztus 9.: 5; 1932. szeptember 16.: 6; Slomo Léb Weinberger (Nyírbogát): *Zsidó Újság* 1932. november 18.: 7. Reuvén Ungár (Nagytétény): *Zsidó Újság* 1932. szeptember 9.: 7; Gerson Posen (Frankfurt): *Zsidó Újság* 1932. október 28.: 8; Mose Hers Friedmann (Munkács): *Zsidó Újság* 1933. augusztus 25.: 11; Jechezkél Rotter (Kolozsvár): *Orthodox Zsidó Újság* 1939. február 1.: 12; Jákov Jechezkija Grünwald (Pápa): *Orthodox Zsidó Újság* 1941. május 10.: 3.

65 A chászid rebbék egy része ugyanis külön imahelyet és hívői kört kialakítva a hitközség főrabbija mellett tevékenykedett. Ebből az időszakból ilyen rebbeként említhető Sáje Steiner Keresztirer és az újfehértói cádik, Eliezer Halberstam. A lap híradásai ugyanakkor több rebbénél nem emelték ki chászid voltát.

66 Yerushalmi (2000: 50).

67 Vö. Jakov Reich Koppel (Budapest): *Zsidó Újság* 1929. szeptember 27.: 1–9; Simon Grünfeld (Büdszentmihály): *Zsidó Újság* 1930. február 21.: 2–7.

68 *Nászi* = 'fejedelem'. A második Szentély korában, i. e. 135. és i. sz. 64. között *etnarkha* értelmében, i. sz. 70 után, a Szentély pusztulását követően *patriarkha* értelemben. A zsidó nép vezetője. Később egy-egy nagyobb közösség vezetőjének titulusa is lehetett.

69 Zsidó Újság 1929. szeptember 27.: 1–2.

70 Vö. Josua Aron Zwi Weimberger (Margitta): *Zsidó Híradó* 1892. január 7.: 1–3; Schlesinger Sámuel (Felső-Ábrány): *Zsidó Híradó* 1892. február 25.: 10–11; Slomoh Spira (Munkács): *Zsidó Híradó* 1893. június 8.: 1–2; Josua Rokeach (Belz): *Zsidó Híradó* 1894. február 8.: 2–3; Feivel Plaust (Nagysurány): *Zsidó Híradó* 1894. december 27.: 1; Katz Mózes (Hajdúszoboszló): *Zsidó Híradó:* 1895. március 7.: 9; Fischer Jedidjah Gottlieb (Székesfehérvár): *Zsidó Híradó* 1895. október 17.: 1–2; Schlesinger Hirsch Mordecháj, (Szilágynagyfalu): *Zsidó Híradó* 1895. december 12.: 8; Stern Abrahám Lézer (Soókzselőce): *Zsidó Híradó* 1896. június 11.: 3–4; Schwarz Naftali (Mád): *Zsidó Híradó* 1896. november 20.: 9; Jákob Tannenbaum (Putnok): *Zsidó Híradó* 1896. december 9.: 1–2; Salamon Kralofszky (Pozsony): *Zsidó Híradó* 1897. november 25.: 4–5; Srage Czvi Tannenbaum (Mezőcsát): *Zsidó Híradó* 1897. február 11.: 1–2; 8–9; Jiszroel Efraim Fischl Schreiber (Hajdunánás): *Zsidó Híradó* 1898. december 1.: 1–2; Hillel Pollák (Szászrégen): *Zsidó Híradó* 1893. február 23.: 1–2; Jecheszkel Halberstam (Szánc): *Zsidó Híradó* 1898. december 22.: 2; Joszef Sussmann Szofer (Paks): *Zsidó Híradó* 1902. október 30.: 4; Chananje Jomtov Lippe Teitelbaum (Máramarossziget): *Zsidó Híradó* 1904. február: 1–2.

71 *Zsidó Újság* 1928. május 24.: 4.

72 *Zsidó Újság* 1927. február 4.: 2.

73 *Zsidó Újság* 1929. szeptember 27.: 4.

74 *Zsidó Újság* 1930. július 25.: 10.

75 *Táánit cibur* = 'közösségi böjt'.

76 *Zsidó Újság* 1929. szeptember 27.: 4.

77 Isten – az ortodoxia héber és jiddis nyelvű szövegekben megjelenő gyakorlata, miszerint Isten nevét nem írták le, a magyarul írott cikkek egy részénél is feltűnt.

78 *Zsidó Újság* 1929. szeptember 27.: 6.

79 Ádár hónap 7-e, Mózes születésének és halálának évfordulója. Lásd Oláh (1999: 100).

80 *Midrás* = 'kutatás', a *T'nach* szó szerinti jelentésétől eltérő magyarázata, ellentmondásokat old fel, másrészt ennek a vallási irodalomnak az elnevezése. Seltmann (2000: 600–603).

81 *Zsidó Újság* 1930. március 14.: 9. *Micva:* a tórai előírásokból levezetett 613 betartandó tiltó vagy cselekvő vallási előírás.

82 Vö. Rabbi Jirmijuhi [sic!] – Maharam As veje, Rabbi Joav apja (Hajdusámson): *Zsidó Híradó* 1897. január 14.: 11; Weisz Márkus bérlő (Kislövő): *Zsidó Híradó* 1893. december 14.: 8–9.

83 *Levájá* = 'elkísérés', 'temetés'.

84 *Zsidó Újság* 1930. február 21.: 4.

85 *Zsidó Híradó* 1894. február 8.: 2–3; Zsidó Híradó 1898. december 22.: 2; *Zsidó Újság* 1926. november 19.: 5.

86 *Chizuk hadat* = 'a vallás megerősítése', 'a vallás támasza'.

87 Tevékenységi köre a következőkre terjedt ki: a kegyszerek rituális alkalmasságának ellenőrzése, a szegény gyermekek talmud-tórai és jesivatanulmányainak segítése, a teherbírásra képtelen, vidéki kis hitközségekben *Talmud-Tóra* felállítása; törvényismertető könyvek kiadása; szombattartás propagálása és védelme, szombattartó munkakeresők díjtalan kiközvetítése, a tagok kölcsönös támogatása vallási életükben, a hitközségi viszályok elsimítása. Belőle nőtt ki az *Orthodox Szombattartók Országos Szövetsége,* aktívan működött együtt a *Talmud*-iskolákat segélyező *Országos Tomché Jesivósz* nevű intézménnyel.

88 Zsidó Újság 1926. január 1.: 1.

89 Zsidó Újság 1932. augusztus 9.: 8.

90 Jesájá Silberstein, váci gáon: Zsidó Újság 1925. december 18.: 1; 1926. január 1.: 3–4; Jákov Reich Koppel, budapesti ortodox főrabbi, Joszef Jiszrael Deutsch balassagyarmati gáon, Mose Deutsch, salgótarjáni gáon: Zsidó Újság 1925. december 18.: 1; Reb Mordecháj Jechüdó Winkler, mádi gáon, Mose Lits Rosenbaum, kisvárdai gáon, Áron Teitelbaum, nyírbátori gáon, Menachem Bródy, nagykállói és Saul Rosenberg, újfehértói gáon: Zsidó Újság 1931. május 8.: 3.

91 Már a 19. századi alakuló *Machzike Hadasz* azonos címen héber nyelvű hetilapot adott ki Lembergben. Lásd *Zsidó Híradó* 1894. február 8.: 2–3. Annak ellenére, hogy a sajtó tekintetében megoszlott az ortodoxia véleménye (*Zsidó Újság* 1927. január 14.: 4; 1927. november 25.: 2), a magyarországi és az elcsatolt területek újjáalakuló egyesületénél, valamint az esetből kinövő egyleteknél egyaránt megjelent a sajtó mint új fórum iránti igény. *Zsidó Újság* 1926. január 1.: 1; 1928. április 4.: 11.

92 *Zsidó Újság* 1927. január 14.: 4.

93 *Zsidó Újság* 1926. január 1.: 1.

94 *Zsidó Újság* 1926. január 8.: 7.

95 *Zsidó Újság* 1925. december 18.: 1; 1926. január 1.: 1; 1927. június 5.: 5.

96 *Zsidó Újság* 1932. február 12.: 5.

97 *Zsidó Újság* 1931. március 13.: 5.

98 *Zsidó Újság* 1932. július 29.: 5.

99 *Zsidó Újság* 1931. március 13.: 5.

100 *Zsidó Újság* 1929. június 21.: 3.

101 *Zsidó Újság* 1930. július 25.: 10.

102 Vö. Chájim Eleazar Spira (1868–1937) munkácsi rebbéről Katzburg (1999: 79).

103 A teljesség igénye nélkül, lásd *Zsidó Újság* 1926. július 30.: 9; 1926. augusztus 6.: 14; 1932. április 20.: 10. 1932. augusztus 9.: 9. 1932. augusztus 19.: 8.

104 Vö. Gleszer (2006).

105 *Zsidó Újság* 1933. január 20.: 9.

106 *Zsidó Újság* 1926. július 9.: 13.

107 *Zsidó Újság* 1926. március 5.: 3–4; 1928. március 9.: 4.

108 *Zsidó Újság* 1937. március 5.: 7–8.

109 *Zsidó Újság* 1933. január 20.: 11.

110 *Zsidó Újság* 1931. augusztus 1.: 6.

111 Vö. Gleszer (2005).

112 Mintájára szerveződött meg a példáját követő egykori tanítványok közül híressé vált, saját jesivát alapított rabbik volt növendékeinek galántai és nyitrai egylete. *Zsidó Újság* 1932. június 24.: 5.

113 *Bét Smuél* = 'Smuél háza', a rabbi házában, jesivájában nevelkedettek egyesülete. A hunfalvi jesiváról szóló híradásokban ugyanis mindvégig hangsúlyosan jelenik meg a rabbi–tanítvány és atya–gyermek viszony párhuzama az 1919-ben elhunyt cádik kapcsán.

114 Tanító a héderben ('szoba'), a vallási oktatás alapfokú intézményében. Itt kisgyermekek tanultak, akikért szüleik tandíjat fizettek, szemben a *Talmud-Tórá*val, ahol idősebb fiúkat a hitközség költségén oktattak.

115 *Sochet* = 'metsző', az állatok rituális vágását végző hitközségi alkalmazott.

116 *Báálé bátim* = 'házak férfiai', 'családfők'; *báál habájit* = 'családfő'.

117 *Orthodox Zsidó Újság* 1939. július 1.: 5.

118 *Orthodox Zsidó Újság*, 1939. június 1.: 5.

119 Lásd még: Jakov Reich Koppel (Budapest): *Zsidó Újság* 1929. szeptember 27.: 4, 6; Simon Grünfeld (Büdszentmihály): *Zsidó Újság* 1930. február 1.: 4.

120 *Zsidó Újság* 1930. június 1.: 13.

121 *Kvitl* vagy *kvitli* = 'kérőcédula'; az írott szakrális kommunikáció egyik formája. Többnyire a kérő héber nevét, anyja nevét, lakhelyét és pár szavas kérést tartalmaz. A síroknál elhelyezett kvitlik esetenként több személyre vonatkozóan is tartalmazhatnak kéréseket. A *chászid* rebbéknél tett látogatás rítusának részét alkotta, de a rebbék temetésénél, új rebbe avatásánál is feltűnt. A cádiksíroknál végzett rítusok kísérője.

122 *Zechut* = 'érdem'.

123 *Zsidó Újság* 1930. június 13.: 4.

124 *Zsidó Újság* 1926. január 1.: 1.

125 *Zsidó Újság* 1932. július 1.: 4.

126 *Orthodox Zsidó Újság* 1943. március 20.: 7.

127 Reb Sajele Steiner (1851–1925), a bodrogkeresztúri rebbe.

128 *Zsidó Újság* 1928. november 30.: 7.

129 *Orthodox Zsidó Újság* 1939. március 1.: 5.

130 Konrád (2005: 1357–1358).

131 Konrád (2005: 1363–1364). Ezt jól tükrözi az *Egyenlőség*ben megjelenő azon cikkek és történetek sora, amelyek már címükben is a szent pap, szent rabbi, esetenként csodatevő pap megjelölést használják. Ezek elsősorban népköltészeti alkotásokként és meseként értelmezett chászid történetek irodalmi átdolgozásai kívántak lenni. Lásd *Egyenlőség* 1920. február 28.: 8; 1920. március 6.: 9; 1920. március 13.: 16–17; 1920. március 27.: 6–7; 1920. április 17.: 7–9; 1931. január 31.: 13; 1932. december 10.: 9; 1933. július 22.: 12–13; 1933. október 21.: 11–12; 1935. április 6.: 7; 1935. április 13.: 17; 1935. május 4.: 15–16; 1935. május 11.: 11–12; 1935. május 18.: 11; 1935. május 25.: 12–13; 1935. június 15.: 15; 1935. június 12.: 15–16; 1935. június 29.: 14; 1935. július 6.: 12; 1935. július 13.: 11; 1935. július 20.: 10; 1935. július 27.: 12; 1935. augusztus 3.: 14; 1935. december 21.: 17; 1936. január 30.: 11; 1936. február 6.: 4; 1936. február 20.: 9–10; 1936. december 3.: 16; 1936. december 17.: 19; 1937. január 1.: 14; 1937. január 7.: 14; 1937. február 4.: 10; 12; 1937. december 30.: 3.

132 Konrád (2005: 1355–1361). Vö. *Egyenlőség* 1901. március 10.: 5; *Egyenlőség* 1903. december 6.: 8; *Egyenlőség* 1910. augusztus 14: 6; *Egyenlőség* 1911. október 8.: 8.

133 *Egyenlőség* 1911. szeptember 24.: 6–8; 1933. február 25.: 10; 1933. március 25.: 11, Konrád (2005: 1361).

134 A *chászidizmus* története és történetei iránti magyarországi érdeklődésre az ortodox sajtó is felfigyelt. 1927-ben külön cikkben adtak hírt Ábrahám Lipót edelényi tudós „igazi Baal Sem"-ről *Midras Ribas Tojv* címen írt munkájáról (*Zsidó Újság* 1927. szeptember 16.: 4). Részben Buber és „chászid" miszticizmusának kritikáját aktuális közösségi igények függvényében megfogalmazva, egy „neochászidizmusról" írott cikkben később is bírálta az Orthodox Központi Iroda lapja (*Zsidó Újság* 1934. március 9.: 7). Ehhez a chászidizmus alapítójáról és eszméiről további ismeretterjesztő írások is kapcsolhatók: *Zsidó Újság* 1928. október 12.: 8; 1934. március 30.: 11.

135 *Zsidó Újság* 1927. március 27.: 13. Ezzel együtt a reformtörekvések azon jellemző gyakorlatának kritikája is megfogalmazódott, amelynek során a kanonizált emlékezet további értelmezéseit – történeti kritikának alávetve – csak részben ismerik el autoritásként és kötelező érvényűként. Ez az esetek többségében a *T'nach*, a *Misna* és a *Talmud*. A középkor és kora újkor vallási értelmezései pedig, amelyek a felvilágosult racionalista kritikával és univerzalizmussal nehezebben egyeztethetőek össze, pusztán egy hátrahagyott kor és lezárandó életvitel történelmi dokumentumaivá válnak a modernizálódó társadalom elvárásaival azonosulni törekvő közösségekben.

136 *Zsidó Újság* 1927. január 14.: 3–4.
137 Elemzésük meghaladja e tanulmány kereteit.
138 *Orthodox Zsidó Újság* 1941. március 10.: 5.
139 *Zsidó Újság* 1929. május 10.: 7.
140 *Zsidó Újság* 1930. február 21.: 4.
141 *Zsidó Újság* 1931. augusztus 14.: 6.

Bibliográfia

A magyar nyelv értelmező szótára I. (A–D) 1959: Szerk.: A Magyar Tudományos Akadémia Nyelvtudományi Intézete. Budapest: Akadémiai.

BAILEY, Edward 2001: *The Secular Faith Controversy. Religion in Three Dimensions.* London–New York: Continuum.

BAUSINGER, Hermann 1995: *Népi kultúra a technika korszakában.* Budapest, Osiris–Századvég.

BEN-SASSON, Haim Hillel 1997: *A History of the Jewish People.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

BUBER, Martin 1991: *Én és Te. (Ich und Du.)* Budapest: Európa.

– 1995: *Haszid történetek* I–II. („A kútnál" sorozat.) Budapest: Atlantisz.

BUBER, Martin–PFEIFFER, Izsák 1943: *Száz chaszid történet.* Budapest: Magyar Zsidók Pro Palesztina Szövetsége.

DOBOS Ilona 1970: A „csodarabbi" a magyar népmondában. *MIOK Évkönyv* 1970, 211–221.

– 1990: A csodarabbi alakja a néphagyományban. In Kríza Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből.* Budapest: Akadémiai, 31–37.

CASANOVA, José 1995: Vallás és közösség Kelet- és Nyugat-Európában. *2000* 1995/április: 6–11.

GLESZER Norbert 2005: „Zsidó búcsú" – jahrzeit – „világtalálkozó". Egy rítus szerepe a Magyarországról elszármazott zsidó virtuális közösségek életében. *Néprajzi Látóhatár* XIV/3–4: 61–88.

– 2006: Igazak és jámboraik a Vészkorszak előtti Magyarországon. A „csodarabbikhoz" folytatott zarándoklatok mentalitástörténeti vonatkozásai. In Fried István–Vajda Zoltán (szerk.): *Kommunikációs formák. A SZTE BTK Tudományos Diákköri dolgozatai.* Szeged: SZTE–BTK, 7–26.

HAUMANN, Heiko 2002: *A keleti zsidóság története. (Das Geschichte der Ostjüden.)* Budapest: Osiris.

IDEL, Moshe 1995: *Hasidism. Between Ecstasy and Magic.* New York: State University of New York Press.

KATZ, Jakov 2005: *Hagyomány és válság. Zsidó társadalom a középkor végén.* Budapest–Jeruzsálem: Múlt és Jövő.

– 1999: *Végzetes szakadás. Az orthodoxia kiválása a zsidó hitközségekből Magyarországon és Németországban.* Budapest: Múlt és Jövő.

KATZBURG, Nathaniel 1999: *Fejezetek az újkori zsidó történelemből Magyarországon.* Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport–Osiris.

KONRÁD Miklós 2005: A neológ zsidóság útkeresése a Századfordulón. *Századok* 2005/6: 1335–1369.

MISLOVICS Erzsébet 2006: A magyar orthodoxia a századfordulón (1891–1906). *Múlt és Jövő* 2006/2: 57–68.

OLÁH János 1999: *Judaisztika* I. *Ünnepek, emléknapok, gyász- és böjtnapok.* Budapest: Filum.
OPPENHEIMER, John F. (Chefredakteur) 1967: *Lexikon des Judentums.* Gütersloh [Budapest]: C. Bertelsmann Verlag–[Athenaeum Nyomda].
Pallas nagy lexikona. Az összes ismeretek Enciklopédiája tizenhat kötetben IV. (Burgos–Damjanich) 1893: Budapest: Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság.
PEJIN Attila 2003: *A zentai zsidóság története.* Zenta: Thurzó Lajos Közművelődési Központ.
PREPUK Anikó 1997: *A zsidóság Közép- és Kelet-Európában a 19–20. században.* Debrecen: Csokonai.
Révai nagy lexikona. Az ismeretek enciklopédiája 5. (Csata–Duc) 1912: Budapest: Révai Testvérek Irodalmi Intézet Részvénytársaság.
RUBIN, Israel 1997: *Satmar. Two Generations of an Urban Island.* New York–Washington D. C.–Baltimore–Bern–Frankfurt am Main–Berlin–Vienna–Paris: Peter Lang. [Second ed.]
SCHOLEM, Gershom–ADAMIK Lajos 1995: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben.* (Válogatott írások I.) Budapest: Atlantis.
SELTMANN Rezső 2000: Midrás. In Ujvári Péter (szerk.): *Magyar zsidó lexikon.* Budapest: Makkabi, 600–603.
SHAROT, Stephan 1986: Secularization and the Diminishing Decline of Religion. *Review of Religious Research* 27/3 (March): 193–207.
UJVÁRI Péter (szerk.) 2000: *Magyar zsidó lexikon.* Budapest, Makkabi.
YERUSHALMI, Yosef Hayim 2000: *Zachor, zsidó történelem és zsidó emlékezet.* Budapest: Osiris–OR–ZsE.

GAGYI JÓZSEF

„Az egy szent testület..."

A kalugerek társadalmi szerepe egy székelyföldi faluban

Az ortodox, román papok, kalugerek (szerzetesek) erdélyi magyar (katolikus, protestáns) közösségek tagjai számára végzett vallásos, mágikus gyakorlata ma már jól ismert toposza a magyar vallásetnológiának. A 20. század folyamán az általam tanulmányozott székelyföldi településen a gyakorlat iránti igény konstansnak mondható: a különbség annyi, és ez a gyakorlat intenzitását mutatja, hogy 1940-ig a kalugerek is felkeresték a helyieket rendszeres vándorútjuk során. A bécsi döntés határmegvonása, és ezzel nem összefüggően, de ezt követően a kommunizmus vallásüldözése kialakított egy másik, ma is élő formát: ma már nem járnak a kalugerek a székelyföldi magyar falvakban, hanem a helyiek keresik fel őket kolostoraikban.

Dolgozatomban, amely két hipotézis megfogalmazásához vezet el, a terepen megfigyelt gyakorlat leírása után arról beszélek, hogy milyen társadalmi szerepet játszik a kalugerek tevékenysége. Michel Foucault gondolataiból kiindulva arra keresek választ, hogy mennyire ismeri el és gyakorolja a közösség az igazság keresésének számára ma is alapvető kulturális mechanizmusát, a próbát. Milyen esetekben és milyen okokból nem fogadja el az elit intézményei által végzett nyomozással megkonstruált igazságot, és milyen esetekben és miért részesíti előnyben a vallásos-mágikus specialisták gyakorlata nyomán megnyilvánuló, azelőtt számukra rejtett, de létező, a „szent testület" által közvetíthető „örök" isteni igazságot.

Egy vallásetnológiai toposzról

Az ortodox, román papok, szerzetesek magyarok számára végzett vallásos, mágikus gyakorlatának mint vallásetnológiai toposznak a megalkotása a kutatók utóbbi évtizedében végzett munkásságának köszönhető.[1]

Bár a szakirodalomban igen elvétve akad erre utaló nyom, azt mondhatom, hogy már 1989 előtt folyamatosan figyeltek erre a jelenségre azok, akik a népi közösségekben terepmunkát végeztek. A terepmunkás hiedelemkutatók számára nem volt kérdéses a jelenség elterjedtsége, fontossága, történelmi, mély beágyazottsága. Ami kije-

lenthető: a terepen tapasztaltak 1989 előtt nem voltak a hiedelemkutatásban (és a néprajzi kutatást általában meghatározó ideológiai felfogásban) uralkodó paradigmához illeszthetők. Keszeg Vilmos 1999-ben kiadott, 2005-ben második kiadást megért könyvében a(z el nem) végzett munka ismeretében ennyit ír erről: „A gyűjtés hiányosságának, elfogultságának tulajdoníthatóan a román pap alakja szinte teljesen ismeretlen a néprajzi leírásokban."[2]

Értelmezhetem úgy is ezt a megállapítást, hogy az interetnikusságnak ez a formája akkoriban nem volt divatos. De értelmezhetem úgy is, és én inkább erre helyezném a hangsúlyt, hogy az etnikai, kulturális és vallási határok ilyen nyilvánvaló „megsértésének", az ezeken való átjárás ilyen drasztikus formájának nem volt helye egy etnocentrikus tudományfelfogásban.

Ezzel magyarázom azt például, hogy a román paphoz-kalugerhez való járás egyik (ma már közismerten) „klasszikus terepén", a Gyimesekben gyűjtő Salamon Anikó, valamint az ő gyűjteményét sajtó alá rendező Mohay Tamás sem tartotta fontosnak figyelni erre a toposzra.[3] Hogy a magam példájánál maradjak: 1989 után minden olyan helységből, ahol gyűjtőmunkát végeztem, jelentős mennyiségű anyagot jegyeztem le. Viszont az a szakdolgozat, amelyet 1978-ban védtem meg a Babeş-Bolyai Tudományegyetem magyar nyelv és irodalom szakán, és amelynek Mitruly Miklós volt a szakirányítója, de valójában Dömötör Tekla és Salamon Anikó voltak azok, akikkel szakkérdésekben konzultálhattam, csak elvétve tartalmaz a kalugerekre vonatkozó adatokat.[4]

A magyar hiedelemmonda-katalógus számon tartja ugyan a tudós papot, de csak töredékes adatokra hivatkozik. Keszeg Vilmos, könyvének 2005-ben megjelent második kiadásában is csak Bosnyák Sándor gyimesi, bukovinai magyar adatait, illetve Albert Ernő gyimesi gyűjtéséből származó hiedelemmondáit említi. Megismétli az első kiadás megállapítását: a toposz „nagyobb figyelmet érdemel, hiszen a romániai magyar népi kultúra egyik, a román kultúra részéről érkező hatásnak tulajdonítható legjellemzőbb sajátossága..."

Czégényi Dóra olyan környezetben végzett kutatásokat, amelyben a magyarok történelmileg mérhető ideje kisebbségben, esetleg szórványban vannak, tehát nemcsak érintkezés, kulturális csere, hanem az asszimiláció, a román kulturális környezetbe való beépülés számos jelensége tapasztalható. A magyarok, akárcsak román szomszédaik, munkatársaik, esetleg rokonaik, szükség esetén igénybe veszik a román pap szolgáltatásait. A román pap elsősorban Isten szolgája, ez minden kérelmező számára evidens. Ugyanakkor éppen e szerepe miatt inkább alkalmas arra, hogy közvetítsen az emberek és a természetfeletti erők között, kommunikáljon a szellemek világával.[5] A szolgáltatást kérők tudatában vannak az ambivalenciából származó veszélynek, mégis elmennek hozzájuk, mert az igazságot – a sorsot, az isteni, emberek számára rejtett, csak közvítítés nyomán feltárulkozó szándékot – csak így lehet megismerni: „Ez valami tiltott dolog. Én legalábbis jártam, de meg vagyok győződve, hogy Isten ellen való cselekedet volt. És mégis, az emberek mennek. Igen. Nem ismerik az igazságot."

Czégényi a kalugerek, a román szerzetesek szerepével nem foglalkozik, hiszen az általa vizsgált társadalmi környezetet a helyben lakó papok dominálják. A kalugerek

messzebbről érkeznek, tevékenységük az elképzelések szerint azért hatásos, eredményes, mert önmegtartóztató, remeteszerű – azaz kevésbé mindennapi, emberi – életet élnek, ezért oket szenteknek tartják.[7]

Pócs Éva és tanítványai a kilencvenes évek végén, Csíkkarcfalván és Csíkjenőfalván végzett kutatásukkal tárták fel az ide kapcsolható jelenségeket.[8] Pócs Éva összegző megállapítása szerint az általuk feltárt csíkkarcfalvi és csíkjenőfalvi boszorkányság „lényege a szentséggel megerősített, divinációval összefonódó, vallásos mágia". Legjelentősebb vonásának az tartható, hogy a szent személy divinációs, valamint áldás- és átokosztó rítusai bekapcsolódnak a falusiak által ismert és gyakorolt rontási rendszerbe. A kaluger a sors kezelője, egyszerre tartja a kezében a jó és a rossz alternatíváit. „Személyében archaikus ambivalencia nyilvánul meg, ő az egyidejűleg áldó és átkozó pap, aki a boszorkányság személyes belső viszonyait kívülről, felülről egyensúlyozza, divinációs gyakorlatával ő a falusiak világrendjének egyik fenntartója, elsősorban az etikai normák vonatkozásában. A papi átok rituális, istenítélet jellegű formái legitimálják az egyéni átkozódást és az egész erre épülő rendszert. E rituális átok fontos tényezője, hogy csak a bűnösre szállhat, ártatlanra nem: mint általában az istenítélet, csak a bűnösnek »fáj«."[9]

Komáromi Tünde dolgozatában több olyan megállapítás van, amely kiindulópontul szolgál számomra, amelyekkel egyet tudok érteni, és amelyeket a vizsgált település vizsgált jelenségeire is érvényesnek tartok. A rontást az általa Hagymásnak nevezett településen akkor választják, ha nem látnak lehetőséget törvényes megoldásra, már csak azért sem, mert nincs a törvényszék számára elfogadható bizonyíték: csak a gyanú és a vádaskodás létezik, hiszen nem került sor a felek között nyílt, tanúkkal bizonyítható agresszióra.[10]

A létező, mindenki által ismert ideológia premisszái:

1. A bűnös emberen nem lehet segíteni, a bűnhődés elkerülhetetlen. A román pap mágiája, az így a rendszerbe bekerült átok, a csináltatás egyszerre figyelemfelhívó, sürgető, iránymutató szándékot (kire szálljon az átok, kit fogjon meg a csinálmány), illetve a büntetés-végrehajtó legfőbb transzcendens hatalomnak való alárendelődést jelez (legyen meg az Isten akarata).

2. A bűnös ember együtt él bűntelen társaival, és valójában csak akkor különül/különítik el a bűntelenektől, amikor utoléri az elkerülhetetlen büntetés. A közösségtől való elszigetelés, morális kizárás akciója akkor indul be, és a beindulás elsődleges feltétele, ha az ítélet már látható-tapasztalható (és ekképpen a bűnösség bizonyított).

Kalugerek Máréfalván – máréfalviak a kalugereknél

Igen, kalugerekhez lehet menni, mert a kalugerek, azok papok. Azok papok, s akkor imádkoznak. El lehet imádkoztatni!

Csak azt lehet elimádkozni, aki a bűnös.

> Kalugerek, azok szentek voltak! Az megvolt, itt a kalugereknél, ok igazságosan imádkoztak. Az egy szent testület, a kalugerek. Az egy szent testület. Úgyhogy oda lehet menni.[11]

A Székelyföld szívében, a Székelyudvarhely melletti, katolikus, de református, unitárius falvakkal is határos Máréfalván ma is csak elvétve járnak román (ortodox) papokhoz. Az istenítélet végrehajtásának vallásos-morális rendszerébe Máréfalván – bizonyíthatóan a közelmúltban, a 20. század során – a román, ortodox szerzetesek épültek be. A fenti, mottóként idézett megállapítások arról az időszakról adnak hírt, amikor már elindultak, jártak a máréfalviak a kalugerekhez. Ezt megelőzte az az időszak, amikor a kalugerek jelentek meg, és mágikus szolgáltatásokat végeztek, élelmet gyűjtöttek/koldultak Máréfalván és más székelyföldi, tehát az ortodox kolostoroktól, a román vidékektől távol eső, színmagyar falvakban. Az alábbiakban összefoglalom azokat az információkat, amelyeket a több évig tartó, időszakos gyűjtőmunka idején a kalugerek máréfalvi tevékenységéről, hatásairól hallhattam. Úgy látom, hogy két történelmi pillanat hatott szabályozó, meghatározó módon a tanulmányozott környezetben a kalugerek megjelenésére, a hozzájuk járás szokásának kialakulására: 1918 és 1940.

1. 1918 után a Székelyföld Románia része lett, a moldvai kolostorok szerzetesei pedig kiterjesztették élelemgyűjtési/koldulási tevékenységüket a székelyföldi falvakra is. A kialakuló hálózat helyi elemeit a román származású, de elmagyarosodott helyi lakosok jelentették. Máréfalván arra emlékeznek, hogy a népes Ilonka családhoz tartozók támogatták a megjelenő kalugereket. Szállást adtak nekik, a faluban érdeklődtek, hogy ki szeretné igénybe venni a szolgáltatásaikat, közvetítettek a kalugerek és a falubeliek között, elkísérték más, környező falvakba őket.[12] Többen mesélték, hogy kisgyerek korukban meghatározó élményt jelentett számukra a szakállas, torzonborz, magyarul nem tudó, „ördöngös" tudással bíró szerzetesekkel való utcai találkozás, vagy az, hogy ezek a házuknál is megjelentek. A gyerekek féltek tőlük, hiszen nagy zsákkal jártak, amelybe élelmet gyujtögettek. A szülők velük ijesztegették a rossz magaviseletű gyerekeket: beleillettek a faluban megjelenő, zsákot cipelő és a kisgyerekeket zsákjukba téve elhurcoló rosszféle idegen (pl. vándorcigányok, vándorárusok) sztereotípiájába. A felnőttek egy része is távol tartotta őket magától, családjától: nem hittek mágikus tevékenységük hatásában, tolvajnak, vagy egy másik elterjedt véleményhez igazodva: a „megszálló", hatalmukat megerősíteni akaró román hatóságok álruhás, a családba is behatoló kémeinek tartották őket. Mindezek miatt érthető, hogy a két világháború közötti időszakban körvonalazódott a kalugerek szerepe, de nem mondható, hogy kialakult ennek az általános elfogadottsága. Nem lehetett a kívánt módon szabályozni helyi megjelenésüket, távol tartani őket, ugyanakkor a román állam helyi hatóságainak támogatását élvezték. A helyi közösség erősen megoszlott: „voltak, akik kacagták, voltak, akik félistennek tekintették" őket. A megismerés után el kellett, hogy következzék egy kulturális átalakítás: az eltávolítás és a helyi kultúrába való beillesztés korszaka. Csak ennek megtörténte után mondhatjuk, hogy stabilizálódott generációkon át öröklődő, általánosan ismert és elfogadott, mágikus közvetítő szerepük.

2. 1940 újabb hatalomváltást, határmódosítást hozott, ennek következtében a moldvai szerzetesek eltűntek a székelyföldi falvakból. 1944 után újra megjelentek, de csak átmeneti ideig: az 1948-ban hatalomra kerülő kommunista román hatóságok korlátozták az ortodox szerzetesség működését, betiltották az országjáró koldulást. Ezek az átalakulások lassan a ma tapasztalható rendszer kialakulásához vezettek. A kételkedés közvetlen tapasztalatból adódó, azt kiváltó okai, többek között az idegen mint hús-vér, a kapu előtt álló fenyegetés megszűnt. A transzcendens világot megidézni képes, megjelenésükkel ismeretlen veszélyeket jelző, fenyegető kalugerek képe átalakult. Ezután csak azok vették igénybe szolgálataikat, akik felkerekedtek és elutaztak hozzájuk, a kolostorokba. Ezek pedig sorozatosan szállították a pozitív híreket „tudásukról" és „hatékonyságukról".

A mágikus aktorokkal való otthoni találkozás hiánya nem jelentette azt, hogy a tudás is eltűnt, sőt ez a helyi társadalmi szükségletekhez igazolva újra és újra aktivizálódott. Egy olyan, általam gyűjtött memoratot mutatok be ennek illusztrálására, amelyben a negyvenes években történtek összemosódnak a kilencvenes években született, ezekre való reflexióval.

> Még az éjjel éppen azt álmodtam, hogy volt egy legény, aki udvarolt nekem leánykoromban. De nagyon ragaszkodott hozzám, én pedig ki nem állhattam.
> S egy alkalommal, a háború alatt, csűrökben táncoltunk, hát azt mondja nekem, negyvenkettőben, negyvenháromban, háborús hangulat volt, azt mondja: figyelj ide! Én elmegyek most katonának, de ha hazajövök élve, s ezt az éjjel megálmodtam, hazajött volt álmomban, ha hazajövök élve, s nem leszel a feleségem, tudd meg, hogy tudom, hol laknak a kalugerek, s elmegyek s úgy megcsináltatlak, hogy csúszó-mászó békává változol.
> S az éjjel azt én megálmodtam, hogy Mihálykó Jóska hazajött, s azt mondta: na látod, nem jöttél hozzám! De nagyon erőszakos volt, s azt mondta, megcsináltat, ha nem megyek hozzá.
> Én nem hiszek abba sem, hogy a kalugerek. Hát a Jóisten tűr, nagyon türelmes a Jóisten, hitünk szerint, s rögtön nem bünteti meg az embert, de időre aztán mégis az igazságos átok megkeresi a maga helyét.[13]

Az egyedi élet egy mozzanata, az udvarlás, a kalugerek által közvetített bosszúval, a csináltatással való fenyegetés az általános vallásos keretek közé illeszkedik. A történet arról szól, hogy a halott legény újra megkeresi a régi szeretőjét annak álmában, és az erre való emlékezésben felidéződik az egykori átok, az, hogy megmondta: a kalugerekkel úgy megcsináltatja, hogy „csúszó-mászó békává" (vélhetően: egész életében mozgáskorlátozott, csúszó-mászó, nem teljes értékű emberré) változik. A történet felidézése lehetőséget teremt az állásfoglalásra: egyrészt a beszélőnek ki kell mondania, hogy felvilágosult, nem babonás, nem jár kalugerekhez – másrészt el kell ismernie, hogy ennek ellenére, mégis: létezik egy olyan istenkép, olyan általános vallásos keret, amelyben a kalugereknek helye van. A bűnös ember haladékot kap, de nem megbocsátást: az igazság kiderülése, az istenítélet csak halasztható, de nem há-

rítható el. Másképp fogalmazva: ha később is, ha az istenítéletet kérő várakozásának meg nem felelve is, a bűn elnyeri büntetését. Kalugerekkel vagy nélkülük, a bűn és büntetés mágikus-erkölcsi szabályozó rendszere működik Máréfalván.

Az azonban egyértelmű, hogy 1918 után, egy hosszú 20. századi átalakuló folyamatban, a kalugerek a helyi közösség konfliktusainak megoldását segítő, egyértelműen pozitív szerepet játszó alternatív igazságszolgáltatási rendszer központi szereplői lettek. Miért?

Próba és nyomozás

> A nyugati civilizáció azért dolgozta ki a nyomozás komplex technikáit, hogy pontosan lehessen tudni, ki mit, milyen körülmények között és milyen időpillanatban cselekedett, s később ezek a készen álló technikák kerültek felhasználásra a tudományok és a filozófiai reflexió rendjében.[14]

A kultúra Clifford Geertz által definiált, igen általános meghatározásából indulok ki. Eszerint a kultúra: „a szimbólumokban megtestesülő jelentések történetileg közvetített mintái, vagyis: szimbolikus formákban kifejezett örökölt koncepciók azon rendszere, melynek segítségével az emberek kommunikálnak egymással, állandósítják és fejlesztik az élettel kapcsolatos tudásukat és attitűdjeiket".[15] Ezeknek egyszerre van magyarázó és integráló szerepük – Geertz értelmezése szerint egyszerre „valaminek" és „valami számára" modellek. Az emberi közösségek egységét a politikai-jogi szerkezetekkel együtt az archaikusabb közösségekben – és a premodern világban is, e szerkezetek gyengeségéből kifolyólag – elsősorban a szimbolikus formákban kifejezett, örökölt koncepciók, a morális értékek és morális közösségépítő technikák (és ilyen értelemben a kultúra) teremtik meg és tartják fenn.

A fejlett, modern világok és jelenségek vizsgálatában szocializálódott kutatók általában megdöbbennek, amikor mindaddig ismertként kezelt eseményekben, helyszíneken és pillanatokban archaikus, „meghaladott" formákkal, technikákkal találkoznak. Zavaró, ha a vizsgált jelenségek nem erősítik az elfogadott paradigmát.

A modern, demokratikus államokra a hatalommegosztás intézményesítettsége, és így az igazságszolgáltatás erős intézményesültsége jellemző. A dezintegrálódó hagyományos közösségek fölé épülő állami-közösségi integráció érdekében kell kialakítani, fenntartani ezt az intézményesítettséget. Ez azonban történelmi termék, és a különböző államok-nemzetek történelmére figyelve változatok sokaságával találkozhatunk. Az általános modellt Michel Foucault tanulmányára támaszkodva vázolom fel.[16] A részletesebb ismertetést véleményem szerint az indokolja, hogy Kelet-Európában ki nem teljesedő folyamatokban, alkalmanként formális elvek és szerkezetek átvételével valósul meg a két kultúra különválása. A különbségek éppen csak felvillannak ebben a bemutatóban; az elmélyült intézménytörténeti, társadalomtörténeti elemzés olyan információkat és képességeket követelne, melyekkel nem rendelkezem.

A *próbát* Foucault archaikus igazságszolgáltatási formaként írja le. Ekkor két ellenfél áll egymással szemben, és ismert szabályok szerint elkezdődik a kihívás, majd megméretkezés, amelynek eredménye maga a nyilvánossá váló döntés: aki győz a próba során, azt pártolták az istenek, tehát annak van igaza. A felek tehát nem egy harmadik személyre vagy az e mögött álló intézményre bízzák az igazság kiderítését: a döntés felelősségét egy összecsapásra hárítják át.

A próba alternatívája, a *nyomozás* már az ókori görög társadalomban megjelenik: a tanú nem egyik vagy másik fél híve vagy segítője, hanem ahhoz járul hozzá, hogy az eseményeket rekonstruálni lehessen. A tanúk meghallgatásával megteremtődik a feltétele annak, hogy létrejöjjön „a hatalom nélküli igazság", amelyet már szembe lehet állítani „az igazság nélküli hatalommal". Bár nem terjed el, már ekkor kidolgozzák a bizonyítás és az igazolás racionálisnak nevezhető formáit, melyek megszabták, hogyan, milyen feltételek mellett, miféle megfigyelési módszerekkel és milyen szabályok alkalmazásával juthatunk igaz belátásokhoz. Kifejlesztik a rábeszélés művészetét, amelyekkel meg lehet győzni az embereket egyes állítások igazságáról. Létrejön egy újfajta, addig nem létező megismeréstípus: a tanúskodás, emlékezés és nyomozás révén (vagyis egy bonyolult, írásbeliség nélkül nem létező, értelmiségiek által működtetett rendszerben) kostruálódó megismerés.

Az ókor és középkor határán kialakuló germán joggyakorlat számára nem létezik közösségi akció: nem emelnek vádat egyes személyek ellen a társadalom, a csoport vagy a hatalom képviseletében. Kell legyen valaki, aki sértettként (vagy a sértett képviselőjeként) fellép, és megnevezi ellenfelét. Az igazság kiderítésére szolgáló eljárás: két egyén összecsapása. A ritualizált formák meghatározása és ezek betartásának megkövetelése képezte a törvényes szabályozás tárgyát. Mindig lehetőség van a békés megegyezésre: döntőbíró segítségével meghatározzák azt az összeget, amely kiváltja (fizetség ellenében beszünteti) a további ellenségeskedést. Ez egy jogi procedúra, ahol az egyik ellenfél megvásárolja magának a jogot, hogy békében élhessen, megmeneküljön a bosszútól.

A germán joggyakorlatból átszármazó formát felkaroló feudális joggyakorlatban az egyének közötti ügyeket a próba rendszere szabályozta. Ebben a rendszerben nem az igazság, hanem az erő, a beszélő személyiségek súlya és fontossága vált közismertté és elfogadottá. A társadalmi jellegű próbatételek az egyén társadalmi fontosságát mérték le: hány rokona volt, aki kiállt mellette. Ez jelezte a szolidaritást, melyre az egyén számot tarthatott, a fontosságot, melyet az a szűk közösség tulajdonított neki, amelyik minden harc és konfliktus alkalmával kiállott mellette. A verbális jellegű próbatételek: formulák helyes elmondása, eskü, amelyet habozás nélkül meg kellett tennie a vádlottnak.

Ebben a joggyakorlatban hivatalos helye volt az istenítéletnek mint próbatételnek: olyan játszma döntött a felmerült kérdésben, amelynek során a vádlottnak saját teste ellen kellett hadat viselnie (pl. tűzpróba, vízpróba). A próba vagy győzelemmel, vagy bukással ért véget – az igazság nem vált külön a hamisságtól, egyedül a győzelmen vagy vereségen múlt minden. A hatóság (bíró) csupán az eljárás szabályszerűsége felett őrködött. Az uralkodót nem arra kérték fel, hogy igazságot tegyen, hanem

arra, hogy politikai, mágikus és vallási funkcióit gyakorolva megállapítsa az eljárás szabályosságát. A próbatétel mint igazságszolgáltatási aktus bizonyos értelemben a háború ritualizálását és szimbolikus áthelyezését hajtotta végre. Néhány más területről kölcsönvett, teátrális művelet segítségével az erősebb olyasvalakinek minősülhetett, aki jogosan áll elő követeléseivel.

A „nyomozás" tevékenységére épülő „nyomozás kultúrája" Foucault szerint a 12–13. században bukkan fel újra. Egy meghatározott tudásmód és a tudás újfajta feltételrendszere alakul ki ebben a korszakban, s ez a folyamat alapvető jelentőségű az egész nyugati civilizáció számára. Egy több évszázados folyamatban a vagyon, fegyveres erő és a bírói hatalom is néhányak kezében összpontosul; létrejönnek a minden eddiginél erősebb, egymással vetélkedő európai hatalmi központok: a monarchiák. Ettől kezdve az egyének nem tudták csak egymás között megoldani vitáikat; létezett egy hozzájuk képest külső, erős hatalom, amely egyszerre nyilvánult meg politikai és bírói hatalomként. Megjelent egy új szerep, új személy: a földesúr vagy az uralkodó képviselője, az ügyész. Amennyiben a törvénysértés legfőbb áldozata a király volt, és a panasztevés joga az ügyészé, a bűnösség eldöntésének ügyében újfajta mechanizmust kellett alkalmazni, amely eltért a próba és az ellenfelek összecsapásának hagyományától.

Két lehetséges modell közt lehetett választani. Az egyik: a *tettenérés*. Ha ez megtörtént, nem volt kétség: a közösség fellépett eddig is a bűnös ellen. Volt azonban egy másik modell is, amelyet a Karoling Birodalomban, és nemcsak itt, a katolikus egyházon belül alkalmaztak: a *nyomozás (inquisitio)*.

Amikor Karolingok korában az uralkodó képviselőinek valamilyen jogi, hatalmi, adóügyi, erkölcsi, földjáradékkal vagy tulajdonlással kapcsolatos problémát kellett kezelniük, egy minden ízében ritualizált és szabályozott eljáráshoz, a nyomozás intézményéhez folyamodtak. Az uralkodó képviselője olyan személyeket idézett maga elé, akikről feltételezhető volt az erkölcsök, a jog és a tulajdonosi minőségek ismerete. Miután összehívta őket, meg kellett esküdniük, hogy az igazat mondják, azt, amit ismernek, látnak vagy tudnak. Ezek után magukra hagyta őket, hogy tanácskozzanak. A tanácskozás végeztével megoldást kellett adniuk a problémára. Az elkövetett károkozás nemcsak a sértettet, hanem az alattvalóit kormányzó uralkodó személyét (az általa képviselt rendet) is sértette. Létrejött a *törvénysértés* fogalma, amely felváltotta a *károkozás* ősi fogalmát: a sérelem előidézője nem csupán egy másik egyén, hanem az Állam és az állami törvények ellen intézett támadást.

A kora középkor idején az államhatalom rátette a kezét a bíráskodás és a peres ügyek egyének közötti intézésének eljárásaira. A törvénysértő egyszerre sértette meg ellenfelét, valamint az Államot, ezért kettős fizetséggel tartozott: kártalanítania kellett ellenfelét és az Államot is. A bírságolás mellett megjelent a monarchiák vagyonfelhalmozásának legeredményesebb formája: a vagyonelkobzás. A nyomozás legfontosabb ismertetőjelei ebben a rendszerben a következők voltak:

1. A főszereplő a politikai hatalom.

2. A hatalom gyakorlása elsősorban kérdések föltevésében, kikérdezésben áll. A hatalom nem ismeri az igazságot, viszont törekszik annak megismerésére.

3. Az igazság megállapításának érdekében a hatalom olyan személyekhez fordul, akikről – társadalmi helyzetüknek, koruknak, vagyonuknak, előkelőségüknek vagy más efféléknek köszönhetően – feltételezhető, hogy képesek erre a tudásra.

4. A király nem erőszak alkalmazásával kényszeríti igazmondásra az összegyűlteket, hanem arra kéri fel őket, hogy szabadon gyűljenek össze, és mondjanak kollektív véleményt, azaz együttesen határozzák meg, mi legyen a vélelmezett igazság.

Az egyház azonban már ezt megelőzően alkalmazta a nyomozás technikáit. Ismert volt a *visitatio* intézménye: kötelezően előírt látogatás, a püspök bejárta egyházmegyéjét. Az *inquisitio generalis:* általános nyomozás vagy kikérdezés, vagyis a püspök az adott helységbe való megérkezése után kifaggatta a legelőkelőbbeket, a legbölcsebbeket, a legerényesebbeket, vagyis azokat, akiknek a legtöbbet kellett tudniuk arról, hogy milyen vétek, bűneset történt távollétében. Az *inquisitio specialis:* ha a válasz igenlő volt, a püspök áttért a speciális nyomozásra, vagyis annak a kiderítésére, hogy ki mit cselekedett, ki a tettes, és valójában milyen természetű az általa elkövetett cselekmény. Az egyházi nyomozásnak ez a spirituális, vallási formája a középkor folyamán mindvégig érvényben maradt, és mivel szükség volt az egyház vagyoni helyzetének a rendezésére is, közben adminisztratív és gazdasági funkciókra tett szert. A nyomozás egyházi modelljét, amely egyaránt tekintettel volt mind a javakra és vagyonra, mind pedig a szívre, cselekedetekre és a szándékokra, beemelték a bírósági eljárások menetébe.

Összefoglalva a fentieket: azt lehet mondani, hogy a nyomozás segítségével egy múltbeli cselekedet olyan módon kínálhatta fel magát a tekintetnek és a tudásnak, mintha mindig jelen idejű volna. A nyomozási eljárás képes volt újra aktualizálni, jelen lévővé, érzékivé, közvetlenné és igazzá tenni a korábban történteket, és beilleszteni ezeket az igazságszolgáltatás rendjébe. Egy nagyszabású politikai transzformáció, egy új politikai struktúra kialakulása tette nem pusztán lehetségessé, de egyenesen nélkülözhetetlenné a nyomozás bírósági igénybevételét.

A 12. század folyamán kapcsolódott össze a törvény megsértése a vallási vétekkel. Az uralkodó megsértése és a bűn elkövetése lassan összemosódott, és a klasszikus joggyakorlatban egységük véglegessé vált. Az eredetileg a királyi ügyészek által levezényelt bíráskodási művelet diffúziójával, a 13. századtól kezdődően megsokasodtak a nyomozás különböző válfajai. A király ügynökei a királyi hatalom biztosítása, megszilárdítása és növelése céljából folyamatosan vizsgálták, dokumentálták a népesség helyzetét, a vagyon szinteződését, a rendelkezésre álló készpénzt, illetve pénzforrások mennyiségét – ennek következménye a közgazdasági ismeretek, az állam gazdasági ügykezelésével kapcsolatos tudás felhalmozódása volt. Ez az alapja nyugaton az állami adminisztráció szabályozott formájának, a politikai hatalom folyamatos kiterjesztésének, a politikai gazdaságtan, statisztika megszületésének. A 14–15. századtól a praktikumban felhasználható tudományok: a földrajz, a csillagászat, az éghajlat tanulmányozása az igazságot nagyszámú, gondosan összegyűjtött adat feldolgozásával próbálták megállapítani. A próba fokozatosan eltűnt a bíráskodás gyakorlatából, és ezzel a tudás területéről is.

A nyomozás nem a tudás tartalmát, hanem egyedül a formáját érintő kérdés. Olyan tudásforma, amely egy bizonyos típusú hatalom és meghatározott számú isme-

rettartalom kapcsolódási pontján helyezkedik el. A Foucault által *tudáshatalom*nak nevezett társadalmi dominancia egyik formája: olyan politikai, ügyintézési, hatalomgyakorlási forma, amely a nyugati kultúrában, a bírósági ügyintézésnek köszönhetően, az igaznak elfogadott ügyek felvállalásának és továbbadásának eszközévé vált. De mitévők legyenek a kiszorítottak, a tudatlanok, a szegények? Mitévők legyenek azok, akik nem rendelkeznek ezzel a tudáshatalommal?

A Pócs Éva és diákjai által a csíki falvakban tanulmányozott és a 2001-ben megjelent tanulmánykötetben leírt, a székelyföldi társadalom más részein is működő vallásos boszorkányság a mai Magyarország területén a kutatások nyomán felvázolt rendszernél archaikusabb szisztéma. Feltételezhető, hogy az erdélyi magyarságnál a vallásos boszorkányság alternatív, a „magyar boszorkányság rendszereként" definiálthoz képest másodlagos szisztémája éppen a 20. század folyamán, az ismert nagypolitikai-területi változások következtében strukturálódott, erősödött meg. Ha ez így van, akkor ez a ma középkoriasnak minősíthető eszmevilág és az egyházi szolgáltatások bizonyára valamilyen határozott, folyamatosan fennálló társadalmi szükséglet kielégítésére honosodtak meg, maradtak fenn. Mi ez a szükséglet: erre kell feleletet keresni.

A morális kiút

Komáromi Tünde dolgozatában megállapítja: az istenítélet azért fontos, mert igen határozott és ma is teljes mértékben érvényes társadalmi funkciója van. Alternatívát nyit egy alapvető egzisztenciális helyzetben. Mindig is létezett a fizikai elnyomorodás és a halál, és így a betegek gondozásával, valamint a halottak miatti veszteség feldolgozásával együtt járó fizikai-lelki terhek vállalásának családi, rokoni, közösségi kötelezettsége. Ugyanakkor bizonyos helyzetben éppen a család-rokonság vagy a közösségnek az áldozathoz közelebbi tagjai nem vállalták a terheket, és ezzel megtagadtak alapvető morális kötelezettségeket. Az istenítélet biztosította a morális kiutat, jelentette a morális kiskaput, segítette a kognitív disszonancia feloldását. Úgy utasíthatta vissza a közösség, a rokonság egy tagja a rá váró terhes feladatot, úgy szakíthatta meg a számára kellemetlen kapcsolatot, hogy mégis megőrizte pozitív önképét, morális integritását. Ezért az istenítélet vallásos funkciója mellett, ezzel együtt, fontos, alapvető morális és szociális funkcióval rendelkezik. Ezért sikerül egybetartani a közösséget, kezelni a közösségen belül a bűnösséget oly módon, hogy fel lehet menteni azt, aki megtagadja a bűnössel szemben létező családi, rokoni, közösségi kötelezettségeit.

Népi közösségekben Erdélyben ma is az igazságszolgáltatás legáltalánosabb, archaikus formája ez a transzcendens módszer. Kiterjedtségét, érvényességét ismerve Komáromi Tünde kijelenti, „az összes kutatott erdélyi vidék adatait összehasonlítva a legfontosabb hasonlóságnak az tűnik, hogy a rontás mindenütt előfordul mint igazságszolgáltatás, azaz olyan mágikus rítus, amit istenítélet óhajával hajtanak létre".[18] Úgy is fogalmazhatnánk: ezen a téren a társadalom egységes viselkedése kétségtelen, bizonyított. A bűn elleni fellépés feltételezi a bűnre vonatkozó, a bűn és a bűnteleség határait kijelölő egységes, általánosan érvényes tudást. A tapasztalatokat a társadal-

mi viselkedés renddé (érvényessé és érvénytelenné, és a kettőt elválasztó, lehetőleg ritkán előforduló határesetekké) szervezi, és ez a konstruált rend értelmezi a tapasztalatokat. Ez a szándék gyökeres ellentéte annak, ami a „tudományos kultúrában" érvényesül, ugyanis a tudományos kutatás során „a gondolkodó megpróbálja tudatosítani az általa használt gondolati kategóriák mesterséges és átmeneti jellegét. Kész arra, hogy koncepcióját megújítsa vagy elvesse azért, hogy még pontosabb állítást tehessen."[19] A tudományos gondolkodás törekvése, hogy lebontsa a határokat. A mindennapi tudás ezzel szemben megőrizni, megszilárdítani – szilárdnak tudni – akarja azokat. Legfőbb támasza ebben a ritualizáltság.

Az élet folyamatának a fenntartása nem más, mint a – kívánt vagy váratlan és elkerülhetetlen – változások megértésére és kezelésére tett kísérlet. Arnold van Gennep éppen a személy és a társadalom változásainak, a határok megnyitásának, majd bezárásának, és eközben ezen határok újradefiniálásának mozzanataiként írja le az átmeneti rítusokat.[20] A rítusok hatalmát talán nem is lehetne mással jobban demonstrálni, mint az istenítélettel, és ennek a kalugerekhez járásra vonatkozó példáival.

Először is értelmezni kell a kiinduló helyzetet: érdemes-e az, ami az egyénnel történt, arra, hogy a legfelső és végső fórum, az Isten ítélőszéke elé járuljanak vele. Ez az, amit úgy neveznek Máréfalván, hogy „szándék". Akinek szándéka van, az rászánja magát arra, hogy az idegen környezetbe távozzon otthonról, ott pedig mindenben alávesse magát ezen környezet – szakrális – szabályainak, teljesítse a diktált feltételeket. Ha kialakul és megszilárdul ez a szándék, akkor útra kell kelni, és akkor már nem számít a távolság, a fáradtság, az anyagi terhek. Alázattal és félelemmel telve járul a „szent testület" elé a kérelmező. Aláveti magát a tisztító szertartásoknak: testét-lelkét sanyargatja, böjtöl, imádkozik, éjszakázik, utazik – más helyszínen, más emberként éli meg azt a néhány napot, éjszakát. Feltételezésem szerint az ortodox környezet nem elidegenítő és taszító ebben a rendszerben – inkább az történik, hogy idegensége, ismeretlensége teszi hitelessé és vonzóvá. Külső, a megfigyelt tényekkel nem igazolható feltételezésnek tartom azt is, hogy taszító lehet az útra indulók számára, hogy nem tudnak románul. Valójában nem szükséges tudni a nyelvet sem – a kalugerek hatalma meg az általuk közvetített isteni hatalom nyelvek fölötti, közvetlen és nem feltétlenül tagoltan és érthetően (racionalizáltan) közvetített. Arnold van Gennep is hangsúlyozza a szentség relativitását: „bárkivel előfordulhat, hogy miközben az életút különböző szakaszain halad át, egyszer csak ott pillantja meg a szentet, ahol azelőtt a profánt látta, és fordítva".[21] Az abszolútum (a szentség téren, időn és tapasztalaton kívüli, *és mégis*-létezése) értelmezés kérdése. Természetesen nem az egyén, hanem a társadalom értelmezése, tehát az egyén számára adott és szilárd rendszer: a(z adott) vallásosság szinkretikus (tehát nem csak katolikusként vagy protestánsként, egyházi vallásgyakorlatként ismert) elemei. Hagyományos társadalmakban igen erős a törekvés arra, hogy kizárják az alternatívákat, és megerősítsék a határokat. Mary Douglas a kozmikus fertőzés képére vezeti vissza ezt a tevékenységet: a tapasztalatok egyetlen egészbe kell, hogy integrálódjanak, maga a világegyetem „egyetlen szimbolikus egész".[22] Nem lehet kérdéses tehát az sem, hogy ebben a rendszerben van bűn és igazság. Ami nyugtalanító, az az, hogy mikor, kinek/kiknek a számára válik ez nyilvánvalóvá. Nem az

előzőleg nem létező igazságot keresni kelnek útra a máréfalviak, amikor a kalugerekhez mennek: csak sürgető az az igazság számukra éppen akkor, és éppen a számukra történő feltárulkozását kieszközlő alkalmaik és kérelmeik lehetnek.

Azzal Máréfalván mindenki tisztában van, hogy az állami keretek között működő törvényszékhez milyen esetekben kell és mikor nem kell fordulni. Peres ügyek jócskán előfordulnak a falusiak között. Ha az anyagi érdekhez (például földtulajdonhoz) kapcsolt igazságot keresik, akkor arra a törvényszék az alkalmas helyszín. Ez azonban csupán a világ praktikus működtetésének egy technikája. A „törvénybírók" X vagy Y javára döntenek, és ebbe nem muszáj belenyugodni. A kalugerek által közvetített ítéletekkel szemben nincs fellebbezés (az ítéletek szavai menthetetlenül valósággá válnak) – azok számára, akik a kalugerekhez fordulnak, Isten a legfőbb törvényhozó és büntető fórum, nem csupán egy esküszöveg egy szava, a gesztikulációt kiegészítő verbalitás egy eleme. A modern társadalmak immúnisak a kozmológiai fertőzésekre – nincs olyan átfogó jellegű, kötelező világképük, mint a hagyományos társadalmak embereinek. De igen nagy árat fizetnek ezért. Ezek a társadalmak „belülről fertőzöttek", és a „napi fertőtlenítések", a kezelések sokasága mindennapi társadalomépítő technikaként ismert. Egyike ezeknek az igazságszolgáltatás működése.

Mindebből számunkra egyetlen dolog fontos. A már kimunkált kulturális formák nem vesztik el teljes mértékben és minden társadalmi csoport számára érvényességüket. A hagyományos és a modern nem egymást követő, egymást felváltó társadalomműködések. Az istenítélet nem csupán egy premodern társadalmi konfliktusszabályozás és kapcsolatépítés, hanem szerves része a mai, késő modern társadalomműködésnek is. Családi, kis csoportos krízisek megoldására, egzisztenciális kérdések megválaszolására, a szennyezés határainak megvonására, a szennyezés kívül rekesztésére alkalmas hit és társadalmi cselekedet. Az önbíráskodás (azaz a vétkesség tulajdonítása, közösségi nyilvánosságban való kezelése, a hatóságok beavatkozását mellőző büntetése) ma is tapasztalható, általános, de az állam erősségétől és szabályozó akaratától függő jelenség. Régebbi korokban elterjedtsége szoros összefüggésben volt a bűnmegállapítás és büntetés-végrehajtás társadalmi lehetőségeivel, az engedélyezett technikákkal. A deviánsokat, a csoportot morálisan szennyezőket büntetni kell – hangzott az egyik elv. A csoport integritását, erejét, más csoportokkal való konfliktusokban a győzelem esélyét meg kell őrizni – hangzott a másik.

Mi legyen hát azokkal a családtagokkal, rokonokkal, szomszédokkal, akiket egyrészt büntetni, másrészt kímélni és szolidaritást biztosító jóindulatukat fenntartani kell? Mi történjék, ha egy csoporton belül van a vétkes és az áldozat is? Szerencsés megoldás az a kulturális mechanizmus, ami itt kialakult. Lényege, hogy nem történik a csoport egységét veszélyeztető közvetlen beavatkozás. A csoporttagok egyrészt kinyilvánítják, hogy a bűn elkövetője közöttük is lehet, másrészt a büntetést egy erős autoritással rendelkező külső hatalomra bízzák. Az etológiai magyarázat egyértelmű: a génrokonok egymás túlélését maximalizálják, egymást óvják annak ellenére, hogy a konfliktusok kiváltói és elviselői szoros közelségben vannak. A kulturális magyarázat is meggyőző: a zárt, fenyegetett közösségek számára kifizetődő ez a viselkedés.

A boszorkányság egyre többek figyelmét felkeltő, írásomban bemutatott, Erdélyben ma is élő formája egy, a nyugati civilizációban meghonosodott, dominánssá vált kultúra, a „nyomozás kultúrája" előtti, a tereptapasztalatok szerint ma is széles körben ismert és gyakorolt kulturális forma: a „próba kultúrája". Hipotézisem szerint a kalugerekhez járásnak, azaz a „próba kultúrájának" mai társadalmi szerepéről két érvényes állítás fogalmazható.

1. A „próba kultúrája" a modern államban megvalósuló hivatalos, intézményes formákhoz (a „tudáshatalomhoz") képest ma is a lenti (népi) társadalom számára adott, és az igazság és erkölcs alternatív formáit működteti.

2. A két kultúra érintkezési felületein folyamatosan konstruálódik a társadalmi másság (fent–lent).

Jegyzetek

1 Lásd Komáromi Tünde összefoglalóját: Komáromi (2005), *Kutatástörténet* fejezet, *Magyar néprajzi kutatások* alfejezet. Többen vannak, akik az erdélyi (gyimesi és moldvai csángó) magyar hiedelemvilág e valóban megdöbbentő és első pillantásra igen egzotikus jelenségét tanulmányozták 1989 után. Mindenképpen említendőek Keszeg Vilmos, Komáromi Tünde, Czégényi Dóra, Balázs Lajos írásai (lásd a bibliográfiát). Pócs Éva idevágó úttörő jellegű kutatásáról külön szólok majd.

2 Lásd Keszeg (1999: 56).

3 Lásd Salamon (1987).

4 A szakdolgozat címe: *Firtosalji mondák*. Etéd, Énlaka, Firtosváralja falvakban (volt Udvarhely megye) végzett gyűjtés eredménye a közölt szövegkorpusz, a 142 történelmi és hiedelemmonda. A *Boszorkány, rontás, váltott gyerek* típushoz sorolt, a gyűjteményben 77. szövegben például a következő olvasható: „Hát a tehénnek a dóga úgy volt, hogy nem adott tejet, egyik sem, rúgott agyon. Aszmongyák, menjek el a kalugerpapokhoz, met azok helyrehozzák, meghozzák a tejet, megmondják, hogy hogy van, mi van. Ha odamenyek, biztos, hogy a tehennek a teje meg lesz jőve, me elvötték a tehennek a tejit. Hát ezt én babonának hittem, úgy hogy ha nem győződtem vóna mög, én már azelőtt tuttam, hogy el löhöt venni." (Márton Lajos, 78 éves, Firtosváralja, 1978. február 13.) A jegyzetekben a 77. számú mondát kommentálva a következőt írtam: „A tej visszahozását különböző tudós emberek végzik, általános, hogy a kalugerpapokhoz fordulnak." Viszont ma igen jellemzőnek tartom az akkori viselkedésemet: az adatközlő elmondta az első esetét, amely meggyőzte arról, hogy el lehet venni a tejet, és amelyik a korondi – magyar – tudóshoz kötődött, de elhallgatta azt, amit a történet elején elkezdett: hogyan járt, amikor – másodszor vagy sokadszor – a kalugerekhez ment. Erre a második esetre pedig én nem figyeltem, nem kérdeztem rá, ezt nem meséltettem el.

A 101. számú monda egyik szereplője egy – valószínűsíthetően román – barátpap. A megrontott elmeséli, hogy Korondon egy lány megcsináltatta: zsebkendőt kért tőle, megmérte az ingnyakát, hogy inget csináltasson neki. A végeredmény: „Hát aztán az ing nem lett megcsinálva, hanem aztán nem tudtam megmaradni, állandóan minden szombaton mönni kellett, hát aztán még szeredán is mönni kellett. Hát én nem akarok oda mönni s mégis muszáj volt menjek. Hát mondom, nem mejek, s mégiscsak muszáj volt menni. Szán egyszer

jövök a mezőről, s akkor is készültem, hogy mönyök, hamar öltöztem s borotválkoztam meg, s ötözök fő másképpen, s menyek. S az út felől, mert akkor ott laktunk a közbelsőbe, oda bé volt menve egy fialatember, egy fiatal pap. Az ingem várt. Hát az honnét tudta, hogy ki vagyok. Mondja meg, tanító úr! Nem tudtam, én is elgondótam, meglepődtem. Szüleim aszmondják, egy fiatalember vár, s mennyek bé belöl. Bémenyek, s kérdi, hogy hínak, s mondom, megmondom, s mindönt, avval kérdzősködött, s emondom. Aszondja hogy:

– Magának az ingit megmérték, igaz-e?

S mondom, az.

– S egy zsebkendőjét elvötték, igaz-e?

S igaz.

Aztán enni kért, de többet nem kellett én menjek! Pap volt, barátpap." (Márton Lajos, 78 éves, Firtosváralja, 1978. február 13.)

5 Lásd Czégényi (2001:159).

6 Uo.

7 Czégényi (2001: 155).

8 A kutatásról megjelent anyagokat lásd a Pócs Éva szerkesztette, 2001-ben megjelent tanulmánykötetben.

9 Pócs (2001: 451).

10 Komáromi (2005: 77).

11 Ilonka Ferenc (1908–2000), Máréfalva.

12 A máréfalvai Kovács András (1919–2001) elbeszélése szerint: „Ezek a kalugerek Moldovából jöttek, Bákóból. Ott van egy nagy kolostor, onnan jöttek. Ezek ortodox vallású szerzetesek, úgy mondták nekik, kaluger, de magyar nyelvre fordítva szerzetes. Hát jártak ide, én is emlékszem rea.

A faluban hogyan fogadták őket?

Voltak akik kacagták, voltak akik félistennek tekintették. Ezek az Ilonkák...

Várták, fogadták?

Be volt jelentve, hogy jön. Avval volt mindig vele egy tolmács, de ezek román ajkúak voltak, magyarul nem tudtak...

Mit csináltak?

Beszéltek, s legtöbbször koldultak. Kéregettek. Ki mivel hozza tudott járulni, terménnyel, pénzzel, evvel, avval, szívesen elfogadták, egy nagy könyvük volt, abba írták bele, hogy ki mit adott, s hogy imádkoznak érte. Tehát szolgálatot végeznek érte lelki vonalon.

Ha valakinek családi problémája volt, megkereste őket?

Igen. Jelentkeztek. Vagy valakitől megtudta, s akkor elment, vagy valakivel értesítette, hogy jöjjön hozzá."

13 Pál Lajosné Péter Regina, szül. 1920, Máréfalva.

14 Foucault (1998: 9).

15 Geertz (1994: 65).

16 Lásd Foucault 1998-ban magyarul is megjelent könyvét az igazságszolgáltatási formákról: Foucault (1998).

17 Pócs (2001: 457).

18 Komáromi (2005: 19).

19 Douglas (2003:81).

20 Gennep (1998:24).

21 Gennep (1998:24).

22 Douglas (2003: 80).

Bibliográfia

BALÁZS Lajos 1997: A fekete mágia interetnikus vonatkozásai Csíkszentdomokoson. *Művelődés* 4: 38–39.

BIHARI Anna 1981: *Magyar hiedelemmonda katalógus.* (Előmunkálatok a magyarság néprajzához 6.) Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.

CZÉGÉNYI Dóra 1999: Magyar–román interetnikus kapcsolatok vallási vetülete. A román pap alakja egy erdélyi közösség hiedelemrendszerében. In Borbély Éva–Czégényi Dóra (szerk.): *Változó társadalom.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 29–43.

– 2001 A hiedelem és hiedelemszöveg mint reprezentáció. In Czégényi Dóra–Keszeg Vilmos (szerk.): *Emberek, szövegek, hiedelmek.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 141–206.

DOUGLAS, Mary 2003: Szennyeződés. In Uő: *Rejtett jelentések.* Budapest: Osiris, 69–81.

FOUCAULT, Michel 1998: *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák.* Debrecen: Latin Betűk.

GEERTZ, Clifford 1994: A vallás mint kulturális rendszer. In Uő: *Az értelmezés hatalma.* Századvég, Budapest, 63-103.

GENNEP, Arnold van 1998: *Riturile de trecere.* Iaşi: Polirom. [*Les rites des passages. Étude systématique des rites.* Paris: Émile Nourry, 1909.]

KESZEG Vilmos 1999: *Mezőségi hiedelmek.* Marosvásárhely: Mentor.

KOMÁROMI Tünde 1996: A gyógyító román pap. *Néprajzi Látóhatár* V. 1–2, 87-98.

– 2005: *Rontás és társadalom Aranyosszéken.* Doktori dolgozat. Kézirat.

PÓCS Éva 2001: Átok, rontás, divináció: boszorkányság a vallás és mágia határán. In Uő (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* Budapest: Európai Folklór Intézet–Osiris, 419–459.

SALAMON Anikó 1987: *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák.* Sajtó alá rendezte és jegyzetekkel ellátta: Mohay Tamás. A bevezető tanulmányt írta: Dömötör Tekla. Budapest: Helikon.

PÁKAY VIKTÓRIA

A szent és laikus gyógyítók társadalmi szerepe Kárpátalján

Bevezetés

Kárpátalján a népi gyógyászat jelentősége és a népi gyógyítók szerepe az orvoslás rendszerében a mai napig kiemelkedő.[1] Az emberek a legkülönbözőbb testi-lelki problémával felkeresik őket, ezért jelentős az a mentális szerep, amelyet a különböző típusú gyógyítók töltenek be a közösség életében. Dolgozatomban azt kívánom bemutatni, hogy Kárpátalján, szűkebben az ugocsai Tiszahát[2] általunk vizsgált falvaiban[3] élő emberek számára mit jelentenek a laikus gyógyító specialisták, és a gyógyítás rendszerébe hogyan illeszkedik, milyen szerepe van a szent gyógyítóknak, azaz az ortodox szerzeteseknek.[4]

Az ugocsai Tiszahát vizsgált falvaiban több kiemelkedő gyógyító[5] és számos specialista működik, akik *ijedtség*et, *rontás*t gyógyítanak ráolvasással, illetve viaszöntéssel. A Tiszabökényben szolgáló pravoszláv[6] papot szintén felkeresik betegség esetén, de gyógyít megrontott állatot is, és volt arra is példa, hogy meddő házaspár kereste meg. Az itt élők ismernek, és gyakran el is járnak távolabbi falvakban (pl. Busnyaháza, Bene, Királyháza) működő gyógyítókhoz is. A gyűjtött narratívumokból kiderül, hogy hallottak kolostorokban gyógyító szerzetesekről is, de ezek a gyógyulástörténetekben ritkán jelennek meg olyan személyként, akit felkerestek. A legtöbben inkább hallomásból ismerik tevékenységüket, mint saját tapasztalatból. Nagy népszerűségnek örvend azonban az a két ukrán természetgyógyász, Márfa és Nagyija, akik rendszeresen tartottak fogadóórát különböző nagyvárosokban, és hirdették magukat magyar és ukrán lapokban egyaránt.

Mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy ez a terület jól ellátott gyógyító specialistákkal, valamint az itt élők ismernek távolabbi, más falvakban működő gyógyító személyeket is. Ez azt mutatja számunkra, hogy a gyógyítás „piacán"[7] igen széles a kínálat a legkülönbözőbb típusú gyógyítókból, tehát van is kereslet a tevékenységükre. Létezik egy széles társadalmi réteg (falusi és városi egyaránt), amelyik igénybe veszi a szolgáltatásaikat, „el tudja tartani" őket, anyagi értelemben is, hiszen egy hosszabb ideig tartó kezelés igen költséges tud lenni.[8]

A gyógyítók széles társadalmi elfogadottságának több oka van. Kárpátalján a mai napig rosszak a kórházi körülmények, elégtelen az orvosi ellátás, hiányoznak a meg-

felelő eszközök, gyógyszerek, az intézményrendszer több mint hiányos. Az 1980-as évek második felétől a Szovjetunió egyre nehezebb gazdasági helyzete miatt alig jutott pénz az egészségügyre. Ukrajna létrejöttével sem javult a helyzet, az ukrán gazdaság teljes összeomlása miatt nem jutott pénz a kórházak alapszintű ellátására sem.[9]

Az egészségügyi ellátásba kerülve a magyar falusi embereknek szembesülniük kell a nyelvi problémákkal is, hiszen az orvosok nagyrészt ukránok, akik általában nem tudnak magyarul. Ez már eleve megakadályozza, hogy bizalmi kapcsolat alakuljon ki orvos és betege között; az idegen környezet, a kiszolgáltatott helyzet, a rossz körülmények sem kedveznek a gyógyulásnak. Sokan ezért a kórházi ellátás mellett (kevésbé súlyos esetekben helyett) más, alternatív megoldásokat is keresnek, ahol az interperszonális kapcsolat, az intimitás, a kizárólagos figyelem biztosított számukra.

Az elégtelen kórházi ellátás azonban önmagában nem elég oka arra, hogy Kárpátalján ilyen népszerűek legyenek a gyógyítók, és ekkora jelentősége legyen a népi gyógyászatnak. A földrajzi elzártság és a korábbi gazdasági elmaradottság miatt elsősorban a gondolkodásmód, az emberek világról alkotott képe hordoz archaikus elemeket, de az élet más területein[10] is sok hagyományos elem konzerválódott. Annak ellenére megmaradtak a tradicionális elemek az életmódban, hogy a 80-as években a tiszapéterfalvi kolhoz fellendülése anyagi jólétet hozott az itt élő emberek számára, a gazdaságok, a háztartások felszereltsége, a lakberendezés elvesztette hagyományos jellegét, és az élet sok területen modernizálódott. Máig viszonylag épen megmaradt az a hiedelemháttér is, amely a gyógyítókba vetett hitnek az alapja; az emberek betegséghez, gyógyításhoz való viszonya tradicionális szemléletet tükröz. A rontás, a szemmelverés, ijedtség ma is magyarázatot ad a sokszor megmagyarázhatatlan betegségekre, és egyben mint érvényes, működő, elfogadott rendszer, megoldást is kínál ezek kezelésére, gyógyítására. Létezik egy erős társadalmi normakontroll, amelyet elsősorban az idősebb korosztály közvetít, de a fiatalok is fogékonyak rá, és magukénak érzik a közvetített értékrendszert. Ez a falusi társadalom egészét érinti, nincsenek lényeges eltérések korosztály, iskolázottság, vallásosság tekintetében.

A szent és laikus gyógyítók társadalmi szerepe, jelentősége mindig valamilyen speciális élethelyzetben nyilvánul meg, hiszen a speciális helyzet a normálistól eltérő válaszokat kíván meg. Az egyén ilyenkor kiszolgáltatottá, labilissá válik, szüksége van a közösség tudására, mások véleményére, segítségére, ezért a közösségnek is nagyobb hatása, befolyása van az egyénre.[11] A krízishelyzetbe került személy is nyitottabb, érzékenyebb a mágikus, spirituális világ felé, könnyebben aktivizálódik a közösségi tudás és a saját hiedelemtudása, amely egyben eligazodási pont is a fellépő hiányállapot megszüntetésében. Egyszerű, egyértelmű esetekben könnyen diagnosztizálják a problémát (pl. megijedt, szemmel verték, megrontották), és elmennek az általuk megfelelőnek tartott személyhez, aki orvosolja a bajt (ráolvas, megönti). Ha komolyabb egészségkárosodás éri az egyént, egy hosszabb és bonyolultabb folyamat veszi kezdetét, ami több, akár egymással párhuzamos cselekedetből áll. Gyakori, hogy az illető kórházi kezelést kap, ami gyakran nem hozza meg a kívánt eredményt, nem gyógyul meg a beteg. Visszatérő motívumként figyelhető meg a gyógyulástörténetekben, hogy az orvosok nem tudják, mi baja a betegnek, sőt, gyakran ők maguk javasol-

ják, hogy próbáljanak meg „alternatív" gyógymódokat. Ilyenkor – a kórházi kezelés közben vagy esetleg végső megoldásként – keresik fel a szent vagy laikus népi gyógyítókat.

A kezelés sikeressége esetén a gyógyító személyek, illetve az a gondolkodásmód, hiedelemvilág, vallási közeg, amelyben tevékenykednek, felértékelődik. Nem feltétlenül tudja megmondani a beteg, hogy a gyógyító miért, hogyan segített; általában isteni segítségként értelmezi, ami azon a személyen keresztül hat, aki gyógyította őt.

A következőkben egy konkrét példán keresztül szeretném bemutatni, hogyan reagál a fellépő hiányhelyzetre, betegségre az egyén, illetve a család, és a gyógyítás folyamatában milyen szerepet játszanak a különböző típusú gyógyítók.

Krízis a családban – esettanulmány

Az alább ismertetett gyógyulástörténetben a szülőknek szánt rontás szállt nagyobbik fiúgyermekükre. A család Tiszapéterfalván lakik, több generáció él egymás mellett vagy a közvetlen szomszédságban. Tiszapéterfalván túlnyomórészt kisnemesi eredetű reformátusok élnek, de ők a kevés számú magyar pravoszláv családhoz[12] tartoznak, akik Tiszabökénybe járnak a pravoszláv gyülekezet miséire. Mélyen vallásosak, aktív tagjai a gyülekezetnek is, a pravoszláv pappal szoros kapcsolatban, jó viszonyban vannak, és bár a templom több mint öt km-re található a házuktól, minden vasárnap ott vannak a misén. A szülők Ungváron végezték el az egyetemet, jelenleg a közeli iskolában tanítanak. Fiatal korukban sokat utaztak, így meglehetősen tájékozottak a világ dolgaiban. A szomszédban az asszony szülei élnek, akik szintén nyitott, tájékozott emberek.

A rontás áldozata Rózsika nagyobbik fia, Csaba, aki az eset idején kb. tizennégy éves volt. Maga a rontás egy hajtinccsel történt, amit az egyik reggel a tükör előtt egy papírlapra helyezve talált az asszony. Rózsika nem tudta, mi az, és hogyan került az asztalra, mert szerinte senki nem vágott hajat aznap. Nem tulajdonított jelentőséget neki, hanem lehúzta a WC-n. Ezt a történetet később elmesélte az egyik szomszédjának, aki azt mondta, hogy a hajtinccsel behozták a rontást a házba. Ekkor ott volt Rózsika nagyobbik fia is, aki nagyon megijedt a történetet hallva. Utána elkezdett éjszaka félni, és minden éjjel pontosan fél 12-kor felébredt, és átment a szülei szobájába, hogy náluk alhasson. Csaba azt állította, hogy valaki vagy valami ebben az időpontban mindig felébreszti, nem hagyja aludni, simogatja, puszilgatja. Csabán ezenkívül az álmatlanság, nyugtalanság, szorongás jelei is mutatkoztak. Kezdetben a szülők nem gyanakodtak arra, hogy a fiuk „megijedt", vagy megrontották volna, azt gondolták, egér vagy szú nem hagyja aludni őt. A szomszédok hatására kezdték hinni, hogy Csaba valóban rontás áldozata lett. Azok többször kifejtették Rózsikának azt a véleményüket, hogy Csabát megrontották. A diagnózis kialakításában szerepet játszott Rózsika édesanyja is, aki szintén ezt a hitet erősítette lányában.

Csabát több módon is próbálták gyógyíttatni. Először a hozzájuk térben legközelebb eső, általuk jó ismert asszonyhoz, a tivadari öntőasszonyhoz, Sz. R.-hez vitték,

aki három hónapon keresztül havonta háromszor, tehát összesen kilenc alkalommal *öntötte meg*. Ő a kilenc alkalom után is azt mondta nekik, még mindig nem tisztult ki a szíve, nem gyógyult meg.

Az öntőasszony tevékenységével párhuzamosan Csaba nagyapja elmondta a tiszabökényi pravoszláv papnak, mi történt az unokájával. Ő azt tanácsolta, hogy Sz. R. végezze el, amit elkezdett,[13] és füstöljék meg azt a szobát, ahol a rontás történt, illetve ahol most Csaba alszik. Ehhez a művelethez tömjént is adott. Ezek után elvitték a pap házához is, aki szintén imádkozott érte a következő módon: a pap letérdepelt Csaba mellé, és rátette a jobb kezét a fejére, a bal kezében az imádságoskönyvet tartotta, miközben a fiú kezében szentelt gyertya égett. Majd szenteltvízzel keresztet vetett rá, az imakönyvből pedig elmondta a gyógyításkor használatos imádságot. Összesen három alkalommal vitték el a paphoz: az első alkalommal elsápadt, és összeesett, a második alkalommal is rosszul lett Csaba, de ez a pap szerint annak a jele volt, hogy kezdett kimenni belőle a rontás.

Mindezek után a pap tanácsára elvitték Csaba egyik ruhadarabját a csomai asszonyhoz is. A fiú nagyapja, a pap és a kántor együtt mentek el hozzá, hogy megöntse, és levegye Csabáról a rontást. A csomai asszony megmondta nekik, hogy nem a gyereket, hanem a szülőket akarták megrontani, de ez nem sikerült az erős hitük miatt, ezért találta el a fiukat. Ő egyszer öntötte meg Csaba ruhadarabját, majd otthon szenteltvízzel le kellett mosni, hogy tisztuljon a rontástól. Kb. fél évvel az eset után Csaba tünetmentes lett, és azóta a szülei gyógyultnak tekintik őt.

Ez a rontás- és gyógyulástörténet több szempontból is tanulságos számunkra: rávilágít arra, hogy egy rontáseset milyen bonyolult mechanizmusokat indíthat el egyéni és családi szinten egyaránt; hogyan változik meg a történtek megítélése a környezet nyomására; valamint arra, hogy milyen sok megoldási lehetőség kínálkozik – gyakran egymással párhuzamosan – az adott esett megoldására.

A szülők először nem fogadták el annak a lehetőségét, hogy gyermekük valamilyen „babonaság" áldozata lett, és nem vették tudomásul a nagymama, valamint a szomszédok megjegyzéseit, miszerint Csabát megrontották. A tünetek azonban nem enyhültek, Csaba furcsa viselkedésére nem volt reális magyarázat. Csaba betegségének megítélésében újabb aspektusok kerültek előtérbe, és váltak egyre dominánsabbá: a mágikus gondolkodásmód, a falu élő hiedelemvilágának lehetséges válaszai. A rontáseset, valamint annak interpretálása kapcsán azonban jól megfigyelhető a hit és a kétely kettőssége is a szülők hozzáállásában. Vallásosságuk, a világról és önmagukról alkotott képük miatt nem lenne szabad elfogadniuk azt a mágikus, hiedelemalapú magyarázatot, amelyet babonaságnak tartanak, végül mégis segítségül hívnak. Ezért a beszélgetés során többször is hangsúlyozták, hogy nekik erős az istenhitük, nem igazán hisznek az ijedtségben, a rontásban.

A hiedelemvilág és a vallásosság kettőssége az elbeszélés kapcsán jól megfigyelhető. Környezetük, tudásuk, a falu hiedelemvilága és saját tapasztalatuk alapján nem tudtak más magyarázatot adni fiuk tüneteire, mint a rontást, de vallásosságuk, hitük alapján ezt a magyarázatot egyben el is kellett utasítaniuk. Ezért először nem is akarták elhinni, hogy a fiú rontás áldozata lett, de végül környezetük, főleg a szomszédok

megerősítése révén kezdték tényleg elfogadni azt. Ezt az elképzelést a pravoszláv pap is erősítette bennük, aki szerint ha „van rontás elleni ima, akkor rontás is van". Ennek a diagnosztikának megfelelően keresték a hagyomány adta megoldásokat a gyógyulásra, mint az öntés, az ima. A hit és a kétely a gyógymódok hasznosságának megítélésében is megfigyelhető, mert nem tudják eldönteni, tényleg használt-e mindaz, amit a fiúval végigcsináltattak.

A gyerek bajának diagnosztizálásánál látszólag ellentmondás figyelhető meg: először azt mondták, hogy Csaba a rontás, a rosszakarat tényétől ijedt meg, de később mindig arról beszéltek, hogy a másnak szánt rontás szállt a fiúra, mert neki gyenge a szíve, ijedős, így rá hatott a családból a legjobban. Ők maguk sem határozták meg pontosan, hogy a tünetek kiváltó oka ijedtség vagy rontás. Ez a kettősség a gyógyítás folyamatában is megfigyelhető, hiszen először Sz. R.-hez vitték, aki köztudottan ijedtséget gyógyít öntéssel, ráolvasással, majd később vitték el Csomára, Ny.-hez, aki viszont a rontás tényét állapította meg. Ez is azt mutatja, hogy az ijedtség és a rontás tünetei gyakran nagyon hasonlóak, nehezen szétválaszthatóak. Ebben az esetben mind a két betegségok megjelent, a rontástól való félelem, az ijedtség és maga a rontás is, amelyet a szülőknek szántak.

A narratívumban megjelenő három gyógyító személynek a megítélése Csaba gyógyulásában betöltött szerepével kapcsolatban eltérő. A tivadari asszonyt már régóta ismerik, Csaba nagyanyja sokszor vitte gyerekeit, unokáit hozzá már korábban is, ha úgy vélte, megijedtek valamitől. Ezért is volt kézenfekvő számukra, hogy először hozzá menjenek megöntetni a fiukat. Ugyanakkor Csaba édesanyja nem ennyire egyértelműen viszonyult hozzá pozitívan, az ő interpretációjában Sz. R. rontotta meg a fiát,[14] mert korábban Csaba összeveszett az unokájával. A csomai asszonnyal a bökényi papon keresztül kerültek kapcsolatba, így az ő személye általa volt hitelesítve. A gyógyítási folyamatban a legfontosabb személy a család számára mégis a bökényi pravoszláv pap volt. Vallásosságuk, mély istenhitük miatt kételyek nélkül elfogadható volt számukra a pap gyógyító tevékenysége. A pozitív megítéléséhez hozzájárult, hogy jó viszony fűzi őket hozzá, szent embernek tartják, akit az Isten megsegít. Hitük szerint a pap nagyon sokat szenvedett az emberek által, különösen kedves Isten számára, ezért kiemelte őt, és képessé tette a sikeres gyógyításra. Az imáját nagyon hatásosnak tartják, mert szerzetes pap.[15] A szerzetes papoknak nagyobb gyógyító erőt tulajdonítanak, mint a nős papokénak, mert ők kizárólag Istennel, az imádkozással, a böjttel vannak elfoglalva, míg a nős papok a családjukkal is.[16] A sikeres gyógyítás legfontosabb feltétele pedig az állandó imádkozás, a böjt, az elmélyült kapcsolat Istennel, egyfajta kegyelmi állapot.

Az ismertetett narratívumban jól megfigyelhető, hogy a három gyógyító személy közel azonos funkcióban jelenik meg; cél a betegség megszüntetése, a korábbi rend visszaállítása. A gyógyítás egész rítusa sok tekintetben más a két laikus gyógyítónál, valamint a papnál, de az eszközök, amelyeket a pap is használ (szentelt gyertya, szenteltvíz) és bizonyos gesztusok (imádkozás, fej fölött a kéz) ismerősek az egyén és a közösség számára, ezért elfogadhatóak.

Összefoglalás

A fentiekben egy konkrét esettanulmányon keresztül mutattam be, egy család esetében milyen lehetséges válaszok születtek arra a problémára, hogy a fiukat megrontották; milyen gyógyítókat kerestek fel, és tevékenységüket hogyan ítélték meg. Az alábbiakban általánosabb kontextusban kívánom vizsgálni a szent és laikus gyógyítók szerepét, tevékenységét az ugocsai Tiszahát falvaiban. Mint fentebb említettem, Kárpátalján általános gyakorlatnak tekinthető, hogy betegség esetén gyógyítót keresnek fel. Ez a személy lehet kisebb hírű specialista, szélesebb körben ismert kiemelkedő gyógyító vagy a tiszabökényi pravoszláv pap – sokszor akár egymással párhuzamosan is felkeresik a különböző típusú gyógyítókat, ha nem tudják rögtön orvosolni a bajt. Ha megnézzük nagyszámú gyűjtött adatunkat[17] az igénybe vett gyógyítók típusaira nézve, megállapíthatjuk, hogy a laikus gyógyítók sokkal népszerűbbek, tevékenységük ismertebb, mint a tiszabökényi pravoszláv papé. Az elbeszélésekből az is kiderül, hogy az általunk vizsgált falvakban nincsen olyan kiemelkedő szerepe a távolabbi kolostorokban működő pravoszláv szerzeteseknek mint gyógyítóknak. A számos rontás- és gyógyulástörténetben viszonylag ritkán jelenik meg a gyógyító pravoszláv szerzetes alakja, és koránt sincsen olyan mélyen beívódva a népi hiedelemvilágba, tudásba, mint az erdélyi példákban.

A tiszabökényi pap személyének megítélése kettős, ami kihatással van gyógyító szerepének ismertségére, elfogadására is. Hívei, betegei körében meghatározó momentum lelkészi hivatása, tevékenysége; szentnek, Isten kiválasztottjának tartják. Ugyanakkor a faluban és környéken sokan nem viszonyulnak hozzá egyértelműen pozitívan, elsősorban a Tiszabökényben a 90-es évek elején kirobbant felekezeti konfliktusban betöltött szerepe miatt. Ez a vallási viszály megosztotta akkoriban nemcsak a pravoszláv és a görög katolikus híveket, hanem az egész falut; mindenkinek volt véleménye a kialakult helyzetről.[18] Ezért sem annyira ismert gyógyító tevékenysége a többségében magyarlakta falvakban, így betegei vagy a saját gyülekezetéből kerülnek ki, vagy más falvakból jönnek hozzá, elsősorban ukránok. Fontos hangsúlyozni, hogy míg az erdélyi példákban az ortodox pap szolgáltatásait a református magyarság veszi igénybe, addig a bökényi paphoz nem járnak más felekezetűek.

Az ortodox pap gyógyító tevékenysége révén sokban hasonlít más, természetfeletti erővel rendelkező személyekre, például a gyógyítókra; ez nem csak Erdélyben,[19] hanem esetünkben is megfigyelhető. A tiszabökényi pap a gyógyítás rítusa során ugyanúgy, mint a környéken megismert laikus gyógyítók, átveszi a betegséget. Amikor imádkozik, magára veszi a bajt, elkezd nagyon ásítani. Ez komoly erőpróba, fizikai megterhelés számára, mert ilyenkor a betegséget, a rontást vagy ijedtséget félig vagy teljes egészében magára veszi, szenved a beteg helyett.[20] A betegség átvétele fontos momentum, ami szintén rokonítja alakját a gyógyító személyekkel.

A tiszabökényi pravoszláv papot gondolkodásmódja is közelíti híveihez, ugyanis ismeri és elfogadja – részben magáénak is tekinti – azt a hiedelemrendszert, amelyben gyülekezetének tagjai élnek, mozognak. Nem elutasító a magatartása, nem akarja

„jobb belátásra bírni" őket. A környéken élő laikus gyógyítók tevékenységéről is tud, többüket személyesen is ismeri, sőt elismeri.

Összegezve: bár a tiszabökényi pravoszláv pap betegköre lényegesen kisebb, mint más laikus gyógyítóké a környéken, mégis azt mondhatjuk, személye, tevékenysége jól illeszkedik a helyi gyakorlatba, abba az orvoslási rendszerbe, amelyet az ugocsai Tiszahát falvaiban élő emberek használnak.

Ezek után vizsgáljuk meg, miért nincsen jelentős szerepük az ugocsai Tiszaháton a távolabb élő, kolostorokban működő pravoszláv papoknak, szerzeteseknek. Az erdélyi adatokból egyértelműen kiderül, hogy a magyarság hiedelmeiben ott jelentős a román pap alakja, ahol régóta él együtt a román és a magyar etnikum, és ennek következtében a magyarság átvette a román pap hiedelemköréhez tartozó hiedelmeket, hiedelemcselekvéseket.[21] Az ugocsai Tiszahát általunk vizsgált falvai azonban tömbmagyar területnek tekinthetők, ahol 1-2 %-os az ukrán lakosság, ők is elsősorban házasság útján kerültek erre a vidékre, és általában tudnak magyarul. Hiányzik az a hosszan tartó együttélés az ortodoxiával, amely lehetővé tette volna, hogy az ortodox pap hiedelemköre általánosan elfogadott részévé váljon a magyarság hiedelmeinek, és mindennapi gyakorlat legyen a szolgáltatásainak igénybevétele.[22] Hozzájárult ehhez Kárpátalja egyháztörténete is: 1949-ben a görög katolikus gyülekezeteket megszüntették, beolvasztották a pravoszláv egyházba, az állam igyekezett az ortodox vallás egyeduralmát kiterjeszteni, más vallásokat háttérbe szorítani. A papjaitól megfosztott, vallásilag megnyomorított magyar gyülekezetek nem tekintették követendő mintának az ortodoxia kínálta rendszereket.

A kilencvenes évektől a gyógyítás megítélése is megváltozott, a gyógyítók nyíltabban felvállalták tevékenységüket, és a szolgáltatásaikat igénybe vevő betegek is szabadabban beszéltek problémáikról, tapasztalataikról. A közvetlenebb információáramlás lehetővé tette, hogy még több ismeretet szerezzenek távolabb működő gyógyítókról, esetleg kolostorokban tevékenykedő szerzetes papokról. Ahhoz, hogy mégsem vált szerepük általánossá a gyógyítási folyamat egész mechanizmusában, hozzájárulnak a nyelvi problémák, a távolság adta akadályok, valamint az, hogy a környék jól el van látva laikus gyógyítókkal. Egy-egy látogatás alkalmával kísérőt és kocsit kell fogadni, ami komoly anyagi megterhelést jelent, ezért inkább választják a közelben tevékenykedő, magyar, általuk is ismert nagy hírű gyógyítót, mint egy távoli, idegen szerzetes papot.

Összefoglalva: az ugocsai Tiszahát vizsgált területén a legfontosabb funkciót az orvoslás rendszerében a laikus gyógyítók töltik be, de speciális helyzeténél fogva jelentős betegkörrel rendelkezik még a bökényi pravoszláv pap is, akihez azonban hívein kívül elsősorban ukránok járnak. Fontos egészségügyi és mentális szerepet töltenek be az ott élő falusi emberek életében, ami hitelessé teszi személyüket, gyógyító tevékenységüket.

Jegyzetek

1 Hasonló eredményre jutott Kótyuk Erzsébet, aki az ungi területeken, és Kész Margit, aki az ugocsai Tiszántúl falvaiban vizsgálta a népi gyógyászat jelentőségét: Kótyuk (2000: 19), Kész (2005: 48).

2 Az ugocsai Tiszahát a Királyházától Tiszabökényig húzódó falufüzért jelenti, a Tisza bal partján, Ukrajna területén, a Nagyszőlősi járásban.

3 Tiszabökény, Farkasfalva, Tivadar, Forgolány és Csoma.

4 A Kárpátalján működő gyógyító ortodox papok, szerzetesek az erdélyi szakirodalomból ismert román/ortodox pap vagy kaluger tevékenységével rokoníthatók. Keszeg (1995), Komáromi (1996), Czégényi (2001; 2004).

5 Tiszabökényben és Tivadarban működik szélesebb körben is ismert kiemelkedő gyógyító, illetve Forgolányban egy, inkább csak a falujában és a közvetlen környéken ismert asszony. A leghíresebb asszony, aki Csomán működött, 2002-ben halt meg. Pákay (2005: 62–82).

6 Kárpátalján az ortodox egyházat, papjait pravoszlávnak nevezik, ezért én is ezt a kifejezést használom.

7 A helyi „mágikus piac" mintájára használom ezt a kifejezést. Kis-Halas (2004: 295).

8 Például a csomai asszonynál szabott árak voltak. Egy alkalom tíz hriveny volt, ezenkívül fizetni kellett a szentelt gyertyáért is. Gyakran az odaérkező betegeknek kocsit is kellett fogadni, és gyakran olyan sokan voltak, hogy volt, aki nem jutott be hozzá. Ebben az időben (2001–2002) hetven-nyolcvan hriveny volt az átlagkereset.

9 Kótyuk (2000: 24).

10 Például a táplálkozás területén csak a könnyebb határátlépés után, a 90-es évek végén kezdtek megváltozni, modernizálódni a konyhai alapanyagok, főzési technikák, például a kásaféléket egyre jobban háttérbe szorította a tészta, a rizs.

11 A csoport erősítő és szűrő hatása: Grynaeus (1990: 468).

12 Tiszabökényben a kilencvenes évek elején a korábbi pravoszláv gyülekezet kettévált, az egyik fele újra görög katolikus lett, míg a másik része maradt az addigi magyar pravoszláv pap mellett a pravoszláv gyülekezetben. Erről a vallási konfliktusról lásd részletesebben: Geszti (2003: 222–243).

13 Sz. R. szintén a pravoszláv gyülekezet tagja, magát mélyen vallásos asszonynak tartja. A pap ismeri, sőt elismeri tevékenységét.

14 Jól megfigyelhető az az általánosan elterjedt hiedelem, hogy aki tud gyógyítani, egyben rontani is tud.

15 1993-ban szentelték szerzetes pappá, gyógyító tevékenységének kezdete is akkora tehető. Tudatosan készült erre a szerepre; tudta, ha felszentelik, gyógyítani fog.

16 A pap családi állapota az ortodox, román papok esetében is meghatározó. A szerzeteseket szentnek tartják, akik önmegtartóztató életvitelük miatt eredményesebb szolgáltatást tudnak nyújtani. Czégényi (2004: 384).

17 Kárpátalján, szűkebben Tiszabökényben és környékén 1998 óta végzünk gyűjtéseket a népi gyógyászat területén, ez alatt az idő alatt számos rontás- és gyógyulástörténetet gyűjtöttünk.

18 Egyedüli magyar nemzetiségű pravoszláv pap Kárpátalján, aki Bökényben egy magyar ortodox gyülekezetet vezet. Az ő tevékenységéhez kötődik az egyetlen magyar pravoszláv templom megépülése Kárpátalján.

19 Keszeg (1995); Czégényi (2004: 385).

20 A betegség átvétele, az ásítás jelensége nem ismeretlen a magyar néprajzkutatás előtt. Diószegi (1958: 339–340), Oláh (1986: 69), Grynaeus (1998: 148), Grynaeus (2000: 516–517), Keszeg (1999: 71), Balázs (2002: 405).

21 Czégényi (2004: 382).

22 A pravoszláv pap alakjára vonatkozó adatok hiánya arra enged következtetni, hogy hasonló a helyzet a beregi és ungi magyarlakta területeken. Az eddigi kutatások azonban nem terjedtek ki a szórványmagyar vidékekre.

Bibliográfia

BALÁZS Lajos 2002: Látható és rejtett szinkronizáció és diakrónia az igézés gyógyításában. In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről III.) Budapest: Balassi, 400–411.

CZÉGÉNYI Dóra 2001: A hiedelem és a hiedelemszöveg mint reprezentáció. In Czégényi Dóra–Keszeg Vilmos (szerk.): *Emberek, szövegek, hiedelmek.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 141–206.

– 2004 A román pap alakja egy szilágysági közösség hiedelemrendszerében. (Rontás és gyógyítás). In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről IV.) Budapest: Balassi, 382–394.

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

GESZTI Zsófia 2003: Vallási identitás és felekezeti konfliktusok egy kárpátaljai faluban. In Kozma István–Papp Richárd (szerk.): *Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében. Válogatás a Változások a Kárpát-medence etnikai tér- és identitásszerkezetében című konferencia előadásaiból.* Budapest: Gondolat–MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, 222–243.

GRYNAEUS Tamás 1990: A magyar boszorkány egyes vonásainak szociálpszichológiai értelmezése. *Ethnographia* 101: 467–474.

– 1998: „Lappongva gyógyítgató paraszt orvosok" Szeged környékén a századfordulótól napjainkig. *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 2: 137–165.

– 2000 Tápai Pista ürügyén. (Gyógyító egyéniségekhez fűződő hiedelmek, mondák, narratívumok). *Néprajzi Látóhatár* IX: 495–523.

KESZEG Vilmos 1995: A román pap és hiedelemköre a mezőségi folklórban. *Ethnographia* CVII: 335–370.

– 1999: *Mezőségi hiedelmek.* Marosvásárhely: Mentor.

KÉSZ Margit 2005: Népi gyógyászat az ugocsai Tiszántúl öt településén. In Geszti Zsófia–Pákay Viktória–G. Tar Imola (szerk.): *Kultúrakutatás Kárpátalján. Néprajzi, kulturális antropológiai konferencia tanulmánykötete.* Ungvár: Kárpátaljai Magyar Kulturális Szövetség–Jankó János Néprajzi Egyesület, 48–61.

KIS-HALAS Judit 2004: „Amikor gyógyítok, angyalok jelennek meg szemem előtt." Egy délbaranyai szent gyógyító (Esettanulmány). In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről IV.) Budapest: Balassi, 284–319.

KOMÁROMI Tünde 1996: Rontásformák Aranyosszéken. A gyógyító román pap. *Néprajzi Látóhatár* V: 87–98.

KÓTYUK Erzsébet 2000: *A népi gyógyítás hagyományai egy kárpátaljai magyar faluban.* Budapest: Európai Folklór Intézet–Osiris.

OLÁH Andor 1986: *„Újhold, új király!" A magyar népi orvoslás életrajza.* Budapest: Gondolat.

PÁKAY Viktória 2005: Gyógyító egyéniségek az ugocsai Tiszaháton. In Geszti Zsófia–Pákay Viktória–G. Tar Imola (szerk.): *Kultúrakutatás Kárpátalján. Néprajzi, kulturális antropológiai konferencia tanulmánykötete.* Ungvár: Kárpátaljai Magyar Kulturális Szövetség–Jankó János Néprajzi Egyesület, 62–81.

Csippán Tamás

Szellemteremtmények egy vallási kisközösség tagjainak életében

Az emberi faj alapvető igényének tűnik, hogy megismerje és értelmezze az őt körbeölelő világot. A magunk szőtte „jelentések hálójában"[1] különböző lények, tárgyak és jelenségek válnak a létben való eligazodásunkat szolgáló szellemi térkép részévé.

Egy kisegyház közösségének világképét kutatva figyelhettem fel rá, hogy e „szellemi térkép" egyes marginálisnak vélt képzetei milyen komoly szociokulturális tartalommal és funkcióval bírhatnak. A vallásos hit különböző *„szellemteremtményei"*,[2] mint például az angyalok és a démonok, napjainkban is egy élő, organikus, az emberek és az egész világ sorsát befolyásoló viszonyrendszer részét képezhetik. Tanulmányom célja egy ilyen, kutatásaim során megismert rendszer rövid, reményeim szerint ugyanakkor átfogó bemutatása.

A következőkben néhány bekezdés erejéig kitérek a kutatott közösség, Jehova Tanúinak[3] jelen vizsgálódásunk tárgyát képező tevékenységére és hitbeli tanításaira.[4] Ezt követően körbejárom, hogy honnan származik a különböző szellemteremtményekről való tudás, majd pedig azt, hogy mit vélnek tudni e lények népes csoportjainak természetéről. Végezetül pedig össze kívánom foglalni, hogy a megismerés tárgyát képező, angyaloktól és démonoktól nyüzsgő világkép miképpen alakítja közvetve és közvetlenül az egyház tagjainak mindennapi életét, társadalmunkban betöltött helyét és szerepét.

Jehova Tanúi

Egy-egy már hagyományosnak tekinthető életmód vagy jelenségcsoport vizsgálata közben sokszor találja szemben magát a kutató elsőre talán nehezen értelmezhető, a kultúra addig megismert rendszerébe alig beilleszthető jelenséggel. Ezek néha alapjaikban mondanak ellent más aktív, élő jelenségek csoportjának, vagy önmagukban, jelentőségüket és jelentésüket rég elvesztve valamiféle „survivalként" idézik a múltat. Jehova Tanúinak – a különböző tárgyak, szokások és vélekedések kulturális reflexiói által materializálódó – világában azonban mindez nemigen érhető tetten. A vallásos

képzetekben és az azokat tápláló tanításokban a hagyomány alkotta rend helyett, reflektáltan, cizellált mívességgel kerül minden gondolat és szó a neki szánt helyére. A szervezet (mint Zion's Watch Tower Tract Society) 1884-es[5] létrejöttének gyökerét is már a komplex és koherens világképkeresés szándéka mögött kell keresnünk. Charles T. Russel[6] és a többi alapító *„igazság"*[7] utáni kutatása az egyetlen Teremtőbe, valamint annak teljes és tökéletes „megnyilatkozásába" vetett hitre épült. Úgy vélték (ahogy követőik ma is tudni vélik), hogy a *Biblia* teljes és komplex egész, „Istentől ihletett és hasznos..."[8] Russel és társai a *Szentírás* verseinek értelmezése során kiemelt figyelmet fordítottak arra, hogy a szöveghez való viszonyulások minden korábban elterjedt vallási és történelmi intenciótól tökéletesen mentesek legyenek.[9] A *Biblia* minden egyes versét tüzetesen megvizsgálva, *„felismeréseik"* által hívtak életre egy olyan kerek kozmológiát, melynek minden állítása alátámasztható, és összhangban van az új fordítások – így az ezekből fakadó új értelmezések – alkotta teljes *Szentírás* szövegével.[10] A különböző felekezetek eltérő bibliamagyarázatainak okát az egyes kifejezések rossz, illetve felületes fordításában, valamint a szó szerinti jelentések szimbolikus – vagy éppen fordítva, a példázatok szó szerinti – értelmezésében vélték és vélik felismerni.

Hitük szerint a keresztényi élet és az imádat fogadtatása kizárólag akkor kedvező, ha a Teremtő kinyilatkoztatásaival teljes összhangban történik. Mivel pedig a kinyilatkoztatásokat, az emberekkel és a teremtett világgal kapcsolatos isteni elvárásokat a maga teljességében a *Biblia* tartalmazza, rendszeresen szükséges annak elmélyült tanulmányozása. A tanulmányozás, a biblikus tudás és a vallásos ismeretek megszerzése így válik a Tanúk életének központi kérdéskörévé. Bár a kellő energiaráfordítással és intellektuális erőfeszítéssel elsajátított, majd pedig az aktív „térítő" tevékenység során továbbadott *„Ismeret"*[11] elsődlegesen kizárólag hittani ismeretek halmazának tűnik, valójában számos, a világhoz, a társadalomhoz, a gyülekezetek belső életéhez és a családhoz fűződő normatív viszonyrendszer rögzítője, gyűjtőhelye.

A mindennapokat is átjáró tanítások, valamint a hívek missziós tevékenysége a világ szinte minden részén elítéléssel, néha pedig valós, de önkéntes társadalmi marginalizációval jár együtt. Környezetüktől eltérően nem ünneplik a karácsonyt és a húsvétot; sem a születésnapokat, sem pedig a nemzeti ünnepeket.[12] Apolitikusak és antimilitaristák. Hitük szerint a kereszténveknek *„el kell különülniük a világtól"*, mert *„Sátán a világ láthatatlan uralkodója."*[13]

A szellemteremtményekről való tudás különböző forrásai

Az elemző perspektívájából a vizsgált közösség életében a vallásos tudásnak három szerveződési szintje is létezik: hivatalos „egyházi", közösségi és individuális. Egyházi szinten az ún. *Vezető Testület*[14] által megfogalmazott felismeréseket és gondolatokat a szervezet különböző kiadványai (könyvek, folyóiratok, traktátusok, hang- és videokazetták) teszik közzé. Ebből a *„szellemi táplálékból"* merítenek a konkrét közösségek: a gyülekezetek. Ha minden jól működik – és ez napjainkban általában így van – akkor e közösségek általános vélekedései és beállítódásai megegyeznek az egyházszervezet

egészének elképzeléseivel. Hasonlóképpen ahhoz, ahogy az egyének gondolatai a gyülekezet egészének vélekedéseivel is összecsengenek. A vallás követői számára a különböző szellemteremtményekről való ismeretek forrása így:

– a *Biblia*
– a „világi irodalom"
– a szervezet által nyomtatott „közösségi irodalom" szövege és képei
– a közösségi összejövetelek imái[15] és énekei[16]
– az összejövetelek előadásai és tanításai
– a személyes beszélgetések történetei, elbeszélései
– és a személyes élmények valós vagy annak vélt tapasztalásai.

A *Szentírás* versei sokszor kontrollszövegként jelennek meg minden más textuális vagy verbális formában megjelenő gondolat mellett, azok hitelességét bizonyítandó.[17]

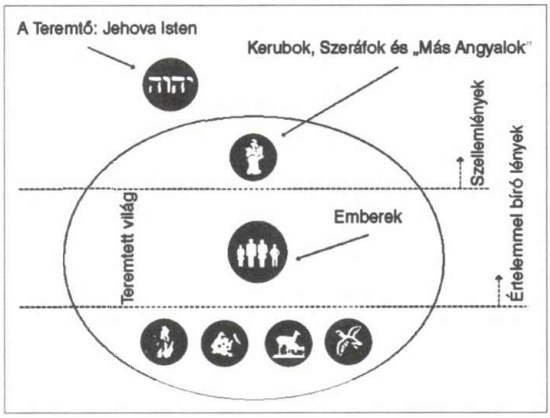
Érdekes, hogy Jehova Tanúi között milyen szervezőelvek mentén tematizálódik a szellemvilágról való beszéd. A vizsgált közösségben és – amint a nemzetközi kiadványaik alapján feltételezhető – az egész világon nem csak felszínesen vagy említésszerűen beszélnek e dolgokról. Pontosan tudják még azt is, hogy miért és hogyan fogalmazzák meg vonatkozó gondolataikat a témával kapcsolatosan. Tisztában vannak vele, hogy nemigen létezik olyan nép, melynek ne lenne hitvilága, telis-tele transzcendens teremtménnyel. „Ismerik" az emberi lelket, és mivel maguk is egy vallásos világkép terjesztésével foglalkoznak, nem hagyhatják figyelmen kívül a konkurens istenségek, ősök és szellemek „tényked̄ését". Fontosnak tartják, hogy a különböző természetfelettinek vélt jelenségek magyarázata a hitük szerinti, egyetlen és megnyugtató igazság fényében történjék. Úgy vélik, hogy az elmúlt évezredek során az emberiség történetét mind jó, mind pedig rossz erők egyszerre befolyásolták, szakrális és világi értelemben is. Így nem tartja távol őket babonás félelem a gonosz üzelmeinek számontartásától sem. A védekezéshez szükséges felkészülés érdekében például elengedhetetlennek tartják a Sátán és más, Istenhez hűtlen angyalok ártó szándékú módszereinek kiismerését.[18]

Emberek és szellemek

A szellemteremtményekkel kapcsolatos képzeteiknek tehát legfontosabb forrása maga a Szentírás. Így az egyes lényekhez kapcsolódó gondolataik – mivel mind azonos bibliai történetekből táplálkoznak – számos ponton párhuzamba állíthatóak más keresztény felekezetek hasonló gondolataival. A meghatározó különbségek az elbeszélésekben megjelenő szereplők közti viszonylatokban és cselekedeteik okában érhetők tetten.

A Tanúk világképét bemutató, az élőlények többdimenziós rendszerét kiemelő sematikus ábrán jól látható, hogy a Teremtő és a teremtett világ közötti kapcsolat több szempont szerint is megközelíthető (lásd az általam készített, mellékelt ábrát). Az ellipszisben helyet foglaló teremtmények (angyalok, emberek,[19] valamint az „értelemmel nem bíró" növények és állatok) az idők kezdete óta létező Jehova[20] „teremtés-

művének" részét képezik. A legalsó szinten az „értelemmel nem bíró" lények láthatók. Felettük az emberek, akik ugyancsak fizikai testben a földön élik mindennapjaikat. A teremtett világ – a képen angyalkával ábrázolt – harmadik szintje már a szellemvilághoz tartozik. Az ide sorolandó teremtmények nem fizikai, hanem Istenhez hasonlatosan „szellemtestben" élnek.[21] Ők azok, akiket angyaloknak és démonoknak neveznek. E két csoport a Teremtővel szembeni lojalitása alapján különül el egymástól.



Jehova Tanúinak világképe

A különböző elbeszéléseket elemezve megfigyelhető, hogy a szintek átjárhatósága nem, illetve csak isteni hozzájárulással lehetséges. Így hát nem különösen meglepő, hogy egy-egy, a teremtett rend szabályait figyelmen kívül hagyó határátlépés az emberiség bibliai történetének egy-egy neuralgikus pontjához köthető. Az „ég fiai", akik azért öltöttek fizikai testet a földön, mert megkívánták az emberek leányait, közvetlenül is hozzájárultak az özönvíz általi pusztulás bekövetkezéséhez. Jézus, már Jehova Isten szándéka szerint, ugyancsak materializálódik, ezáltal téve lehetővé „váltságáldozatát". A jövőben pedig az egykor földön élt „égi reménységűek" majd szellemtestet öltenek, hogy Jézussal együtt (Jézust segítve) a mennyekből kormányozhassák „Isten Királyságát". Hitükben ezek egyszer sem szimbolikus, hanem nagyon is valós határátlépések. E tekintetben ugyanis a létezésnek csak két, össze nem mosható módját ismerik. Nem fogadják el az emberi lélek halhatatlanságát, illetve azt, hogy az ember két egymástól jól elkülöníthető és független minőségben, testben és lélekben egyszerre létezik.[22] A feltámadást mint a „földi reménységű igazak" test szerinti feltámadását, hiszik.[23] Evvel összefüggésben utasítják el például azokat a gondolatokat is, melyek szerint az egyes emberekből haláluk után angyalok lesznek, vagy azokat a magyarázatokat, amelyek szerint egy-egy kisgyermeknek azért kell idejekorán meghalnia, mert az Istennek új angyalkákra van szüksége égi palotájában, a mennyben.

Az angyalok természetéről és tevékenységéről

„Ti alulról vagytok, én felülről vagyok. Ti ebből a világból vagytok, én nem ebből a világból vagyok"[24] – idézik sokszor Jézust, személyének és a szellembirodalomnak, valamint a földi birodalomnak a különállóságával kapcsolatosan. Az ilyen értelemben megkülönböztetett két világnak, a „lentinek" és a „fentinek" teremtményeit – az em-

lített határátlépéseken túl – a kezdetektől néhány természetes kapcsolat köti össze, amely az emberiség önálló, a Teremtőtől független útját befolyásolja. Ilyen például az égiek földiek iránti őszinte érdeklődése,[25] az angyalok emberekkel kapcsolatos feladatai vagy a démonok emberekre gyakorolt félrevezető befolyása, amelynek célja saját imádatuk kieszközlése.

A Tanúk hite szerint Jehova azért teremtette az angyalokat, hogy azok szolgáljanak neki, és készen álljanak arra, hogy végrehajtsák az utasításait. Ők első teremtményei. „Isten fiainak" nevezik őket, mert atyjukhoz hasonlóan „szellemszemélyek" és szabad akarattal rendelkeznek. Több milliónyi tagot számláló népes családjukban három nagy csoportot különböztetnek meg. Az első angyalok alkotta csoport a *kerubok* csoportja:

> A kerubokat együtt említik Isten trónjával, és ezek az angyalok Jehova fenségét támogatják.[26]

A másodikat a *szeráfok* alkotják:

> A szeráfok nagyon magas rangú angyalok Isten elrendezésében. Isten trónja körül szolgálnak. Feladatukhoz hozzátartozik, hogy hirdessék Isten szentségét, és szellemileg tisztán tartsák a népét.[27]

Végül pedig a harmadik a *„más angyalok"*, az előzőekben nem nevesített *istenfiak* csoportja:

> Más angyalok Jehovát képviselve végrehajtják akaratát.[28]

Ez utóbbiak Istentől rendelt feladatainak tartják – napjainkban is –, hogy erősítsék és védelmezzék az embereket, hogy közvetítsék Isten üzeneteit, valamint hogy végrehajtsák annak igazságos ítéleteit. Erősítenek és védelmeznek, amiképpen Lótot és lányait biztonságos helyre kísérték, vagy ahogy Jézust is támogatták földi szolgálatának kezdetén és végén. Hírt visznek, úgy, ahogyan Gábriel vitt hírt Máriának, vagy ahogy hírét adták a Megváltó feltámadásának is. És ha kell, pusztítanak a jövőben majd éppúgy,[29] ahogy tették azt az ószövetségi izraeliták ellenségeik ellen vívott harcaiban is.

Jehova Tanúi számos más bibliai eseményt is idéznek, de mind közül azokat tartják a legfontosabbaknak, melyek a gondviselés hatékony „erőforrásainak" saját életükben való jelenlétét is alátámasztják. Azt mondják: „mivel nem látjuk az angyalokat, természetesen nem tudhatjuk, hogy milyen mértékben használja fel őket Isten az emberek megsegítésére". Ugyanakkor őszintén hiszik, hogy „látják az angyali irányítás bizonyítékait, miközben ajtóról ajtóra prédikálnak".[30] Az efféle tapasztalásokhoz kapcsolódó elbeszélések két alaptípusba sorolhatóak. Az egyikben ők, a másikban felebarátaik kapnak feltételezhetően angyali segítséget. Ez utóbbi nemegyszer közvetett módon, „általuk" történik. Úgy vélik ugyanis, hogy maga a „szántóföldi szolgálatnak" nevezett evangelizáló munka is „angyali irányítással folyó életmentő tevé-

kenység". Gyakran hallható vagy olvasható, hogy miképpen találkoznak olyan emberekkel, akik éppen mielőtt megszólítanák őket, arra kérik Istent, hogy küldjön nekik hathatós segítséget vagy valamiféle szellemi útmutatást. Egy „testvérnőtől" hallottam egyszer egy történetet, melyet ő ugyancsak az angyali beavatkozás bizonyítékaként tartott számon. Abban egy (külföldön élő) család tagjai úgy menekültek meg az eszét vesztve feldühödött családfő haragja és kése elől, hogy egyikük Istent hívta, mentse meg őket. Alighogy megtette, Jehova Tanúi máris zörgettek az ajtón...

A Társaság tanításaiban az istenfiak mennyei vezetője Mihály arkangyal. Őt azonosnak tartják Isten első és egyetlen, egyedül alkotott teremtményével:[31] Jézussal.[32]

A démonok természetéről és tevékenységéről

A jó, Jehova parancsait követő égieken kívül a rossz, a teremtett rend és teremtőjének „szuverenitását" elvitató angyalokat is ismer a vallási folklór. Sőt, talán e karakterek még gyakoribb szereplői a különböző elbeszéléseknek, mint a jó angyalok. A kanonizált bibliai szövegek alapján Jehova Tanúi a démonok eredetét – ahogy már említettem – az ég fiainak fizikai testet öltéséből eredeztetik. Noé idejében az angyalok egy lázadó csoportja megkívánta az emberek leányait, ezért a földre jöttek, hogy asszonyaikká tegyék őket. Az így létrejött kapcsolatokból vad óriások születtek. Mikor Isten látta, hogy milyen nagyon eluralkodott általuk a gonoszság a földön, szívének fájdalmában drámai döntést hozott. Azért, hogy véget vessen az emberek istentelen világának és az erőszakos *nefilek* féktelen tobzódásának, özönvizet zúdított a földre. Ekkor a lázadó angyalok levetették fizikai testüket, és visszatértek a szellembirodalomba. Ott azonban nem fogadták vissza őket a „hűséges angyalok családjába". Ahogy mondják: „elszigetelték őket az Istentől jövő szellemi világosságtól".[33] A kirekesztettség így létrejött állapotában[34] mindnyájan egy másik, egy „kezdetektől" kétkedő angyal, a Sátán[35] szolgálatába álltak. Azóta egy dolog motiválja csak tetteiket: „Uralkodójukhoz hasonlóan [...] az után sóvárognak, hogy az emberek imádják őket."[36]

A démonok fejedelmének, a Sátánnak vagy az Ördögnek[37] – a Tanúk által is interpretált – története egészen a paradicsomi időkig nyúlik vissza. Azokban az időkben „egy felfuvalkodott angyal"[38] a föld benépesítésére parancsot kapó emberpár leszármazottainak félrevezetésében látta meg annak lehetőségét, hogy ki nem érdemelt tekintélyt és tiszteletet szerezzen magának. Sikerült becsapnia és rávennie az embereket, hogy teremtőjüknek szent ajánlásait figyelmen kívül hagyják. Értelmezésük szerint Istentől – önálló emberi döntések alapján – elszakadva, valamint évezredek óta a Sátánnak kiszolgáltatva, különböző kormányzatok és ideológiák hatalmában éljük életünk.[39] Jehova maga nem kísért,[40] és nem szabja ki a bűnök büntetését.[41] Az evangéliumi példázatban szereplő szerető atyához hasonlatosan[42] csupán lehetőséget ad szabad akarattal bíró gyermeki teremtményei számára, hogy ha azok úgy akarják, akkor nélküle és tőle távol is élhessenek. Bár neki is fáj, ha szenvednek és értékeiket eltékozolják, lényének igazságosságából fakadóan mást nem tehet, mint hogy megbocsátó szívvel „hazavárja" őket.[43] A teremtőjüktől így elidegenült emberek a náluk sokkal hatalmasabb, de ugyancsak öntörvényű szellemteremtmények „prédáivá" lettek.

A Sátán és démonai nemcsak az imádásukból fakadó gonosz élvezetért, hanem a *Jób könyvé*ben megörökített kozmikus konfliktus folytatása, illetve „tisztázása" végett is kihasználják a Föld lakóit. Be kívánják bizonyítani, hogy az emberek kizárólag önző érdekeiktől vezéreltetve tisztelik és imádják Istent. Mindezt úgy érhetnék el, ha megszüntetnék az igaz hitet a földön. Céljuk eléréséhez elsősorban az emberi gyengeségekre építenek, de ha szükséges, „minden módszert" bevetnek az emberiség számukra kedvező befolyásolására. Mesterkedéseik során sorra használják ki testünk és szellemünk égető vágyait. Az erkölcstelen életmód legkülönfélébb megnyilvánulási formáira való hajlam, a gőg, a nemzeti vagy faji előítéletekben testet öltő felsőbbrendűségi érzés, és az igazság keresésének hajthatatlan, ugyanakkor közel nem körültekintő vágya újra és újra válnak egyidejűleg az individuum és a közösségek kárára. E gondolatmenetet folytatva, úgy vélik, mindezeket kihasználva vezet az út a gonosz ténykedéseinek borzasztó eredményeihez, melyek közé elsősorban az értelmetlen gyűlölködés, a rengeteg háború, a „spiritizmus"[44] és a sok hamis vallás tartozik. Ez utóbbiak szerepét tartják a legfontosabbnak és legkézenfekvőbbnek abban, hogy elterelődjék a figyelem „az egyedüli igaz Isten", Jehova szuverenitásáról és dicsőségéről. A lázadók kiemelt célja ugyanis az, hogy az emberek ne Jehovát, hanem hazug urakat, valójában: istenek képmása mögé bújt démonokat[45] imádjanak. Továbbá hogy ne az Alkotás Urának szövetségekben felajánlott útmutatásait, hanem például a csillagokat, kávézaccot vagy a természet más különböző tüneményeit fürkésszék.

Összegezve tehát, a Sátánt e kárhozott „világrend" uralkodójának tartják.[46] Hatalmaskodása azonban Jézus visszatérésével meg fog szűnni. A próféciák – Tanúk általi – értelmezése szerint ugyanis a Megváltó (Mihály) lesz az, aki ezer esztendőre láncra veri, később pedig végleg elpusztítja[47] majd a – Sátánt jelképező – sárkányt.[48] A két hatalmas angyal küzdelme, valamint a gonoszság felett aratott armageddoni győzelem által lesz lehetőség Isten eredeti, földre vonatkozó szándékát megvalósítani.

De addig is, míg a *Szentírás* erre vonatkozó jövendölései valóra nem válnak, Jehova Tanúi nem tartják szükségszerűnek, hogy az ember minden hűtlen szellemnek teljesen ki legyen szolgáltatva. Lehet, érdemes, és kell is védekezni ellenük. Mint mondják, maga *Biblia* is számos kiváló eszközt megemlít erre.[49] Többek között szükséges, hogy az ember megszakítson minden kapcsolatot, amely a démonok üzelmeihez kötheti.[50] Kerülendőnek tartják a szeánszokat, az okkult tárgyakat és még a női magazinok asztrológiai oldalait is. Mindenkinek javasolják, hogy kísértésben az imádságot, a bajban pedig Isten hatalommal bíró szent nevét hívják segítségül.[51] A védekezéshez felhasználható további eszközöket Szent Pálnak az efézusiak számára megfogalmazott soraiból „idézik":

> Öltsétek fel Isten fegyverzetét, hogy helyt tudjatok állni az ördög cselvetéseivel szemben. [...] Álljatok ki tehát: derekatokra csatoljátok a tisztesség övét, öltsétek magatokra az igazság páncélját, lábatokra húzzátok a békesség evangéliumának hirdetésére a készség saruját. Mindehhez fogjátok a hit pajzsát, amellyel elháríthatjátok a gonosz minden tüzes nyilát. Vegyétek föl az üdvösség sisakját és markoljátok meg a lélek kardját, ami Isten igéje.[52]

A teokratikus világkép

Bár úgy tűnik, hogy napjaink közvélekedésében és az emberek érdeklődésében az egyéni autonómia és az abból származó lehetőségek illúziója elsőbbséget élvez az emberi egzisztencia alapvető kérdéseivel szemben, társas létünk nem minden területén van ez így. A vallásos, többek közt a keresztény világnézet ma is ismeri a lét különböző formáiban megnyilvánuló entitások hierarchiáját.[53] Jól látható, hogy az egyes egyházak, illetve felekezetek tagjai által ápolt világképekben ez mindig jelen van, ugyanakkor kétségkívül azokban is meglehetősen különböző hangsúllyal és eltérő formában ölt testet. Határozott eltéréseket lehet felfedezni, ha például azt vizsgáljuk, hogy a létezés minőségének e konfigurációiról vallott nézetek miképpen alakítják a hívő közösségek tagjainak mindennapjait.

Korunk legáltalánosabb vélekedéseinek főszereplője a szinte minden lehetőséget magában rejtő személy, aki tehetségének és szorgalmának következtében tökéletesen megvalósíthatja önmagát; vallásos (például a katolikus) vonatkozásait tekintve például jó cselekedeteinek következtében elnyerheti saját üdvösségét. (Az elmúlt évszázadokban e kérdéskör a lutheri és kálvini gondolatvilág kibontakozásával újra és újra gazdagodott, így teljesen új nézeteket és beállítódásokat hívott életre az európai civilizáció történetében...) Jehova Tanúinak világában az emberi lét és az azzal járó legtöbb megnyilvánulás konkrét, „ökológiai" adottság. A teremtett rend univerzumában fajunk tagjainak – éppúgy, mint más létezőnek – Istentől rendelt helye és mozgástere, azaz saját státusza és lehetőségrendszere van. Elsősorban az e dolgokról való kimerítő és helyes „ismeret" kutatása, valamint terjesztése az, mi szervezetük működtetését ma is motiválja.[54] A rend fenntartásának, illetve a jelen átmeneti időszak[55] „igazságban történő megélésének" feltétele az emberi és egyéni pozíció teljes belátása és alázatos elfogadása. Szükség szerint ez képezi a keresztényi normák gyülekezetekben való terjedésének alapjait is. A szigorú erkölcsi elvárások betartását, azaz a gonosz befolyás alatt álló világszellem elutasítását azonban az egyén közel sem – a köznapi értelemben vett – aszkézisként éli meg. Állásfoglalásuk szerint ugyanis: „Jehova Isten azt szeretné, ha az emberek élveznék az életet."[56] Tehát: bár az ember „minőségében" más, mint Isten vagy mint annak szellemteremtményei, a föld lakója minden alárendeltsége ellenére is élhet teljes és boldog életet. Ezt a szervezet egy kiadványa még így egészíti ki:

> Amikor a kívánságaik [az emberek kívánságai] Isten akaratának keretein belül vannak kielégítve, az igazi boldogságot eredményez. De Sátán arra csábítja az embereket, hogy erkölcstelen módon elégítsék ki a vágyaikat.[57]

A Tanúk – néhány más keresztény szektával[58] szemben – tehát nem magát a földet és a testet,[59] hanem csak a jelen világrendet és annak „rendszerurát" utasítják vissza. Mindez nagyon fontos a teremtett világ egészéhez való viszonyulásuk belátásához. Az általuk képviselt nézőpont ugyanis a vallásos világlátásnak egy sajátosan emberközpontú perspektívája. Eliade a *szent* és a *profán* durkheimi alapkategóriáinak segítségül

hívásával írja le és jellemzi életünk jelenségeinek két nagy csoportját. Gondolatmenetét összegezve: az egyikben a természetünk feletti szent valóság megnyilvánulásával, a másikban pedig a mindennapok természetes voltának megtapasztalásával társul tárgyainkhoz, vélekedéseinkhez és szokásainkhoz jelentés és értelem.[60] Ugyanakkor megjegyzi a következőket is: „...azon emberek számára, akiknek vallási élményük van, az egész természet kozmikus szentségként nyilvánulhat meg. Ilyenkor a kozmosz egésze hierophániává válik."[61] Hasonló lehet a helyzet Jehova Tanúinak estében is.

A kisközösségek tagjainak nincs sem szent terük, sem pedig szent idejük. Kulturális zárványukban nincsenek zarándokhelyek vagy ünnepek, amelyeket ciklikus rendszerességgel, adott helyeken megünnepelhetnének. A klasszikus katolikus világképpel szemben, melyben a „földi siralomvölgy" sűrű fátylán alkalmanként, aláereszkedve rést üt (például) az eukharisztia szentsége, itt nem figyelhető meg a transzcendens efféle konkrét „megnyilatkozása". Azonban ez korántsem azt jelenti, hogy a homogénné váló világ profanizálódna. Sokkal inkább arról van szó, hogy Istennek immanens, a különböző szellemteremtményeknek pedig a valós jelenléte lehetővé teszi a világ egészének „szentté válását". Mindezt erősíti, hogy sem az „abszolút valóság",[62] sem pedig a „végső cél" nem egy távoli régióban, hanem itt a földön, a földi létben válik az ember számára megragadhatóvá. Magának az embernek sincs – független lélek híján – más, magasabb vagy teljesebb valósága, mint az, ami a mindennapok során ma is megtapasztalható.

A mindennapi életben...

Jehova Tanúinak komplex és koherens világképe – melynek csak néhány, a témához kapcsolódó jellemzőjére volt lehetőség az előző oldalakon felhívni a figyelmet –, valamint az abban megjelenő szellemteremtményekbe vetett hit közvetve és közvetlenül is alakítják a hétköznapok stratégiáit.[63] Amikor például nők és férfiak együtt imádkoznak (a családban vagy egyes bibliatanulmányozási alkalmak előtt és után), a nők sokszor kendővel fedik be fejüket. A *Szentírás* első korintusi levelének 11: 3–10. verseire hivatkozva úgy vélik, hogy ez az aktus, amely valójában a női nem „bibliai alárendeltségét" kívánja kifejezni, emlékezteti az angyalokat a teokratikus rend alázatos fenntartására:

> Még az angyalok is – akik Jehova asszonnyal szemléltetett mennyei szervezetének tagjai – látják a „hatalmi alárendeltség jelét viselő" hű keresztény nőket, ami arra emlékezteti őket, hogy maguk is alárendeltséggel tartoznak Jehovának.[64]

Ugyanígy világképük az, amelynek alapján elfogadják, hogy „a vég idején élünk". Ez nyújt azután kellő kitartást elhatározásaik véghezviteléhez. Továbbá, ismét csak a primer és szekunder források táplálta világról való tudás az, amely szerint „az egész világ a gonosz hatalmában van". Ezért jellemző rájuk a többségi társadalom velük szemben tanúsított elutasító magatartását elfogadó türelem. Sokszor „tudni vélik"

ugyanis, hogy egy-egy komoly, határozottan ártó szándékú incidens eredete nem teljes mértékben az emberekben keresendő.[65] És végezetül, nemhogy eluralkodna rajtuk a szellemi hatalmasságok aktív jelenléte miatt való páni félelem; ismereteik alapján biztonságban érzik magukat, mert tudják, hogy kik „szeretik Istent, azokat hatalmas angyalok védelmezik."[66]

Jegyzetek

1 Geertz (1994).

2 A kisegyház tagjainak saját kifejezése, melyet a teremtett világ szellemeire használnak. Jelentése lefedi az „égi teremtményeknek" minden nemét; a kerubokat, a szeráfokat, a „más angyalokat" és a démonokat is.

3 Jehova Tanúi – ma a világ 235 országában – egy vallási szervezet tagjai. Először hazánkban is a Nemzetközi Bibliakutatók Egyesülete, majd pedig a Világító Őrtorony és Bibliai Traktátus Társaság név alatt tevékenykedtek. Napjainkban hivatalosan bejegyzett egyházuk a Magyarországi Jehova Tanúi Egyház. A „népnyelv" sokáig millénistáknak, russelistáknak vagy jehovistáknak nevezte őket.

4 E néhány oldal keretei közt sajnos nincs mód az egyház és a gyülekezetek belső struktúrájának mélyebb ismertetésére.

5 1884-ben foganatosították törvényes bejegyzésüket. Nevüket később, a ma is használt *Watch Tower Bible and Tract Society*re változtatták.

6 Russel volt a Bibliakutatók csoportjainak alapító „pásztora", majd Társaságuk első elnöke. Elképzeléseire eleinte nagy hatást gyakorolt korának néhány amerikai „tanítója", például Jonas Wendell, George W. Stetson és George Storrs. Lásd Watch Tower (1997).

7 Az idézőjellel és *dőlt* betűvel kiemelt szavak a közösség saját kifejezéskészletének a részét képezik.

8 2Timóteus 3, 16–17 alapján (*Új világ*-fordítás).

9 Sok más protestáns felekezet is megkérdőjelezte a „szenthagyomány" és más, a vallásos gyakorlatot befolyásoló tradíció katolikusok által kiemelt szerepkörét, azonban – a Tanúk állásfoglalása szerint – a bibliai szövegek értelmezését maguk is mindvégig a több évszázadra visszanyúló teológiai elméletekre és fordításokra építkezve végezték.

10 Nem állították vagy állítják, hogy „új igazságokat" fedeztek volna fel; „a munka, amelyben örömmel használja fel az Úr a mi szerény képességeinket, nem annyira alkotói munka, mint inkább a helyreállítás, a kiigazítás, az összehangolás munkája" – mondta Russel, összegezve tevékenységük lényegi vonásait a századforduló környékén. Watch Tower (1997).

11 „Ismeret" – az Istennek tetsző keresztényi életről való tudás, melynek gyakorlati alkalmazása a végső haláltól való megmenekülés feltétele.

12 Egyes elképzelések a kezdetektől jelen voltak a Tanúk életében, mások később, a *Szentírás* folyamatos tanulmányozásából következő felismerések által váltak vallásuk részévé. Például: először csak 1927-ben tették közzé, hogy a vér bejuttatása a testbe „sérti Isten törvényeit"; 1928 előtt még rendeztek karácsonyi ünnepségeket, és hosszú ideig ők is felköszöntötték testvéreiket születésnapjaikon. Lásd Watch Tower (1997).

13 Watch Tower (2000).

14 A „teokratikus" szervezet földi működését „érett, alázatos és elhivatott férfiak" irányítják Brooklynból. Hitük szerint azonban egyetlen főpapjuk és első vezetőjük maga Jézus Krisztus, aki most a mennyekben várja az armageddoni küzdelem eljöttének idejét.

15 Az imádságok a „mintaimának" nevezett *Miatyánk* alapján megfogalmazott szabad imák.

16 Míg az imádságok a gondolati, addig az énekek az összejöveteleken jelen lévők érzelmi szinkronizációjában töltenek be elengedhetetlen szerepet.

17 A kutatásom ideje alatt megismert közvélekedéssel ellentétben nemcsak a „saját *Bibliá*jukból" (*Új világ*-fordítás), hanem számos más fordításból is rendszeresen idéznek. Lásd pl. Hertz (1984); Káldi (1932); Károli (1963); Csia (1978); Békés–Dalos (1978); a Szent István Társulat és az „Ökumenikus Tanács" különböző fordításai stb.

18 „Ahhoz azonban, hogy ellenállhass az Ördögnek, meg kell tudnod, ki ő, és hogyan vezeti félre az embereket... [...] Erről csakis Isten Szavából, a *Bibliá*ból kaphatsz pontos tájékoztatást." Watch Tower (2005).

19 A teremtett világ közepén elhelyezkedő ember egyszerre egyesíti önmagában a szellem- és az állatvilág tulajdonságait. Testi, mint a víz, a föld és az ég teremtményei; ugyanakkor az angyalokhoz hasonlatosan szabad akarattal is rendelkezik.

20 Jehova Tanúinak tolmácsolásában Isten – „elfeledett", illetve főleg „eltitkolt" – nevének (JHVH) vélhetőleg helyes kiejtése: Jehova. Egyébként nem a szó hangtani alakját, hanem a hozzá kapcsolódó jelentések tartalmát hangsúlyozzák. Az *Írás* által is javasoltnak tartják a – *Bibliá*ban – közel 7000 alkalommal lejegyzett személynév rendszeres használatát. Ahogy mondják: az égiek közt is félt kifejezés nemcsak megkülönbözteti, hanem megfelelően „jellemzi" is hatalmas tulajdonosát.

21 Watch Tower (1989a).

22 Úgy vélik, hogy a pogány eredetű (babiloni) halhatatlan lélek képzete Platón, Origenész, majd Szent Ágoston neoplatonizmussal átitatott filozófiájának hatására került a kereszténység tantételei közé. Erre vonatkozó „bizonyítékaikat" számos kiadványuk is tárgyalja. Watch Tower (1989a; 1991b; 2001).

23 A *Jelenések könyvé*ben megnevezett 144 000 kereszténytt számláló „kicsiny nyájjal" szemben ők, a „más juhok" a Földön nyernek örök életet. Hitük szerint Isten a földi boldogságra teremtette az embert. Nemcsak a Bibliának, hanem a logikának is ellentmondónak találják azon elképzelést, mely szerint a szívünkbe írt örök fiatalság és élet utáni vágyakozás ellenére a feltámadás valamiféle „szellemi testben", a mennyben fog bekövetkezni.

24 János 8, 23 (*Új világ*-fordítás).

25 Például a Példabeszédek 8, 31-et idézve: „amiben gyönyörűségemet leltem, az az emberek fiaihoz fűződik". Vagy máshol: „Ha viszont egy bűnös ember megbánást tanúsít, és Jehovához tér, »öröm támad az angyalok között«." (Lukács 15, 10) Watch Tower (2006).

26 Watch Tower (2006).

27 Watch Tower (2006).

28 Watch Tower (2006).

29 A jövő erre vonatkozó történéseiről számolnak be a *Jelenések könyvé*nek („nagyszerű") jövendölései.

30 Watch Tower (2006).

31 Jézus Isten „kézműveseként" (elképzelésük szerint feltételezhetően több más angyal jelenlétében) maga is részt vett a teremtés folyamatában.

32 Elutasítják a szentháromságtant. Jehovát és Jézust két külön személynek; a Szentlelket pedig – ahogy ők nevezik a „szent szellemet" – Isten „tevékeny erejének" tartják.

33 Watch Tower (2006).

34 A Tanúk, bár mindig veszélyesnek tartják őket, hangsúlyozzák, hogy azóta „korlátozott a hatalmuk", és hogy „már nem képesek emberi testet ölteni".

35 Kiadványaikban többször említik, hogy Sátán valóságos szellemszemély, azaz nem csak az ember személyiségének egy sötét oldala. Watch Tower (1989a).

36 Watch Tower (2006).
37 „Sátán" mint „ellenszegülő", és „ördög" mint „rágalmazó". A szavak tartalmi jelentéséről és minden hozzájuk kapcsolódó más kifejezésről való tudást fontosnak tartanak.
38 Egyesek szerint ő Lucifer, Jehova második teremtménye. A Társaság egyik kiadványában azonban azt olvashatjuk, hogy személye, avagy kiléte – a neve által – nincs a *Bibliá*ban megnevezve. Watch Tower (1989a).
39 Például: „A Dániel 10, 13–20 alapján felismerhető, hogy Sátán a föld jelentősebb királyságai fölé démonfejedelmeket helyezett." Watch Tower (1989a). Továbbá máshol a 1Kor 10, 20-at idézve: „amiket a nemzetek áldoznak, démonoknak áldozzák, és nem Istennek".
40 Nem tartják helyesnek, ha az emberek a saját tévelygéseikből és a helytelen kívánságaikból fakadó problémáikért Istent teszik felelőssé. Jehovának nem célja a próbára tétel.
41 Elutasítják „az Úr adta, az Úr elvette" logikáján működő tömör magyarázó elveket is. Világképükben Isten, bár – még egy ideig – eltűri a rosszat és a gonoszságot a földön, soha nem okozója annak. Így nem tartják lehetségesnek azt sem, hogy a különböző minket érő szerencsétlenségek hibáinkért, illetve elkövetett bűneinkért vannak ránk kimérve.
42 A tékozló fiú története alapján.
43 Isten „határtalan igazságossága" Jehova Tanúi szerint pont abban rejlik, hogy lehetőséget ad a lázadóknak vélt igazságuk bizonyítására, illetve tévedéseik belátására.
44 A spiritizmus kifejezés alatt egyszerre értik a szellemekkel való kommunikációt, az ősök tiszteletét, a jövendőmondás különböző formáit és a mágiát is. E különböző jelenségcsoportok összevonásának oka abban rejlik, hogy mindezek hátterében a hűtlen szellemteremtmények megtévesztő szándékú tevékenységét vélik felfedezni. Watch Tower (1989a; 1991a; 1991b; 2001).
45 Jehova Tanúi több más keresztény egyházhoz és felekezethez hasonlóan nem firtatják más vallások isteneinek vagy „szentjeinek" csodáit; ugyanakkor azok hátterében ismét csak démoni tevékenységet látnak.
46 Mivel az a földön kapott időt és teret, azaz lehetőséget állításainak igazolására. Uralma egyértelmű bizonyítékának tartják, hogy az abból való részesedést Jézusnak is felajánlotta.
47 Mivel tagadják a lélek halhatatlanságát, és hiszik, hogy „a bűn zsoldja a halál", a bűnös személyek sorsát kizárólag a végső pusztulásban látják. Sem a pokolnak, sem pedig egy, a különféle „tisztulási folyamatokra" alkalmas helynek a létezését nem tartják bibliailag igazoltnak.
48 *Jelenések könyve.*
49 „De ha alkalmazod Isten szavának tanácsait, szilárdan állhatsz a démonokkal szemben." Watch Tower (2006).
50 Ez egyébként nemcsak lehetőség, hanem elvárás is az igaz keresztényekkel szemben.
51 Jehova segítséget küldhet például más lojális angyalok által.
52 Efezusi levél 6, 11 és 14–17 (Békés–Dalos-fordítás).
53 Abban már rögtön egy transzcendens – hozzánk „közel–távoli" és „ismerős–idegen" – lénybe vetett hit a legalapvetőbb közösségalkotó tényező.
54 Olyannyira, hogy bár helyet kap összejöveteleiken Isten tisztelete, hétről hétre nem „istentiszteletre", hanem a *Biblia* közös tanulmányozására gyűlnek össze.
55 A váltságáldozat és a második visszatérés közötti időszak.
56 Watch Tower (2005).
57 Watch Tower (2005).
58 Szekta – vallásszociológiai értelemben. Máté-Tóth (2004). A Tanúk egyébként visszautasítják a szekta kifejezés velük kapcsolatos használatát.
59 Magát az emberi testet is – annak minden funkciójával – Isten egyik legcsodálatosabb alkotásának tartják.

60 Eliade (1996).
61 Eliade (1996).
62 Isten és minden vele kapcsolatos igazság.
63 A vallásos világkép értelmében bekövetkező legalapvetőbb változások természetesen az egyén döntéseit és társas interakcióit befolyásolják. Ilyen az „értékrendszer" és az érdeklődés, a „hétköznapi beszédaktus", az identitás és a szerepkészletek, valamint az idő- és térképzetek nagyfokú módosulása.
64 Watch Tower (1989a).
65 A koncepció szerint: ahogy az ókeresztényi időkben, úgy napjainkban is a bukott angyaloknak célja az igazak pusztítása és próbára tétele.
66 Watch Tower (2006).

Forrásként felhasznált közösségi irodalom (könyvek, folyóiratok, traktátusok):

Watch Tower 1989a: *Érveljünk az írásokból.* New York: Watch Tower Bible and Tract Society of New York, Inc. International Bible Students Association.
Watch Tower 1989b: *A Jelenések nagyszerű csúcspontja közel.* New York: Watch Tower Bible and Tract Society of New York, Inc. International Bible Students Association.
Watch Tower 1991a: *Az emberiség Isten keresése.* New York: Watch Tower Bible and Tract Society of New York, Inc. International Bible Students Association.
Watch Tower 1991b: *A halottak szelleme. Vajon segíthet vagy árthat neked? Valóban léteznek ilyen szellemek.* New York: Watch Tower Bible and Tract Society of New York, Inc. International Bible Students Association.
Watch Tower 1992: *Énekeljetek dicséreteket Jehovának.* New York: Watch Tower Bible and Tract Society of New York, Inc. International Bible Students Association.
Watch Tower 1995: *Ismeret, amely örök élethez vezet.* New York: Watch Tower Bible and Tract Society of New York, Inc. International Bible Students Association.
Watch Tower 1997: *Jehova Tanúi. Isten Királyságának hirdetői.* New York: Watch Tower Bible and Tract Society of New York, Inc. International Bible Students Association.
Watch Tower 2000: *Jehova Tanúi. Kik ők? Miben hisznek?* New York: Watch Tower Bible and Tract Society of New York, Inc. International Bible Students Association.
Watch Tower 2001: *Ván-e halhatatlan szellemünk?* New York: Watch Tower Bible and Tract Society of New York, Inc. International Bible Students Association.
Watch Tower 2005: *Az Őrtorony.* 2005. november 15. New York: Watch Tower Bible and Tract Society of New York, Inc. International Bible Students Association.
Watch Tower 2006: Az *Őrtorony.* 2006. január 15. New York: Watch Tower Bible and Tract Society of New York, Inc. International Bible Students Association.

Az idézett Szentírás-versek fordításának forrásai:

P. BÉKÉS Gellért-P. DALOS Patrik (ford.) 1990: *Újszövetségi Szentírás.* Szent Gellért Egyházi Kiadó, Szent Gellért Hittudományi Foiskola, Szent Jeromos Bibliatársulat.
Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania (ford.) 2003: *A Szentírás új világ fordítása.* New York: Watch Tower Bible and Tract Society of New York, Inc.

Bibliográfia

DURKHEIM, Emile 2004: *A vallási élet elemi formái.* Budapest: L' Harmattan.
ELIADE, Mircea 1996: *A szent és a profán. A vallási lényegről.* Budapest: Európa.
GEERTZ, Clifford 1994: *Az értelmezés hatalma.* Budapest: Osiris.
KAMARÁS István 2001: A vallási globalizáció és a helyi sajátosságok jegyei a magyarországi új vallási jelenségekben. *2000.* 2001/5: 8–20.
LINTON, Ralph 1997: Státus és szerep. In Bohannan, Paul-Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában.* Budapest: Panem, 267–283.
MÁTÉ-TÓTH András 2004: *Szekták. Vallásszociológiai megközelítésben.* Lásd http://szivar.neotek.hu/Sites/relstud/liminalitas/ [Letöltve: 2004. október 19.].
PATAKI Ferenc 1987: *Identitás, személyiség, társadalom. Az identitáselmélet vitatott kérdései.* Budapest: Akadémiai.
RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald 2004: Vallás és társadalom. In Uő: *Struktúra és funkció a primitív társadalomban.* Debrecen: Csokonai, 135–154.
ROBBINS, Thomas 1996: Az új vallási mozgalmak és a társadalom: elméletek és magyarázatok. *Replika* 21–22: 173–208.
WEBER, Max 1995: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme.* Budapest: Cserépfalvi.

Látók, látomások, látomásirodalom

VOIGT VILMOS

Kájoni János és Felvinczi György meg a magyar látomásszövegek

Évtizedek óta foglalkozom régi magyar látomásszövegeink felsorolásával és áttekintésével.[1] Ilyen tárgyú dolgozatom 18–19–20. részeit adom itt.[2] Ezek nemcsak folytatásai a korábban már tárgyalt tematikának, hanem közvetlenül kapcsolódnak korábbi idevágó tanulmányaimhoz is.

18. Kájoni János énekei

Már több ízben is, mint a névtelen *Comico-Tragoedia*, Nyéki Vörös Mátyás vagy a *Cantus Catholici* említésekor szóba került, hogy Kájoni János valamely munkájában (vagy személyéhez kapcsolt kéziratban) is megvan ugyanaz a látomásra utaló szöveg, vagy ennek rokona. A csíksomlyói ferences, Kájoni János (1629–1687) hallatlanul sokoldalú tevékenységét több ízben is méltatták. Az első részletes bemutatás, amely máig helytállónak nevezhető, Seprődi János nagy cikke.[3] (Sajnos, a későbbi bibliográfiák éppen ezt felejtették ki, és kisebb jelentőségű, ugyanilyen tárgyú írását szokás említeni.) Ez ma jól hozzáférhető gyűjteményes kötetében.[4] Seprődi Kájoninak a következő főbb műveit sorolja fel:[5]

1. *Aranyos ház* – a nép számára írott énekek és imák. Lehetséges, hogy a *Cantionalé*val egyszerre (1676-ban) jelent meg, és még egy évszázaddal később is közkedvelt mű volt, sokan használták, ám egyetlen példányban sem maradt ránk.
2. *Hortulus Devotionis* – imakönyv, más szerzőktől szedegetett antológia. Kézirat, előszavának vége 1669-re datált.
3. *Calendarium*, 1678. Nyomtatott mű.
4. *Kéziratos Calendarium* egy 1515-ből való, Párizsban nyomtatott misekönyv elején. Egyes vélemények szerint ez volt a fenti 3. számon említett nyomtatott kalendárium forrása.
5. *Rendtartás* a rendi elöljárók jogairól és kötelességeiről a kolozsvári archívumban. Kézirat.
6. *Magyar Herbarium* – függelék egy latin nyelvű *Ortus Sanitaris* című gyűjteményhez.

7. *Nagy Magyar Herbárium* – a nagy kézirat mára elveszett. Legújabban egy 1700 körüli másolata bukkant fel.

8. *Régi mód szerént való székely ABC,* 1673. Egy hittani műbe írta bele, amely később elveszett.

9. *A custodia története 1650-től 1684-ig* – több, mint száraz történet, egyszersmind Kájoni emlékiratának is tekinthető. Régi források „Fekete könyv" néven ismerték.

10. *Egyházi szent beszédek,* kézirat, a sok használattól hiányos.

11. *Cantionale Catholicum,* 1676 – nyomtatták a Csiki Klastromban. A könyv három részből áll, mindegyiknek külön címlapjával, együtt hétszáznyolcvanhat lapnyi. A könyvészeti források belenyugodtak abba, hogy „most újonnan" kifejezés van a címlapon. Sándor István *Könyvesháza* nyomán azonban fel szokták tételezni 1681. és 1685. évi kiadásait is. Viszont az ezt követő 1719-es kiadás nyíltan „második", az 1805-ös pedig ugyanígy „harmadik" kiadásnak nevezi magát, ami legalábbis az 1681. és 1685. évi kiadások ismeretlenségére vall. Felmerült viszont az az elgondolás is, hogy volt egy kottás (!) 1676-os *Cantionale*-változat is. Minderről később bővebben szólunk.

12. *Latin és magyar versgyűjtemény* – elöl csonka (csak a 23. lappal kezdődik), így ezernegyvenhat kéthasábos lapra terjed. Főként latin és magyar himnuszokat tartalmaz. Sajnos, a második világháború óta lappang, a régebbi leírások pedig nem mindenben pontosak. (Stoll Béla irodalomtörténeti bibliográfiája részletesen foglalkozik ezzel és általában Kájoni kéziratainak még ma sem mindenben tisztázott kérdéseivel.[6]) Tudjuk, hogy e kötetben megvolt Nyéki Vörös Mátyás több költeménye, a névtelen *Comico-Tragoedia* részlete, több siralmas ének. Több részletet publikáltak, még fényképek is készültek, ám az egészről nincs mindenben pontos ismeretünk. Azt is tudjuk, hogy kétszázhúsz magyar vers volt benne.

13. *Cantus Catholici,* 1650. Kéziratos graduáléféle, himnuszokkal és miseénekekkel, a végén utasítások magyar nyelven az orgonisták és énekesek számára.

14. *Organo-Missale,* 1667. Misék, litániák, antifonák és néhány más szertartásos ének. Nemzetközi anyag. A kézirat kétszázharmincnyolc lapnyi, ám csak egy magyar szöveg található benne.

15. *Sacri Concentus,* 1669. Az olasz Ludovico Vidiana négy szólamra írt énekkönyvének kéziratos másolata. Latin nyelvű.

16. *Nagy zenegyűjtemény,* más néven *Kájoni-kódex.* Stoll bibliográfiája szerint[7] (56. szám, 56. lapon) 1634 és 1671 között írták össze. Kétszáztizenegy lapos, magyar és latin énekeket és táncokat tartalmaz. Minthogy ez az egyik legjelentősebb (nem modern vonalas-kottás, hanem tabulaturás) zenei kéziratunk, többen használták anyagát, és Szabolcsi Bence adott ki ebből fontos részeket. Szerencsére néhány évvel ezelőtt magyar és román zenetörténészek közreműködésével megjelent a *Codex Caioni* mintaszerű kiadása.[8] Ez azonban zenetörténeti, és nem látomástörténeti munka.

17. *Antiphonarium Romanum,* 1649 körülről. Egyházi dallamok gyűjteménye, csak kisebb részben Kájoni kézírása.

18. *Töredék* – egy 1680-ban írott hangjegyes mű végét tartalmazza.[9] Az utóbbi idők örvendetes kézirat-megtalálásai ellenére ennek lelőhelyét Stoll továbbra sem ismerte.

19. *Hymnarium* – terjedelmes gyűjtemény volt, magyar vonatkozásokkal, ám ezt már Seprődi sem látta.

20. *Cantionale* – az 1860-as években Kozma Döme dézsi rendházfőnöktől elkönyörögte Reményi Ede, a híres hegedűművész, és azóta lappang.

21. *Kéziratos hangjegyes művei* a fogarasi, vajdahunyadi, meggyesi zárdákban. Ezekről azóta sem tudunk többet.

22. *Latin mise-énekeskönyv* – csak az első ötvenöt lapot írta Kájoni; egyik bejegyzése 1681-ből való. Később mások folytatták a bejegyzéseket.

23. *Antiphonae* 1670. Seprődi elképzelhetőnek tartotta, hogy a „De Sanctis" alcím miatt a 17. pontban említett mű egy része lenne.

Azért soroltuk fel a közismert Kájoni-műveket, hogy jelezzük, olyan gazdag kéziratos hagyaték ez, amelyen belül kell(ett volna) előbb tisztázni a szövegek (és dallamok) összefüggéseit. Kájoni életműve szinte egymaga intézményt pótol, és az erdélyi katolikus egyházi énekkincs szinte teljes anyagát tartalmazhatta, főként az 1660–1680-as évekből. Sajnos azonban e páratlan értékű és gazdagságú anyag filológiai feltárása mulasztások és kényszerítő körülmények miatt most nem teljes. Első, megközelítő teljességű áttekintését Ráduly *Simon Kájoni János (Gábor) működése* című, négyszáznegyvenöt lapos, kéziratban maradt disszertációja adta, aki 1903. október 16-án értekezett ezzel a kolozsvári tanárvizsgáló bizottság előtt. Nem sokkal később azonban a szerző elhunyt. Az értekezés Széchy Károly (1890 és 1903 között a kolozsvári egyetemen a magyar irodalomtörténet tanára) kezéhez került, aki azonban 1906-ban Budapesten szintén elhunyt. Az ő hagyatékában látta Seprődi Ráduly értekezését, és ezzel együtt elég sok fényképmásolatot a kéziratokról, valamint Széchy saját jegyzeteit is. A fenti lista ennek alapján készült, nem egy esetben olyan művekről, amelyeket Ráduly még látott, Seprődi azonban már nem.

A következő (ám nem mindenre kiterjedő) monográfus Jénáki Ferenc volt. Az ő disszertációja[10] csak néhány főbb műre terjedt ki, ezekről azonban jó képet ad. Domokos Pál Péter 1929-ben már publikálta az ún. *Csíkcsobotfalvi kézirat*ot.[11] Ez a százhét lapot tartalmazó kézirat százkét egyházi éneket tartalmaz Kájoni másolatában. Zömük a *Cantus Catholici* magyarországi változataiban, illetve az ún. *Kájoni-Cantionale* (lásd fentebb a 11. számon Kájoni művei között) lapjain is megtalálható. Ezt már felhasználta Szabó T. Attila nevezetes kéziratos énekeskönyv-bibliográfiájában.[12] Itt a szerző már elég sor Kájoni-szöveget (az első részben 69–74. számokon, a 80–81. lapokon) „ismeretlen helyen" levőnek jelzett, csupán az általa *Organo-Missale* néven említett kéziratról (ez a fentebbi jegyzék 14. darabja) tudja, hogy Csíksomlyón megvan. Az általa világinak nevezett kéziratok közül kettőt említ,[13] közülük a másodikat szintén Csíksomlyón őrizték, az elsőről viszont azt közli, hogy a közhittel ellentétben megvan, mégpedig a kolozsvári ferences zárda tulajdonában. Ezt mutatta be annak idején Seprődi, ám nem volt egyértelmű, ő hol láthatta. Szabó T. Attila Szabolcsi Bencének a *Pesti Napló* hasábjain írott cikke alapján jött rá arra, hol a kézirat. Erről a legtöbbet még mindig Szabolcsi Bencének a 17. századi magyarországi zenét bemutató publikációjából[14] tudjuk. Szabolcsi egyébként itt és más műveiben elég sokszor hasz-

nál Kájoni-forrásművekből származó adatokat. Szabolcsi művének második, definitív kiadásában[15] jól leírja a *Kájoni-kódex*et, majd több dallamot is közöl, pontos jegyzetekkel. E téren főként az európai zenei háttér ismerete mintaszerű. Papp Géza, aki évtizedek óta foglalkozott e korszak zenei forrásaival, rendszerező anyagközlésében[16] nemcsak a fontos dallamokat tette közzé körültekintő jegyzetekkel, hanem Kájoniról is pontos bemutatást adott. Természetesen itt nem Kájoni énekszövegei, hanem azok a dallamok voltak fontosak, amelyek máshonnan egyáltalán nem, vagy csak későbbről voltak ismeretesek. Néhány kisebb, bár fontos közlés után 1973-ban román zenei monográfia jelent meg róla.[17] Mint már említettük, Stoll bibliográfiájának első kiadásában (1963) szinte még a korábbiaknál is több esetben volt kénytelen arra hivatkozni, hogy a kéziratok akkori hollétéről nem tudunk. Azt is említettük, hogy Seprődi 1974-es kiadású tanulmánygyűjteményében újraközölték az ő alapvető Kájoni-bemutatását, amely ily módon széles körben vált hozzáférhetővé. A *Régi Magyar Költők Tára* 17. századi kötetei alapján is visszakereshető, újabban mit közöltek, illetve idéztek Kájoni forrásai közül.

Mindezek után is alapvetően fontos mű volt Domokos Pál Péter nagyszabású kiadványa,[18] amely nemcsak Kájoni életét méltatja és felsorolja műveit, hanem közli a *Cantionale Catholicum* teljes anyagát, mégpedig, ahol ezt a szerző meg tudta tenni, az eredeti könyvkiadásból hiányzó dallamokkal együtt. Domokos mindenkinél jobban ismerte a csíksomlyói körülményeket. Ő is megadja Kájoni műveinek jegyzékét (a 105–127. lapokon), a némileg eltérő számozás ellenére is Seprődi alapján (Domokos inkább Rádulyt nevezi forrásnak, noha ezt a művet ő is csak Seprődiből ismeri). A fontosabb Kájoni-művek közül többet azonban Domokos maga is látott, és ilyen esetben kiegészíti Seprődi adatait. Hivatkozik az újabb irodalom több művére is. Így említi a „nagy" herbárium (fentebb 7. szám) későbbi másolatát, *A custodia történeté*nek (fentebb 9. szám) „Fekete könyv" néven adott leírásait, a Latin és magyar versgyűjteményből (fentebb 12. számon) a névtelen *Comico-Tragoedia* egy részletéből fényképmásolatot és szereplőjegyzéket hoz (a 111–112. lapokon), Német Gellért 1926-os publikációja alapján. Erről, különösen a Dúsgazdag siralma énekről és annak népi továbbéléséről külön is ír, hivatkozik a *Cantus Catholici* publikációjára, Spilenberger 1641-es dallamára (amelyet amaz eredetijének szokás tekinteni), ehhez hozzáveszi a maga 1957-es, Gáspár S. Antaltól való dallamgyűjtését is.[19] Megemlíthetjük, hogy e dallam szerepel Papp Géza említett kötetében is, a 122. számon, két változatban (a 267. lapon), kitűnő jegyzetekkel (ugyancsak 122. számmal, ám az 519–520. lapokon), és pontosabban utal a „népi" változatokra. Az *Organo-Missale* (fenti jegyzék 14. szám) leírása itt sokkal bővebb, mint a korábbi szerzőknél, mivel Domokos Papp Géza 1942-es tanulmányát[20] használhatta. A *Sacri Concentus* (fenti jegyzék 15. szám) esetében ő hivatkozik a somlyói könyvtár Vidiana-másolat forrására. A *Kájoni-kódex*ből (fenti jegyzék 16. szám) egy lapot Domokos közöl. A *Latin mise-énekeskönyv*ről (fenti jegyzék 22. szám) megjegyzi, hogy Forrai Magdolna kisebb közlése alighanem erre vonatkozik, és azt is közli, hogy ez a kézirat nem veszett el, nem is Erdélyben lappang, hanem a Magyar Tudományos Akadémia kézirattárában megtalálható. A *Csíkcsobotfalvi Kájoni-kézirat*ot (amelyet Domokos talált meg, és publikált, és amely nincs megemlít-

ve Seprődi által) ő maga Kájoni írásának és a *Cantionale Catholicum* forrásának tekinti (127. lapon), amely megoldásban azonban a paleográfusok (Stoll bibliográfiája szerint) nem nagyon hisznek. Mindenesetre e csíki kézirat dallamai és szövegei ettől függetlenül is jelzik ez énekek elterjedtségét.

Domokos a *Cantionale Catholicum* teljes anyagát kiadja.[21] Az eredeti bevezetés és az ajánlások után eredeti sorrendben hozza a nyolcszázhúsz számozott éneket. A maga jegyzeteiben[22] a *Cantus Catholici* vagy egyéb források, népi párhuzamok szerepelnek, igen tüzetes utalások azonban ritkán. Domokos kötet végi „tartalomjegyzéke" a kezdősorok szerint adja a régi első és második kiadások (valamint a legújabb) lapszámait (és azonos sorszámait).[23] Más mutató viszont nincs a könyvben. A gondos, néha reprintszerű kiadás voltaképpen mégsem kritikai pontosságú, a szövegösszefüggésekre kevesebb figyelmet fordít, mint a dallamokéra. Mégis ezt kell használnunk a további Kájoni-szövegkutatásban.

(Mint már említettük, az utóbbi időben sok csíksomlyói kézirat került elő, sőt elkészült a *Kájoni-kódex* zenetörténeti jellegű kiadása. Ezek azonban nem sok újat adnak szövegelemzéseinkhez.)

Ismeretes, és már Kájoni címlapja is jelzi, hogy a könyv három fő énekcsoportot ad: az első rész az egyházi esztendő ünnepeit veszi sorra, és egyéb egyházi témákról ír – a második rész az istentiszteletkor, processziókban és temetéskor énekelt anyagot adja. Számunkra legfontosabb a *Pars III. Temetéskor, és Halottakról való énekek,* Kájoni számozása szerint a 738–820. szövegek. Ez a legrövidebb a három kötet közül. Az egész mű címlapja ezt érti „a négy utolsó dolgokról emlékeztető énekek" megnevezésen. E rész belső tagolása azt a megoldást követi, hogy előbb egy hosszabb címmel ellátott ének következik, majd több hasonló „más" témajelöléssel, majd ismét egy hosszú cím stb. Természetesen nem jelenti ez azt, hogy minden „más" jelű ének pontosan egyezik az előző műfajával vagy tematikájával, azt mégis jelzi, mit emelt ki maga Kájoni anyagából. E több mint nyolcvan ének ilyen megoszlása a következő:

738. számú: *Cantus Funebres.* Ezután „régi ének", „más szép ének", „más régi ének" vagy egyszerűen „más" címmel következnek egészen a 751. számú énekig.

752. számú: *Fő-aszszony temetésére.* Ezután „más", „más régi ének", „más azon nótára" jelöléssel több ének.

767. számú: *Hymnus B. Jaciponi de Vanitate Mundi,* ennek magyar fordítása a 768. számú Cur mundus militat címmel. (Korábban csak a 738. számú temetési könyörgés volt latin nyelven, minden más szöveg teljesen magyar nyelvű.)

769. számú: *Prosa funebris* (ez a *Dies Irae* szövege); 770. számú: Eadem *Prosa Ungarice* (magyar fordítás: „A' Nap nagy haragnak napja"); 771. számú: Alius (ez latin szöveggel a *Horrenda Mors, tremenda Mors*); 772. számú: *Horrenda Mors etc.* címmel az előbbi magyar fordítása; 773. számú: *Más;* 774. számú: *Más azon nótára;* 775. számú: *Más.* (Ahol külön nem említem, a szövegek magyar nyelvűek. Talán felesleges hangsúlyozni, hogy a 769–770. számú énekek sem „prózában", hanem latin és magyar versben vannak írva.)

776. számú: *Psalmus 50. Miserere mei Deus* (magyarul), ezután ismét „más", „más régi ének", „más azon nótára" címmel énekek egészen a 786. számmal bezáróan.

787. számú: *Gyermekek temetésére való énekek*, 788. számú: *Más*. E csoportban is, másutt is, egy-egy ének nemcsak strófákra van tagolva, hanem római számokkal olykor több részre is, mintha különböző, metrikailag összevonható szövegek kerültek volna együvé.

789. számú: *Halott énekek – Messis Mortualis* (latin).

790. számú: *Est messor Mors* (ez magyar „Kaszás e földön a Halál" kezdettel, voltaképpen a 789. ének fordítása).

791–792. számúak: *Más* címmel.

793. *Judicium. Az Itiletről* (ez a megjelölés az egész kis részfejezet címeként érthető). Az ének kezdete: „Kérlek és intlek mostan Tégedet". 794. számú: *Más szép ének* (kezdete: „Oh mely félelem, és rettegéssel lesz a nagy itilet").

795. számú: *Infernus. Pokol. A' Gazdag Siralma* (ez a már többször említett, „Oh bú látott, sok kin vallott" kezdetű ének).

796. számú: *De coelesti gloria. A' mennyei boldogságról. Hymnus Petri Damiani.* Latin szöveg: „Ad perennis vitae fontem" kezdettel. 797. számú: *Ad perennis vitae fontem. A' menyei boldogságról* (az előbbi magyar fordítása „Az örökké élő-kútat" kezdettel).

798. számú: *Divi Domini Carthusiani. Exhortatio ad poenitentiam* (latin), magyar fordítása: 799. számú: *Hymnus, Homo Dei creatura etc. Carthusiai Szent Domonkosnak poenitentzia-tartásra-való intése.*

800. számú: *Egy szentelt-vitéznek, készülöt-fuvó trombitája* (magyar, „Szegény gyarló ember" kezdettel).

801. számú: *A' véghetetlen örökké-valóságról* (magyar, „Igazság szerető" kezdettel). *Dominica ad Vesperas, Pater Noster, Ave Maria* részcímmel ezután egy latin ének („Deus in adjutorium meum intende" kezdettel). Ezután 802. számon: *Psalmus CIX.* – 803. számon: *Psalmus CX.* – 804. számon: *Psalmus CXI.* – 805. számon: *Psalmus CXII.* – 806. számon: *Psalmus CXIII.* – 807. számon: *Capitulum. Hymnus* („Lucis creator optime" kezdettel) – 808. számon: *Canticum Beatae Mariae Virginis* (a *Magnificat*) – 809. számon: *Psalmus CXVI.* – mind latinul!

810. számon: *Processiokra-való litániák* (és könyörgés) – 811. számon: *Boldog Aszszonyról-való litánia* – 812. számon: *Más régi nóta* („Mária, Istennek Szent Annya" kezdettel) – 813. számon: *Szent Mark nap. Búza-szenteléskor, vagy egyéb processióra Régi Litánia* – 814. számon: *Minden szentek Litániája*, ezután *Könyörgés*, ezután latin nyelvű rövid *Litaniae omnium sanctorum* – 815. számon: *Pater Noster* – 816. számon: *Ave Maria* – 817. számon: *Credo* (e három utóbbi magyarul, litániaszövegként) – 818. számon: *In rogationibus dicuntur Lytaniae... Kereszt-járó hétben-való litánia* (magyarul) – 819. számon: *Passio de vita Christi* (magyarul – száztizenkilenc strófában) – 820. számon: *Processiora-való közönséges Régi Litania minden szentekről* (magyarul).

E beosztásból jól látszik, hogy Kájoni könyvének egész harmadik része foglalkozik a halál, ítélet kérdéseivel, ezeket nemek és társadalmi szerepek szerint különíti el. A kötet legvégén olvashatók a bűnbánati zsoltárok, litániák, általános könyörgések. Ezek hangvétele is egységes. Számunkra a legérdekesebb a 789. utáni énekek csoportja. Itt kerül elő a méltán közkedvelt halálének *(Est Messor Mors)*, amely voltaképpen haláltánc, látomásos jellegű. A 793–794. énekek az ítéletről, a 795. a pokolról, a

796–797. számúak az égi boldogságról szólnak. Kissé meglepő, hogy ezután jön *Szent Domokos penitenciaéneke* (798–799. számon). Végül a 800. ének ismét az ítéletről (pontosabban annak elkerüléséről) szól. Az 801. ének (az örökkévalóságról) is már említett témához tér vissza.

Domokos forrásként csak a 796. és 798. számúakhoz idézi a *Cantus Catholici* 1651-es kiadását, a 801. számúhoz pedig az 1774-es *Deák-Szentes* kottás kéziratot (vagyis egy századdal későbbi forrást). Ezt Stoll bibliográfiája[24] *Szentes Mózes toldaléka*, majd[25] *Deák–Szentes kézirat* címmel említi, s megállapítja, hogy ez a kézirat mégis megvan a Széchényi Könyvtárban, és egy 1741-es csíksomlyói kottás himnuszkiadványhoz járuló kéziratnak tartja, amelyben száznyolcvanhét egyházi ének volt, köztük száznyolcvan dallammal. Ezek kezdősorait Bartha Dénes jegyzékéből[26] ismerjük. Viszont így ez a továbbélésre, és nem a forrásra adat. Korábban, más művekkel kapcsolatban Kájoni idézett énekeinek forrásairól ennél többet mondhattunk.

Feltűnő azonban, hogy nemcsak egyes énekek vágnak témakörünkbe, hanem a nemzetközi és magyar előzménnyel egyaránt rendelkező tematikus kompozíció („négy utolsó dolgok") jóvoltából mintegy tíz, egymás után olvasható ének. Ez még jobban magyarázza ezek népszerűségét, a látomásos elem elterjedtségét.

Kájoni egész életművének ilyen vonatkozásai annál is fontosabbak számunkra, mivel egy olyan területről és vallás köréből (az Erdély egészére, legkivált annak keleti felére érthető hagyományból) származnak, amelyről más (előbbi vagy későbbi) adatunk ritkán van. Nagy hatású mű lévén, generációkra hatott, és éppen a kéziratos, szóbeli, mára elkallódott vagy lappangó adatok miatt kétszeresen is tanulságos mindaz, amit Kájoni „látomásos" világából tudhatunk. Tudjuk, nem volt ismeretlen előtte ifjúkorának nagyszombati katolicizmusa, ennek újító törekvései sem. Kájoni hagyományában mégis az akár középkori régiségűnek is tekinthető előzmények, ezek folytatódása, egyszerre európai „magaskultúrához" és helyi „népi" kultúrához szorosan kapcsolódó jellege a leginkább figyelemre méltó. Minthogy az erdélyi katolicizmusban azóta sem született ilyen nagy hatású forrásmű, bemutatása indokoltnak látszott. Megjegyezhetjük azt is, hogy egyes szövegek filológiai vizsgálatában is egy-egy új adatnál többet jelent, ha tudjuk, a szöveg megvan (vagy megvolt) Kájoninál is. Ugyanis azt tehetjük fel, az ilyen szöveg széltében volt ismert, vagy vált ismertté. Ilyen elsősorban a pokolbeli gazdag siralma (nála a 795. számon, lásd fentebb) amelynek mind előbbi, mind későbbi változatait ismerjük.

19. Mikházi Szécsi János rettenetes dolga

A Budapesten őrzött, ám erdélyi provenienciájú *Mihály deák kódexe* már egy évszázada ismert a magyar filológiában: Erdélyi Pál, majd Dézsi Lajos írták le, az utóbbi közölte (1915-ben) a *Mikházi Szécsi János rettenetes dolga* című prózai elbeszélést. Ennek szövege most a leginkább hozzáférhető V. Kovács Sándor kötetében,[27] forráshivatkozással, ám voltaképpen további kommentár vagy útbaigazítás nélkül. Még azt sem indokolta a sajtó alá rendező, miért nevezi kötetében „középkori víziónak" az 1679-re datált kódexben olvasható szöveget.

Amint ezt fentebb, elsősorban dolgozatom 8. szakaszában, Fiátfalvi György pokolbeli látomása szövegének bemutatásakor említettük, ez az 1626-ra datált verses szöveg gyakorlatilag egyeztethető Mikházi Szécsi látomásával. Voltaképpen e filológiai származtatás teszi lehetővé, hogy a 17. század előttre tegyük a Mikházi Szécsi-látomás szövegének kialakulását. Úgy látjuk, egy prózai szöveg volt magyar nyelven is az eredeti, majd ezt külön verselték meg.

Minthogy a látomás tartalmát részletesen bemutattuk Fiátfalvi szövegénél, itt csak az eltéréseket említjük.

Ott „Pluto komornyikja", itt „Luciper komornyikja" a látóhoz küldött vezető ördög. Itt részletesen leírják a pokol kapuját, egyértelműen utalnak arra, hogy „Luciper asztalánál ülnek az nagy urak, királyok, császárok ..." Csak itt szerepel a tüzes láncokkal megkötözött gyilkos. Ezután több büntetés bemutatása következik, részletesebben és érthetőbben, mint a Fiátfalvi-szövegben. A piacok leírásában viszont a verses forma a részletezőbb. Mikházi szövegében szerepel viszont egyértelműen a Lucifer által küldött üzenet, a pokolból való visszaút leírása.

Még érdekesebb, hogy a címe szerint csak „rettenetes" dolog egy második, „menynyei látás" leírásával folytatódik. Egy „vén ember" jön érte, és sok apróságban a pokolbeli látás fordítottját kapjuk. Istennel nem beszélhet, csak Szent Péterrel. Ez a rész jóval rövidebb, mint a pokol leírása, és a végén a látó megjavulásával fejeződik be. Kerete a hős tetszhalottként (?) koporsóba temetése, siratása, amelyhez konkrét szereplőként az erdélyi vajdát és Rákóczi Zsigmondot kapcsolja. Mindennek ellenére is írott forrásból származó történetnek nevezhetjük, a ritka, ám középkori jellegű kettős látomások (pokol és menny) sorából.

A két szöveg (Fiátfalvi és Mikházi) éppen összefüggése miatt fontos számunkra, mivel egyedül itt találkozunk egy nem verses látomásszöveg nyilvánvaló továbbélésével. A prózai szöveg stílusa nyugodt, kiforrott. Műveltséget árul el, ám voltaképpen nincs olyan ambíciója, hogy bemutassa a világtörténelem (vagy az egyházak) nagyjait, és ezeket a pokolba helyezze. Feltűnő, hogy vallási hovatartozását mi sem árulja el: nincs dogmatikailag árulkodó rész a látomásban, ami pedig 1645-ben és Erdélyben nem lehet véletlen. Mintha egy, az egyszerűbb emberek számára készített középkori jellegű példázatot olvasnánk. Ugyanakkor a látomás terminológiájában nem sok további fogódzót találunk. A „fejér hajú, szakállú vén ember" közhely, az, hogy Szent Vidnek nevezik, viszont meglepő. Bálint Sándor Szent Vidre vonatkozó adatai[28] olyan sokrétűek, hogy különböző magyarázatokkal is kísérletezhetünk. Úgy látszik, Szent Videt az ország számos helyén tisztelték, talán a keleti országrészeken kevésbé. Délszláv, cseh és német katolikusok különösképpen (és egymástól eltérő módon) tisztelik. Ez az ókeresztény vértanú voltaképpen ördögűző volt. A középkor végén a tizennégy segítőszent egyike lesz. Attribútuma a kakas, ezt is értelmezik úgy, hogy ennek szavára tűnnek el az éjjeli kísértetek, ördögök. Minthogy ünnepe (június 15.) közel van Keresztelő Szent Jánoséhoz, tőle is átvesz vonásokat. Talán annyi valószínűsíthető e sokfelé ágazó hagyományból, hogy szövegünkbe nem véletlenül, hanem eredetileg a tizennégy segítőszent közül éppen egy ördögűző kiválasztásával kerülhetett. Nem látom viszont magyarázatát annak, szó szerint kell-e vennünk a látomásnak azt a kité-

telét, miszerint a pokolbeli és mennyei vízió között két nap telt el. Június 15-e előtt két nappal ugyanis Páduai Szent Antal ünnepe van, amit nehéz a vízióval összefüggésben értelmezni. (Ugyanis a másik – a remete – Szent Antal a víziós, ördögök által megkísértett szent.) Lehetséges, hogy Szent Vid említése utal a június közepi igen rövid éjszakákra, hosszú nappalokra, ez esetben viszont a pokolbeli vízió nyárra esése érthetetlen. Jelenleg annyit gondolhatunk csupán, hogy valószínűleg magasabb teológiai koncepció volt abban a forrásműben, amelyről végső soron mind Fiátfalvi, mind Mikházi látomása származik. Ez katolikus jellegű lehetett, ám azt nem tudjuk, egyáltalán magyar nyelvű volt-e.

Noha a ránk maradt magyar (prózai) szövegből ez nem derül ki egyértelműen, elképzelhető, hogy egykor egy ugyanilyen tárgyú, részletesebb látomásszöveg is ismert volt magyar földön, illetve legalábbis egy részletesebb ilyen témájú szöveg is elképzelhető. A ma ismert látomás hátterében feltűnő az is, hogy e látomásban nincsenek bibliai idézetek. Éppen a fent említett vonások következtében e látomáskör is további vizsgálatot érdemel.

20. Felvinczi György a pokolról

Az első magyar színigazgatónak, az első magyar „opera" (pontosabban zenés játék) szerzőjének nevezett Felvinczi György életéről és műveiről viszonylag sokat tudunk. Unitárius, a 17. század negyvenes éveiben született, 1672-ben szenior az unitáriusok kolozsvári iskolájában. Itt elzárják, megszökik, majd Torockón rektor. Igen sokféle és különböző állásai, foglalkozásai lehettek. 1693-ban ismét Kolozsvárott él, tűzkára és egyéb szerencsétlenségek után 1696-ban Bécsbe indul, hogy színházi előadások tartására kérjen engedélyt. Ezt meg is kapja, ám arról nincs pontos adatunk, hogy csakugyan szervezett-e színtársulatot. 1716-ban halt meg.

Színháztörténészeink a *Comico-Tragoedia* szerzőjeként tartják nyilván. Ennek több régi kiadását ismerjük, majd Váli Béla 1889-ben, Alszeghy Zsolt 1914-ben, Dömötör Tekla 1960-ban adta ki a szövegét.[29] Felvinczi életének, műveinek adatait irodalomtörténeti bibliográfiáink közlik.[30] A legfontosabb adatokat összegezte, igen jó képet adott Felvinczi fiatalkorának mindennapjairól, benne a népi kultúráról is Varga Imre,[31] pontosan mérlegre téve a korábbi szakirodalom állításait is.[32]

Korábban, a névtelen *Comico-Tragoedia* bemutatásakor, valamint Fiátfalvi György és Mikházy Szécsi látomásának bemutatásakor már szóba került Felvinczi életműve, amelyet egyébként máig sem teljes pontossággal ismerünk. Az általa készített *Comico-Tragoedia* 1690 körül születhetett. Már mintegy százhúsz évvel ezelőtt Váli Béla[33] az állítólagos 1693-as nyomtatott kiadás szövegét tette közzé. Ezt azonban azóta sem látta senki, és a későbbi, 1767-es nyomtatott kiadástól oly csekély mértékben tér el ez a szöveg, hogy felmerült az a gondolat, miszerint Váli nem is az 1693-as kiadást látta. Sándor István még egy 1692-es kiadásról is tud, erre vonatkozhat az 1693-as kiadás címlapjának kitétele: „Melyet újonnan meg is jobbított az 1693-dik Esztendőben".

A mű öt felvonásban („meg-jelenésben"), ezeken belül jelenetekben („tselekedett") íródott, prózai „Summa" és „Az Olvasóhoz" című disztichon vezeti be. A *Summa* szerint három testvér (Jupiter, Plutó és Neptunus) osztozkodnak égen, földön (meg a poklon), valamint a vizeken. Plutó elégedetlen, követet küld Jupiterhez, főként a Pokol megnagyobbítását kívánja, mivel az égbe alig, ide azonban rengeteg lélek jut. Jupiter elutasítóan válaszol, Plutó elhatározza, hogy ezután minden lélek pokolra jut, senkit sem enged a mennybe. A műben az antik mitológia nevei (a nevezetteken kívül Proserpina, Erichto stb.), illetve ördögnevekként a kereszténvesített demonológia nevei (Aschárót, Béliál stb.), illetve nehezen értelmezhető egyedi nevek szerepelnek. A színdarab többstrófás, változatos verselésű szövegek sorozata, inkább operett-, mint operaáriákra emlékeztet: keresett és minden verselési ügyesség ellenére is olcsó alkotás. Nem valódi dráma, nem is misztérium. Még így is van azonban benne számunkra is fontos mozzanat. Áplestó követ Jupiter előtt így azonosítja országát:

Mi, felséged szolgái, Lucipernek hívei,
Ki más néven Plutó... (621–622. sorok)

Vagyis itt Lucifer szerepel a görög-római Pluto helyett. Táborának leírása is lehet ugyancsak realisztikus, a katonai sátortáborokat idézi, ám emlékeztethet a már említett látomások „piacjeleneteire" is:

Utza, piatz, sikátor, mindenütt fel-vont sátor
Rakva ö táborán... (633–634. sorok)

A darab végén Plutó huszonhat négysoros strófában írott versben utasítja híveit: hogyan szerezzenek minél több lelket a pokolba. Itt több mint húsz strófa a hamisság terjesztésének, a pokolba juttató vétkek szaporításának leírása. Részletekben is a már ismert pokolleírás képei („kiket kínozók tűzzel és férgekkel; sok beretvákkal vagy tüzes szegekkel" – 956–957. sorok) tűnnek fel. A színdarab elején akár társadalomkritikát is láthatunk annak felsorolásában, kik jutnak a pokolra.

Jupiter nem fogadja a mennybe a „széles süvegűeket", a „nagy papokat" (ez a bíborosokra és főpapokra utal), valamint:

Amaz nagy magass palotákban lakók,
Tsászár, Király, Szerzetesek, 's Fö Papok.
Kalmári rend, tzifra ruhákon kapók;
Sok pénz-olvasok, kotzka s' kártya tsapók,

Ezeken kívül mennyi tollas vitézek,
Utón állók, Talpasok, és Kenézek,
Kiket ide jönni minden Nap nézek;
Üress a' menyország, én úgy intézek. (64–71. sorok)

Bizonyos ellentmondás is van a „Summa" és a darab között. A darabban gyakorlatilag nem a földről, csak a pokolról van szó, és Plutó az elején sokallja, hogy mindenki ide kerül, ám a darab végén éppen arra ad parancsot, hogy ördögei még többeket juttassanak a pokolba. Talán a 71. sor „Üress a' menyország, én úgy intézek" kitételét lehetett másképp, a „Summa" felfogása szerint értelmezni. Akkor ez nem Felvinczi intenciója lett volna? Erre vonatkozna az 1692-es és 1693-as kiadás különbsége? Az sem hihető, hogy Felvinczi életében gyökeresen átírták volna a darabot. Vagy mindez (esetleg a „Summa" is) csak a későbbi kiadás számlájára írható? Ha később maga Felvinczi esetleg kálvinista lett is, eredeti unitárius felfogása elég jól érződik az idézett részből is.

Nem indokolatlan tehát, hogy már Váli Béla[34] Felvinczinek tulajdonított egy pokolkölteményt, amelyben több szereplő neve azonos a *Comico-Tragoediá*ban említettekével: „...ösmert művein kívül az erdélyi, illetve kolozsvári múzeumban őriztetik egy eddigelé teljesen ösmeretlen nagyobb szabású költeménye a »Pokolról és annak állandó lakosairól, természetéről s azon helynek alkalmatosságáról«", melyben érdekesen beszél – valószínűleg olasz forrás nyomán – a pokolról, amelynek létezését kevesen hiszik már. Leírja annak lakosztályait, berendezését azon célzattal, hogy annak „leírt ábrázolatja, a bűntől az embert megírtóztatja". Költeménye szövegét a Lethe folyó leírásával kezdi; majd Cocytus, Acheron, Styx, Phlegeton folyók rémesen hatásvadászó leírása után részletezve emlékezik meg a Cerberusról, Typhurgó király rémalakjáról, Aplestóról, a Furiákról, Philocreus királyról, Plutóról stb. szörnyalakokról. Váli szerint e vers verselése megegyezik Felvinczi más verseinek jó, mégsem szárnyaló színvonalával.

E műre később is történt hivatkozás, általában Felvinczi művének tartva ezt. Varga Imre idézett tanulmányában viszont ennek az ellenkezőjét állítja: „Az 1767-es kiadásban a *Comico-Tragoedia* után egy 66 strófás verset találunk: *A' Pokolról s annak lakosiról: Természetekről: és azon helynek alkalmatosságáról.* Mióta Váli Béla ezt a verset Felvinczinek tulajdonította... ez a munka is ott szerepel művei között. Az ének azonban mind felépítés, mind verselés tekintetében jóval alatta maradt a *Comico-Tragoediá*nak és Felvinczi egyéb műveinek. Lapos, 11 szótagos sorokban írt verselmény, semmi nyomát sem mutatja Felvinczi verselési könnyedségének, raffinált mesterkéltségének. Feltételezhető, hogy csak a kiadó fűzte hozzá a *Comico-Tragoediá*hoz, mintegy annak tárgyi magyarázataként. A régebbi források közül senki sem tesz róla említést." [35]

Ha elfogadjuk Varga e megállapítását, a hatvanhat strófás *Pokol-vers* 1767 körül keletkezhetett. Sajnos, ennél többet ez esetben sem mondhatunk róla. Viszont még ez esetben is jelzi azt, hogy a Felvinczinél (és elődeinél) divatos pokoltéma még ekkor sem vesztette el népszerűségét.

Meg kell azonban említeni, hogy az 1767-es kiadás a verset a színdarab után és Ferenczi *Summa Suplicationis Georgii Fel-Vintzi Transilvani Hungari ad Caesaream Majestatem directe* kérvénye előtt közli, vagyis hogy ezt mindenki Felvinczi művének tarthatta, noha nem külön munkának, és lehet, hogy ezért nem említették önálló műveként.

Egyébként Uzoni unitárius egyháztörténetében megemlíti, hogy Felvinczi második műve volt a *Divisio Regnorum Plutonis Iovis et Neptuni vullgo Ördögök Historiaja – in 8vo,* ami a *Comico-Tragoedia* első változata (talán kiadása) lehetett. Ha Felvinczi 1696-ban utazott Bécsbe, ott ismerhette meg M. A. Cesti operáját *(Il Pomo d'Oro),* amelynek szövegét Francesco Sbarra írta. Ezt először I. Lipót esküvője alkalmával mutattak be Bécsben, már 1666-ban.[36] Felvinczi komiko-tragédiája azonban előbbi lehet ennél a kései színházi élménynél, sőt ha a fenti két változatot feltételezzük, akár az 1680-as évekre is tehető. Elképzelhető tehát, hogy az „ördögök" bemutatása hosszabb ideig érdekelte Felvinczit. Végtére is akármilyen nézetet fogadunk el a *Comico-Tragoedia* és a *Pokol-vers* eredetét illetően, az valószínű, hogy a pokol protestáns teológiai jellegű ábrázolása, valamint az utolsó ítélet előzményeként a „hamis Messiás" megjelenése a korábbi látomásirodalomban is kedvelt téma volt. Felvinczi szóhasználata is jelzi a hagyományosságot, mégpedig nemcsak olyan módon, hogy elődeit követi, hanem úgy is, hogy a nála is megtalálható mozzanatokat más is utánozta, vagy legalábbis ismerhette.

Még néhány évtizeddel ezelőtt is – iskoladrámáink adattárának hiányosabb ismeretében – igen valószínűtlennek tűnt, hogy a komiko-tragédiát bemutatták, vagy ha ez mégis bekövetkezett volna, megértették volna. A már említett, újabban feltárt gazdag színjátszás-történeti forrásanyag viszont ma mindkét lehetőséget elképzelhetőnek sejteti. A 17. században Kolozsvárról többször is kiűzött, majd mindig visszatért jezsuiták újra meg újra megkezdődő iskolai színjátékai jelzik, itt és ekkor is van még ereje, közönsége e műfajnak.[37]

Gondolom, nem szükséges részletezni, miért érdemes az ilyen zenetörténeti, irodalomtörténeti (és művelődéstörténeti) forrásadatokat egybegyűjteni a magyarországi látomások történetének megismerése céljából: e forrásművek ugyanis széles körű ismertségre vallanak. Mindhárom most tárgyalt forrás bizonyíthatóan tükrözi régebbi szövegek ismeretét, egyszersmind későbbi hatásukat is. Ez látomásirodalmunk 18. századi történetében a változást és a tradíció meglétét egyformán bizonyítja. Műfajilag is különbözőek: egyházi népének, színpadra szánt „mirákulum", ismert esemény prózai elbeszélése egyaránt van köztük. Ez a műfaji sokféleség is igen fontos tényezője volt régi magyar látomásaink ismertségének, népszerűségének.

Jegyzetek

1 Ebből az eddig megjelent részek: 1–6. rész: Középkori látomásaink és a látomások megjelenése a XV–XVII. századi magyar irodalomban. *Vallási Néprajz* 8 (1996): 11–31. – 7–12. rész: Magyar barokk túlvilághalálás-szövegek. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről II.) Budapest, 2001, 461–463. – 13–16. rész: Túlvilág-látomásainkra utaló nyomok a 17. és 18. századokból. In: Ekler Andrea–Mikos Éva–Vargyas Gábor (szerk.): *Teremtés. Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére.* (Studia Ethnologica Hungarica VII.) Budapest, 2006, 388–407. – a 17. rész: Drábik Miklós és jövendöléseinek sorsa (fejvétel, kézlevágás, nyelvkitépés, megégetés, hamvak szétszórása). *Vallási Néprajz* 10 (1999): 207–218.

2 Dolgozatom mostani megfogalmazása az ELTE BTK Folklore Tanszékén, illetve az MTA Folklór Szövegelemzési Kutatócsoportjában készült, valamint az OTKA NRZ T 037900 pályázatához kapcsolódik.

3 Seprődi (1909).

4 Seprődi (1974).

5 Seprődi (1974: 199–203).

6 Stoll (1963: a 102. számon, a 79–80. lapokon). Stoll bibliográfiájának új, bővített kiadásában már beszámol arról az örvendetes eseményről, hogy – más fontos iratokkal és könyvekkel együtt – előkerült a korábban Csíksomlyón befalazott szöveg. Lásd Stoll (2002: itt is a 102. számon, ám a 75–76. lapokon). A későbbiekben is utalunk Stoll bibliográfiájának mindkét kiadására.

7 Stoll (1963: 56. szám, az 56. lapon és 2002: 56. szám az 54. lapon).

8 Diamandi–Papp (1993–1994). Itt a 14/a kötet a fényképmásolatos hasonmás gondos bevezetése. A 14/b maga is két kötet. Előbb egy mai kottás átírás olvasható, majd általános, zenei és stílustörténeti megjegyzések. Viszont minket érdekelhető szövegtörténeti megjegyzések nem készültek.

9 Stoll (1963: a 119. számon, a 89. lapon, illetve 2002: a 119. számon, a 84. lapon).

10 Jénáki (1914).

11 Stoll (1963: a 99. számon, a 78. lapon, valamint 2002: a 99. számon, a 74. lapon).

12 Szabó T.(1934).

13 Szabó T. (1934: 143–144. számokon, a 149–150. lapokon).

14 Szabolcsi (1950), ez mű első kiadása.

15 Szabolcsi (1959: 281–372, különösen: 286.)

16 Papp (1970). Kájoniról adott áttekintése az 52–53. lapokon.

17 Mocanu (1973).

18 Domokos (1979).

19 Domokos (1979: 114–116).

20 Papp (1942, különlenyomat a *Magyar Zenei Szemle* II. évfolyamából).

21 Domokos (1979: 153–1252).

22 Domokos (1979: 1253–1271).

23 Domokos (1979: 1272–1291).

24 Stoll (1963: 318. számon, a 180–181. lapokon).

25 Stoll (2002: 318. számon, a 172. lapon).

26 Bartha (1936: 42–44).

27 V. Kovács (1985: 291–303).

28 Bálint (1977: I. 452– 519–520).

29 A ma leginkább hozzáférhető kiadás, benne utalásokkal a korábbi szakirodalomra: Dömötör (1960: II. 437–475).

30 Stoll–Varga–V. Kovács (1972: 416).

31 Varga (1960).

32 Az újabb színháztörténeti szakirodalom értékes munkáiban nincs számunkra perdöntő, újabb felismerés.

33 Váli (1889).

34 Váli (1889: I. pótkötet, 329–330. lapokon).

35 Varga (1960: 62. lap, a 63. jegyzetben).

36 Ezt az összefüggést [Koltay] Kastner Jenő mutatta ki az „első magyar operáról" szóló dolgozatában, amely több, terjedelmében is különböző változatban jelent meg. Lásd először: Kastner (1925). Zenetörténetünk e problémával azóta sem foglalkozott tüzetes tanulmányban.

37 Itt jegyezzük meg, hogy az újabb színháztörténeti és egyháztörténeti kutatások hoztak közvetve idevonható eredményeket. Ezeket azonban itt nincs terünk ismertetni. A Kerényi Ferenc szerkesztette *Magyar színháztörténet* 1790–1873 (Budapest: Akadémiai, 1990) már korszakolása miatt sem ad érdemi információt témánkhoz. A Székely György főszerkesztésével készült *Magyar színházművészeti lexikon* (Budapest: Akadémiai, 1994) sem említ számunkra új adatokat. Dolgozatom további részében látomásainkra vonatkozó más forrásokat is áttekintek. Mint fentebb már említettem (pl. a 6. jegyzetben) az 1980-as években előkerült a „csíksomlyói kézirategyüttes", amelynek legnagyobb újdonsága a gazdag drámatörténeti szöveganyag. Ennek megindult másolása és kritikai kiadásban megjelentetése. Az első jó áttekintést lásd a Kilián István tiszteletére kiadott tanulmánykötetben második részében *(A régi magyar színház)*, a 13–122. lapokon olvashatjuk: Demeter Júlia (szerk.): *A magyar színjáték honi és európai gyökerei* (Miskolc: Miskolci Egyetemi Kiadó, 2003). Minthogy azonban külön tanulmányban kellene értékelni ezt az új forrásanyagot – erre most nem volt terem.
Megjegyzés: Felvinczi Györgyről, Kájoni Jánosról és a *Kájoni-kódex*ről a legújabb áttekintések a *Magyar művelődéstörténeti lexikon* megfelelő címszavaiban olvashatók, ezek nem módosíthatják a fentebb elmondottakat.

Bibliográfia

BÁLINT Sándor 1977: *Ünnepi kalendárium* II. Budapest: Szent István Társulat.

BARTHA Dénes 1936: Erdély zenetörténete. In Asztalos Miklós (szerk.): *A történeti Erdély.* Klny. Budapest: Erdélyi Férfiak Egyesülete, 595–644.

DIAMANDI, Saviana–PAPP, Ágnes (ed.) 1993: *Codex Caioni.* Bucureşti: Muzicala.

– 1994: *Codex Caioni.* Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Zenetudományi Intézete. [Musica Danubiana 14a–14b*–14b**.]

DOMOKOS Pál Péter 1979: *„...Édes Hazámnak akartam szolgálni..." Kájoni János: Cantionale Catholicum. Petrás Incze János: Tudósítások.* Budapest: Szent István Társulat.

DÖMÖTÖR Tekla 1960: *Régi Magyar Drámai Emlékek* II. Szerk.: Kardos Tibor, sajtó alá rendezte, valamint a bevezetést írta: Kardos Tibor és Dömötör Tekla. A szövegek gondozásában közreműködött: Szilvás Gyula. Budapest: Akadémiai.

JÉNÁKI Ferenc 1914: *Kájoni János énekeskönyve és forrásai.* Kolozsvár: s. n.

KASTNER Jenő 1925: Az első magyar opera. In Moór Gyula (szerk.): *Klebelsberg Kuno negyedszázados kultúrpolitikai működésének emlékére születésének ötvenedik évfordulóján.* Budapest: Budapesti Hírlap Nyomda, 419–426.

V. KOVÁCS Sándor 1985: *Tar Lőrinc pokoljárása. Középkori magyar víziók.* (Magyar Ritkaságok.) Budapest: Szépirodalmi.
MOCANU, Vasile 1973: *Ioan Căianu.* Bucureşti: s. n.
PAPP Géza 1942: Kájoni János orgonakönyve. *Magyar Zenei Szemle* II/2: 1–23.
– 1970: *A XVII. század énekelt dallamai.* (Régi Magyar Dallamok Tára II.) Budapest: Akadémiai.
SEPRŐDI János 1909: A Kájoni kódex irodalom- s zenetörténeti adalékai. *Irodalomtörténeti Közlemények* XIX: 129–146, 282–301, 385–424.
– 1974: *Válogatott zenei írásai és népzenei gyűjteményei.* Bukarest: Kriterion.
STOLL Béla 1963: *A magyar kéziratos énekeskönyvek és versgyűjtemények bibliográfiája (1565–1840).* Budapest: Akadémiai.
– 2002: *A magyar kéziratos énekeskönyvek és versgyűjtemények bibliográfiája (1542—1840).* Budapest: Balassi.
STOLL Béla–VARGA Imre–V. KOVÁCS Sándor 1972: *A magyar irodalomtörténet bibliográfiája 1772-ig.* (A magyar irodalomtörténet bibliográfiája 1.) Budapest: Akadémiai.
SZABÓ T. Attila 1934: *Kéziratos énekeskönyveink és verses kézirataink a XVI–XIX. században.* Zilah/Zălau–Torda/Turda: Füssy J. Könyvnyomdai Műintézete.
SZABOLCSI Bence 1950: *A XVII. század magyar világi dallamai.* Budapest: Akadémiai.
– 1959: *A magyar zene évszázadai* I. *Tanulmányok a középkortól a XVII. századig.* Budapest: Zeneműkiadó.
VÁLI Géza 1889: Felvinczi György Comico-Tragoediája. *Egyetemes Philologiai Közlöny* I, pótkötet: 325–360.
VARGA Imre 1960: Fejezet a 17. századi polgári irodalom történetéből. Felvinczi György. *Irodalomtörténeti Közlemények.* 64: 51–65.

S. Sárdi Margit

Jó és rossz a 18. századi látomásokban

Dolgozatomban a jó és rossz ábrázolásának vizsgálatát vállaltam feladatul a 18. századi látomásokban, pontosabban túlvilág-ábrázolásokban. Ehhez, hogy láthatóvá váljanak a változások, a 17. századi túlvilág-ábrázolásokat is be kellett vonnom a vizsgálatba.

A feladat nehézsége abban állt, hogy a túlvilág-ábrázolás nem műfaj, hanem téma, s egy egész műfajcsoport tartalmazhatja, amelynek határai elméletileg sem tiszták: aligha lehet műfajilag határozottan elkülöníteni a víziót, látomást, somniumot, purgatórium- és túlvilágjárást, enthuziasztikus, extázis-, túlvilág- és jóslatirodalmat, eszkatológiai, chiliasztikus, apokaliptikus műveket. A gyakorlatban pedig még nagyobb a nehézség: olyan apró narrációs különbség választja el őket, hogy műfaji hovatartozásukat esetleg egyetlen mondat (álmomban láttam / akkor ott láttam / akkor ott jártam) vagy annak hiánya megváltoztatja. Így a munka során számba vettem pokoljárásokat, víziókat, álmokat és ítéletnap-leírásokat is, amennyiben azok az üdvözültek és kárhozottak további sorsát képileg is ábrázolják, tehát szinte valamennyi túlvilághoz kapcsolódó látást, -járást és -leírást a 17. és a 18. században (lásd az 1. számú mellékletet). Hogy a téma folytonosságát érzékelhetővé tegyem, minden nyomtatott kiadást és kéziratos följegyzést besoroltam a kiadása/lejegyzése idejéhez, a cím után föltüntetve a szöveg eredeti keletkezési idejét, ha a kettő nem azonos; jelekkel különítettem el a nyomtatványokat, valamint a víziókat. Meg kell jegyeznem, hogy én ugyan az 1799-es évnél befejeztem a gyűjtést, de ekkor nem ér véget e művek népszerűsége, s a századforduló után töretlenül folytatódik ugyenezen típusú szövegek másolása (éppen 1800-ban íródik a Balyi Mihály-énekeskönyv, benne *Az utolsó ítéletről való históriá*val) és a kiadásuk is (Bozóky Mihály 1806-ban adja ki énekeskönyvét, amely egy Illyés István halotti énekeiből származó blokkot is tartalmaz *A négy végső dolgokról* címmel, összesen 10 éneket). Ez a tematikus folytonosság jelzi, hogy – szokásos korszakolásunk ellenére – a barokk valójában nem ért véget a századfordulón, s a közkultúra még vagy egy (esetleg két) évtizedig egynemű maradt. *Nincsenek* benne a gyűjteményben azok a művek, amelyekről biztos tudomásom nincs, például Drabik állítólag magyarul is kiadott jóslatai,[1] Hunyadi Ferenc látomásai,[2] Otrokocsi Fóris Ferenc révületei.[3] És természetesen nem tudtam benne fölsorolni a szóban elhangzott és szájhagyományban terjedő víziókat és

jövendöléseket,[4] noha ezek a maguk idejében erősen foglalkoztatták a közvéleményt, és hozzájárultak a látomások népszerűségéhez.

Az így kirajzolódó kiadási-másolási táblázat (lásd a 2. számú mellékletet) a téma egyöntetű, töretlen, különösebb kiugrás nélküli, de a 18. században fokozódó népszerűségéről tanúskodik. Emellett néhány mű imponálóan tartós jelenlétét is mutatja az irodalomban: Nyéki Vörös Mátyás *Tintinnabulum*a a maga huszonhét előfordulásával messze a legnépszerűbb munka, és a *Cantus catholici* számos kiadásában népszerűsített ítéletnapi verssel *(Oh, mely nagy félelem…)* is tíz alakban találkozunk. Ehhez képest a csak a 18. század közepétől, csak kéziratban létező két látomásnak, Gaál József és Schultz György látásainak nyolc, illetve tíz példánya elképesztően nagy népszerűségre utal.[5] Látni kell azonban, hogy a 18. században a nyomdák inkább csak az előző század termését adják ki újra meg újra: a 17. században az előfordulásoknak fele új szöveg, a 18. században csak valamivel több mint egyötöde. (Új szerzemény csupán két ítéletnapi ének, két ismeretlen tartalmú jezsuita kiadvány, név szerint Miel és Tarnóczy művei, a *Landelinus ifjúnak szörnyű esete* címmel kiadott példagyűjtemény, Szőnyi Benjamin túlvilágleírása, Gasparóczky prédikációskötete és *Az ítélet napjáról való álom* komikumba hajló leírása az utolsó ítéletről.) Tehát valójában az írók fantáziáját a téma már nem nagyon foglalkoztatta.

A túlvilágleírások felekezeti megoszlása eléggé kiegyensúlyozott, s ez azért érdekes, mert a református egyházvezetés a 19. század végén már erős tartózkodást mutat a látomásokkal szemben.[6] E két évszázadban azonban azt látjuk, hogy megfelelő átdolgozás után a protestáns felekezetek fölhasználják a katolikus látomásokat, pl. a *Szécsi Jánosnak mutatott rettenetes dolog*nak születik protestáns szemlélethez idomuló változata, és az oly népszerű *Tintinnabulum*nak tizenegy nyomtatott katolikus kiadása mellett az 1644-es nyomtatvány nyomán készített protestáns átdolgozásból tizenhárom kiadása születik, nem számítva az elveszett kiadásokat; még 1809-ben is kiadták. A vizionárius irodalomtól való idegenkedésre azonban már a 18. században is olvashatunk utalásokat, így pedig a három 18. századi református látomás népszerűsége még izgatóbb.

A katolikus felekezet tudatosan alkalmazta a víziókat, ezt mind a Nyéki-kiadványok nagy száma mutatja, mind a jezsuita szerzők által Nagyszombatban és Zsolnán kiadott munkák (Kiris Ferenc, Miel Péter, Tarnóczy Menyhért), amelyekből azonban sajnos nem maradt példány, így tartalmukról nincs ismeretünk. Magyar nyelvű katolikus kéziratos látomást ennek ellenére e futó gyűjtés során nem találtam. Fölhívom azonban a figyelmet az OSZK egy latin nyelvű kéziratára (*Fumus amoris ad Deum,* 1706. Fol. Lat. 3834), amely többségében teológiai, kegyességi írásokat, főleg Máriahimnuszokat tartalmaz. Ebben van egy fejezet magyarországi csodás jelekről (*Notizen über Wunderzeichen in Erlau und Preissburg*, 1700, 1705, 57a), valamint egy apokaliptikus írás (*Et septimus angelus tuba cecinit, et factae sunt voces magnae in caelo […]*, 103a). Ez utóbbi címfelirata ráragasztott lapon áll, alatta, bár nehezen, látni az eredeti címfeliratot, s abban óriási betűkkel írva szerepel: *TUBA SEPTIMI.* A 115a. lapon új fejezet kezdődik: *Visiones meae indicio sanctae matri[…] eccl[esiae] substernandae.* Bár egy ráragasztott és utóbb letépett papírlap miatt az első bekezdés alig olvasható, azért megmaradt a következő bejegyzés: „Fuerunt sex, tres in fine anni 1703, et ahae tres

in initio Anni 1704. Harum tres, primae in A[nn]o 1703 nocturnae in primo decubitu *extra somnium*, aliae tres in A[nn]o matutinae diluculares *in somno*." (Az általam kurzivált szavak utólag beszúrva.) Valamennyi, tehát kétszer három látomás fölsorolva és ceruzarajzokkal illusztrálva. Majd még egy látás 1704-ből: „vidi per somnum". A víziók többnyire a Nappal/fénnyel, homállyal és angyalokkal vannak kapcsolatban.

Az anyag összegyűjtése után kiemeltem és összevetettem a menny- és pokolábrázolások képi és topikus elemeit. Az elemzésből az alábbi következtetések adódtak:

A pokol ábrázolása

– A pokolnak pontos helyet csak a Sarlóközi Névtelen ad igen régen, a 16. század közepén íródott énekében, ez az ítélet helyére, a Jozafát völgyébe helyezi a poklot is. A többi helymeghatározás ennél általánosabb (völgy, barlang, mély hely), utóbb már ennyi sincs, csak hogy „lent" van. Csupán a tudós Gasparóczky prédikációskötete határozza meg, hogy a pokol helye a Gyehenna (Sikoltás völgye).
– A pokol legállandóbb és legmaradandóbb attribútumai a tűz, a sötétség és a fogak csikorgatása, sőt, idő jártával már csak ezekre korlátozódik maga az ábrázolás.
– Ha nem is állandó, de gyakori elem a kínok örökké tartó volta.
– A kínzás sokfélesége idővel szegényül, s a szenvedést már nem konkrét büntetésleírás, csak a „kínok" kifejezés jelzi.
– Igen sokáig élt, de utóbb kihalt elem, hogy a pokol kínjai közé beletartozik az ördög látása, a bűz, a kénkő, s a 18. évszázadra teljesen elfelejtődött a hideg pokol (fagy, jeges víz, szélvész), amely a középkorban még csaknem egyenrangú volt a tüzes pokollal.
– Eleve ritka jelenség volt, hogy ha a szerző ki tudta terjeszteni a szenvedést minden érzékszervre, mint Nyéki Vörös, vagy legalább jelezte a szomjúság, epeétel, kénkőital, szörnyű hangok, bűz kínzó jellegét. Viszonylag ritka elem a pokolban lévő tó/víz és a féreg/kígyó/sárkány is.
– Új jelenség Gasparóczky tárgyalásában a kínok némiképp intellektuális jellege. A 7. prédikáció teljes egészében a pokol hatodik kínjáról, a hely és társaság okozta szenvedésről szól. Ebben a kínok között fölemlíti a szorosságot, a szabadság hiányát, a többi kárhozott és az ördögök társaságát. A hetedik kín pedig az orvosolhatatlan kétségbeesés. Szőnyi Benjamin is megemlékezik a testi kínok mellett a lélek szenvedéséről a lelkiismeret kínjai miatt.

Néhány mű pokolképe igen részletes és sok helyütt egyedi. Nyéki pokolleírása a kínzott érzékterületek sokféleségével emelkedik ki.[7] Az Esterházy Pál és Orsolya házasságára kiadott *Szent Patricius purgatóriumjáról való história* középkori eredetű, így nem csoda, hogy számos régi elem még föltalálható benne, például a hideg pokol („rettenetes hideg faggyal és éles széllel csapdostattanak"), a pokolbeli tó („büdös és jeges, posványos tó", amelybe forgószél meríti a kárhozottakat), a kénköves tengeren átvezető síkos, keskeny és meredek híd (a „keskeny út" utóda), amelyen a pokoljárónak át kell kelnie. A *Szécsi Jánosnak mutatott rettenetes dolog* ér-

dekessége a pokolbeli város három sötét és homályos piacával, amelyen kígyót, békát, kűkönyeret, vaslepént árulnak, jó rendtartás szerint az ördögök strázsára mennek, „mint az jó katonák". Az ő pokla már alapvetően a tűz helye („Az pokol pedig kénköves, füstös, büdös, sötét, naptalan, feneketlen, égő tűz"), de még helyet kap benne a majd' világnagyságú sötét tó, amelynek közepén a látót egy szőrszálra ültetik, s ott tesz fogadalmat – ennyi maradt Oënus lovag keskeny hídjából. A *Vers a pokolról (Nyíljék meg pokol kapuja…)* egy Vergilius alvilágleírása nyomán készült német mű fordítása, így meglehetősen egyedi a benne említett latin eredetű földrajzi nevekkel („Ez ám amaz Averna tó, kénköves és büdös tó"), személyekkel (Tantalus, Sysiphus, Prometeus stb.); kínzásai minden érzékszervre kiterjednek.[8]

Ezek azonban mind 17. századi művek: a 18. században keletkezettek pokolképe egyszerűsödik, sőt szegényedik. A *Serkenj fel, keresztény…* megelégszik az örök kárhozat tüze kifejezéssel, *Az ítélet napjáról való álom* a völgyben hallatott jajszóval, Szőnyi Benjamin ugyan több érzékszerv szenvedését írja le,[9] de a pokol „berendezése" mindössze „Tömlöc, mérges kígyó, vipera, sárkány", valamint a tűz, természetesen. Gasparóczky hét prédikációt szentelt a pokolbeli kínoknak, de csupán a sötétséget, a sírást–fogcsikorgatást, az éhséget–szomjúságot, a tüzet és a mardosó férget sorolja föl a testi kínok között. *A kínokról alkotott kép tehát szegényedik és intellektualizálódik.*

A paradicsom és menny ábrázolása

– A paradicsom és menny lokalizálása még annyira sem konkrét, mint a pokolé, bár Isten városát többen ábrázolják. Az egyébként részletekben oly gazdag Nyéki úgy véli, az Úr lakóhelye egyszerűen „kijelenthetetlen". Még amikor van helye, akkor sem konkrét, pl. a Sarlóközi Névtelennél színhelye egyszerűen az ég, *Az ítélet napjáról való álom*ban még egyszerűbben a „magasságban" helyezkedik el. Csupán Szőnyi helyezi a „felső Sionba", „felső Jeruzsálembe".
– A művek egy része nem is ad képet a paradicsomról/mennyről, nemcsak Nyéki *Dialógus*a, amely témájánál fogva (a kárhozatra menendő lélek vitája testével) ezt joggal hagyhatja el. Több ítéletnapi vers is úgy jár el, hogy csupán a pokolról ad vázlatos képet, az üdvözültek sorsáról egyáltalán nem szól. A *Serkenj fel, keresztény…*, amely a pokol leírásában is megelégedett az „örök kárhozat tüze" kifejezéssel, itt az elvont „dicsőség" kifejezést használja csak. Részletes rajzot csupán a 17. század eleji *Tintinnabulum*, valamint a századközepi *Szécsi Jánosnak mutatott rettenetes dolog* és F. K. I. középkori eredetű *Szent Patricius purgatóriumjáról való históriá*ja ad.
– A részletesebb leírásoknak két szinte állandó eleme van: az Isten látása mint örömforrás, valamint a mennyei város megnevezése vagy rajza, ez majdnem minden műben előfordul, csak nem egyforma részletességgel. Valamivel ritkább a fényesség/világosság, a fa/életfa természeti képe, az étel-ital testinek tűnő élvezete, a muzsika/ének; ritka a színes, illetve fénylő/fehér ruha, egyedi az illat, fénylő test említése.

Ahogy látjuk, a menny/paradicsom képe sosem volt olyan részletes, mint a pokolé, és szinte soha nem terjedt ki minden érzékterületre. A legtöbb leírás, ha mégoly gazdag is, Isten látásának lelki örömén túl csak a mennyei város látványával kecsegtet, s még abban is ritka, hogy a leírás több legyen a városfalak és -kapuk anyagának (arany, gyöngy, drágakövek) biblikus fölsorolásánál. Így Nyéki Vörös leírja a várost Szent János nyomán, de az éneklésen, citerazengésen, a mennyei manna és az élet fája adta táplálékon túl a boldogság érzékeltetéséről lemond, mert kivihetetlennek tartja.[10] Ritkaság a *Szécsi Jánosnak mutatott rettenetes dolog* gyönyörű természeti idillje: az arany szőlőhegy avagy mulatóhely, éneklő madarak és zöngedező aranyméhecskék, aranybarmok, aranypatak a partján virágzó, balzsamtermő fákkal, ahol minden érzék megkapja a maga gyönyörűségét, „szép dicsőséges vetött asztalokat, kinél az angyalok énekelvén vigadnak vala, és egymást csókolgatják vala". F. K. I. paradicsomában illat, zengedező processió, fényesség fogadja a látogatót, de maga a hely szintén természeti szépség: „Ezen megnevezett boldog ország mint egy szép, pázsitos, zöldellő mező vala, sok gyönyörű s illatozó virágokkal, füvekkel, gyümölcsös fákkal", ahol a mennyei lakosok színes ruhában járnak, és égből hulló mennyei eledel táplálja őket. A 18. században mindössze Szőnyi ad valamelyes leírást a mennyről. Nála Isten látásán és a város szépségén túl az angyali ruha és az éneklés/zengés adja a boldogságot. Gasparóczky, aki a pokol kínjait hét fejezetben taglalta, a mennyei örömöket négy fejezetben letudja; igaz, ennek alapanyaga is szerényebb. A pokol hét kínjához talált hét különböző textust, a mennyei örömöknek azonban ugyanaz az egyetlen locus szolgál leckéül,[11] s csak a szövegben említ meg további bibliai helyeket.[12] Az ő mennyországa éppúgy elvont és intellektuális, mint a pokla: a szemek, a fülek, a száj gyönyörűsége nála mind lelki természetű, s még a negyedik öröm, a megdicsőíttetett test is transzcendens magyarázatot kap: itt lelki testet kell érteni, mondja.

Azt kell tehát mondanunk: a gyönyörűség ábrázolása eleve elnagyoltabb, részletekben szegényebb volt, és érintett érzékterületei sosem voltak a pokolábrázolásokhoz hasonlóan gazdagok, de ehhez képest is a *boldogságról alkotott kép éppúgy szegényedik és intellektualizálódik a 18. században,* mint a szenvedés rajza, s éppúgy csökken az érzékisége.

Kevéske hazai keletkezésű víziónk/pokoljárásunk első párdarabja, az azonos forrás alapján született Fiátfalvi-látomás és a *Szécsi Jánosnak mutatott rettenetes dolog* tökéletesen belesimul a nyomtatványok trendjébe, ugyanazon jellegzetességeket mutatja. Ezek – akárcsak a *Szent Patricius purgatórium*ja – réges-régi középkori elemeket őriznek: a pokoljárót/látót vezető kalauzt, a mennyben/paradicsomban az Isten megpillantásának, a maradásnak vágyát, a mű végén a látóra/pokoljáróra bízott intő, térítő üzenetet; ezek az elemek a 18. századra kivesznek a túlvilágjárásokból és -látásokból. Annál érdekesebb, hogy három 18. századi református népi („félnépi") látomásunk, Szentpéteri Juhász, Gaál és Schultz látomásai többet is tartalmaznak ezekből az elemekből. Ez a három látomás azonban nem túlvilágjárás, így csak részben hasonlítható össze a túlvilágjárások topikus kincsével. Inkább az utolsó ítélet megjelenítését követik: így egy másik táblázatban az utolsó ítélet-ábrázolások elemeit is fölleltároztam (lásd az 5. számú mellékletet).

Ezen művek közt 16. századi eredetűek is akadnak (Sarlóközi Névtelen, 1552; Dobai András, 1582), három 17. századi (két Nyéki-vers; *Oh mely félelem…*), három pedig 18. századi (*Serkenj fel, keresztény…; Az ítélet napjáról való álom;* Szőnyi), és közülük csak egy prózai mű (*Az ítélet napjáról való álom).*

Az utolsó ítélet-művek kézenfekvő forrása a Jelenések könyve lenne, ám e versek nem közvetlenül abból származnak, sokkal inkább a jeromosi világvégét jelző jeleket ismétlik. A Sarlóközi Névtelenről tudjuk, hogy közvetlen forrása Petrus Comestor volt, Jeromos tizenöt jelét ő Comestor számozása szerint adja. Nyéki a *Tintinnabulum*ban néhány elemet talán innen vett át, mindenesetre egyezik náluk a „csillagok lehullanak", a „hegy-völgy megolvad" fordulat, a Jozafát említése. Egyedi és szép képe, hogy a király úgy választja el a jókat és rosszakat, mint a polyvát. Dobai a jelek szerint nem befolyásolta az utána következő szöveghagyományt, a későbbiekben ismétlődő elemei részben a Sarlóközi Névtelennél is előfordulnak (kürtfújás – másutt trombitáról esik szó; ég-föld megég), részben magából a *Bibliá*ból is eredhetnek (holtak feltámadása, a jobb és bal oldalra állatás). Vannak hapaxnak megmaradt elemei is (a zászló emelése; a föld négy szegén négy angyal). A két ítéletnapi ének *(Oh, mely félelem…; Serkenj fel, keresztény…)* Nyéki erős hatását mutatja. Nyékivel egyezően előfordul bennük a ropogás, csattogás, a villámlás/mennykő, a csillagok leesése, az egek elmúlása, hegy/kő megolvadása; a Sarlóközi Névtelen elemeivel egyezik a gyümölcsfák vérrel verítékezése, a Nap és Hold elsötétülése. Új elemként valóban a *Jelenések könyvé*ből emelik át a királyi szék, a király szájából kiszármazó tőr, illetve tűz képeit;[13] ezeket utóbb Szőnyi is említi. A 18. század végéről való két mű az ítélet előjeleivel már nem foglalkozik, csak *Az ítélet napjáról való álom* említi a trombitát; ők azonban fölelevenítik a korábban csak Dobai által emlegetett holtak feltámadását, a *Bibliá*ból pedig egyik az apostolok, másik a huszonnégy vén jelenlétét emeli át.

Nincsen kétségem felőle, hogy a három 18. századi református látomás valódi álomlátáson alapult, ezt mutatja az egyedi fölépítés, egyéni elemek, még Gaálnál is, akinek látása pedig szinte teljes egészében a *Jelenések könyve* alapján épül föl (asztal, könyv, király, királyi szék, huszonnégy koronás vén, négy lelkes állat, tizenkét szeráf, négy sereg a négy égtáj felől). Nála is egyedi azonban a repülő könyv, a tanítók szerepeltetése, valamint a vízió zárása, az átgázolás a három, egyre tisztább vízen. Schultz látása részleteinek szintén vannak biblikus megfelelői, az álomlátás váza, epikuma azonban eredeti: első látomásában voltaképpen a pokolbéli szolgák és a jók küzdelmét látja (ebben a pokolbeli sereg csalással, álcákkal téveszti meg a népet), a másodikban önnön kiválasztását. Mindenképpen a legegyénibb és a biblikus képektől leginkább független látás Szentpéteri Juhász Jánosé, aki a megegyezés, béke utáni vágyát mint álomgondolatot az együttes munkálkodás álomtartalmában kódolta (kezet fog és együtt dolgozik egy lángszín veres ruhájú és egy homályos ruhájú szegény emberrel). Mindhárom látásban szerepel azonban a más irodalmi művekből már kikopott, vezető-magyarázó szerepet betöltő, fehér ruhás vén. Közös elemük az is, hogy bennük a látó nem tanú, hanem kiválasztott. Schultz egyéb, a túlvilággal látásokban ekkor már nem emlegetett elemeket is föltüntet: a pokol közelében érzékelt forgószelet, az Úrtól nyert ékes öltözetet, sőt, az irodalomban már száz év óta elő nem fordult,

Istentől kapott megbízást (méghozzá ezt az Úr meg is ismétli, mert Schultz György Jónás módjára rühellé a prófétaságot).

> 18. századi túlvilágleírásainkról és -képzeteinkről leszűrhetjük tehát, hogy továbbra is alapvetően kétpólusú világképre épülnek, amelynek bipolaritását antonimák fejezik ki: fény – sötétség, magas – mély, szép – csúf,[14] gyönyörűség – kín. Ekkorra azonban ez az oppozíció messze nem teljes, ha talán az volt valaha is, bár úgy tűnik, a szenvedésről mindig is sokkal részletesebb és érzékletesebb képünk volt, mint az örömökről: túlvilágképünk nem sikerorientált, hanem kudarckerülő. Nyéki Vörös Mátyás nyíltan meg is vallotta ezt a célzatot: „Ez példát úgy írták, hogy félelmet hozzon." A 18. században azonban, amikor az érzéki barokk művészi kívánalmai már rég a múltéi, a túlvilágképből elvesznek a ritkábban ábrázolt érzékterületek (hallás, szaglás, ízlelés), és a megmaradt képeken belül is csökken az ábrázolás érzékisége: az ábrázolás elvonttá válik, intellektualizálódik; a jó (a boldogság) képzetei még gyorsabban halványulnak. A képek rendszerszerűsége is csökken, az utolsó ítéletet előjelző tizenöt jel gyorsan kopik, s utóbb a hetedik angyalra, a trombitára szűkül.

Üde kivétel tehát, hogy a három református népi látomás a mindennapi élet képeit tudja bevonni az ábrázolásba, különösen Szentpéteri Juhász, aki az aratás, kévekötés, aratókoszorú-készítés, szőlőhegykerülés képeit alkalmazza a vágyott béke megjelenítésére, még a jók és gonoszok harca is a szőlőhegyre támadó ragadozók és csúszómászók elleni küzdelemként jelenik meg; Schultz is második látásában önmagát vándorló-batyuzó legény képében látja.[15] Külön érdekességük, hogy az előbb szóban megfogalmazott, esetleg többször elmesélt álmokon néha észrevehető a mikrokulturális meghatározottság, a környezet hatására történő utólagos formálás: az álomgondolat a közösség problémáinak, vágyainak kifejezésére artikulálódik. Ilyen utólagos formálódásnak tartom Gaál látásában a hosszan lefolyó, citátumokkal érvelő dogmatikai vitát. Előfordulhat azonban, hogy ennél mélyebb behatásról van szó. Gaál és Schultz látásai az egyéni megváltás dokumentumainak látszanak: személyükben hivattatnak el, kapnak feladatot. Nem tudunk azonban elvonatkoztatni a kérdéstől, hogy a látomásokban és túlvilágleírásokban éppen nem szűkölködő korban miért voltak éppen ezek annyira népszerűek. Molnár Ambrus és Szigeti Jenő tanulmánya kimerítően tárgyalta a három látomás kapcsolatát a kor történelmi-politikai eseményeivel, a paraszti és függetlenségi mozgalmakkal, a változás, a világvége várásával. Én úgy látom: ahogy Terka néni a látások egymásutánjában, minden bizonnyal a környezetével folytatott beszélgetések során jött rá, hogy önmagát kiválasztottnak, közvetítőnek kell látnia, talán a három 18. századi látó is az oralitásban lefolyt kontroll során, az együttbeszélgetésekben jött rá, mit is látott igazán.

Jegyzetek

1 Harsányi (1985).
2 Trócsányi (1937).
3 Otrokocsi Fóris (1933).
4 1680–1690 között a székelyudvarhelyi világvége-prófécia: Cserei (1852: 187–188); Gergely (1886), Hermányi Dienes (1992: 120–121); Szeles (1898). 1690-ban Órás András látomásai: Komáromy (1893); Voigt (1998). 1693–1696 között a chiliasta Váradi és a fantaszta Bányai: Hermányi Dienes (1992: 135–136). 1715/1738-ban a királydaróci világvége-prédikáció: Esze–Várkonyi (1952). 1757-ben a tiszadobi rajongók: Révész (1894).
5 A kézirat leadása után fedeztem föl Gaál József látásának egy, a szakirodalomban eddig le nem írt példányát a kolozsvári egyetem könyvtárában (Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga", Ms. 4428). Ezt a példányt dolgozatom bibliográfiájában és statisztikájában nem szerepeltetem, de szükségesnek tartom, hogy róla beszámoljak, annál is inkább, mert úgy tűnik, teljesebb szöveget ad, mint az általam ismert kéziratok (igaz, a hazai kéziratok közül alig kettőnek-háromnak ismerem a szövegét). A kolozsvári kézirat címe: *Gál Joseph Gulyás álma Pro A[nn]o 1734.* 4°, 16 levél. Két összevarrt füzet, jobb széle rongyolt. A lapok ceruzával margózva, de a lejegyző többnyire mindkét margón túlírt. A vízjel szárnyas élőlény, bal keze a feje fölött, jobb kezében szerszám(?). A címlapon (1a) fölül possessorbejegyzés: „Steph. Báthori mpr." A példány még erősebbnek mutatja Gál József látásának népszerűségét és földrajzi elterjedtségét.
6 „...legalább részemről eddig semmi sem került nyilvánosságra arról, hogy a józan magyar kálvinista nép között már a múlt században megtermettek, sőt pártolásra is találtak az ilyfajta vallásos rajongók": Révész (1894: 354). E kérdéskörben igazán tanulságos Gacsályi Gábor (1985) közleménye.
7 „Jajszó s fogcsikorgás környüled hallatik, / Megposhadt, kénköves test-bűz szaglaltatik, / Epével s ürömmel étked trágyáztatik, / Ördögi látással szemed kínzattatik."
8 „Kertek helyett s képek helyett, játék és táncok helyett / Nézni fognak ördögöket, kormos szerecseneket [...]. Ott vége lesz a lantszónak, Orpheus hárfájának, / Hallatik Pluto nótája, jajgató muzsikája. / Cocytus tó büdös szaga lészen orrod illatja [...], / Gyenge étkeknek ízei mérges kígyók epéi [...]."
9 „Minden érző tagok nagy kínt éreznek: / Szemek kínból facsart, forrt vért véreznek, / Fülek töltek ordítás hangjával, / Orr égett, eves, dög test szagával; / Száj-íz étke örök éhség, szomjúság."
10 „De oly foghatatlan annak föli s alja, / Amivel az Isten híveit kínálja, / S embernek értelmét annyira megdúlja, / Hogy századrészét is ő fel nem találja."
11 Zsolt 16, 11.
12 1Kor 6, 13; 1Kor 15, 42–44; Róm 14, 17.
13 Az „Oh, mely félelem..." képalakítása különösen szép: „szájából, mint az éles tőr, jő haragja rátok".
14 Klasszikus tömörségű kifejezése ennek a Sarlóközi Névtelennél a párhuzamos szerkezetű ellentét: a jók „angyalokkal nagy szépön társalkodnak", a gonoszok „ördögökkel nagy rútul társalkodnak", hiszen a társalkodás ebben az időben még nem egyszerűen beszélgetés volt, hanem a szó eredeti értelmében *összetársulás*.
15 Itt hívom föl a figyelmet a Ráday Gyűjtemény egy szívet gyönyörködtető kéziratára, *Terka néni írásá*ra (K. 1. 887), amely a 20. század közepi, szatmárcsekei asszony kiválasztását azzal kódolja, hogy egy kisgyermekes asszony konkolyozót ad neki, és fölszólítja, hogy konkolyozzon neki egy köböl tiszta búzát (2. látás). Az általa látott álomtartalmak között sok archetipikus akad (bíborpiros ruhába öltöztetik; ősz öregek kalauzolják; számos ízben küszködik a rábízott/kapott írással, amelyet nem ért).

1. melléklet
Túlvilágjárások, -látások és -leírások[17]

- 1603: MIHÁLYKÓ János, *Az örök életnek szép és gyönyörűséges nyári üdejéről*, Bártfa.
  Néhány sornyi verses betét pokolról és mennyről.
  Kiad.: *RMKT* XVII/8. 21: 117–119.
- •* 1623: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Dialógus* (1620), Prága.
  Szent Bernát látomása a pokolról és az ítéletről.
  Kiad.: *RMKT* XVII/2. 90: 133–171.
- •* [1625]: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Dialógus* (1620), [Bécs] (lásd az 1623. évnél).
  Nincs példánya.
- * [1626]: FIÁTFALVI György *Látása.*
  Pokoljárás. Forrása a *Szécsi Jánosnak mutatott rettenetes dolog 1645. esztendőben* forrásával megegyezik. Csak a *Pokol* részt tartalmazza verses formában. 17. századi lejegyzése nem maradt fenn.
  Kiad.: *RMKT* XVII/4. 55: 138–152.

1629: DOBAI András, *Az utolsó ítéletről* (1582).
Ítéletnapi vers a *Lugossy-kódex*ben, 51–53. Csonka.
A BORNEMISZA Péter *Énekes könyv*ében (1582) kiadott vers származéka.
Kiad.: *RMKT* XVI/2: 143–150.

1629: *Serkenj fel, én lelkem, az te nagy álmodból…*
Ítéletnapi vers Kassai István toldalékában.

1630: SARLÓKÖZI Névtelen, *Optima historia de extremo judicio* (1552).
Vers az utolsó ítélet tizenöt jeléről, az utolsó ítéletről, röviden a pokolról és mennyről.
Bejegyzés a *Lugossy-kódex*ben, 161–166.
Kiad.: *RMKT* XVI/6: 36–47.

- [1630–1639 között]: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Bécs.
  A négy végső dologról.
  E kiadásból nincs példány.
  Kiad.: *RMKT* XVII/2. 93: 175–219.
- •* 1633: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Dialógus* (1620), Bécs (lásd az 1623. évnél).
- •* 1636: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Dialógus* (1620), Bécs (lásd az 1623. évnél).
- 1636: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Pozsony (lásd az 1630-as évnél).

1638: DOBAI András, *Az utolsó ítéletről* (1582) (lásd az 1629. évnél).
Bejegyzés a *Csoma-kódex*ben, 85–89. A *Bornemisza-énekeskönyv*ben kiadott szöveg másolata.

- [1644]: NÁDASI János, *Pharetra spiritus. Lelki tegez*, Pozsony.
  RMNY 2076. Nincs példánya (lásd az 1649. évnél).
- 1644: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Pozsony (lásd az 1630-as évnél).
- * 1645: *Szécsi Jánosnak mutatott rettenetes dolog 1645. esztendőben* (1645?)
  Látomás a pokolról és a paradicsomról.
  Bejegyzés a *Mihály deák kódex*ében, 97–104. Forrása a FIÁTFALVI György *Látása* forrásával megegyezik (lásd az 1626. évnél). Katolikus eredetű látomás, későbbi másolatai a protestáns szemlélethez idomultak.
  Kiad.: *Tar Lőrinc pokoljárása*, kiadta: V. KOVÁCS Sándor, Bp., 1985, 291–303.; illetve *Magyar elbeszélők. 16–18. század*, kiadta: GYENIS Vilmos–S. SÁRDI Margit, Bp., 1986, 193–203.

- [1648]: NÁDASI János, *Pharetra spiritus. Lelki tegez*, Pozsony.
  RMNY 2082. Nincs példánya (lásd az 1649. évnél).
- 1649: NÁDASI János, *Pharetra spiritus. Lelki tegez*, Pozsony.
  „A kiadványban előforduló verses részletek incipitmutatóra utaló kezdősorai" között a négy végső dologról szóló verskezdetek (*Ó, örök boldogság*, 141; *Ó, pokolra szédült fejemnek doktora*, 164; *Ó, halál, ítélet! Ó, pokol s mennyország!*, 167; *Nem lesz ott háború, fájdalom, betegség*, 171).
- 1651: [SZOLOSY Benedek], *Cantus catholici*, [Lőcse].
  Vers a pokolról (Nyíljék meg pokol kapuja), 238–244. Vergilius alvilágleírása nyomán készült német mű fordítása. Kiad.: RMKT XVII/7. 216: 364–369.
  Vers az ítélet napjáról (Oh, mely félelem, rettegéssel is lesz a nagy ítélet), 244–247. Kiad.: *RMKT* XVII/7. 217: 369–372.
- 1655 után: F. K. I., *Szent Patricius purgatóriumjáról*, Bécs.
  Pokol- és paradicsomjárás Th. Messinghamus *Florilegiuma* (1624) alapján.

1670–1672: *História az Mária Magdolnának […] kegyes megtéréséről.*
Bejegyzés a Petrovay Miklós-énekeskönyvben, 113a–120b (lásd az 1683. évnél). Egy elveszett kolozsvári nyomtatvány másolata.

- 1672: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Kolozsvár (lásd az 1630-as évnél).
  Protestáns kiadástípus.
- 1675: [SZŐLŐSY Benedek], *Cantus catholici*, Nagyszombat (lásd az 1651. évnél).
  Vers a pokolról (Nyíljék meg pokol kapuja), 181–187.
  Vers az ítélet napjáról (Oh, mely félelem, rettegéssel is lesz a nagy ítélet), 191–194.
- 1676: KÁJONI János, *Cantionale catholicum*, Csík.
  Vers az ítélet napjáról (Oh, mely félelem, rettegéssel is lesz a nagy ítélet), 726–729 (lásd az 1651. évnél).
- 1683: *História az Mária Magdolnának […] kegyes megtéréséről*, Lőcse (lásd az 1670. évnél).
  Egy korábbi, elveszett kolozsvári nyomtatvány új kiadása. Ma már ebből sincs példány, de Dézsi Lajos másolata fennmaradt. Benne Krisztus beszél az utolsó ítéletről, 86–93. vsz. Kiad.: *RMKT* XVII/4. 210: 421-434.
- 1683: SOMOSI PETKÓ János, *Mennyország dicsősége, pokol rettenetessége, avagy két dolgokról való tanítás, a szentekenek Krisztus Jézussal együtt való dicsőségekrül, másik az elkárhoztaknak gyötrelmekrül a pokolban*, Kassa.
  Angolból fordított mű. Egyetlen példánya Sárospatakon.
- * [1686]: KIRIS Ferenc, *Somnium Xaverii*, Nagyszombat.
  Nincs példánya.

1687: *Ítílet napjáról*
Vers az ítélet napjáról (Oh, mely félelem, rettegéssel is lesz a nagy ítélet), (lásd az 1651. évnél).
Bejegyzés a *Mihál Farkas-kódex*ben, 32b–36b.

- 17. század második fele: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Lőcse (lásd az 1630-as évnél).
  Protestáns kiadástípus.
- 1693: ILLYÉS István, *Zsoltári énekek és halottas énekek*, Nagyszombat.
  Benne NYÉKI VÖRÖS Mátyás *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629) című művének öt részlete (lásd az 1630-as évnél) átalakítva, *Négy végső dolgokról* címmel. Közülük több folklorizálódott, lásd LAJTHA László, *Sopronmegyei virrasztóénekek*, Bp., 1956.
- [1699]: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Nagyszombat (lásd az 1630-as évnél).
  Katolikus kiadástípus.

1700–1725: *Ennihány szép, istenes énekek, Écsi-kódex.*
Ítéletről valók:
Oh, mely félelem, rettegéssel is lesz a nagy ítélet, 1–5. (lásd az 1651. évnél).
Ó, te rettenetes, elkerülhetetlen, 6–11. (Nyéki Vörös-átdolgozás).
- 1701: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Kolozsvár (lásd az 1630-as évnél).
Protestáns kiadástípus.

1702: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629) (lásd az 1630-as évnél).
Bejegyzés Belanszky János kéziratában, 69b–81a. Részleges másolat.
- 1703: [SZŐLŐSY Benedek], *Cantus catholici,* Nagyszombat (lásd az 1651. évnél).
Vérs a pokolról (Nyíljék meg pokol kapuja).
Vérs az ítélet napjáról (Oh, mely félelem, rettegéssel is lesz a nagy ítélet).
- 1703: *Igen szép história az Mária Magdolnának […] kegyes megtéréséről,* Kolozsvár (lásd az 1683. évnél).

1704: *Ítéletnapi ének*
Bejegyzés a *Szentsei-daloskönyv*ben *(Serkenj fel, én lelkem, kiálts Istenedhez).*
- 18. század eleje: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Debrecen (lásd az 1630-as évnél).
Protestáns kiadástípus.

* 1706: *Visiones meae* (1703–1704).
Bejegyzés a *Fumus amoris ad Deum* című kéziratban (OSZK Fol. Lat. 3834. 115a–117b).
Három 1703-ban extra somnium látott vízió és három 1704-ben in somno látott jelenés.
- * [1715]: MIEL Péter, *Somnium catholicum,* Nagyszombat. Nincs példánya.

1716: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629) (lásd az 1630-as évnél).
Bejegyzés a *Bocskor-kódex*ben, 17b–20b. Részleges másolat.
- 1720: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, Tintinnabulum Tripudiantium (1629), Lőcse (lásd az 1630-as évnél).
Katolikus kiadástípus?
- * 1724: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, Dialógus (1620), Nagyszombat (lásd az 1623. évnél).
- 1725: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), h. n., (lásd az 1630-as évnél).
Protestáns kiadástípus.

1725: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), (lásd az 1630-as évnél).
Bejegyzés az *Écsi-kódex*ben, 1–14. Részleges másolat.
- 1729: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Nagyszombat (lásd az 1630-as évnél).
Katolikus kiadástípus.
- 1729: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Kassa (lásd az 1630-as évnél).
Katolikus kiadástípus.
- * [1731]: TARNÓCZY Menyhért, *Somnium christianum,* Zsolna. Nincs példánya.
- 1738: [SZŐLŐSY Benedek], *Cantus catholici,* Nagyszombat (lásd az 1651. évnél).
Vérs a pokolról (Nyíljék meg pokol kapuja).
Vérs az ítélet napjáról (Oh, mely félelem, rettegéssel is lesz a nagy ítélet).

1738: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Kassa (lásd az 1630-as évnél).
Katolikus kiadástípus.

1742: *Kismarjai György-énekeskönyv*
Benne versek az ítélet napjáról:
Serkenj fel, keresztény, az te mély álmodból (1698), 43a–46a. Kiad.: *RMKT* XVII/14. 103: 341–345.
Oh, mely félelem, rettegéssel is lesz a nagy ítélet, 46a–47b (lásd az 1651. évnél).
• 1746: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Pozsony (lásd az 1630-as évnél).
Protestáns kiadástípus.
• 1747: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Buda (lásd az 1630-as évnél).
Protestáns kiadástípus.
* 1750: GÁL József *Látása*
A látó tollbamondása alapján lejegyzett szöveg a bírósági per anyagához csatolva.
(MOL, M. Kancelláriai Levéltár Litt. Cons. Loc. 1751. No. 11).
Kiad: SZIGETI Jenő–MOLNÁR Ambrus, *Református népi látomásirodalom a XVIII. században.* (Theológiai Tanulmányok 19.) Bp., 1984, 88–103.
* 1751: FIÁTFALVI György Látása (lásd az 1626. évnél).
Bejegyzés a *Comico-tragoedia* toldalékában, a *Comico-tragoedia* 1751. évi kiadásának másolata után, 31a–34b. Csonka, az első hetvenkét strófa hiányzik.
• 1752: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Kassa (lásd az 1630-as évnél).
Katolikus kiadástípus.
* 1752: SCHULTZ György, *Hetedik trombita* (1751).
Két látomás, részben ítéletnapi tematika.
Másolat, Sárospataki Ref. Gyűjtemény, Ms. 140.
* 1752: SCHULTZ György, *Hetedik trombita* (1751), (lásd az 1752. évnél).
Másolat, OSZK Quart. Hung. 322.
* 1752: SCHULTZ György, *Hetedik trombita* (1751), (lásd az 1752. évnél).
Másolat, OSZK Quart. Hung. 323.
1753: *Bartók Miklós-énekeskönyv*
Benne versek az ítélet napjáról:
Serkenj fel, keresztény, az te mély álmodból (1698), 19–27. (lásd az 1742. évnél).
Oh, mely félelem, rettegéssel is lesz a nagy ítélet, 28–31. (lásd az 1651. évnél).
* 1756: SCHULTZ György, *Hetedik trombita* (1751), (lásd az 1752. évnél).
Másolat, Ráday Gyűjtemény, K. 1. 9.
•* 1762: *Landelinus ifjúnak szörnyű esete,* Kolozsvár.
Példák pokoljárás, vízió és jelenés formájában. Németből fordított mű.
1767–1790: Ítéletnapi vers
Bejegyzés az *Ekeli-gyűjtemény*ben („Serkenj fel, lelkem, álmodból").
• 1767: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Buda (lásd az 1630-as évnél).
Protestáns kiadástípus.
• 1768: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Kolozsvár (lásd az 1630-as évnél).
Katolikus kiadástípus.
* 1773: FIÁTFALVI György *Látása* (lásd az 1626. évnél).
Bejegyzés a *Fiátfalvi-verseskönyvtöredék*ben, 1–39.

Több egyéb székelyföldi másolata is volt (lásd KANYARÓ, A *Brassai-kódex históriás énekei*, TT, 1896. 122).

* 1773: GÁL József *Látása* (lásd az 1750. évnél).
Másolat, Székelyudvarhelyi Kollégium Könyvtára, Ms. 1117.

* 1773: GÁL József *Látása* (lásd az 1750. évnél).
Másolat, Nagyenyedi Kollégium Könyvtára, Ms. 24.

• 1781: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Pozsony–Kassa (lásd az 1630-as évnél).
Protestáns kiadástípus.

* 1782: GÁL József *Látása* (lásd az 1750. évnél).
Másolat, Hajdúnánási Ref. Egyházmegyei Levéltár, K. 24.

* 1782: SCHULTZ György, *Hetedik trombita* (1751), (lásd az 1752. évnél).
Másolat, Hajdúnánási Ref. Egyházmegyei Levéltár, K. 24.

* 1782: SZENTPÉTERI JUHÁSZ János, *Hét látások* (1724?).
Másolat, Hajdúnánási Ref. Egyházmegyei Levéltár, K. 24.
Csonka, csak négy látomást tartalmaz.

•* 1782: a *Visio Philiberti* ponyva-átdolgozása.

• 1784: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Buda (lásd az 1630-as évnél).
Protestáns kiadástípus.

•* 1789: *Az ítélet napjáról való álom*, h. n.
Álomban látott utolsó ítélet és pokol.

• 1790: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Buda (lásd az 1630-as évnél).
Protestáns kiadástípus.

• 1790: SZŐNYI Benjámin, *Istennek trombitája*, Buda.
Túlvilágleírás az utolsó ítéletről, pokolról és mennyországról.

• 1791: SZŐNYI Benjámin, *Istennek trombitája*, Buda (lásd az 1790. évnél).

• 1792: [SZŐLŐSY Benedek], *Cantus catholici*, Nagyszombat (lásd az 1651. évnél).
Vers a pokolról (Nyíljék meg pokol kapuja).
Vers az ítélet napjáról (Oh, mely félelem, rettegéssel is lesz a nagy ítélet).

• 1792: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Pozsony–Kassa (lásd az 1630-as évnél).
Protestáns kiadástípus.

• 1793: GASPARÓCZKY Ferenc, *Örökkévalóság, avagy oly tizenhárom prédikációk, melyekben a pokol szörnyűségének és a mennyország gyönyörűségének valami részecskéjét lerajzolta egy lelkipásztor*, Kassa.
Prédikációk a pokol hét kínjáról és a mennyország négy öröméről.

• 1794: NYÉKI VÖRÖS Mátyás, *Tintinnabulum Tripudiantium* (1629), Kassa (lásd az 1630-as évnél).
Katolikus kiadástípus.

* 18. sz. második fele: GÁL József *Látása* (lásd az 1750. évnél).
Másolat, Ráday Gyűjtemény, K. 1. 474.

* 18. sz. második fele: GÁL József *Látása* (lásd az 1750. évnél).
Másolat, Ráday Gyűjtemény, K. c. 249.

* 18. sz. második fele: GÁL József *Látása* (lásd az 1750. évnél).
Másolat, Magyar Néprajzi Múzeum, EA. 001 129.

* 18. sz. második fele: GÁL József *Látása* (lásd az 1750. évnél).
Másolat, Sárospataki Könyvtár, Ms. 49.
* 18. század második fele: SCHULTZ György, *Hetedik trombita* (1751) (lásd az 1752. évnél).
Másolat, MTAK 384.
* 18. század második fele: SCHULTZ György, *Hetedik trombita* (1751) (lásd az 1752. évnél).
Másolat, MTAK 622.
* 18. század második fele: SCHULTZ György, *Hetedik trombita* (1751) (lásd az 1752. évnél).
Másolat, OSZK Quart. Hung. 3168.
* 18. század második fele: SCHULTZ György, *Hetedik trombita* (1751) (lásd az 1752. évnél).
Másolat, Ráday Gyűjtemény, K. 1. 487. A K. 1. 9. példány csonka másolata.
* 18. század vége(?): SCHULTZ György, *Hetedik trombita* (1751) (lásd az 1752. évnél).
Másolat, Kecskeméti Református Könyvtár, K. 79.

2. melléklet
Táblázat a többször kiadott/lejegyzett művekről

	1600	*1610*	*1620*	*1630*	*1640*	*1650*	*1660*	*1670*	*1680*	*század 2. fele*	*1690*	*1700*	*1710*	*1720*	*1730*	*1740*	*1750*	*1760*	*1770*	*1780*	*század 2. fele*	*1790*	*Össz.*
Nyéki: *Tintinnabulum*				••	•			•		•	••	•• •	•	•• •• •	•	••	•	••		••		•• •	27
Oh, mely félelem						•		••	•			••			•	•	•					•	10
Schultz																	•• ••			•	•• ••		10
Gaál																	•		••	•	•• ••		8
Nyéki: *Dialógus*			••	••										•									5
Nyíljék meg pokol kapuja						•		•				•			•							•	5
Fiátfalvi			•														•		•				3
Nádasi					•• •																		3
História Mária M.								•	•			•											3
Dobai			•	•																			2
Serkenj fel, keresztény																•	•						2
Szőnyi																						••	2
Egyszer előforduló művek	•		•	•	•	•			••			•• •	•		•			••		••		•	18
Összesen	1		5	6	5	3		5	4	1	2	10	2	6	4	4	9	4	3	7	9	8	

	kísérő	*hely*	*ördög látása*	*tűz, láng*	*kínzás fajtái*	*bűz*	*féreg*	*kígyó, béka, sárkány*	*fogcsikorg.*	*hangok*	*epe/vér/kőétek, kénkőital*	*szomjúság*	*fagy, hideg*	*jeges víz*	*szélvész*	*tó, víz*	*feneketlen*	*sötét*	*füstös*	*kénkő*	*öröm, enyh. hiánya*	*örökké tart*	*megbízás*
Mihálykó																	•						
Nyéki: *Dialógus*		völgy		•	•	•	•		•				•	•	•			•		•	•		•
Fiátfalvi	•		•	•	•	•	•		•			•						•		•		•	
Dobai																						•	
Nyéki: *Tintinnabulum*		barlang	•	•	•	•			•	•	•	•	•		•					•			
Sarlóközi Névtelen		Jozafát							•														
Szécsi	•			•	•	•	•	•			•	•				•	•	•	•	•			•
Nyiljék meg pokol kapuja		mély	•	•	•	•				•		•				•		•		•	•	•	
Oh, mely félelem				•	•				•													•	
F. K. I.	•	barlang	•	•				•					•	•	•	•				•	•		
História Mária M.				•					•							•		•					
Serkenj fel, keresztény		örök kárhozat tüze																					
Álom		barlang			jaj																		
Szőnyi				•		•		•	•	•		•											
Gasparóczky				•				•	•			•						•					

4. melléklet
Táblázat a paradicsom/menny ábrázolásáról

	kísérő	*hely*	*Isten látása*	*boldogság*	*város*	*fa, életfa*	*patak*	*fényes, világos*	*fehér*	*fénylő test*	*illat*	*ének, muzsika*	*étek*	*bor, ital*	*asztal*	*ruha*	*megbízás*
Mihálykó			•														
Dobai				•													
Nyéki: *Tintinnabulum*		kijelent-hetetlen	•	•	•	•		•				•	•	•	•	•	
Sarlóközi		ég	•							•							
Szécsi	•	fent			•	•	•	•	•	•				•			•
F. K. I.					•	•	•	•			•	•	•			•	
Serkenj fel, keresztény		dicsőség															
Álom		magasság															
Szőnyi		felső Sion, felső Jeruzsálem		•		•							•				•
Gasparóczky				•													

Nyéki: *Dialógus*		zörgés	villámlás, csattogás															
Dobai				ég-föld felindul					kürt	zászló emelése	ég-föld megég		4 szegen 4 angyal	holtak feltám.	jobb-bal			
Nyéki: *Tintinnabulum*	Jozafát	ropogva			csillagok lehullanak	egek elmúlnak		Nap-Hold vérrel	trombita			hegy-völgy megolvad						
Sarlóközi	Jozafát				csillagok lehullnak		gyümölcsfák vérrel		kürt		hegy-völgy megég	hegy-völgy megolvad		holtak feltám.	jobb-bal			
Oh, mely félelem		ropogás	mennykő csattogás		csillagok lehullnak		gyümölcsfák vérrel	Nap, Hold fekete	trombita		tenger ég	hegy, szikla megolvad				királyi szék	szájából mint éles tőr	
Serkenj fel, keresztény	Jozafát	ropogás			csillagok leesnek	egek elmúlnak	gyümölcsfák vérrel	Nap vérben Hold sötét				hegy megolvad				királyi szék	szájából tűz, szikra	
Álom									trombita					holtak				apostolok

Bibliográfia*

BENZ, Ernst 1969: *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt.* Stuttgart: E. Klett.

CSEREI Mihály 1852: *Históriája.* Kiadta: Kazinczy Gábor. Pest.

EGRI Péter 1969: *Álom, látomás, valóság.* Budapest: Gondolat.

ESZE Tamás–VÁRKONYI Ágnes 1952: A Rákóczi-hagyomány mozgósító szerepe a 18. században. In Spira György (szerk.): *Tanulmányok a parasztság történetéhez Magyarországon.* Budapest: Akadémiai, 117–139.

FÜST Milán 1963: *Látomás és indulat a művészetben.* Budapest: Akadémiai.

GACSÁLYI Gábor 1985: A látomások szerepe a mai gyülekezeti életben. In Dankó Imre–Küllős Imola (szerk.): *Vallási néprajz* I. Budapest: ELTE Folklore Tanszék, 260–272.

GERGELY Samu 1886: A kétszáz év előtti török háborúk történetéhez. *Történelmi Tár* IX: 315–332.

GYENIS Vilmos 1968: Későbarokk és népies irodalom. *ItK* LXXVIII: 1–23.

HARSÁNYI István 1985: Adalékok látomás-irodalmunk történetéhez. In Dankó Imre–Küllős Imola (szerk.): *Vallási néprajz* II. Budapest: ELTE, 190–217.

HENNINGS, Justus Christian 1777: *Von der Ahndungen und Visionen.* Leipzig: Weyngand.

HERMÁNYI DIENES József 1992: *Szépprózai munkái.* Kiadta: S. Sárdi Margit. (Régi Magyar Prózai Emlékek 9.) Budapest: Akadémiai–Balassi.

KOMÁROMY András 1893: Ugocsa vármegye levéltárából. *Századok* XXVII: 27–40, 114–122.

KVACSALA János 1890: A XVII. századbeli chiliasmus történetéhez. *Protestáns Szemle* II: 428–450.

MOLNÁR Ambrus, Három református népi látomás és egy bibliai jövendölés. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press. 101–112.

MOLNÁR Ambrus–SZIGETI Jenő 1984: *Református népi látomásirodalom a XVIII. században.* (Theológiai Tanulmányok 19.) Budapest: Református Zsinati Iroda.

OTROKOCSI FÓRIS Ferenc 1933: *Fenevad dühöngése.* Kiadta: Csikesz Sándor. Debrecen: s. n.

POSONYI Erzsébet 1942: A Tar Lőrinc-monda és a Szent Patricius purgatóriumi víziók keletkezése. *Magyarságtudomány* I: 195–224.

RAHNER, Karl 1952: *Visionen und Prophezeiungen.* Innsbruck–Wien–München: Tyrolia.

RÉVÉSZ Kálmán 1894: Magyar református vallásos rajongók a múlt század közepén. *Debreceni Protestáns Lap.* XIV: 353–355.

SCHNITZER Ármin 1906: Az álom a zsidó irodalomban. *Izraelita Magyar Irodalmi Társaság Évkönyve.* Budapest.

SZELES János 1898: Székelyudvarhely története. Kiadta: Szádeczky Lajos. *Erdélyi Múzeum,* XXV.

THALY Kálmán 1881: Jóslatok és babonás hiedelmek a Rákóczi-korban. *Századok* XV: 40–60, 115–132.

TRÓCSÁNYI Zoltán 1937: Néhány szép kirándulás jövő századokba. In Uő: *Kirándulás a magyar múltba.* Budapest: Egyetemi Nyomda, 404–411.

VETŐ Lajos 1966: *Tapasztalati valláslélektan.* Budapest: Evangélikus Egyetemi Sajtóosztály.

VOIGT, Max 1924: *Beiträge zur Geschichte der Visionenliteratur im Mittelalter.* (Palaestra 146.) Leipzig: Mayer und Müller.

VOIGT Vilmos 1998: Órás András eksztázisban (1690). In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 93–100.

* Itt nem szerepelnek a túlvilágleírások listájában feltüntetett szövegek és kiadások.

William A. Christian Jr.

Az ördög Ezkiogában

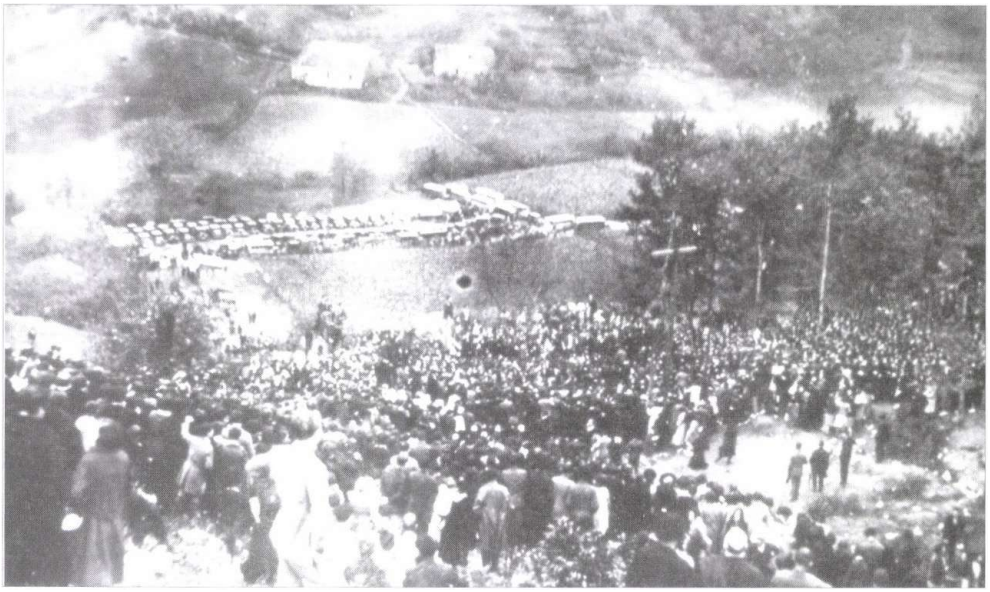
A spanyol baszkföldi Ezkiogában[1] 1931–1934 között a látóknak az ördög változatos formái *(demonianu, deaburu, demonio, diablo)*[2] jelentek meg, és ahogy a látók elmesélték, az angyalokkal és Szűz Máriával is összeütközésbe kerültek, az embereket is megtámadták, félrevezették, megkísértették. Ebben az időben már a katekizmusillusztrációk, az ünnepségek és a népszerű sajtótermékek ördögképe meglehetősen uniformizálódott; egységessé és sztereotippá vált. Mégis, a spanyol ördögképzetek középkori sokszínűsége és változékonysága, amely tovább élt a kora újkori hagiográfiában és folklórban,[3] még jelen van az ezkiogai látomásokban, az új típusú ördöggel együtt, amely részt vesz a politikai és osztályküzdelmekben.

Bevezetés az ezkiogai látomásokhoz

Ezkiogában és a környező városokban több száz látóról van tudomásunk. 1931 nyarán nagy tömegek láttak látomásokat, míg ezeket a következő években rendszerint kisebb csoportok észlelték, a látók szülővárosának környezetében.

A látomások a spanyol polgárháború kitöréséig tartottak. Ezekben a látomásokban az ördög egészen addig nem kapott hangsúlyos szerepet, melléktéma maradt, míg a látókat támadni nem kezdte a sajtó, az érsekség és a köztársasági kormány. A látomások ellenzői ekkor eltúlozták, nevetségessé tették az ügyet.

Az alább bemutatott példákat a látomásokról szóló beszámolók, szövegek sokaságából válogattam. Ezek közül egyik sem említi az ördögöt, a látomások Mária, Krisztus, a szentek, valamint az emberiségért, Spanyolországért, Baszkföldért, a zarándokokért életüket áldozó szent emberek üzeneteiről szólnak. A zarándokok többsége egyébként személyes gondjaival, tanácsért fordult a látókhoz. Olykor azonban az ördög felbukkan különféle természetfeletti alakok formájában, majd eltűnik, mint a laterna magica kockáin, ahogy ezt Jesús Elcoro elbeszélésében megfigyelhetjük:

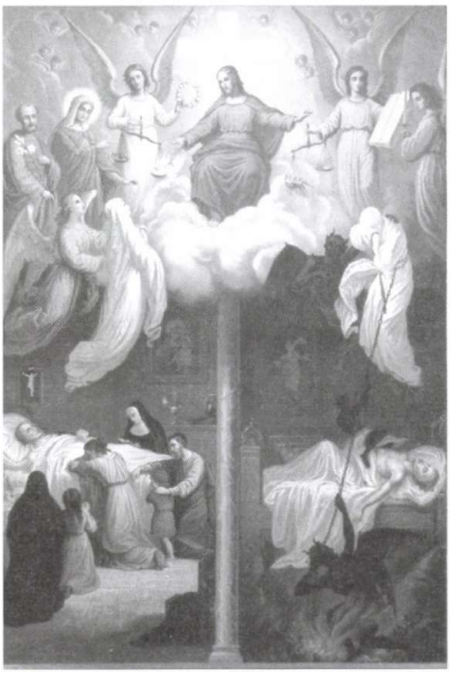


A látomások színhelye Ezkiogában: a domboldal 1931. október közepén

Jesús Elcoro transzban. (Ismeretlen fényképész, magángyűjtemény)

> A Szent Szűz megjelenik, karjában tartja a halott Jézust; Mária szeme szomorú, és megmutatta nekem, hogy fia a mi bűneinkért szenvedett [...]. Azután a Szent Szűz egyedül jelent meg; egy pillanattal később Gemma [Galgani] is, de csak egy rövid időre; mögötte jött az ördög, és ő utána Szent Mihály a kardjával, és elkergette az ördögöt.[4]

Az 1930-as években a látomások folyamatosan adaptálódtak, magukba olvasztották a hívek képzeletbeli isteni személyeit, és az ő képzelőerejük segítségével gazdag formaváltozatok jöttek létre.



Az ördögök lehúzzák a lelkeket a pokolba; kép a Grand Catechisme en Images című műből, La Bonne Presse, 1890 (A szerző gyűjteményéből)

Az ezkiogai látomásokban megjelenő ördög ikonográfiája

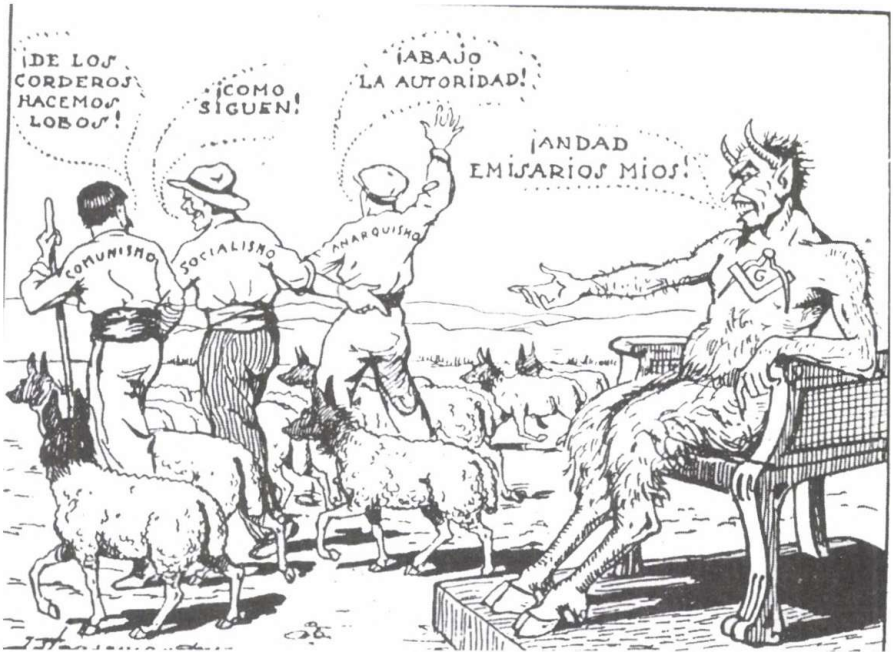
1. Az ördög láthatatlan, hangos, bűzlik: „fekete felhő, amelyben két, szemekhez hasonló tűzgolyó látszik".[5]

2. Az ördög mint állat jelenik meg. Leggyakoribb jelzői: feo ('csúf'), *asqueroso* ('undorító'), lehet majom,[6] kutya (vörösesfekete),[7] látható kutya,[8] állat szarvval,[9] sárkánykígyó, óriási kígyó,[10] sárkány,[11] másfél méteres haltestű, krokodilszájú lény,[12] fej nélküli lény.[13]

3. Az ördög mint (másoknak láthatatlan) személy. Lehet a képek klasszikus boszorkánya (vörös köpeny, fekete rakott szoknya, a nyaka körül fehér kendő) San Sebastiánból; a gyerek látók látták, hogy vérzik, amikor eltalálta egy kő. Lehet az illetlenül öltözött Marichu a tengerpartról[14] (Miss España); lehet vörös haja, fekete öltözete, farkasfoga[15] (Dracula?); megjelennek az ördögök mint római katonák a megfeszítésnél;[16] vagy mint papok.[17]

4. Az ördög mint klasszikus ember–állat hibrid, fekete, sötét vagy zöld; a szeme a tigrisé vagy a macskáé, kopasz, szarvai és szárnyai vannak, karmos lábú.[18]

Természetesen különböző variánsok léteztek. Luis Irurzun látó elmesélte egy francia riporternek, milyennek látta az ördögöt; a riporter lerajzolta, Luis aláírta és dátumozta. A riporter ezt írta:



A Sátán mint szabadkőműves, Clarito Garantias de fe catolica. El auxiliar del catequista y del misionero című művéből, 1933

Magdalena Aulina katalán követői: Gemma Galgani tisztelői, Ezkioga, 1932 (Joaquín Sicart felvétele)

Luis Irurzun transzban, Irañeta, 1933. május 22. (Vu, 1933. augusztus 30.)

> ...az ördög teste kerek, nagy, horgas orra van, vörös szeme, fekete haja hosszú, akár az asszonyoké. Nagyon széles szájából kivillannak a hosszú fogak. Valamilyen színes köpönyeget és testhez tapadó fekete nadrágot visel. Fekete lakkcsizmája van. Csodálkozva hallottam, hogy nincsenek szarvai, és a szárnyai, amelyekről azt hittem, a denevérszárnyakra hasonlítanak, sokszínű tollból vannak, a színek közül a vörös és a sárga a meghatározó.[19]

A klasszikus ördög egyes számú és ugyanakkor többes számú is. Az egyes számúval szembesül a látó, míg a többes számú különféle dolgokat csinál, de nem beszél, mintha alárendelt személy lenne.

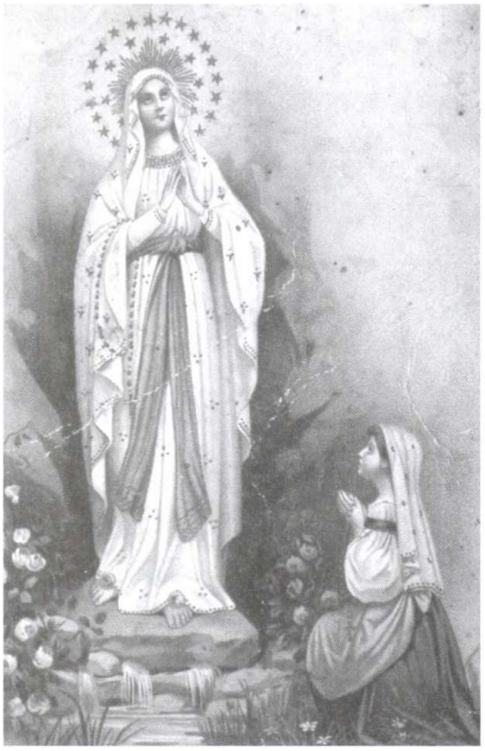
Evarista Galdós transzban, Ezkioga, 1932. (Ramón de Rigné felvétele)

José Garmendia transzban
(Raymond de Rigné felvétele)

5. Az ördög (mint klasszikus hibrid) a Szűznek álcázza magát (az egyik látó szavaival: „köpenyben volt, és könnyezett"[20]), vagy megjelenik mint Gemma Galgani, Padre Burguera (a jelenések kivizsgálója és felterjesztője), vagy mint más papok és apácák. Az álruhás ördögöt a szeméről lehet felismerni. Kigúvadó, lángoló, tüzes vagy vörös szeme van, pillantása, tekintete gonosz.[21]

A látók azt is megtanulták, hogy figyelniük kell az oda nem illő jelenségekre: a szokatlan gesztusokra, a helytelen nyelvhasználatra (például a Szűz, amint fenyeget). Megjelenhet az ördög mint a Szűz, aki elrejti az arcát; vagy a Szűz, szokásos ezkiogai attribútumai (természetfe-

Madárlábú ördög az ezkiogai plébániatemplomban (Joaquín Sicart felvétele)



A lourdes-i Szűz, lábán rózsákkal, képeslap az 1920-as évekből

letti fény, kard, csillagok, a gyermek Jézus) nélkül; mint pap breviárium vagy kereszt nélkül, mint pap, aki azt tanácsolja, hogy ne járjunk misére; mint pap, a köpenye, ruhája alól előbukkanó farokkal; egyébként hajjal rendelkező pap, aki akkor kopasz. Ha a látóban kételyek támadnak, megkéri a látomást, hogy fejezzen be egy imát vagy vessen keresztet; arra is figyelmeztetik őket, hogy figyeljék, mit éreznek: hidegrázás, szédülés, hirtelen fáradság az ördög jele lehet.[22] José Garmendia elmesélte, hogy próbálta bolonddá tenni az ördög:

> Először a Szűz képében jelent meg előttem, de nem volt vele a gyermek Jézus, nem volt rajta korona, sem kard a szívében, én meg azonnal megkérdeztem, hogy hol hagyta a kisded Jézust, mire azt válaszolta: „A mennyben." [...] Nem sokkal ezután észrevettem, hogy a lába nagyon sovány (pikkelyes kakasláb[23]), és abban a pillanatban megjelent nekem az igaz Szűz. [A hamis Szűz ekkor megpróbálja a kis Jézus kezéből kivenni a keresztet.]

Ahogy Luis Irurzun látta az ördögöt: J. A. Ducrot rajza, 1933. május 22. (Vu, 1933. augusztus 30.)

Ekkor Szent Mihályt hívtam, és amikor megérkezett a kardjával, az ördög azonnal eltakarodott. A Szűz akkor azt mondta nekem: „Nagy bajtól mentettél meg. Üldözni fog, de én veled leszek."[24] Annak az ördögnek, akit az ezkiogai templomban lévő képen, amelyen Szent Mihály öli meg az ördögöt, szintén szárnyas lába van.[25]

Egy másik látó a lourdes-i Szűz hamis mását látta:

Akkor a látomás levette a hamis szemeket, amelyeket az igaziak fölött viselt, és eldobta őket; ugyanabban a pillanatban a két rózsából, amelyet – miként a lourdes-i Szüzet ábrázolni szokták – a lábain viselt, két kígyó feje bukkant elő.[26]

6. Az ördög, amikor emberi formában jelent meg, olykor nyugtalanítóan valódinak látszott – azaz, mások, a „nem látók" is látták őt. Ezekben az esetekben, akárcsak a „valódi" kutyák és „valódi" macskák esetében, melyek mindenki számára láthatóak, az ördög inkarnálódott. Ezek a megtestesült ördögök, úgy látszik, két alakban jelentek meg, mindegyiknek politikai felhangja volt a spanyol köztársaságban, és azon a rajzon láthatóak, amelyeket a templomégetők egy nappal az ezkiogai látomások kezdete előtt adtak ki.[27]

Az egyik a munkás bolsevik vagy vagabond, „koszos, dühös tekintetű, fiatal, durva";[28] „balos csürhe";[29] „sötét hajú fiatalember, sildes sapkában";[30] egy sildes sapkás férfi";[31] hasonló fiatalember, aki „vidékinek látszott, huszonhét éves lehetett, magas, erős, neveletlen, viseltes nadrágban, feltűrt ujjú ingben, vászoncipőben, vastag szelet kenyér a kezében, a tekintete szigorú, a hangja nyers".[32] Az egyik látó később beszélt az ördöggel erről a férfiról, és az ördög megerősítette, hogy ő maga jelent meg ebben az alakban, a ruhákat pedig egy farmról lopta.

A másik típus a mozikból ismert jól öltözött rossz ember, a liberálisok vagy szabadkőművesek megtestesítője: „kecskeszakáll, kalap, a karján átvetve a kabátja"; „egy igazi úriember".[33] Miközben e két típus nyilvánvalóan politikai utalást tartalmaz, ugyanakkor megfeleltethetőek a spanyol folklór démoni toposzainak is.[34]

Mit tesz az ördög (a látomások kronológiai sorrendjében)

1. [3107[35]] Megijeszt, hangokkal rémisztget, tüzes szeme van, villámszerű fényvillanások, szagok kísérik.
2. [3109] A látókat megfenyegeti, vagy fizikailag megtámadja: elgáncsolja, mély vízbe löki őket, megpróbálja őket a tűzhely tüzébe behúzni.
3. [3110] Mivel a látomásoknak mind a köztársaság, mind az érsekség részéről sok ellenzője van, az ördög más természetfeletti lényekkel: a Szent Szűzzel, Szent Mihállyal is küzd.
4. [3112] Mivel az egyház tiltja a papoknak, hogy támogassák a látomásokat, az ördög akadályozza, hogy az emberek a szent helyekre látogassanak.
5. [3200-ig] Megkísérti a fiatalokat, a fülükbe sugdos.
6. Nekiront az imakönyveknek, rózsafüzéreknek, a keresztút 11. stációjának.
7. [3202, kül. 3305-től] Megjelenésével becsapja az embereket.
8. [3207, kül. 3305] A Szűz engedélyével kínozza a látókat.

Burguera atya adja meg e kínzáslátomások általános képletét:

> Amikor [az ördög] megjelenik, a Szűz nem tűnik el, hanem inkább elrejtőzik, hogy az ellenség vagy ellenségek bizonyos módokon kínozhassák a látókat, mindig abból a célból, hogy megtérítsen vagy megmentsen bizonyos személyeket, akiknek szükségük van arra a hathatós segítségre, amit a Szűz ezeken a kínzásokon keresztül kíván megadni.[36]

Evarista Galdós megkínzatása

> A Szűz a pokol kapujához vitt, mondván, hogy két órát kell ott töltenem, majd eltűnt. A pokol kerek, és egy pontban végződik. Abban a pillanatban kinyílt a kapu, megjelent az ördög, és beráncigált; a kapuk becsukódtak mögöttem. Más ördögök megragadtak, lerántottak a földre, ami csupa sötét vörös tűz volt, és feketén füstölgött.
> [A kínzások a következők voltak:] ...táncoltak rajtam, a cipőjük csupa szöggel kiverve; láncot csavartak a nyakamra; fojtogattak... égő gyufákat tettek a testemre; csípőfogóval csavargatták a bőrömet...[37]
> A Miasszonyunk megmondta, hogy az ördögök szögeket szúrnak majd a testembe; és valóban, Domingo atya nyolc szöget vert egyenként a homlokomba és máshova, és még huszonötöt, mindet egyszerre, az oldalamba.[38]

> És az ördög újra végigvette az összes kínzást, Gemma Galgani alakjában jelent meg, a karja alatt Burguera atya könyvével, és én tudtam, hogy ő az ördög, mert a könyv csupa pecsét volt, és Burguera atya könyve pedig tiszta. [...] aztán egy re-

„Itt: nem!" Politikai karikatúra: baszkok védik a kegyhelyet a képrombolóktól (Adelante!, Bilbao, 1931. június 27.)

> verendás szerzetes alakját öltötte fel, és azt mondta nekem, hogy a szent napokon ne menjek misére. Nagy vörös csuklyája volt, és én megkértem, hogy mutassa meg a breviáriumát, a keresztjét stb., és erre azt válaszolta, hogy a másik reverendájában hagyta. Megjelent előttem Madre Sacramento alakjában, de én felismertem, amikor hátracsúszott a fátyla, és ott volt a két szarva. Végül megkínzott, ugrált rajtam, miközben három nagy labdát dobált.[39] [...] Végül láttam, amint az ördög felemel egy vörös zászlót.[40]

A látók kínzásairól szóló beszámolók megemlítik többek között, hogy hosszú tűket szúrnak a testükbe, megégetik a húsukat. Ezek a kínzások nagyon hasonlítanak arra, ahogy Burguera atya és az odalátogató orvosok a transzban lévő látókat tesztelték.[41] José Garmendia egy látomásban a jó és rossz halált csinálta végig:

> [...] A Szűz azt mondta, hogy megengedi az ördögnek, tegye velem azt, amit rendszerint azokkal tesz, akik bűnbánat nélkül halnak meg. [...] ezt a megpróbáltatást csak azért engedte meg, hogy felismerjük, milyen más, ha valaki igaz emberként vagy bűnbánat nélküli bűnösként hal meg. Először a Szüzet láttam, aki kijelen-

Fotómásolat Gemma Galgani könyvéről, amelyet 1900-ban állítólag összemocskolt az ördög. (Giannini Múzeum, Lucca; a szerző felvétele, 2000. július)

tette, hogy hamarosan megjelenik nekem az ördög. Amikor megjelent, a Szűz mögéállt. Az ördög azonnal hozzám lépett, elvette a rózsafüzéreimet, a skapulárémat és más kegytárgyaimat, és arra kényszerített, hogy a kereszteket és a medálokat a földre dobjam. A görcsök közepette, a halál markában habzott a szám, és a pokol kapujában találtam magam. Milyen rettenetes! A Szűz, hátulról, kinyújtotta a karját, hogy egy kis vizet adjon, de az ördög nem hagyta. Milyen tehetetlen a bűnös ebben a helyzetben! Ebben a kritikus pillanatban megjelent előttem a Szűz; elkergette a bűzhödt ördögöt. [...] aztán egy tál szenteltvizet nyújtott felém, és belemárthattam a mutató- és középső ujjamat, majd keresztet vetettem, és felkészültem, hogy a karjaiban halok meg. Egy keskeny ösvényt láttam magam előtt, amelyről a Szűz azt mondta, ez vezet a mennyekbe. [...] Anyám! Szent Szűz! Mikor viszel oda?[42]

9. [3210] Az ördög kötéllel és láncokkal rángatja a víziók ellenségeinek a lelkét a pokolba.[43]
10. [3210] Mivel a látók egymást is támadják, beavatkozik a jelenésekbe, sikerrel: hamis jóslatokat mond majdani csodákról; látomásbeli nyilatkozatokat diktál; a látókat büszkeségre sarkallja.
11. [3307] Elnököl egy szabadkőműves páholyban.[44]

Katalán zarándokok támogatják a transzba esett Benita Aguirrét, 1931. október vége (Ismeretlen fényképész, Lourdes Rodes Bagant szívességéből)

Ez utóbbi motívumok közül sok Gemma Galgani életéből és látomásaiból táplálkozik. Galgani kultuszát Ezkioga környékén a passionista rend terjesztette, amelynek szemináriuma a közelben található. A kultuszt erősítette, hogy a katalán misztikus, Magdalena Aulina katalán hívei buszokkal érkeztek ide. Magdalena utánzója Gemma Galganinak; látomásaiban gyakran megjelent Galgani, és ő maga is gyakran megtapasztalta az ördög támadásait.[45]

A katalánok Gemmáról szóló könyveket adtak a baszk látóknak, akiknek a látomásaiban megjelent Gemma, és átélték azokat a démoni támadásokat, amelyekről Gemma beszámolt (ismeretlen férfi üldözi az utcán,[46] megverik,[47] látja az álruhás ördögöt[48]). Gemma is megtapasztalta az isteni engedéllyel bekövetkező ördögi kínzásokat. Az ő esetében erre Jézus adott engedélyt: miután az ördög egy nagydarab, magas férfi alakjában megverte Gemma Galganit, Jézus azt mondta az asszonynak: „Mikor eszedbe jut ez az öt nap szenvedés, jusson eszedbe az én öt sebem."[49] Egy másik alkalommal Jézus Gemma szerint azt mondta neki: „Lányom, készülj. Az ördög, parancsomra, elvégzi az utolsó simításokat azon a teremtményen, amellyé én akarlak formálni."[50] Burguera atya pecsétes könyve, amelyet, ahogy korábban említettük, az ördög Gemma Galgani alakjában cipelt magával, pontosan olyan, mint Gemma saját könyve, amelyet az ördög karistolt össze. Gemma eredeti könyve ma a Vatikánban található, de fénymásolt példánya kiállítási tárgy Luccában, abban a szobában, ahol a démoni támadás történt.

A nézők és az ördög

Amint a látomások a rendszerint titokban összegyűlő kisebb csoportokra kezdtek korlátozódni, a nézőket is bevonták a szent–ördögi drámába, amely előttük játszódott. A nézők ütik le az ördögöket egy gyertyatartóval,[51] visszatartják a látókat, hogy az ördögök ne tudják a tűzbe rángatni őket,[52] a látók kezükkel keresztet formáznak, hogy elijesszék az ördögöt, hívják Szent Mihályt, szenteltvizet szórnak,[53] igyekeznek lelepleni az ördögöt.[54] A látókról készült fényképekről rendszerint lehagyják a közönséget, hogy a látó és az istenség találkozását intim eseményként ábrázolhassák. Ám a fényképek, ha mást nem, a fényképész jelenlétét mindenképpen feltételezik, és amennyire én tudom, más emberek jelenlétét is, például a látó személyes védelmezőjét, aki rendszerint családtag vagy barát.[55]

José Garmendia és barátai beszámolnak róla, hogyan akarta az ördög megakadályozni, hogy eljussanak az ezkiogai látomás-kápolnába:

> Este negyed 11 körül két odaadó barátommal elhagytuk a szállodát. Mikor az ösvény felénél járhattunk, megjelent nekem az ördög, és figyelmeztetett, hogy nem enged felmenni. Hangosan azt válaszoltam, hogy nem érdekel, mit mond, hanem felmegyek, és beszámolok mindarról, amit látok. Múgica és Gurruchaga azonnal karon ragadtak, és magukkal vittek, addig támogattak, míg a látók helyére értünk. Most azok fognak beszélni, akik elkísértek: „Amikor a látók helyéhez közeledtünk, Garmendia olyan ellenállást tanúsított, hogy képtelenek voltunk eljutni a kápolnához; két lábbal vadul rúgkapált. Ha öt métert előrejutottunk, majdnem ugyanannyit kellett visszamennünk. A szája habzott, és a keresztje láncát harapdálta. Nagyon elfáradtunk, és alig haladtunk előre. Szent Mihályt hívtuk, és megváltoztattuk a taktikánkat, elkaptuk a karját és a derekát, és bevittük a kápolnába. Este 11-re értünk oda."
> Mikor már a kápolnában voltunk – folytatja Germandia a történetet –, az ördög békén hagyott, s megjelent előttem a Szent Szűz.[56]

Burguera atya leírja, hogyan viselkedik általában a közönség, amikor az ördögnek megengedik, hogy megkínozza a látót:

> Amikor az isteni engedély véget ér, az ördög elengedi áldozatát; számos alkalommal ezt a látót kísérők imáinak és könyörgéseinek köszönhetően már előbb is megteszi. Aztán az Ellenség az áldozata és a szemtanúk közé kerül, akik megátkozzák, ördögűzést alkalmaznak, mire ő hangos kiáltásokkal kéri, hogy hagyják meg neki a zsákmányát.[57]

Evarista Galdós beszámolt az ördögi kínzatásról, Burguera atya írta le a beszámolót, és az egyik lábjegyzetben beszámol arról, hogy mit láttak a szemtanúk:

José Garmendiát támogatják barátai, Múgica és Gurruchaga, Ezkioga, 1931–1932 telén (José Martínez felvétele)

> Mi, akik jelen voltunk, megrémültünk, valóban láttuk, hogy a kínzatás ténylegesen megtörténik. Láttuk, és fizikailag megvizsgálhattuk, hogy kicsavarták a nyakát, karját és lábát, a húsa feldagadt a láthatatlan ütésektől, az arca vértolulásos lett, hat vagy hét percig barnásfekete színre váltott. És ugyanígy egyértelmű volt, hogy oldalába szögeket szúrtak, mert retteneteset jajdult, és ugyanakkor az oldalához kapott.[58]

Tekinthetjük a megszállottságot a természetfeletti színpadi előadásának. Ha az ördögöt tevékenysége közepette látják az emberek, bizonyosságot szerezhetnek a hatalmáról, ezért megtérnek, és bűnbánatot gyakorolnak. A látók ekkor olyan instruktorok, akiknek a teste és a szenvedései mutatják be a természetfeletti világ valóságát és veszélyeit. Ez is egy módja annak, hogy ezek a látók követőiket és a nézőket szolgálják (kérdéseket közvetítenek a mennybe, és elmondják a válaszokat; a gyászolóknak, az aggódóknak, a zavarodottaknak beszélnek a halottakról, a betegekről, az eltűntekről, a bűnösökről). De az ördöggel folyatott drámai harcok lehetővé teszik, hogy a nézők is aktív szereplői, résztvevői legyenek az eseményeknek, mert megvédik látóikat az isteni harcban.[59]

Összefoglalás

Az ördög akkor jelent meg nagyobb súllyal a látomásokban, amikor azok – a hatóságok ellenkezésének hatására – vesztettek népszerűségükből. Az ördöghöz való viszony, különösen a női látók esetében, egyre inkább hasonult Gemma Galgani ördöggel való, 1932-ben kezdődő kapcsolatához.

Ezkiogában a víziók ördögének nincs egységes alakja. A népszerű ikonográfia sugallta egységes kép (patás láb, farok, szarvak, vasvilla) legalább száz éve együtt él a régi folklorisztikus formákkal, amelyek érvényesek maradtak a művelt katolikus körökben is.[60] De a középkor sokarcú ördögei – az ellenreformáció egységes ördögképe ellenére – bizonyos fokig tovább élnek. Még jobban megfelel a népi képzeteknek Mária, a szentek és az angyalok megjelenítése a látomásokban, azokhoz képest kevés újítással vagy átalakítással.

Az ezkiogai látomásokban szoros kapcsolat van az ördög és Mária között. Hasonlítanak, egyik helyettesíti a másikat; a látomás, a képek egymásba mosódnak. Együttműködés is van közöttük: az ördög végzi el Mária helyett a piszkos munkát: teszteli a látókat. Mária végül legyőzi az ördögöt, de még a látóknak is van – Szent Mihály segítségével – hatalmuk fölötte. Szent Mihály mindig győz, vagy úgy, hogy elijeszti az ördögöt, vagy úgy, hogy levágja a fejét.

Az ördög az emberi ellenséggel is szoros kapcsolatban áll: ő maga az ellenség (az egyházmegyei kúria szembenálló papjai, a baloldaliak); vagy felveszi az ellenség alakját; ő az ellenség vezetője (a szabadkőművesek feje). Ugyanakkor bumfordi, gyerekes lény, aki túl akar járni az eszünkön, de akinek nagyon könnyű túljárni az eszén. Ez a szemlélet a folklórból eredeztethető, és az ördögűzésből is ismerhetjük.[61] A látók automatikusan tegezik, gyakran beszélgetésbe elegyedik velük, és sokszor nem is félelmetes. Benita Aguirre, egy gyermek látó, gúnyos himnuszt énekelt neki.[62] A gyakorlott látók és nézők kinevetik, és ügyet sem vetnek rá.

Ahogy a látomások egyéb vonatkozásaiban is így van, az ördögben való hit mértéke attól függ, hogyan értelmezik a látomásban történteket. A hívők kihagyják a disszonáns elemeket (Garmendia látomásának azt a részét, amikor Szent Mihály segítségével megmenti a Szüzet), a hitetlenek viszont éppen ezeket az elemeket hangsúlyozzák (az ördög majom képében, vagy mint boszorkány, vagy tengerparti lány).

Mindenesetre észrevehető az a tendencia, hogy a látók és támogatóik egyre nehezebben tudják meggyőzni a világot látomásaik valódiságáról, a gonosz maradandóságáról, örökkévalóságáról.

Angolból fordította Vándor Judit

Jegyzetek

1 Kisváros spanyol Baszkföldön

2 Az 'ördög' jelentésű spanyol szavak közül a látók, a helyi lakosság és a helybeli tudósítók legtöbbször a *demonio* szót használták, kétségkívül azért, mivel a baszk nyelv legközkeletűbb szava az ördögre a *demoniña*. Ducrot, Le Grand Chatiment: La fin du monde est-elle proche? 2. La Vierge aux pattes de coq.' *Vu* 23-VIII-33 1329-30 seer not named.

3 Pereda–Carlos (2004: 233–252).

4 Jesús Elcoro látomása 1932 márciusában: „Aparece la Sma V, y en sus brazos llevaba a Jesús muerto; su mirada era triste, y me hacía ver cómo su Hijo sufrió por nosotros pecadores... Apareció, luego, la Sma V sola; de allí un momento, Gema, que estuvo muy poco; detrás vino el demonio, y tras él SM con su espada, que hizo marchar al demonio." Burguera (1934: 731); az általános mintához: Burguera (1934: 175–176).

5 „...una nube negro en medio de la cual vio dos bolas de fuego como si fueron dos ojos de fuego..." – a katalán zarándok, José Antonio Oriol látomása 1932. június 17. körül, Rodes Bruxados (1983: 113).

6 Christian (1996: 26), két hétéves kislány látomása Ormaiztegiben, 1931. augusztus 31-én.

7 Evarista Galdós látomása 1932. szeptember 9-én: „se ha aparecido el demonio a los pies de la Virgen, en forma de perro, de color negro rojo..." ('megjelent az ördög a Szűz nyomában, vörösesfekete kutya alakjában'), lásd Burguera (1934: 720). María Larrea látomása 1932. február 28-án: „perro muy feo, echando fuego de los ojos..." ('nagyon csúf kutya, amelynek szemeiből tűz áradt'), lásd Arxiu Salvador Cardús úr kijelentéseit [D 87–88].

8 Igazi kutya Pilar Ciordia víziójában, 1933. október 27-én, Burguera (1934: 706–707); látható kutya megjelenése Gemma Galgani látomásában: Germán de San Estanislao (1912: 118).

9 Vicente Gurruchaga víziója, Burguera (1934: 731).

10 „...diablo en forma de serpiente, que se le enrosca en el cuello" ('az ördög kígyó alakjában rátekeredett a nyakára') – Luis Irurzun, 1932. február 27., Burguera (1934: 656). „Bajo la figura de gran culebra, enrróscase al cuerpo de la paciente, que está yacente, oprimiéndola de tal manera, sobre todo en el cuello, que no la deja respirar..." ('Óriási kígyó alakjában rátekeredett fekvő áldozata nyakára, és úgy szorította őt, hogy az nem tudott lélegezni...') – Pilar Ciordia látomása 1933. július 14-én, Burguera (1934: 691). A helyi baszk mitológia Erensugue és Sugaar kígyóiról lásd Barandiarán (1983: 90–94). A kígyó természetesen a keresztény mitológiának is része volt.

11 Garmendia mesélte, hogy 1933. szeptember 22-én a búcsúban a sárkány megtámadta a látomások híveinek autóbuszát, majd Szent Mihály megsebesítette őt, vércseppjeinek nyoma ott maradt a buszon, lásd Christian (1996: 202–203). Luis Irurzun és Francisco Diego 1931 őszén Irañetában több ízben látták Szent Mihály küzdelmét a sárkánnyal, lásd Burguera (1934: 651).

12 „...tenía la boca como de cocodrilo, formando un pez, su cuerpo, de metro y medio largo" ('olyan volt a szája, mint egy krokodilnak, és halteste volt, másfél méter hosszúságú') – Luis Irurzun látomása Irañetában, 1934. január 3-án. Pedro Balda levele Juan Bautista Ayerbéhez, január 5-én. (A szerző gyűjteménye, A 235.)

13 „...una cosa sin cabeza" – zumarragai fiú felnőttkori visszaemlékezése, San Sebastián, 1984. június 3.

14 Christian (1996: 26), két hétéves kislány látomása, Ormaiztegi, 1931. augusztus 31.–szeptember 1.

15 Starkie (1935: 129), egy atauni férfi látomása Ezkiogában, 1931. július.

16 José Garmendia, Ezkioga, 1932. március 8., lásd Burguera (1934: 630).

17 „....Por debajo de la mesa andaba el diablo, vestido de sacerdote, enredando a los opositores de Ezquioga. El otro seudo-presbítero era otro demonio." ('...Az asztal alól előjött az ördög, papnak öltözve, és ármánykodni kezdett az ezkiogaiak között. A másik álpap egy másik démon volt.') Evarista Galdós, 1933. május 24., lásd Burguera (1934: 726).

18 „...garras en los pies" – Burguera (1934: 227).

19 „...le Démon, il a la figure ronde, un gros nez courbe, des yeux rouges, des cheveux noirs qu'il porte longs comme ceux d'une femme. Sa bouche très large laisse voir de longues dents. Il est vêtu d'une espèce de casaque multicolore avec des culottes collantes noires. Il est chaussé de bottines bernies noires. Je suis surpris d'apprendre qu'il n'a pas de cornes et que ses ailes, que je croyais copiées sur celles des chauves-souris, sont en plumes de plusieurs couleurs parmi lesquelles dominent le jaune et le rouge." (J. A. Ducrot, Le Grand Chatiment: La fin du monde est-elle proche? 3. Comment j'ai fait le portrait du diable. *Vu* (Paris), 1933. augusztus 30.: 1367).

20 „Tuvo manto y hasta lágrimas" – Conchita Mateos látomásmonológja 1933. december 23-án Beasainben. (Ayerbe lejegyzése, W. Christian gyűjteménye, A 301.)

21 „Ojos desorbitados, dos ojos de fuego, echando fuego de los ojos, de mala catadura por su mirada, mira torvamente, yeux rouges ('kigúvadó szemek, két tüzes szem, tűz áradt a szemeiből, gonosz tekintet, ijesztően néz, vörös szemek') – különböző látók tudósításaiból. Burguera rámutatott a szemre mint az ördög jelére: mirada ojos de fiera 'vadállati tekintet', de gato montes 'macskaszem', de lobezno 'farkastekintet', de monstruo [medio bestia medio hombre] 'szörnypillantás [félig szörny, félig ember]', de color negro tirando a rojo 'feketésvörös színű szem'; siempre los muestra aviesos, como de tigre o gato 'gonosz tekintete van, mint a tigrisnek vagy a macskának', lásd Burguera (1934: 225–227).

22 Burguera (1934: 476); Christian (1996: 294–296).

23 „....ses pieds écailleux comme des pattes de coq, qu'il ne parvient pas toujours à tenir cachés sous sa robe étoilée" ('...lába, amelyet nem mindig sikerül csillagdíszes ruhája alá rejtenie, pikkelyes, mint a kakasé') – J. A. Ducrot, Le Grand Chatiment: La fin du monde est-elle proche? 2. La Vierge aux pattes de coq. *Vu* (Paris) 1933. augusztus 23.: 1329–1330 – a látót nem nevezi meg.

24 José Garmendia, 1932. március 7. „Primero he visto la figura de la Virgen sin el Niño Jesús, sin corona y sin la espada en el corazón, y le he preguntado a ver dónde ha dejado al Niño Jesús, y me ha contestado, »En el cielo...« Al poco tiempo la he visto unas piernas muy delgadas, y al momento se me ha presentado la Virgen verdadera...

En este momento he llamado a SM, y al llegar él con la espada, se ha machado el diablo seguidamente. La Virgen me ha dicho entonces: »Me has salvado de un trance. Éste te perseguirá a ti, pero yo te acompañaré.«" (Arxiu Salvador Cardús asszony közlése, Tarrassa, 39–42; a két utolsó mondat kimaradt Burgueránál: lásd Burguera 1934: 630). Lehet, hogy itt a baszk néphit *Lamiñ* nevű szellemalakjának a nyomai vannak jelen: ez női figura tyúklábbal. Lásd Barandiarán (1983: 80–82).

25 Christian (1996: 205).

26 Entonces la aparición arrancó los ojos postizos, que llevaba sobrepuestos, y los dejó caer; al propio tiempo que, debajo de dos rosas que, como pintan a la Virgen de Lourdes, sobre los pies llevaba, alzaban sus cabezas dos culebrillas, avanzando sobre las rosas mencionadas. Lásd Burguera (1934: 227), a látó neve és a dátum nincs megadva.

27 Christian (1996: 17).

28 „...un hombre rudo, con unos ojos desorbitados que le causó un miedo enorme" ('durva férfi, kigúvadó szemekkel, amelyek félelmet ébresztenek az emberben') – Loreto Albo katalán zarándok látó víziója 1932. június 5-én. Lásd Rodes Bruxados (1983: 109).

29 „Gentes extrañas con vestimenta roja, banderas rojas." ('Furcsa emberek vörös ruhában, vörös zászlókkal.') – Francisco Diego víziója Irañetában, 1932. január 9-én. Lásd Burguera (1934: 653).

30 „El vidente Cruz Lete, vió cierto día al demonio en forma de un hombre joven, moreno, con gorra de visera, que discurriendo entre los asistentes al monte, se detenía al lado de unas jóvenes, acompañadas de varios muchachos, a una de las cuales dijo algo al oído, que la hizo sonreír." ('Cruz Lete látó egyszer fiatal, sötét hajú, ellenzos sapkát viselő férfi képében látta az ördögöt; a jelenlévőkkel tartott a hegyre, néhány fiatal lány oldalán, akiket fiúk kísértek, és az ördög az egyik lánynak súgott valamit, amitől az mosolyogni kezdett') – *Intervención diabólica* című egylapos nyomtatvány (Ayerbe kollekció, W. Christian gyűjteménye, A4).

31 „Sale tambien [del río] un hombre, tocado con una visera. »Es feísimo.«" ('Kijött a folyóból egy ember, sildes sapkában. »Nagyon csúf volt.«') – Két hétéves kislány látomása Ormaiztegiben, 1931. szeptember 1-jén. *Easo*, 1931. október 17.

32 „...como de campo 27 años, fornido, de mal talante, que vestía pantalón usado, camisa con mangas arremangadas, alpargatas, y en mano un grueso palo mira torvamente, voz terrible Cristo..." – 1933. július 16., lásd Burguera (1934: 232–233).

33 „...perilla, sombrero, gabardina al brazo" – Concepción Mateos látomása Beasainben 1933 októberében; Arxiu Cardús, Terrassa, Juan Bautista Ayerbe levelében Salvador Cardúshoz, 1933. október 24-én: „caballero galán"; lásd Burguera (1934: 227).

34 Az ördög mint „marginális személy" és mint „gazdag úr", lásd González Sanz (2004: 141, 148).

35 1931. júniusi látomás; a további pontok a látomások időrendjében követik egymást. Itt és a továbbiakban a [ ] jelek közé tett betű és számjelölések a szerző archívumának jelzetei (– a szerk.).

36 „...y, al presentarse, La Virgen no desaparece, sino que se oculta, para que el enemigo o enemigos cometan con el vidente determinados tormentos, siempre para la conversión o salvación de ciertas personas que, necesitando auxilios poderosísimos, Na Sra los quiere proporcionar mediante dichos martirios." Burguera (1934: 176).

37 Evarista Galdós víziója 1933. május 9-én: „La Virgen me ha llevado a las puertas del infierno, diciéndome que en él he de pasar dos horas, desapareciendo. El infierno es de forma redonda, terminando en punto. Enseguida se ha abierto la puerta y ha aparecido el demonio, quien me ha arrastrado hacia el interior, cerrando tras mí la puerta. Otros diablos me han cogido y arrastrado por el suelo, lleno de fuego rojo obscuro, que arrojaba humo negro densísimo." [A kínzások a következők voltak: „bailaban sobre mí, y sus zapatillas estaban llenas de clavos; me ataban al cuello una cadena; y me ahogaban... encendían cerillas que aplicaban a mi cuerpo; y con unas tenazas, me retorcían la piel..."] Lásd Burguera (1934: 724).

38 Evarista Galdós: „Me ha dicho Nra Sra que los diablos me introducirán clavos en todo el cuerpo; y, en efecto, el dicho P. Domingo, armado de martillo, me ha introducido ocho clavos, uno a uno en la frente y otros lugares y los veinticinco restantes, de golpe, en el costado." Lásd Burguera (1934: 724).

39 „...de nuevo, el demonio me ha hecho sufrir los tormentos dichos, apareciéndoseme de Gema Galgani, con el libro del P. Burguera, debajo del brazo, conociéndole yo, porque el libro que llevaba estaba lleno de borrones, mientras que el del nombrado Padre está limpio.

[...] luego, ha tomado el hábito de sacerdote y me ha dicho que en los días feriados no vaya a misa. Se ha puesto una gran capa roja, y le he pedido me enseñe su brevario, su cruz etc., contestándome que los ha dejado en la otra sotana. Se me ha aparecido de M. Sacramento, pero le he conocido al caerle el velo que traía y asomarle dos cuernos. Últimamente, me ha atormentado, saltando sobre mí, al mismo tiempo que hacía botar tres pelotas muy grandes." Lásd Burguera (1934: 725)

40 „...He visto después el demonio enarbolando una bandera roja." Lásd Burguera (1934: 726)

41 Christian (1996: 278–279).

42 José Garmendia látomása 1932. július 20-án: „...me anunció la Virgen cómo daría al diablo libertad para que me hiciera lo que suele hacer con los agonizantes impenitentes. [...] pues esta prueba solamente consentía para que apreciáramos la diferencia que hay entre la muerte del justo y del pecador impenitente. Primero, veía a la Virgen que me anunciaba que pronto se me aparecería el diablo; y, al presentarse éste, la Virgen se ponía detrás de él. Inmediatamente el diablo se acercaba y me cogía todos los rosarios, escapularios y demás objetos piadosos, y me obligaba a tirar al suelo las cruces y medallas. Yo, en medio de convulsiones y extertores [sic] de muerte, arrojaba espuma por la boca y me encontraba ante la puerta del infierno. ¡Qué horror! La Virgen, por detrás, intentaba alcanzarme un poco de agua alargando su brazo, pero el diablo lo impedía. ¡Desgraciado el pecador que se encuentre en este caso! An aquel momento crítico, la Virgen se presentó delante de mí; ahuyentaba al pestilente demonio. [...] después me presentaba una vasija con agua bendita para que yo, mojando los dedos índice y medio, hiciese la señal de la santa cruz y me dispusiese a bien morir en sus brazos. Veía ante mis ojos un camino estrechito, que la Virgen me decía era el del cielo... ¡Madre! ¡Virgen Santa! ¿Cuándo me vas a llevar allí?" Lásd Burguera (1934: 635–636).

43 Gipuzkoa kormányzója kapott egy levelet egy navarrai látótól, aki azt állította, hogy látta, amint az ördög viszi a kormányzó lelkét a pokolba, lásd Christian (1996:143).

44 Ez az elképzelés Leo Taxil misztifikációja: lásd Ferrer Benimeli (1982: 31–33).

45 Christian (1996: 86–92, 96–100, 294–296). Balganiról: Bell–Mazzoni (2002).

46 San Estanislao (1912: 151) Luccában; Concepción Mateos látomása Beasainben, 1933 októberében; fentebb idéztük: „Luego, en visión posterior, ha sabido que era el diablo..." ('Később, egy másik vízióban már tudta, hogy ő az ördög...')

47 Gemmát verte az ördög, megtámadta éjjel, megütötte férfi képében, máskor a hátát ütötte; lásd Germán de San Estanislao (1914: 34, 50–52, 147–148).

48 Az ördög Jézus képében jelenik meg Gemma Galganinak: Germán de San Estanislao (1912: 67–68, 244–247), Christian (1996: 115–116); mint ifjú: Germán de San Estanislao (1912: 149).

49 Germán de San Estanislao (1912: 150): „En memoria de estos cinco días de sufrimiento, acuérdete de mis llagas."

50 Germán de San Estanislao (1912: 113): „Hija, prepárate. El demonio, bajo mis órdenes, será quien dará la última mano a la obra que deseo ejecutar en ti."

51 Christian (1996: 177–178), látók Lizarragában (Navarra).

52 Lásd Burguera (1934: 652): Luis Irurzun és Francisco Diego Irañetában (Navarra).

53 Riport 1984. június 3-án egy zumarragai nézővel, aki egy üveg szenteltvizet hintett egy aszszonyra a látomás közben.

54 Az ormaiztegui kislányok apja, 1931. szeptember 1., *Easo*, 1931. október 17.

55 Lásd ehhez: Apolito (1990).

56 José Garmendia látomása 1932. szeptember 10-én: „Hacia las diez y cuarto de la noche salí de la fonda con dos amigos devotos. Cuando habíamos subido algo más de la mitad del

camino, presentóseme el diablo, amenazándome con no dejarme subir. Contestéle en alta voz, que, no obstante él, subiría y que lo declararía todo. Inmediatamente Múgica y Gurruchaga cogiéronme de los brazos y me llevaron hasta cerca de la plataforma de los videntes. Ahora hablan mis acompañantes:

»Al llegar a las inmediaciones de la plataforma, Garmendia opuso tal resistencia, que no había forma de poder llegar al templete, y, levantando ambos pies en alto, los zarandeaba con harta violencia. Si avanzábamos, como cinco metros, retrocedíamos luego casi otro tanto, arrojando el vidente espuma por la boca y mordiendo la cadena de su Crucifijo. Sudábamos mucho y avanzábamos poco. Invocamos a San Miguel, y, cambiando de táctica, lo cogimos de los brazos y la cintura y lo llevamos al templete, llegando a las once.«

Una vez en el templete, sigue Garmendia, dejóme en paz el demonio y aparecióme la Santísima Virgen." Lásd Burguera (1934: 636–637).

57 „Terminado el permiso divino, el diablo abandona a la presa; muchas veces anticipa este abandonamiento a causa de los rezos y súplicas de los acompañantes; y vese, entonces, al enemigo forcejear entre su víctima y los testigos que le increpan, le exorcisan o ruegan, pidiendo, a veces, a voces, como en otros tiempos a Nuestro Señor, que le dejen en posesión de su presa." Burguera (1934: 176).

58 „De todos estos variados tormentos nos dimos perfecta cuenta cuantos, espantados, nos hallábamos presentes. Veíamos y palpábamos materialmente el retorcimiento del cuello, brazos y piernas, el tundimiento de la carne, a fuerzo de palos invisibles, y la congestión horrible de la cabeza, hasta quedar esta por unos seis o siete minutos de un color moreno-negro. Asimismo; nos dimos exacta cuenta de la introducción de los muchos clavos en el costado por el terribilísimo »ay!« proferido, al tiempo que llevaba rapidísimamente las manos al costado." Burguera (1934: 724–725, lábjegyzet). Az ördög időnként patája vagy harapása nyomát hagyja a látók testén, úgy, ahogy ezt a boszorkányok szokták csinálni. A harapás nyomára példa Luis Irurzun nyaka, irañetai látomásában 1934. január 3-án, ahogy ezt Pedro Balda írja le Juan Bautista Ayerbének küldött levelében január 5-én, Ayerbe azután ezt körbemutogatta. (A szerző gyűjteménye, A 235.) A boszorkányokról lásd Tausiet (2004: 61).

59 Lásd ehhez: Apolito (1998: 133–202).

60 Vö. pl. az elterjedt nézettel, amely szerint Leo Taxil ötlete volt a szárnyas krokodil képében megjelenő ördög, aki a szabadkőműves gyűlésen zongorázik: Ferrer Benimeli (1982: 48, 58).

61 Lásd González Sanz (2004: 137).

62 Burguera (1934: 229–231). „Vete de aquí, que si llamo a San Miguel te hace correr... Todos renegamos / tu triste poder / Vete a los infiernos / sucio Lucifer." ('Eredj innen, mert ha hívom Szent Mihályt, elkerget majd téged... Mind megtagadjuk bús hatalmadat / Eredj a pokolba / gonosz Lucifer.')

Bibliográfia

APOLITO, Paolo 1998: *Apparitions of the Madonna at Oliveto Citra; Local Visions and Cosmic Drama.* University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

– 1990: *"Dice che hanno visto la Madonna." Un caso di apparizioni in Campania.* Bologna: Il Mulino.

BARANDIARÁN, José Miguel de 1983: *Mitología Vásca.* San Sebastián: Txertoa. [Quinta ed.]

BELL, Rudolph M.–MAZZONI, Cristina 2002: *The Voices of Gemma Galgani; The Life and Afterlife of a Modern Saint.* Chicago: University of Chicago Press.

CHRISTIAN, William A. Jr. 1996: Visionaries; *The Spanish Republic and the Reign of Christ.* Berkeley: University of California Press.

BURGUERA, Amado de Cristo 1934: *Los hechos de Ezquioga ante la razón y la fe.* Valladolid: Casa Martín.

FERRER BENIMELI, José Antonio 1982: *El contubernio judeo-masónico-comunista.* Madrid: Istmo.

GERMÁN DE SAN ESTANISLAO [1912]: *Vida de Gema Galgani, Virgen de Luca.* Trad.: Villaescusa, Modesto H. Barcelona: Herederos de Juan Gili Editores.

GONZÁLEZ SANZ, Carlos 2004: El diablo en el cuento folklórico. In Tausiet, Maria–Amelang, James S. (eds.): *El diablo en la Edad Moderna.* Madrid: Marcial Pons, 133–160.

PEREDA, Felipe–CARLOS, María Cruz de 2004: Desalmados Imágenes del Demonio en la cultura visual de Castilla (Siglos XIII–XVIII); un Itinerario. In Tausiet, María–Amelang, James S. (eds.): *El Diablo en la Edad Moderna.* Madrid: Marcial Pons, 233–252.

RODES BRUXADOS, Arturo 1983: *Los Hechos prodigios de Ezquioga.* Trad.: Lourdes de Lafuente. Barcelona: Papers of Lourdes Rodes de Lafuente.

– 1914: *Cartas y éxtasis de la sierva de Dios Gema Galgani.* Trad.: Villaescusa, Modesto H. Barcelona: Herederos de Juan Gili Editores.

STARKIE, Walter 1935: *Spanish Raggle-Taggle: Adventures with a Fiddle in Northern Spain.* New York: E. P. Dutton.

TAUSIET, María 2004: Avatares del Mal. El Diablo en las brujas. In Tausiet, María–Amelang, James S. (eds.): *El diablo en la Edad Moderna.* Madrid: Marcial Pons, 45–66.

MÓD LÁSZLÓ–SIMON ANDRÁS

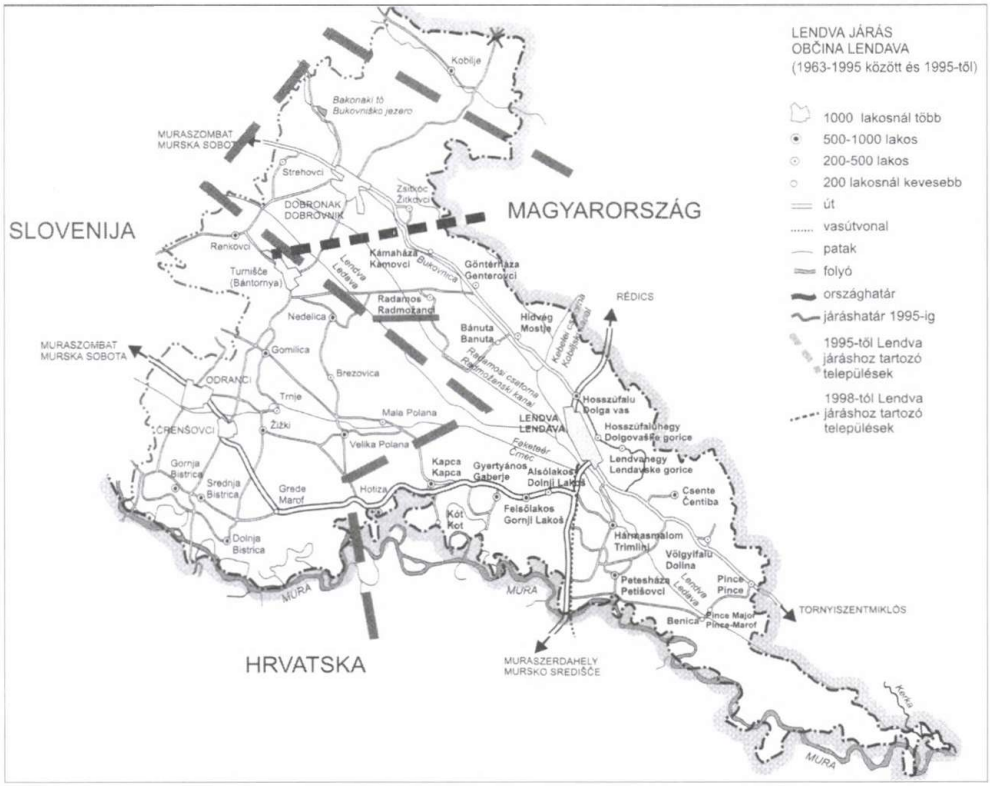
„Nem tudom, testvér, ha olvasod írásomat…"

Egy kultuszhely formálódása a narratívumok tükrében

A jelenések, különösen a Mária alakjához kapcsolódók alkalmasak lehetnek arra, hogy szakrálissá változtassanak korábban vallási szempontból semleges helyeket, térelemeket. Lehetőséget biztosítanak a különböző településeknek és régióknak arra, hogy a mennyei üzenetek segítségével elkerüljék a katasztrófákat és a járványokat. A rendelkezésre álló statisztikai adatok szerint a 20. századi Európában a nagyobb tömegeket érintő jelenések számítottak a leggyakoribbaknak, különösen az 1947 és 1954 közötti időszakban. E perióduson kívül kiemelkedik Spanyolországban az 1931. esztendő, Belgiumban az 1932–1933, valamint Franciaországban, Németországban és Észak-Olaszországban az 1937–1940 közötti évek. A jelenések eloszlása 1930 és 1975 között a következőképpen alakult: 1931–1946: 65, 1947–1954: 116, 1955–1975: 59 eset. Mindebből világosan látszik, hogy a tanulmányunkban elemzett jelenéssorozat nem tekinthető egyedülállónak, hiszen éppen ahhoz az évhez kötődik, amelyik ebből a szempontból Európa-szerte kitüntetettnek számít.[1]

Tanulmányunk a kultuszhely kialakulásának, formálódásának értelmezésén túl elsősorban arra vállalkozik, hogy az elmúlt évek alatt Radamoson, valamint a környékbeli településeken gyűjtött visszaemlékezések, történetek tükrében megpróbálja megragadni a Fekete-erdőben jelenést átélő személyek tudásanyagát. Részletesen foglalkozunk azzal, hogy bizonyos egyének által megszerkesztett szövegek miképpen nyerhetnek legitimáló szerepet, hogyan válhatnak egyéni érdekek kifejezőivé, miközben konfliktusok sorát eredményezik.

Elmondható, hogy az első jelenés óta eltelt közel hatvan esztendő alatt kialakulóban, kiformálódóban van egy olyan közösségi ismeretanyag, amelyben azonos személyek, események tűnnek fel, igazolva a kultuszhely létét, s kihangsúlyozva annak egyediségét. A Mária-fára, valamint a jelenésekre vonatkozó ismeretek tárháza napjainkban is folyamatosan bővül, mivel egyre több élménytörténet válik ismertté, köszönhetően a kultusz feléledésének, népszerűvé válásának. Hosszas kutatómunka eredményeként több olyan szemtanúval sikerült interjút készítenünk, akik a Fekete erdőben jelenést éltek át.



1. Radamos földrajzi fekvése

Radamos kb. 350 lélekszámú, római katolikus, magyarok lakta falu a mai Szlovénia Magyarországgal érintkező határsávjában. (1. kép) A trianoni határmeghúzás (1920) előtt Zala vármegyében feküdt, néprajzilag Hetés kulturális egységéhez sorolhatjuk. Határában nagyobb kiterjedésű erdő található ma is, amely egykor nemcsak fával látta el a falu népét, de jószágtartásra is kiválóan alkalmas volt. Itt, az ún. Feketeerdőben áll az a tölgyfa, amely fölött 1947. június 15-én a teheneket őrző, akkor 78 éves Füle Józsefnek megjelent Szűz Mária. Az idős ember Mária megjelenését egymaga élte át, az eseménynek közvetlen szemtanúja nem volt. Csodás élményét először családjával osztotta meg. Füle József két évvel később, 1949-ben, 80 éves korában hunyt el.

Az első látomás híre a faluban és a környéken szinte azonnal elterjedt. 1947 nyarán a közeli magyar, horvát és vend falvak lakossága tömegesen és rendszeresen látogatta a fát, s többeknek is – nagy számban gyerekeknek – megjelent Szűz Mária.[2] Jelenésekről csak ebből az évből tudunk, de a hely tisztelete folyamatosan formálódott, s fennmaradt a későbbiekben is.[3]

2. A Mária-fa maradványa, 2005

A korabeli kommunista jugoszláv hatalom nem nézte jó szemmel a spontán módon szerveződő, vallásos töltetű zarándoklatot: több embert – így magát Füle Józsefet, lányát, számos más szemtanút és a fánál imádkozó hívőt – börtönbe zártak, illetve a híveket a karhatalom nem engedte a fa közelébe. A jelenés tényét és az embertömegek által látogatott szent helyet az egyház sem ismerte el hivatalosan.[4] Jugoszlávia felbomlásáig a kultuszhelyet a környékbeliek szinte titokban látogatták, s különféle kegytárgyakat (kereszt, olvasó, szentkép, Mária-szobrocska) helyeztek el a fa törzsén, illetve a fa körül. 1986-ban az erdőben tarvágást végeztek, de a Mária-fát senki sem merte kivágni. A csemeték és cserjék között magányosan álló fát egy pusztító erejű vihar még ugyanebben az évben kb. 2 méter magasságban derékba törte. A kérgétől megfosztott fa[5] csonkja ma is áll, a vihar által letört felső törzsrész pedig mellette fekszik; mindkettőt egyszerű tetőzet védi. (Lásd a 2. és 3. képet.)

1991-ben Jalsovec Béla göntérházi tanár kezdeményezésére a Fekete-erdőben, közvetlenül a Mária-fa mellett egy újabb emléket állítottak: egy fatörzsbe kis fülkét vájtak, és ebbe egy Mária-szobrot helyeztek. Az emlékoszlopot betontalapzatra állították, konzerválták, barnára festették, fölé pedig kis tetőt készítettek a falubeliek, hogy megóvják az időjárás viszontagságaitól. A Mária-szobor alatt fekete márványtábla áll „Ave Maria 1991" felirattal. Krampács Ferenc, akkori dobronaki plébános megszentelte az újonnan állított emléket, ezzel jelezve, hogy az egyház is bizonyos szempontból elismerte a Mária-fa létezését. Az 1990-es évek eleje óta szinte minden évben, az első jelenés évfordulóján, azaz június 15-én a faluból és a környékből egyre többen keresik fel a Mária-fát és a körülötte kialakuló vallási emlékhelyet. A fát és környékét gondozzák, virágokkal díszítik. A jelenés évfordulóján, Mária-ünnepekkor, vagy egyszerűen csak vasárnap számosan látogatják, gyertyát gyújtanak, imádkoznak, énekelnek. Fontos, hogy nemcsak a Mária-fánál egykor gyermekként megfordult mai idősek, hanem az ő gyermekeik és unokáik, vagyis a fiatalok is szép számban ellátogatnak a Fekete-erdőbe. Jó alkalom ez arra, hogy az idősek felidézzék, s egyben továbbadják az egykori események emlékét. Így a fiatal korosztály is megismerkedhet a szent helyhez kapcsolódó legendákkal, csodás történetekkel.

A kollektív emlékezet fontos megnyilvánulási formája volt az első jelenés 50. évfordulóján (1997. június 15.) tartott jubileumi megemlékezés, amikor mintegy har-

minc radamosi lakos gyűlt össze a Fekete-erdőben. A fára egy 50-es számot illesztettek, ami az évfordulóra utalt, s egyben kiemelte az ünnepi alkalom jelentőségét. 2001 júliusában – a radamosi hívő közösség nagyobb részének egyet nem értésével, egyéni kezdeményezés eredményeként – egy újabb Mária-emléket állítottak a Mária-fa és az 1991-ben felszentelt fatörzs mellett. A fából készült, embermagasságú, oszlopszerű építmény első és hátsó oldalán, üveggel fedve két Mária-szobor látható. Az emléket 2001. július 22-én, a Mária-fa körüli kultusz egyházi megítéléséről soha nem nyilatkozó dobronaki plébános, Franc Režonja szentelte fel. Az új szakrális objektum teljesen átalakította a szent helyet s annak tiszteletét. A kezdeményező személy – a közösség megítélése szerint – a kultusz kisajátítására törekedett.[6] Az első jelenés évfordulója (június 15.) helyett az új szoborfülke felszentelésének napját (július 22. – Mária Magdolna) szerette volna az emlékezés legfőbb évfordulójává avatni. Mindez, valamint egy szűk csoportnak, a falu akkori vezetőinek a kultuszhoz fűződő anyagi érdeke (persely elhelyezése, bor, illetve a helyi tévé által a kultuszhelyről rögzített műsort tartalmazó videokazetta árusítása) komoly feszültségeket keltett a közösségben.[7]

3. A fa vihar által letört felső része, 2005

A fát ma is sokan keresik fel; legtöbben a radamosiak és a szomszéd falubeliek közül. A Mária-fa körül kialakult zarándokhely emlékének ápolásában kitüntetett helyet foglal el a Tüske család, akiknek egyenes ági felmenői közé tartozott Füle József. A család ma is lelki kötelességének érzi a fa és környéke rendben tartását és rendszeres látogatását. (4. kép)

A fa kultusza tulajdonképpen 1947. június 15-től, az első jelenéstől datálható, amikor Füle József radamosi lakos megpillantotta Szűz Máriát a Fekete-erdőben. Szerepe központi jelentőségű, az általa látottakról, későbbi viszontagságairól adatközlőink szinte mindegyike részletes beszámolóval szolgált. Mindez nem mondható el azokról a személyekről, akiknek Füle Józsefhez hasonlóan csodás élményekben volt része. Egyik göntérházi interjúalanyunk például nem hallott Szabó Istvánról, aki ki akarta vágni a fát. Ez a momentum felhívja a figyelmünket arra, hogy a kultuszhely kialakulásához, formálódásához kapcsolódó történetek, a jelenést átélő személyek nem mindegyike ismert a környékbeli településeken. 1947 nyarán többen látták Szűz Máriát a Fekete-erdőben, közülük azonban csak néhányan váltak közismertté. Nem tudunk szinte semmit a Csáktornya környéki horvátok, valamint a környékbeli vend falvak lakóinak a kultusz alakulásában betöltött szerepéről, a közülük kikerülő szemtanúkról.

4. A Mária-fa a körülötte álló szakrális emlékekkel, előtérben Szabó Margit, Füle József unokája, 2005

Adatközlőink szinte kivétel nélkül egyetértenek abban, hogy Füle József teheneket őrzött az erdőben, miközben megpillantotta a Boldogságos Szűz Máriát rózsafüzérrel a kezében egy fa fölött. A jelenések mellett felbukkan a börtönben Füle József ágyára akasztott, fából faragott rózsafüzér motívuma is, amelyet ajándékba kapott Szűz Máriától. Jelenésben nem mindenkinek lehetett része, csak az arra érdemeseknek. Tanulságos egy bödeházi kislány esete, akit édesanyja gyermekkora miatt választott ki akkor, amikor a Fekete-erdő felkeresése mellett döntött. Ennek hátterében az a hiedelem húzódott meg, miszerint a gyermekek könnyebben megpillanthatták Máriát. Füle József és sokan mások Szűz Máriát látták kék ruhában, olvasóval a kezében, a kis Jézussal a karján vagy éppen szamárháton ülve, másoknak viszont a szent család vagy éppen Szent József jelent meg. Az egyik szemtanú szerint Máriát köd, félhomály borította, sőt meg is mozdult, egy félfordulatot tett, amit többen is érzékeltek. Voltak olyanok is, akik fénygömböket, valamint hosszú sugarú piros köröket láttak leereszkedni a fához. A jelenések két ízben odahaza is folytatódtak. Füle József és egy név szerint nem említett asszony esete jó példa erre, az utóbbitól Szűz Mária kenyeret is kért.

A jelenések időtartalmára vonatkozóan adatközlőink elmondták, hogy rendszerint néhány percnél hosszabb ideig egyik szemtanú sem látta Máriát, Józsefet vagy éppen a szent családot. Egyetlen egy olyan történetet ismerünk, amely a vizuális élmények mellett arról is tudósít, hogy harangszó hallatszott az égből, miközben a Boldogságos Szűz Mária a következőket mondta: „Örüljetek és imádkozzatok!" Akadnak olyanok is, akik az eseményekkel összefüggésbe hozzák a vallási üldözéseket. Többen úgy vélik, hogy Mária éppen emiatt szállt át egyik fáról a másikra, majd teljesen eltűnt. Adatközlőink némelyike fontosnak tartotta megjelölni a jelenéseknek a fához viszonyított helyét. Többen hangsúlyozták, hogy Mária a fa fölött jelent meg, mások viszont a fa derekánál látták. A szemtanúk között találhatunk gyermekeket és felnőtteket, férfiakat és nőket egyaránt. Negatív színben egyedül Szabó István tűnik fel, aki az orosz fogságból hazatérve meg akarta semmisíteni, ki akarta vágni a fát.

A *Szlovéniai magyarok évkönyvé*ben 2005-ben látott napvilágot Tóth Ferenc *Üdvözlégy, Mária!* című írása, amelyben saját élményeiről igyekezett beszámolni. Értesülvén az eseményekről, úgy döntött, hogy ő maga is felkeresi a radamosi erdőt, ahova sokan igyekeztek eljutni ebben az időszakban, vagyis az 1947. esztendőben:

Bagonya irányában jártam, amikor embertömeget vettem észre. Voltak talán húszan vagy harmincan. Szentképes zászlót vittek. Biztos voltam benne, hogy mennek Máriát nézni. A sor végén csatlakoztam hozzájuk. Útközben templomi énekeket énekeltek és imádkozták a Rózsafüzért. A menethez mind több és több ember csatlakozott Sztrelecről és Dobronakról.[8]

Másnap indult a Mária-fához, ahol már sokan összegyűltek:

Az erdőben hallani lehetett a távolból a sok látogató nyüzsgését. Jöttek-mentek az emberek. Többen, akik az éjszakát az erdőben töltötték, mentek már hazafelé. Az emberek karján cekkert, pokrócot lehetett látni. Voltak olyanok is, akik vitték a hónuk alatt a konyhasámedlit, a kezükben pedig imakönyv vagy rózsafüzér volt. Szép, kora őszi nap volt. Majdnem minden fa tövében elterített pokróc volt, ki ült, ki pedig feküdt rajta. Ezek a látogatók az éjszakát is ott töltötték. Az ismerősök csoportokba gyűlve buzgón, közösen imádkoztak vagy énekeltek. Az imát és éneket magyar és szlovén nyelven is lehetett hallani. Mivelhogy vasárnap volt, sokan összegyűltek, sokan istentisztelet helyett ide jöttek. Hogy milyen számban voltak, azt csak úgy körülbelül lehetett megítélni. A mai tapasztalatommal úgy ítélném meg, hogy voltunk talán háromszáz–négyszázan. Az új látogatók egész idő alatt érkeztek és több volt a számuk, mint a távozóknak.

Tóth Ferenc írásában is felbukkan a fa kérgéhez kapcsolódó vallási képzet, amelynek köszönhetően a törzset szinte teljes mértékben lecsupaszították. A kéregdarabokat üvegbe tették, a ráöntött vizet szenteltvízként használták. Tóth Ferenc szerint Mária alakját nem lehetett folyamatosan látni, naponta három-négy alkalommal jelent meg egy–másfél órára. A tömegből többen is megpillantották egyszerre, de nem mindenki részesülhetett ebben a kegyben. Jelenésben csak és kizárólag az Istentől kiválasztott személyek részesülhettek. Többen csalódottnak érezték magukat, amiért nem láttak semmit, de akadtak olyanok is, akik azt állították, hogy csodás eseményeket éltek át, holott ez nem volt igaz.

Tóth Ferenc pontosan leírja az általa átélteket, többek között a jelenéseiről is részletes beszámolóval szolgál:

A fa lombjai között megjelent egy ködgomoly. A gomolynak nem volt geometriai formája, határai nem voltak élesen kirajzolódva. Úgy lehetett látni, mint egy kicsi felhőcskét a falombok között. Ez a gomoly nem volt színes, ezüstszürkének lehetett látni. Feszült figyelemmel néztem ezt a jelenést, egyszer aztán kezdett a ködtömegből kialakulni a kép. A kép színes volt, látható volt rajta a Szent Család, Mária és Szent József, közöttük pedig a kis Jézus. Nagyon hasonló látvány volt, mint minden otthonban a szentképek. A jelenés körülbelül hat-hét méter magasságban volt az ágak között. A kép nagyságát akkorának lehetett látni, mintha az ember egy 1 méter magas képet feltett volna az ágak közé. A kép nem mozgott. A személyek is olyan ködformával voltak kialakítva, nem volt éles kontúrjuk, még-

is jól lehetett látni. Úgy tűnt, mintha háromdimenziós lett volna, de ha két-három méterrel odébb mentem, akkor ismét láttam... Eltelt ismét talán tizenöt-húsz perc, aztán kezdett kialakulni az új kép. Ez ismét úgy történt, mint először, de a kép megváltozott, tehát új képet lehetett látni. Mindnyájan ismét egyforma képet láttunk. Én láttam négy képet: Máriát kétszer, két különböző képét, és Jézust (felnőtt korút) és az első képet.[9]

Szomi Péter nemcsak ténylegesen, vagyis egy szakrális emlék felállításával jelentette be igényét a kultuszra, hanem saját megtérését, lelki élményeit akarta az újjáéledő Mária-tisztelet középpontjába állítani. A kegytárgyak elhelyezésére felállított táblára másfél oldalnyi gépelt szöveget függesztett. A szöveg után három fotóból összeállított fénymásolt montázs látható: középütt a Mária-fa, balra Füle József sírkövének fényképe, jobbra pedig Szomi Péter, amint a fa mellett áll. A leírás az első jelenés és a fát látogatók üldözésének, bebörtönzésének történetét vázolja, majd Szomi Péter felidéz három olyan esetet, amikor szemtanúja volt mások látomásának, illetve a fát elpusztítani szándékozók bűnhődésének. Saját szerepét kívánta tehát előtérbe helyezni azzal, hogy jelenlétét több alkalommal is kihangsúlyozta. Neki magának nem volt része jelenésben, de egy piros kört vélt felfedezni, az erdőt pedig különböző színekben ragyogva látta. Az írás záró bekezdése így hangzik:

Nem tudom testvér, ha olvasod az írásomat, tudsz-e velem hinni vallásunk szerint az Istenben, az általa művelt csodákban. Valamikor én is hitetlenségben éltem, nem hittem. Azóta hiszek Istenben, vallom Istent, a Boldogságos Szűz Máriát. Mint ahogy nem voltam jelen Jézus születésénél sem, de hitünk szerint hiszek benne, épp úgy hiszek ebben a csodában és a Mária-jelenések történetében is. Isten adott erőt ahhoz, hogy megírjam az utókornak ezt a történetet, amely hosszú éveken át élt bennem. Titokban még most is sokan látogatják azt a helyet, titkos szertartás is volt ott. Azóta a szent helyen sok ima elhangzik a titkos ajkakon. Nem tudom, mikor jön el az idő, hogy nyíltan elismerjük e csodát és szentmisét mutassunk be a Boldogságos Szűz Mária tiszteletére. Írásba foglalta Szomi Péter, radamosi születésű (1931) lendvai lakos. Kelt Lendván, 1999. március 18-án.

A szöveg többször eltűnt a tábláról. Leginkább a Füle József leszármazottjaiként élő Tüske családnak fájt, hogy Füle József sírjának fotóját – saját fotójával együtt – és a Mária-látás történetét az ő megkérdezésük és beleegyezésük nélkül helyezte el a Mária-fánál Szomi Péter. A faluban többen is úgy tartják, hogy az idős férfi – aki korábban nem volt gyakori látogatója a Fekete-erdőnek – saját élményeit, saját vallásos megtérését akarja az újjáéledő Mária-tisztelet középpontjába állítani, s ezzel a kultuszt kisajátítani. Többen a faluban csak Szent Pétörként emlegetik. Szomi Péternek a Mária-fánál kifüggesztett ismertetőnél valamivel bővebb írása is megjelent a szlovéniai magyarság 2001. évi évkönyvében.[10]

Összegzésként elmondható tehát, hogy a Mária-fa tiszteletét különböző érdekcsoportok próbálják meg kisajátítani, saját céljaiknak megfelelően felhasználni. Ez a törekvés nemcsak a különböző szakrális emlékek létrehozásában jut érvényre, hanem olyan alkalmanként megszerkesztett, lejegyzett élménytörténetek képében is, amelyekben bizonyos személyek középpontba kerülnek, az általuk átélt események válnak meghatározóvá, ezek hitelesítik, legitimálják a természetfeletti megnyilatkozását.

Jegyzetek

1 Christian (1999: 65).
2 A szent helyek kialakulását magyarázó történetek gyakori motívuma, hogy Szűz Mária gyermekeknek, pásztoroknak jelenik meg. Bálint–Barna (1994: 261).
3 A kultusztörténetről lásd bővebben: Mód–Simon (2005).
4 A jelenések vagy csodás gyógyulások révén ismertté vált helyek gyakran egyházi jóváhagyás nélkül működnek, sőt némely esetben az egyház ezek megszüntetéséért harcol. Bárth (1990: 354).
5 A fa kérgének gyógyító erőt tulajdonítottak, ezért a kéregből kisebb-nagyobb darabokat vittek magukkal az ide látogató hívők. Volt, aki olvasót fűzött belőle. A radamosihoz hasonló szent helyek (fák, források) közvetlen közelében található növényeknek vagy a szent kút vizének segítő, gyógyító hatást tulajdonítottak. Vö. Bálint–Barna (1994: 228; 261).
6 Szomi Péter saját emlékeit a helyi évkönyvben is közzétette. Szomi (2001: 182–187).
7 A konfliktushelyzetről bővebben lásd Mód–Simon (2004).
8 Tóth (2005: 179).
9 Tóth (2005: 181).
10 Szomi (2001).

Bibliográfia

BÁLINT Sándor–BARNA Gábor 1994: *Búcsújáró magyarok.* Budapest: Szent István Társulat.
BÁRTH János 1990: A katolikus magyarság vallásos életének néprajza. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* (Magyar Néprajz VII.) Budapest: Akadémiai, 329–424.
CHRISTIAN, William A. Jr. 1999: Religious apparitions and Cold War in Southern Europe. *Zainak* 18: 65–86.
MÓD László–SIMON András 2004: „Így támad egyre jobban a híre a Mária-látásnak..." A radamosi Mária-fa és mai kultusza. In S. Lackovits Emőke–Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 6. Konferencia Pápán 2002. június, I–II. Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, II: 205–212.
– 2005: „Vannak, valóságosan vannak, akik látták." A radamosi Mária-jelenés. In Barna Gábor (szerk.): *Idő és emlékezet. Tanulmányok az időről az ezredfordulón.* Budapest: Kairosz, 151–166.
SZOMI Péter 2001: A radamosi Mária-fa. In *Naptár 2002. A szlovéniai magyarok évkönyve.* Lendva, 182–187.
TÓTH Ferenc 2005: Üdvözlégy, Mária! In *Naptár 2005. A szlovéniai magyarok évkönyve.* Lendva, 178–182.

Pócs Éva

Szőkefalva/Seuca: egy új kegyhely új üzenetei

Tanulmányomban egy alakulófélben lévő – az egyház által még el nem ismert – új római katolikus kegyhely néhány sajátosságát elemzem, szakrális kommunikációra vonatkozó kutatásaim részeként, amelyeket elsősorban a magyarság néhány keleti népcsoportjánál (Székelyföldön, Gyimesben[1] és a Kis-Küküllő mentén) végeztem. Többedmagammal folytatott szőkefalvi vizsgálatainkat[2] több évre tervezzük, végig szeretnénk kísérni a kegyhely alakulását, legitimizálódási folyamatait, a kegyhely és a látomások szerepét a különböző nemzetiségű és felekezetű lakosok és az egész faluközösség életében, a felekezetek és nemzetiségek közti viszony alakulásában. Egyik fontos kérdésünk az, hogy az új kegyhely létrejöttének milyen társadalmi bázisa volt, alakulása és a vele kapcsolatos sokféle legitimációs törekvés milyen egyéni és közösségi válságokhoz, krízishelyzetekhez köthető. Rövid beszámolóm – kezdeti tapasztalataim alapján[3] – azokra a vonásokra sarkít, amelyekben Szőkefalva bizonyos tekintetben másnak látszik, mint a „Mária-korszak" olyan jellegzetes kegyhelyei, mint például Máriaradna vagy Csíksomlyó.[4] Célom vázlatos írásommal a vizsgálandó problematika néhány pontjának kijelölése.

A latin és ortodox kereszténység határzónájában, emellett a román és magyar (sokszor szláv és cigány) etnikum együttélésének az egyik térségében vagyunk. Szőkefalva (román Seuca) a volt kis-küküllői megyeszékhelytől (ma Maros/Mureş megye), Dicsőszentmártontól (román Târnaveni) kilenc kilométerre fekvő község. Többségében magyar és református lakossága még további két etnikum (román és cigány) és öt felekezet (római katolikus, ortodox, görög katolikus, unitárius, pünkösdista) közt oszlik meg.[5] A vallási és nemzetiségi sokféleségnek természetesen döntő szerepe van a diskurzusban, amely a kegyhely ügyében és ürügyén alakult ki Szőkefalván és környékén, elsősorban a szomszédos Dicsőszentmártonban. Az utóbbi kisváros, ellentétben Szőkefalvával, nagy román (ortodox) többséggel és – a kegyhely ügyében szintén igen érdekelt – jelentős görög katolikus lakossággal is rendelkezik. A turisták számára ma már kétnyelvűként reklámozott kegyhely a római katolikus magyarságon kívül a görög katolikus, sőt bizonyos mértékig az ortodox románságot is országos körzetből magához vonzza. A falu reformátusságának hozzáállása a „katolikus" jelenséghez

természetesen eltérő a kisszámú helybeli római katolikus felekezetűekétől, és mindez tovább színezi a helyi nemzetiségek és felekezetek közti, amúgy is sokrétű, bonyolult – de pillanatnyilag, a felszínen legalábbis, harmonikusnak látszó – viszonyt.

Szőkefalva – hasonlóan minden újkori Mária-kegyhelyhez – ún. *látomásalapú* kegyhely, amelynek kezdetei látomásokhoz kötődnek. A *látomás* szót a természetfelettivel való közvetlen kommunikáció sokféle változatának, különböző transz- és álomjelenségeknek (*látomás, jelenés, álom, megszállottság, médiumizmus, rituális transz* stb.) a gyűjtőfogalmaként használom, amelyek lényege a közvetlen, „szemtől szembe" találkozásélményekben manifesztálódó szakrális kommunikáció. A látomás általában – legalábbis a modern Európában – a hivatalos vallás rituáléja, a centrális irányítású központi kultusz ellenében megvalósuló peremjelenség: a hivatalos csatornákat megkerülő laikus és egyéni kommunikáció;[6] az egyház legfeljebb az általa elismert, legitimált kiválasztottak által kapott kinyilatkoztatásokat ismeri el, de ezt is csak igen vonakodva teszi. Ezt bizonyítják a legújabb kori spontán, egyéni látomások révén alakulni kezdő kegyhelyek hivatalos elismerésének, legalizálásának hosszú, általában több évtizedes – és igen sokszor eredménytelenül záródó – folyamatai.[7]

E kegyhelyeken a látomásokat mindenütt kiválasztott médiumok észlelték először, akik mintegy mennyei utasítást kaptak a szent kommunikáció egy új telephelyének létrehozására, az égi üzenetek közvetítőjének szerepére. Ez az első, alapító látomás általában valamely természeti helyen, sziklán, fa vagy forrás mellett ment végbe. Ha a spontán látomások helyén elismert kegyhely létesül, akkor magának a kegyhelynek is ez az *első látomás* lesz a legitimációs alapja. A kegyhelyen végbemenő látomások (és gyógyuláscsodák) – mint Victor Turner kifejezi – „sajátos helyen és módon megnyilvánuló természetfeletti beavatkozás az emberek ügyeibe".[8] Egyéni és közösségi krízishelyzetekben az emberek oda mennek, ahol Mária megjelenik – vagy ha ők nem láthatják is, a szent hely kiválasztott látója révén valamiképpen ők is részesülnek a közvetlen szakrális kommunikáció – a Turner házaspár szavaival „forró drót a Mindenhatóhoz"[9] – áldásaiban. Természetesen nem csak válságokról és fizikai szükségletekről kell beszélnünk; a kegyhelyre zarándokló emberek igen sokféle várakozással, különböző igényekkel fordulnak a látomásjelenségek felé; igen fontos ezek közül az „áldásnyerés" vágya a közvetlen találkozás, a misztikus élmény révén.

Jelen vizsgálódásunk azonban elsősorban a látomásjelenség társadalmi hátterére irányul; keressük az alakuló kegyhelynek és az ott végbement látomásoknak – valamint a szűkebb és tágabb közösség ezekre adott válaszainak – közéleti, politkai üzeneteit. Mindehhez az inspirációt erdélyi kutatók – Pozsony Ferenc, Gagyi József, Peti Lehel – kelet-magyar közösségekben, Székelyföldön, Moldvában végzett kutatásai adták. Ők több ízben felvetették azt a kérdést, hogyan lett a látomás adott esetben nemcsak egyéni mentális problémákat, hanem olykor közösségi, közéleti krízíseket is artikuláló vallásos jelenséggé. Miért éppen a látomás kapott főszerepet e téren a szakrális kommunikáció egyéb formái (*ima, meditáció, istenítélet, divináció, inspiráció, próféták* stb.) között?

Mint az itt említett kutatók idevágó publikációiból tudjuk,[10] a kelet-magyar területek nemzetiségi, vallási határrégióiban a válságos időszakokban (a Ceauşescu-

diktatúra alatti gazdasági nehézségek, szociális feszültségek, földtulajdon elvesztése, a katolicizmus üldözése, politikai tisztogatások stb. Erdélyben, Moldvában) szaporodtak a látomásjelenségek. Némely addig gyógyítóként, halottlátóként működő specialista új szerepeket kapott mint próféta, jós, szent ember vagy szent asszony. Transzban, álomban megélt látomásaik alapján mondott túlvilági tudósításaik, prédikációik eszkatologikus töltetet kaptak, jóslataikban a mindenki számára igazságot hozó világvégét, avagy a bűnösök megbüntetésére küldött véres háborúkat jövendöltek. Ugyanezen időszakokban egyéni látomások (pl. ablaküvegen látott Szűz Mária vagy Krisztus) megjelenése és robbanásszerű terjedése is jellemző volt. Tanulságos nyomon követni, hogy a társadalmi/politikai krízishelyzetekben hogyan változik a látók szerepe, a régi transztechnikák és maguk a látomások hogyan idomulnak az új funkciókhoz, a látók új szerepeihez (például a pokollátomások hogyan válnak eszkatologikus jellegűvé, milyen új szereplők jelennek meg a túlvilágon bűnhődők szerepében stb.).[11] A válsághelyzettel kapcsolatos speciális, egyéni tartalmú látomásoknak tanúi lehetünk. Az oroszhegyi Bálint István például a csíksomlyói búcsú betiltásakor kapja elhívó látomását, amelyben Szűz Mária a ferences kolostorba küldi – mintegy a válságra való reagálásképpen – egy, az egész csillagos eget felvonultató kozmikus látomás kereteiben.[12]

Mindeme jelenségek visszfénye még 2002 óta végzett gyimesi terepmunkám során is észlelhető volt, de a látomások hasonló szerepéről máshonnan is tudunk a 20. század válságterhes időszakaiból. Küllős Imola és Sándor Ildikó több tanulmányban mutatják be,[13] hogy a Kárpátalján a 20. század pap nélküli, illetve vallásüldözéses évtizedeiben több parasztpróféta működött, akik nem a hivatalos egyház mellett, hanem azt helyettesítve töltötték be hivatásukat, mint a közösségek botcsinálta laikus lelki vezetői. A természetfeletti kommunikáció fő eszköze náluk is a látomás volt (bár esetükben transztechnikák tényleges gyakorlása helyett inkább csak látomásnarratívokról beszélhetünk: füzetekbe írt szent szövegeik mennyei látomások stiláris kereteibe vannak ágyazva, ami ismét csak a látomások – a közvetlen mennyei üzenet – fontos legitimációs szerepét bizonyítja). Hogy a társadalmi-politikai válsághelyzet indukálta látomásjelenségekre egy nemzetközi példát is hozzunk, említsük meg az 1931-es spanyol baszkföldi – ezkiogai – tömegméretű látomásjárványt, amelynek közéleti és politikai válságokat artikuláló szerepéről William Christian gazdagon dokumentált könyve szól.[14]

A válságos közéleti helyzetben felszaporodott látomásjelenségek sorában kiemelkedő szerepe van a fentebb már említett *kegyhelyalapító látomások*nak. A látomások tartalma, a Mária-üzenetek megfogalmazásai a folyamatos krízishelyzetekre adott egyik lehetséges válasznak, azokat legalább kisközösségi szinten szabályozó normatív erőnek tűnnek (*Mária üzenetei:* a látó közvetítette, általában búcsús röplapokon és az egyházi sajtóban is terjesztett mennyei utasítások, intelmek, kérések a kegyhelyet látogatókhoz, illetve a katolikus közösségekhez).

Elég a medjugorjei kegyhelyet megalapozó látomássorozatra gondolni, amelyek hátterében folyamatosan jelen voltak a mai napig tartó szociális és politikai feszültségek, szerb–horvát–bosnyák, illetve katolikus–ortodox ellentétek, háborúk, az etnikai

és vallási identitás problémái, a globalizáció keltette gazdasági és kulturális feszültségek és fenyegetések, és így tovább.[15] Nincs eltérés ebben más, 20. században keletkezett Mária-kegyhelyek eseteitől, Fatimától a kevésbé ismert lengyel vagy magyar kegyhelyekig, vagy hivatalos elismerésig el nem jutott kegyhelykezdeményekig. [16]

A kegyhelyalapító látomások voltaképpen az egyház ügyeiben intézkedő *pro domo víziók*,[17] amelyek a hivatalos egyház ellenében, a „peremről" érkeznek. A egyházi hivatalosság természetesen vonakodva fogadja, hogy új, az ő eddigi szerepeit felülbíráló, kiegészítő szent hely jöjjön létre, peremhelyzetű „istengyermekei"[18] iniciatívájára; hogy a szegény pásztornak „mutatja meg a Szűzanya, milyen emléket akar"– mint a szlovén–magyar határ közelében lévő radamosi[19] Szűz Mária-fánál észlelt látomásról mondták.[20]

Szőkefalván az „első" látomásra kiválasztott személy egy, a helyi társadalom peremén élő vak cigányasszony, Marián Rózsika volt: ő tolmácsolta – románul és magyarul – közönségének Szűz Mária „üzeneteit" majd tíz éven át. Minthogy a látomásoknak a kegyhely későbbi alakulásában, kiteljesedésében is kulcsszerepe van, tanulmányomban különös figyelmet fordítok arra a kérdésre, hogyan alakul ez a szerep Szőkefalván a kegyhellyel kapcsolatos legitimációs folyamatok különböző fázisaiban.

Míg az alakulás első – Turner kategóriái szerint –, „nem elismert", „nem rutinizált" fázisában[21] központi szerepe van a látomásoknak, a kialakult, rutinizálódott kegyhelyeken általában (már) nem zajlanak a válságokat artikuláló látomások. Látomások, *inkubációs* álmok[22] a hivatalos rituálé árnyékában kapnak helyet legfeljebb, a kegyhelyre hozott egyéni problémákra válaszul. A közösségi krízisek – és az ezeket artikuláló látomásjelenségek – ismétlődő hullámai mindegyre új meg új kegyhelyeket hívhattak életre a rutinizált régiek mellé. Ennek valószínűleg az az oka, hogy a közösségi krízisek – úgy látszik – sokkal inkább artikulálhatók a látomások közvetlen kommunikációja, mint a legitimált kegyhelyek szimbolikus formái révén (mint például meditáció, ima a képmásnál, illetve a képmás „érintése").

Nem világos egyelőre minden részletében, hogy milyen társadalmi-gazdasági problémák, ellentétek, krízishelyzetek foghatók meg a szőkefalvi kegyhely keletkezése körül. A kérdés alaposabb kutatása még hátra van, bár a különböző felekezetű papság véleményeiből mintha már kezdenének kirajzolódni e multireligionális térség vallási ellentétei. Ezek hátterében egy *saját–idegen* ellentét is sejthető, ugyanis a helyi görög katolikus lakosság igen csekély számú; a görög katolikus érdekek Dicsőszentmártonhoz kapcsolódnak, ahol Marián Rózsika élete egy – erős görög katolikus befolyás alatt álló – részét töltötte. A dicsőszentmártoni római katolikus plébános megítélése szerint a görög katolikus vallásgyakorlat tiltásának feloldása után ez az egyház megkísérelte – saját megerősödése, „lelki felemelkedése" céljából – Marián Rózsika első, lakásán végbemenő „magánlátomásait" rögtön kisajátítani; miséztek házánál, lelki gondozását vállalták, míg mindezt át nem vették a katolikus papok. Végigkövethető a római katolikus és görög katolikus egyház harca a „saját látnokért", ami a helyi protestáns egyházak interpretálásában harc a kegyhely nyújtotta anyagi haszonért. A felekezetek közti versengésbe bekapcsolódott – legalábbis a más felekezetű papság szerint – a görög katolikus–ortodox rivalizálás is, ami a saját felekezetű látogatók számának emelését célzó propagandában nyilvánult meg. Mindezek mögött, úgy látszik, nincs nyoma

Szőkefalva, a 2006. június 17-i búcsú: „Lourdes-i Barlang" a templom udvarán (Pisák Annamária felvétele)

nemzetiségi ellentéteknek. Mégis, a kívülálló és a látomások megítélésében abszolút szkeptikus református és unitárius papság még ilyeneket is sejt a latin és görög egyház rivalizálása mögött. Van olyan vélemény, miszerint a görög katolikus papok sugallatára tolmácsolta Marián Rózsika Szűz Mária üzeneteit eleinte csak románul. Rózsika ugyanis kétnyelvű, és mint ilyen, akár a román, akár a magyar nyelvű felekezetek érdekeit ki tudja szolgálni; a magyar nyelvű hívek – és papság – indíttatására készséggel váltott át a románból kétnyelvű Mária-üzenetekre.

Szőkefalva, mint mondtuk, a legújabb kori, látomásalapú Mária-kegyhelyek (Lourdes, Fatima, Medjugorje stb.) típusát képviseli; nagymértékben az ő példáikat követi, beleértve a látomások tartalmát, szövegeit – Mária-üzeneteit is. Az üzenetek szövege igen hasonló, mai napig követhető bennük a búcsús nyomtatványokból, egyházi sajtóból ismert híres kegyhelyek üzeneteinek hatása. Ezek jellegzetes apokaliptikus, illetve chiliasztikus felhangokkal rendelkező jóslatok, amelyek a középkori Sybilla-jóslatok egyes motívumait[23] is tartalmazzák.

Mint a Turner házaspár vizsgálataiból tudjuk,[24] a Mária-jelenések üzeneteiből hatalmas tömegű populáris irodalom keletkezett; melynek apokaliptikus hangvételét a La Salette-i kegyhely irodalma adta meg. Különösen feltűnő a hasonlóság a szőkefalvai Mária-üzenetek és a medjugorjeiek között.[25]

Marián Rózsika életútján – amelyre most nem térhetek ki részletesebben – végig lehet követni az egyéni látó közösségivé válását, a különböző egyházak által indukált legitimációs folyamatot. Rózsika tíz évig – évente több alkalommal – jelentkező látomásainak sorozata tavaly ért véget, és ezzel – úgy látszik – nagyjából lezárult a kegyhely alakulásának első szakasza. Az egyre inkább ritualizált keretekben szerveződött látomások mellett megjelent a Mária-kegyhelyek minden fontos kelléke: szent kút, gyógyító vízzel (Rózsika udvarán: Szűz Mária egyik jelenése során megszentelte); csodatörténetek Rózsika közbenjárására (jégverés elhárult, a kiszáradt körtefa kivirágzott); megfestették a kegyképet, Rózsika látomásainak égi útmutatásai alapján (egy fényben megjelenő, kék ruhás, koronás Szűz Máriát). Tehát a kegyhely kialakulásának minden lényeges összetevőjét a mediátor mennyei látomásai legitimálták.

Ezenközben az egyház részéről is elindult a legitimizációs folyamat. Követni tudjuk, hogy az elismerés folyamata során a központi irányítás, a „nagy tradíció" hogyan utasítja el, zilálja szét, vagy máskor hogyan kebelezi be és írja felül a „kis tradíciót" teológiailag, liturgiailag és gazdaságilag. E folyamatok leglényegesebb mozzanata volt, hogy az egyház liturgikus kereteket biztosított a jelenéseknek: magát a katolikus templomot; a látomások napjait pedig ő maga is sietett ünnepnappá tenni.

E liturgikus keretek két felekezet számára is biztosítva voltak: román (görög katolikus) és magyar papok egyaránt gyóntattak a látomások előre bejelentett napjain. A látó románul is, magyarul is tolmácsolta Szűz Mária üzeneteit az összes helyi és környező vallás és nemzetiség képviseletében összegyűlt közönségnek.

Másrészt – ahogy ez általában szokásos a legitimizálódó kegyhelyeken –, a látomások mellett fokozatosan új, a helyi egyházba teljes mértékben integrálódott ritualizált formációk jöttek létre. Ezek kezdetben a látomások helyszínén és napjain működnek, majd a látomások megszűnte után (tehát 2006-ban már) a valamikori látomások dátumaira települnek rá emlékünnepként, a látomást szimbolikus formákkal pótló rítusokkal: ilyen a *keresztúti ájtatosság* vagy a *szentségimádás*). Például *éjszakai engesztelés* szerveződik minden hónap 17-ére, a Szűzanya utasítására; ahogy a katolikus pap kifejezi: a „Szűzanya a 17-est választotta nekünk, mert ez a szent számunk". Igen jellemző, hogy mindezek az új, „látomáspótló" intézmények mennyei legitimációjukat Rózsika látomásaival nyerték el. Marián Rózsika az utolsó Mária-jelenés alkalmával még egy fontos lépést tett a kegyhely legitimizálása felé: megalapította annak emlékünnepét. Erre Mária adott utasítást. Az utolsó üzenetből Szűz Mária e szavait tolmácsolta Rózsika: „Imádkozzatok minden nap velem 5 percet délután 5 órakor. Ez a hely zarándokhely marad. Minden év június hónapjában (jún. 17.) kegyelmet árasztok ki itt."[26]

A látomások legitimációjának fontos része a támogatás keresése más kegyhelyek hasonló folyamataiban. Molnár Gyula, a kegyhely létrejöttét Budapestről támogató római katolikus „mariológus" brosúrát írt a Mária-jelenések természetfelettiségéről;[27] magyarországi és romániai egyházi lapokban cikksorozatot indított a világ minden tájának Mária-kegyhelyeiről, erősen hangsúlyozva a hasonlóságokat a szőkefalvi csodákkal.

A legitimizációs törekvések azonban természetesen nemcsak az egyház részéről nyilvánultak meg, hanem „alulról", a látó kezdeményezésére is. Ő is törekedett alkalmazkodni a Mária-kegyhelyek már elfogadott trendjeihez, készségesen elfogadta, és – mondhatjuk – a papokkal közösen alakította ki az általuk felkínált helyettesítő kultuszformákat, amelyeknek ő már legfeljebb mellékszereplője volt. Még 1999-ben létrehozott egy héttagú rózsafüzér-társulatot, és utolsó látomása után, amikor már nem jelent meg számára Szűz Mária többet, mintegy segédpapként működött az oltár mellett saját emlékünnepén.

Rózsikát pártfogó papjai is oktatták erre, de ő maga is tanulmányozott – felolvastatott magának – az egyházi sajtóból is más, belföldi és külföldi kegyhelyek látomásairól, csodáiról szóló híradásokat (majd' minden híres Mária-kegyhelyről kapható magyar és román nyelvű szakirodalom a helyi egyházak terjesztésében; Mária

A látó kútjából származó gyógyító vizet a templom udvarán lehet vételezni a búcsú napján, Szőkefalva, 2006. június 17. (Pisák Annamária felvétele)

üzeneteinek pontosan közölt szövegeivel együtt). Nagyon jól ismeri például egyik papja révén a garabandali kegyhely eseményeit, Conchita látomásait.[28] Más kegyhelyek híres látóival is találkozott már: kölcsönös tapasztalatszerzés lehetett a célja például a sükösdi látnok idelátogatásának a szőkefalvival egy időben kiteljesedő magyarországi kegyhelyről. Marián Rózsika saját legitimációs törekvései első lépéseiként értékelhetjük, hogy ő – tudatosan vagy sem – az elismert Mária-kegyhelyek mintáit követte már első látomásaiban: „lourdes-i barlangot" létesít mennyei utasítás alapján, de még az általa végbement csodás események egy része is (kivirágzó száraz fa, gyógyító víz) a nemzetközi Mária-kegyhelyek csodáinak allúziója.

A látó önlegitimációs folyamatához tartozik saját *szent látó* identitásának kialakítása. Marián Rózsika – szintén az ismert mintákat követve – a látás képessége és gyakorlása mellé – fokozatosan fölvette a mennyei áldást az emberek felé közvetítő *élő szent* szerepét. Mennyei látomásaiban megkapta a gyógyítás adományát, most kézrátétellel gyógyít, az udvarán lévő kút vize pedig – szintén egy mennyei látomás révén – gyógyító erejűvé vált. Tanácsokat ad a kegyes életre (imákat, böjtöt ad fel), családi bajokban segít. Mindebben – úgy látszik – a belső inspirációnak és az ismert minták követésére való törekvésnek egyaránt szerepe volt (*élő szent* identitásához a helyi folklór bizonyos vonásai – *tudós*mondák egyes motívumai[29] – is hozzátartoznak).

Ilyenformán Szőkefalván az utolsó néhány évben párhuzamosan volt jelen a laikus mediátor, akinek látomásai vannak, a papság hivatalos rituáléival. Mária üzeneteinek tartalmát is ők kommentálták, ők sokszorosították; mint a látó segítői, betársultak mediátornak. Amikor a látó véglegesen visszahúzódott, átvették a terepet. Mire a látomások Szőkefalván ilyen mértékben legalizálódtak, elfogadottá és az egyház által irányítottá lettek, meg is szűntek. 2005-ben volt Szőkefalván a Mária jelenések utolsó, előre bejelentett időpontja. A látó beteg, és – mint jelentette – nem fog számára többé megjelenni Szűz Mária.

Az utolsó jelenés a kegyhely helyi arculatát is formálta: Szűz Mária megkapta új, helyi nevét. Ezt mondta utolsó üzenetében: „A nevem itt, ezen a helyen: A Fény királynője." Ez a helyi katolikus identitást erősítő tényezővé lehet, amit így fejeztek ki a helyiek: „nekünk is lesz Medjugorjénk". A „mi Máriánk" – az archaikus saját–idegen ellentét jegyében – több áldást sugároz, hathatósabb védelmet nyújt, egyszerűen azért, mert a „mienk".[30] (Lásd a II. színes táblát.)

ÖSSZEFOGLALÓ

Asok bűn, büntetést vonz maga után, ezért történik minden körülöttünk és szerte a világban.

A sok természetikatasztrófa, gyógyíthatatlan betegség, . sorolhatnánk tovább, mind ezek a bűn és az Isten nélküli élt élet következményei.

A gondviselő Atya figyelmezteti az emberiséget, hogy Ő Mindenható, Irgalmas Isten, aki nem akarja a bűnös halálát, hanem megtérését, hogy legalább a nehézségekben forduljunk Hozzá, kérjük az Ő segítségét, és tartsunk bűnbánatot, mert a kegyelem időszakában élünk. Ezért küldi a világ minden részére az Ő szent Anyját, a mi Égi Édesanyánkat hogy üzeneteivel tanítsa, felkészítse és megmentse az embereket az örök haláltól és ugyanakkor elvezessen mindnyájunkat az Ő Szent Fiához.

Itt Szökefalván *5 titkot adott a Szűzanya*, amelyből *4 – et a látnok nyilvánosságra hozott* az elmúlt évben.

A Szűzanya 1999 és 2000- ben mondta:

1 titok,

Gyakori és nagy természeti katasztrófák, éhség, gyógyíthatatlan betegségek lesznek az egész Földön.

2. titok.

Tüzvészek, árvizek, szárazságok, nagy földrengések lesznek az egész Földgömbön.

3. titok,

7 éven aluli gyermekek elhalálozása az egész Földgömbön.

4. titok,

Az emberek szívéből lassacskán kihűl a szeretet és Romániát egy nagy esemény fogja megrázkodtatni, sok ártatlan vér fog folyni.

Ezek voltak a titkok, de a Szűzanya nem ad dátumot, évet, napot, órát, hanem mi mindig fel kell legyünk készülve.

De mit is kér tőlünk a mi Égi Édesanyánk minden üzenetében ?

„Imátkozzatok,

Imátkozzatok,

Imátkozzatok.", míg az ima örömmé válik számotokra.

a. - A rózsafüzért, a keresztúti ájtatosságot és a kilencedeket.
b. - Kéri tőlünk a böjtöt – szerdán és pénteken, kenyéren és vízen.
c. - Kér tőlünk kis áldoztatokat
d. - Gyónjunk és áldozzunk minél gyakrabban.
e. - Imátkozzunk a szentség előtt, ne hagyjuk egyedül Jézust az Oltáriszentségben. Ne legyenek üresek a templomok.
f. - *A legfőbb dolog amit tőlünk kér a SZERETET.*

Szeressük az Istent, a Szentháromságot mindenek felett és felebarátainkat.

A Szűzanya azt mondja, hogy Ő nem azért jelenik meg hogy félelmet keltsen, hanem mert szeret minket és meg akar menteni az örök haláltól, az Ő védőpalástja alá akar helyezni mindnyájunkat.

Szökefalva
2002 augusztus 17

Röplap hátoldala a 2005. március 10-i jelenésről

A látó identitásának és helyi legitimációjának kialakulását – egyben a kegyhely első „látomásos" fázisát – megpecsételő aktus volt 2005-ben Marián Rózsika életrajzának, csodáinak és a kegyszobor keletkezéstörténetének megírása és kiadása.[31] Tehát mintegy írásba foglalták a kegyhely alapítási okiratát, „alkotmányát" – amely most már a püspöki helybenhagyás után az érseki elismerésre, majd a legfőbb, pápai hatóságokhoz való továbbterjesztésre vár. A legfelsőbb helybenhagyásra kicsi az esély, a csodák elismerése még helyi szinten sem történt meg, az alapvetően látomáspárti helyi egyházak minden törekvése ellenére. (Ezenközben a nemzetközi betagozódáshoz, a nem hivatalos elismeréshez nagyban hozzájul, hogy az életrajzzal együtt az összegyűjtött Mária-üzeneteket is közreadták 2005-ben, egyházi kiadásban, és ezáltal lehetővé tették, hogy a szőkefalvi üzenetek is bekapcsolódjanak a Mária-üzenetek kegyhelyek közti nemzetközi vérkeringésébe.)

A legitimációs folyamatok gerincét – itt is, mint minden születő kegyhely esetében – a látomás, illetve a csodák értelmezésének, elfogadásának, hitelesítésének kérdése jelenti. A helyi értelmezés a kegyhely hivatalos elfogadtatásának hosszú folyamatát indító első lépés. E folyamatok bonyolultak, hiszen sok eltérés van az aktuális csodákhoz való viszonyban a különböző felekezeteken belül, az egyházi hierarchiák különböző szintjein, valamint a papság beállítottságában, szubjektív hozzáállásában is. Ezért végigkövetésük még hosszú kutatás tárgya kell, hogy legyen. Részletes vizsgálatot igényel például, hogy a Marián Rózsikát látnoki pályáján mintegy elindító két katolikus pap – Rózsika valamikori lelkiatyja és a helyi plébános – milyen mértékben befolyásolta indítványaival a kezdő látomások tartalmát, bizonyos Szűzanyához intézett kérdések és kérések inspirálásával (például a jelenések idejére, helyére vagy a Mária-képmás elkészítésére vonatkozóan) is. Vagy: milyen mértékben igyekezett a papság a csodaváró és látomáskereső tömegek igényeinek utánamenni, és – a szigorú kritériumok figyelembevétele mellett, vagy azokat megkerülve – az egyes jelenségeket csodaként értelmezni. Például tudható, hogy a dicsőszentmártoni római katolikus plébános – nyilván más klerikus személyekkel egyetértésben (és az erre vonatkozó egyházi szakirodalmat megismerve) „miszikus szenvedésként" (mintegy *imitatio Christi*ként[32]) értelmezi Rózsika naponta ismétlődő három-négy perces, igen erős testi fájdalmait, és ezzel mintegy hitelesíti a maga számára a látó személyét és látomásait általában is.

A látomás helyi értelmezésében természetesen a felekezetek, illetve a helyi és dicsőszentmártoni papság közti versengés is megfogható: akié a látomás, azé lesz a kegyhely (és – egyes szkeptikus unitáriusok szerint – annak anyagi haszna), bár a felszínen minden tekintetben a „közös kegyhely" elve uralkodik, és fennen hirdeti mindkét illetékes egyház a kegyhely kétnyelvűségét (sőt háromfelekezetűségét, lévén, hogy az ortodox hívők – sőt bizonyos mértékig a papság – részvételét is támogatják).

A felszín alatt mégis létező versengésbe a református egyház – mint semleges fél, „nevető harmadik" – a közjó szempontjából pozitívan száll be: a református többségű falunak és református polgármesterének őszinte érdeke, hogy itt egy nagy turistatömegeket is vonzó, a falunak anyagi felvirágzást is jelentő kegyhely jöjjön létre.

A Krisztus világossága című erdélyi katolikus hetilap „Szőkefalva" számának fedőlapjai

Érdekes lesz nyomon követni az egyházi álláspontok és a szent helyet látogatók türelmetlen csoda- és látomásváró igényeinek az egymásra hatását. Tanulságos megfigyelni például, hogyan fogadja a látomás misztikus élményeit kereső közönség az olyasféle helyettesítő megoldásokat, mint például a Szentségimádás, amelyet a globalizálódó katolikus egyházak sok helyütt – nemzetközi láncolatban is – szerveznek a kegyhelyek körül. Eddigi tereptapasztalataim szerint az igazi látók az oltáriszentségben is tudják, a szentségimádás összejövetelein – nemcsak Krisztust, aki az eukharisztiában megtestesül, hanem még Szűz Máriát is – „látni" (ehhez ismét csak segítségül vannak vallásos kiadványok, amelyek az eukharisztiában megjelenő Krisztust ábrázolják).

A csodák értelmezésének, legitimációjának és identifikációjának fontos tényezője volt a Mária-üzenetek sokszorosítása. Ezeket a helyi katolikus egyház minden jelenés után leíratta, és román, majd magyar nyelven felolvasták őket a zarándokok számára. Tág tere van az egyház, sőt más hatóságok manipulatív beavatkozásának, az alulról és felülről jövő kezdeményezések harcának; természetesen beleszól az egyház a nemzetközi motívumokat is tartalmazó, de helyi aktualitásokat is magában foglaló Mária-üzenetek tartalmának alakulásába. Ezeken keresztül lehet intézményesíteni a látók szerepét, látomásuk időpontját, helyét (mintegy a látnoknak tanácsolt, Máriának feltett kérdésre adott válaszként). Az egyik szőkefalvi üzenet például: „Azt kérem, hogy ez a hely egy imaközpont legyen."

Egyik lehetőség a beavatkozásra az ún. *titkok* megfogalmazásában és a nyilvánosságra hozataluk időzítésében rejlik. (Általános jelenség a korunkbeli Mária-kegyhelyeken, hogy Szűz Mária papságnak, egyháznak szóló üzeneteit általában *titok*ként kezelik, az egyház akkor hozza ezeket nyilvánosságra, amikor jónak látja.) Közismertek a La Salette-i vagy a medjugorjei kegyhelyek titkainak manipulált politikai üzenetei.[33] 2005-ben az öt szőkefalvi titokból négyet „megengedett a Szűz Mária Rózsikának" nyilvánosságra hozni. Az egyik ezt volt: „Romániát nagy megrázkódtatás fogja érni... és sok vér fog folyni"; a többi is hasonló, az emberiség jövőjét fenyegető apokaliptikus borzalmakra vonatkozik.

Ha a látomásokat az egyház ilyen mértékben legalizálja és integrálja, azoknak meg kell szűnniük. Mint hangsúlyoztuk, a hivatalos liturgiában sohasem volt – ma sincs – tere a szakrális kommunikáció közvetlen formáinak. De a víziók kezdetben mutatkozó elemi hatásaképpen folytatódik – Turnerék szavaival[34] – a „jelenések színhelyének természetfeletti hatású kisugárzása". E kisugárzó hatásnak a közvetítői ekkor elsősorban a képmások, szimbolikus tárgyak (hasonlóképpen ahhoz, ahogy a középkori zarándoklatok maradandó kisugárzó gócait az ereklyék – szintén mint a látomások mennyei lényeinek földi képmásai, tárgyiasult helyettesítői – jelentették).

A kegyhelyek alakulásának második, legitimizált, ritualizált szakaszában általában bizonyos tárgyiasulási folyamat figyelhető meg; nő a látható, érinthető tárgyak fontossága. A víziók mitikus lényei helyett a képmások, a látomás misztikus élménye helyett a valóságos *érintés* kap központi szerepet. Dubisch szavait használva – aki egy görög kegyhelyet vizsgált ilyen szempontból – növekszik „a fontossága a nyilvános cselekedetnek, előadásnak, amelynek révén egy belső állapot láthatóvá válik".[35] Miután a válságok, feszültségek implikálta direkt szükségletet az intenzív látomásélmények valamelyest kielégítették, a szakrális találkozások „érinthető szentsége" jut érvényre, a „misztikus szentség"[36] tárgyiasulása megy végbe. Ez a folyamat Szőkefalván is végbement: a mediátor által másoknak is közvetített közvetlen kommunikációt felváltotta az egyház hivatalos liturgiája, a ritualizált kapcsolatok, a szakrális kommunikáció szimbolikus csatornái: ima, meditáció a kegyképnél vagy annak megérintése. A látomások legitimációjának fontos lépése volt Szűz Mária képmásának megfestése. Mire a látó Mária-látomásai megszűntek, elkészült a kegyszobor is, az utolsó látomás első évfordulóján, 2006. június 17-én pedig megkezdődött az *érintőzés:* a ruhadarabok, olvasók, használati tárgyak helyezése a szoborra a kegyhelyeken szokásos módon; hogy azok gyógyító áldást nyerjenek.[37] (Lásd az I. színes tábla 1. képét.)

Ez mintegy a belső misztikus élmények kiegészítésére, helyettesítésére szolgál a kegyhelyek alakulásának második, látomásoktól eltávolodott fázisában. A képmásnak fontos többlete is van a látomással szemben: az nem adatik meg mindenkinek, míg emezt a szent helyen bárki megérintheti. A képmás kicsinyített másait (szentképeket, kisméretű kegyszobrokat) vagy a vele érintkezésbe került tárgyakat haza is lehet vinni, a szent érintések áldásos hatása így térben–időben kiterjeszthető. Ez a fajta tárgyiasulás a látomások szövegeivel, a Mária-üzenetek vonatkozásában is végbement. A zarándokok részesülhettek az egyházi média tevékenysége révén azok leírt változataiban, amelyek a látomások áldásait otthonukba is eljuttató, olvasással odaidézhető

Szőkefalva, a 2006. június 17-i búcsú: a napcsodát nézik, illetve filmezik
(Pisák Annamária felvétele)

szent tárgyakká lettek. Gyimesközéplokon 2003–2007 folyamán minden szőkefalvi zarándoklatokon részt vett asszony (és két férfi) tudott mutatni a kegyhelyre látogatásai során összegyűjtött Mária-üzeneteket, amelyeket a „nem szőkefalvások" körében is továbbterjesztettek, olykor imafüzeteikbe is feljegyeztek.[38]

A misztikus élmény egyéni szükségleteit már az első, nem ritualizált szakaszban sem elégítik ki feltétlenül a csak a látó által észlelhető látomások, a csak általa közvetített élmények vagy a nemzetközi trendekhez igazodó Mária-üzenetek. Egy gyimesközéploki fiatalasszony nagy várakozásokkal ment a szőkefalvi kegyhelyre, amely, mint mondja, nagy „feltöltődés" volt számára, egyben csalódás, hogy csak a látnok látta a Szűzanyát, ő nem, és ő csak „lelkileg" (értsd: a kegykép előtti ima révén) találkozott vele.

> Én állandóan csak az eget figyeltem, hogy én most odamegyek a Szűzanyához, s az most az égbe lesz. Egy... egy... olyan találkozásra gondoltam, hogy, hogy az csodálatos lesz, de méges úgy többet vártam azért. Azért, hogy én is szerettem volna látni, de hát azt meg kellett érteni, hogy azt nem láthatta senki, csak hallottuk, hogy beszél vele a látnoknő.

Éppen ezért a látó közösségi igényekre reagáló vízióival párhuzamosan mindig jelen voltak – és ma is jelen vannak – az egyéni látomások is. Mindenki számára elérhető volt itt is – mint szinte törvényszerűen minden Mária-kegyhelyen – a „napcsoda", lehetőség a napba nézni, és benne csodás fényjelenségeket vagy szent személyek, például Szűz Mária alakját vagy valamely szimbólumát látni. (Ez a koncentráció, önszuggeszció révén létrejött enyhe transzállapot következménye éppúgy lehet, mint az erős napba nézés okozta szemkáprázás.) A zarándokok a látomások előre meghirdetett időpontjában a napba nézés révén részesültek a közvetlen mennyei kommunikációban, amelyet a búcsújárás egyik legfontosabb céljának tartottak. Számos gyimesi asszonnyal beszéltem, akik igen szemléletesen mondták el a Marián Rózsika látomása

közben átélt misztikus élményeiket, amelyeket részint mintegy a látó élményeinek továbbrezgéseként, kisugárzásaként érzékeltek, részint az egyidejűleg véghezvitt napba nézés élményéhez kapcsolnak. Így beszélt például egy gyimesközéploki férfi, második szőkefalvi zarándoklata után egy évvel:

> ...be volt sötétedve az idő, s vagy két villámlás is történt [...] s nem vót félelmem, hogy megver az eső. S akkor, ahogy jött, mielőtt kezdődött volna... a izé... a jelenet, akkor... ugye vót az áldott nap. Ugye a felhő kétfele nyílt, körülbelül egy méter távolságra, azt tisztán láttam, sok ideig néztük, nem csak mi, mindenki. Olyan szépen le tudott sütni, hogy olyan ragyogó, olyan forgott, s ragyogott a nap...

A napcsoda mintegy ki is terjeszti a szent helyek hatókörét, hiszen a nap mindenhonnan látható. Akinek pedig nem volt módja Szőkefalvára utazni, otthon, saját udvarán is részesülhetett – az előre meghatározott időpontban – a közös vízióban. Így történt ez két éve több gyimesközéploki asszonnyal is, több mint kétszáz kilométerre Szőkefalvától.

Az első, nem rutinizált fázisban ez a jelenség párhuzamosan volt jelen a látó közvetlen kommunikációjával. Most, hogy Marián Rózsika már nem vizionál, és a zarándokok még tanúként sem lehetnek jelen Mária üzeneteinél, látomás és csoda iránti egyéni szükségleteiket még mindig kielégítheti a napcsoda; ahogyan ezt más, régóta fennálló kegyhelyek példáiból is tudjuk.

Jellemző, hogy a legitimálódás folyamán a napcsodának is megszületnek a képmássá vált, tárgyiasult változatai. Itt is – mint manapság szinte minden Mária-kegyhelyen – az egyház hivatalos orgánumaiban, búcsús nyomtatványokban egyaránt megjelennek a napban látni vélt Szűz Mária és más képek fotói, sőt újabban maguk a falusi zarándokok is szívesen fényképezik a napot, mint saját misztikus élményük megérinthető képmását. (Lásd az I. színes tábla 2. képét.)

Emellett tudunk látomást „utánzó" optikai trükkök internetes terjesztéséről is, amelyek egyikét egy amúgy valódi látomásokat is többször átélt gyimesközéploki asszony mutatta nekem.

A napcsoda látásának mintegy a Marián Rózsika látomásainak hitelességét megerősítő funkciója is volt (akár az egyház vagy a kételkedő más felekezetűek szemében is). Szinte mércéje volt annak, ki hogyan viszonyul általában a látomásokhoz: az odalátogatók és helyiek egyaránt szerették „kipróbálni" és kommentálni. A helyi és nem helyi, különböző felekezetű papok is sokan néztek a napba próbaképpen, ez szerepet kapott nézeteik kialakításában is Rózsika látomásainak valódiságára nézve (egyik lelkész például, belenézvén a napba, annak sebes forgását és szivárványszínű sugárzását észlelte, és megállapította, hogy nem károsodott a szeme a nézéstől – tehát lényegében elismerte a napcsoda lehetőségét).[39]

Egy másik tartósan fennmaradó, a látó szent kommunikációjával párhuzamosan élő egyéni kommunikációs forma lehet az *inkubáció*, a gyógyító szenttel való találkozás álomban, látomásban. Ez mindig egyéni szükséghelyzet – általában súlyos betegség – indukálta jelenség, Szőkefalváról alig van rá adatunk (egyelőre?), noha tudjuk,

hogy más Mária-kegyhelyeken (pl. Csíksomlyón, Máriagyűdön) nem ritka a betegek gyógyulási célból való bennalvása a kegytemplomban.

A szemünk előtt bontakozó új szőkefalvi kegyhely – úgy látszik – bizonyos tekintetben a régóta elfogadott romániai katolikus kegyhelyek ellenében alakul. A közéleti, politikai válsághelyzetek, a múlt század utolsó évtizedeinek gazdasági, politikai, szociális krízishelyzetei, vallási, etnikai konfliktusai, a politikai rendszerváltások, a globalizáció és a New Age vallási mozgalmak számos változást indukáltak a régóta bevezetett kegyhelyek gyakorlatában is. Ezek többnyire – részben e konfliktusok hatására – a közösségi, etnikus és vallási identitás kifejezőjévé váltak. Elsősorban Csíksomlyóra gondolok itt, amely, lévén a nagy többségében magyar nemzetiségű Székelyföldön, elsősorban magyar búcsújáróhely. A nyilvános búcsújárás betiltását követő titkos zarándoklatok, az ezekkel kapcsolatos megtorló intézkedések növelték a hivatalos egyházzal, a kegyhely legitimált vonatkozásaival szemben az egyéni „kerülőutak", a szakrális kommunikáció peremhelyzetben gyakorolt, „látomásos" formáinak szerepét. Ugyanekkor a búcsújáró magyarságra mint kisebbségre nehezedő nyomás következtében a titkos búcsújárásban megnyilvánuló politikai ellenállás „magyar ellenállássá" lett. (Némileg hasonló a vegyes nemzetiségű Máriaradna helyzete is: ez a kegyhely a 17–18. században a katolicizmus jelképe lett az iszlám és az ortodoxia közt, a 20. század végén, mint Barna Gábor vizsgálataiból tudjuk, a búcsújárás gyakorlata itt több nemzetiség – német, magyar, román, horvát, szlovák stb. – részvételével válhatott a magyar nemzeti identitás kifejezővé is.[40])

Szőkefalva, a 2006. június 17-i búcsú: „székely ruhás" zarándokok viszik a gyógyító vizet és a búcsús nyomtatványokat (Pisák Annamária felvétele)

A kommunista rendszer összeomlása után új konszolidáció, egy második megállapodott korszak következett be. Edith és Victor Turner úgy gondolják – és ezt megerősítik más vizsgálatok is –, hogy a hivatalosan elfogadott, ritualizált kegyhelyek már nem artikulálják az aktuális válságokat, ezek már sokkal inkább a konszolidáció, valamint a vallási egység és identitás kifejeződésének helyei.[41] Ez a helyzet Csíksomlyón, amely – immár szabadon – a katolikus és magyar nemzeti identitás kollektív megélésének helyeként erősödött meg, ahogyan ez Tánczos Vilmos, Mohay Tamás és mások kutatásaiból nyomon követhető.[42] Köztudott, hogy Csíksomlyó a rendszerváltás óta a magyarországi egyházi és állami autoritások megjelenésével is fémjelzett magyar találkozóhely, amely a katolikus identitáson kívül az összmagyarság képviseletére is

hivatottnak érzi magát, és mint ilyen, magához vonzza a székelyföldiek magyar identitását kifejező folklórrendezvényeket, sőt, az új, „ősmagyar" vallási mozgalmak képviselőit és áruba bocsátóit is.

Egy lokális búcsújáróhely nemzeti kegyhellyé fejlődése, a helyi kultusz ősi, akár „pogány" gyökereinek keresése és a keresztény kultuszba olvasztása, vagy Szűz Mária kisajátítása egy nép számára nem egyedülálló jelenség Csíksomlyón, több példát hozhatnánk erre Kelet- és Délkelet-Európából.[43] Ami most itt számunkra fontos, az az eltérés ettől az általános tendenciától a szőkefalvi kegyhely esetében.

Csíksomlyó ellenében, a vallási és etnikus identitás (és az ennek kifejeződésébe rejtett etnikai konfliktusok) helyett a szőkefalvi egyházak (a római és görög katolikus egyaránt) a megbékélést hirdetik, a prédikációkban és az egyházi sajtóban, hivatalosan, mintegy a legitimációs folyamatok részeként. Mint az egyik helyi pap kijelentette, a magyarul és románul egyaránt szóló „Szűzanya terve a megbékélés". Molnár Gyula „mariológus", a kegyhely alakulásának egyik szellemi irányítója szerint a Mária-jelenés a soknyelvű nemzet életében „találkoztatja a civilizációkat", feloldja a politikai és diplomáciai tárgyalásokkal megoldhatatlan problémákat. Ezt visszhangozzák a zarándokok is, és mind ez ideig a látó, Marián Rózsika is hangot adott ennek.

Tehát Szőkefalván vannak arra utaló jegyek, hogy itt a legitimizációnak egy, az elfogadott szent hellyé válásnak a szokásossal (például a Csíksomlyón tapasztalttal) ellentétes útja megy végbe, és esetleg a vallási/nemzetiségi különbségek feletti, az ellentéteken felülemelkedő keresztény (vagy erdélyi?) identitás kifejezőjévé válik. Legalábbis ez a felszín: a nemzetiségek közti béke. Kérdés, hogy ez mennyire felülről manipulált.

Vannak olyan eltérések a két kegyhely búcsújáró gyakorlatában, amelyek, úgy véljük, csak a nemzetközi turizmus bekapcsolódásának a jelenlegi mértékével függnek össze, és ezért idővel elsimulhatnak. Bizonyos, hogy Csíksomlyó mint előrehaladottabb állapotban lévő „magyar" turistaüzlet szemben áll a kezdő kegyhely intimebb találkozási lehetőségeivel. Némely más falubeli asszony – azok közül, akiknek még mindig az *érintés* vagy az itt is gyakorolt *napba nézés* a legfontosabb – már nem szívesen jár Csíksomlyóra, legalábbis nem a nagy pünkösdi búcsú alkalmával, mert ott Szűz Máriával való intim találkozását zavarják a turisták több tízezres tömegei. Ez a helyzet azonban bekövetkezhet Szőkefalván is, hiszen itt is megindult a turistaüzletté válás folyamata. Ez magával hozhatja a magyar identitás (Magyarországról is importált) fokozottabb kifejeződését is. A látomások rituális keretekbe integrálásának fő intézője és szószólója, a helyi római katolikus plébános büszkeségét táplálja az a gondolat, hogy „nekünk is lesz Medjugorjénk". Ez a „nekünk" itt a magyar református polgármestertől az ortodox román papig és a helyi görög katolikus vagy pünkösdista lakosokig mindenkit jelenthet, attól függetlenül, hogy a látomásokhoz mint vallási jelenséghez hogyan viszonyulnak. Semmiképpen nincs szó azonban sem *magyar,* sem *román* Medjugorjéról. Ugyanakkor a Magyarországról vagy Székelyföldről érkező zarándokok, valamint a hívő és nem hívő, Erdély-járó turisták behozzák a magyar identitás gondolatait és jeleit, viseletbe öltözéssel, magyar zászlókkal – e jeleket itt maximálisan tolerálja a falu másik nemzetisége.

Csíksomlyón a vallási és etnikus identitás kifejezése rejtett etnikai konfliktusokat takarhat; de tudjuk, ugyanezek a rejtett etnikai konfliktusok jelen lehetnek Szőkefalván az etnikumok közti békés együttélés felszíne alatt is. A helyzet tehát bonyolult, többféle indíték és cél van jelen párhuzamosan. Nem tudhatjuk még, hogy végül is milyen értelmezési keretek között folytatódik és fejeződik be – vagy szűnik meg – Szőkefalva/Seuca legitimálódási, beilleszkedési folyamata. A helyi magyar plébános úgy nyilatkozott, hogy „az egységért imádkozunk", szeretnénk „az egységet a sok kisebbség és a többségek között". „A Szűzanya ezt akarja..." Mi pedig csak remélhetjük, hogy nem csak a Szűzanya akarja így.

Jegyzetek

1 Elsősorban Gyimesközéplokon (román Lunca de Jos, Hargita/Harghita megye, volt Csík megye).

2 Szőkefalván két éve kezdtük kutatásunkat a Pécsi Tudományegyetem néhány néprajz szakos hallgatójával és két, más intézményekből hozzánk csatlakozott kollégával. Kutatásunkhoz az első tájékozódásban sokat segített a kolozsvári egyetemen néprajzot végzett Erdős Kinga Mária diplomadolgozatának (amely Szőkefalván végzett terepmunkáján alapul) a megismerése. Ezért itt mondunk köszönetet neki és a munkát rendelkezésünkre bocsátó tanárának, Tánczos Vilmosnak.

3 Jelen áttekintésem első ott tartózkodásom alkalmával készített interjúkon alapszik, amelyeket Szőkefalva és Dicsőszentmárton különböző felekezetű lakóival, lelkészeivel, valamint a látó, Marián Rózsika néhány családtagjával készítettem; másrészt használtam a Gyimesből rendszeresen Szőkefalvára zarándoklókkal készített interjúim anyagát is.

4 Román Radna (Arad megye); román Şumuleu (Hargita/Harghita megye, volt Csík megye).

5 A vele az utóbbi években összevont Gálfalvával (román Gânesti) együtt: 2264 református, 266 római katolikus, 23 unitárius, 818 ortodox, 14 görög katolikus, és egy bizonytalan létszámú pünkösdista cigány közösség.

6 A látomások meghatározásáról, fajtáiról összefoglalóan: Dinzelbacher (1981: 29), Arbman (1963. II: 591), Bourguignon (1973: 3–5). A keresztény látomások funkcióiról lásd Benz (1969: 83–222), Dinzelbacher (1981: 210–222), Schmitt (1987). Lásd még Meseguez megkülönböztetéseit a telepatikus, profetikus és misztikus álmokról (1963: 136–182). A magyar néprajzi anyag ilyen vonatkozásban kevéssé feldolgozott; összefoglalóan és magyar példákkal, további hivatkozásokkal lásd Grynaeus (1991), Pócs (1998).

7 Az évtizedek óta igen nagy látogatottságú, de még mindig nem legalizált kegyhely közismert példája Medjugorje, vagy hogy egy kevésbé ismert magyar példát említsünk a látomással kezdődő, meg nem valósult kegyhelyre, lásd Szacsvay írását (1998) a mezőkövesdi Mária-látomásokról. A magyarországi kegyhelyekről összefoglalóan lásd Barna (1990) és Bálint–Barna (1994).

8 „...supernatural intervention in human affairs has indeed been given at a particular place in a particular way." Turner–Turner (1978: 205).

9 Turner–Turner (1978: 16).

10 Lásd Pozsony (1991; 1998), Gagyi (1998a; 1998b; 2004); lásd még a témáról Peti Lehel e kötetben közölt cikkét is. Peti Lehel sajtó alatt lévő tanulmányát *(Az 1986-os csángó vallási*

megmozdulás szociokulturális háttere és elméleti interpretációs lehetőségei) is módom volt olvasni, ezért itt mondok neki köszönetet.

11 Lásd erről például: Pócs (2006), Jánó Ilona moldvai látóasszony látomásai kapcsán; de saját gyimesi és székelyföldi gyűjtésemből is idézhetnék idevágó példákat.

12 Oroszhegy (román Dealu, Hargita/Harghita megye, volt Csík megye), Harangozó (2001: 367–368).

13 Küllős (1991a; 1991b; 1998), Sándor (1998). Az északkeleti régió korábbi, 18. századi vallási mozgalmaihoz, háborúskodásaihoz és egyéb krízishelyzeteihez kötődő látomáseseményeknek is van magyar szakirodalma, amelynek idézésére itt nincs terünk. Lásd erről például Voigt (1997); illetve Szigeti (2006), 18. századi látomásszövegek kiadásával.

14 Christian (1996). Lásd még jelen kötetben is William Christian bemutatóját az ezkiogai látomásokról. A különböző közösségi krízishelyzeteket tükröző boszorkánylátomásokról – amelyekre itt nincs módunk kitérni – több tanulmányt írt Klaniczay Gábor; lásd például Klaniczay (1998; 2007).

15 Lásd erről például Marcle–McCrea (1994), Kürti (1998).

16 A fatimai (Portugália) kegyhelyalapító (gyermek)látomások éve 1917; a medjugorjei látomások kezdő éve 1981; itt is tizenéves kislányok voltak a látók. A nevezetesebb európai kegyhelyalapító látomások, illetve a látomással induló – legitimizált és nem legitimizált – kegyhelyek kronológiáját 1672/1675-től az első medjugorjei látomásokig (1981) bezárólag lásd Christian (1996: XI–XV).

17 Dinzelbacher részletesen ismerteti ezt a kategóriát az európai keresztény látomások középkori–kora újkori emlékeit összefoglaló munkájában: amikor a látó (általában egy szerzetesi közösség egy tagja) közössége (kolostora) saját belső ügyeire nézve kap mennyei útbaigazítást vagy parancsot: Dinzelbacher (1981: 83–222).

18 Lásd Turner (1974: *Passages, Margins and Poverty: Religious Symbols of Communitas* fejezet).

19 Radamos: szlovén Radmožanci (volt Zala megye).

20 Mód-Simon (2004. II: 206).

21 Turner–Turner (1978: 25–26).

22 Tágabb értelemben az inkubáció is látomásjelenség ('bennalvás' a szent helyen, ahol a hely csodatevő szentje álmában meggyógyítja a beteget). Lásd összefoglalóan az európai ókori és keresztény inkubációról: Hamilton (1906).

23 A Sybilla-jóslatok írásos, prédikációkban, majd ponyván terjedő hagyománya a középkor óta ismert Európában. Hasonló próféciák a szájhagyományból is ismertek Erdély és Magyarország több pontjáról. A közös európai hagyományról, a 14. századtól lásd: Edsman (1973); Magyarországon a kora újkortól: Voigt (1996).

24 Turner–Turner (1978: 209, 221).

25 Ez nem véletlen; a medjugorjei kegyhelyről szóló – az eseményeket, üzeneteket, napcsodákat stb. részletesen bemutató, szőkefalvi zarándoklata során vásárolt – könyvet (Hummer–Jungwirth 1989) még egy gyimesközéploki asszony tulajdonában is találtam, akinek ez szinte kívülről tudott olvasmánya volt.

26 Így jelent meg a szöveg a sokszorosított röplapokon; ez többi *Mária üzenete*-idézetünkre is vonatkozik.

27 Molnár (2002).

28 Lásd Conchita (é. n.): San Sebastián de Garabandalban, Cantabriában 1961-től volt része kislányoknak, közöttük a könyv címét adó Conchitának egy évekig tartó látomássorozatban.

29 Az elbeszélések szerint például azzal fogadja látogatóit, hogy tudta, ki jön hozzá, tudta, mit beszéltek róla az úton stb.
30 Vö. William Christian fontos észrevételeit a lokális identitás szerepéről a kegyhelyeknél: Christian (1981: 92–105).
31 Jánossy (2005).
32 *Imitatio Christi:* lásd például Kieckhefer (1988).
33 Lásd Fekete (2003) és Kürti (1998) a La Salette-i és medjugorjei Mária-üzenetekről és „titkokról".
34 Turner–Turner (1978: 206).
35 „...the importance of the public act or performance through which an inner state is made visible." Dubisch (1990: 129).
36 Stark-Arola terminusai: Stark-Arola (1998: 85).
37 Ezt Szacsvay Éva beszámolójából tudom, aki jelen volt ezen az ünnepen a szőkefalvi katolikus templomban.
38 Az itt és a továbbiakban említett vagy idézett gyimesközéploki adatok saját, 2002 óta folyó gyűjtésemből valók.
39 Vö. Korpics Márta hasonló tapasztalatai Medjugorjében a zarándokok és papok napba nézésével kapcsolatban: Korpics (2006: 187–189).
40 Barna (1998: 55–69: *A vallás mint menedék. A vallás szerepe az identitás megszerkesztésében – Máriaradna példáján* fejezet).
41 Mint ezt Edith és Victor Turner megállapítják(1978: 38–39).
42 Tánczos (1991), Mohay (1996; 1997).
43 A Nógrád megyei Szentkutat például most nemrégiben nyilvánították hivatalosan „kiemelt státusú zarándokhellyé", „nemzeti kegyhellyé". Magyarország mint „Mária országa": lásd például Ipolyvölgyi Németh (2002). Szűz Mária a féltudományos egyházi szerzők műveiben „ősapáink boldogasszonya": lásd például Daczó (2000), Csontos (2005). Ilyesféle művek hosszú sorát említhetnénk, köztük még akár egy-egy „szakmai" kiadványt is. Hasonló tendenciák Medjugorjével vagy a Dubisch vizsgálta görög kegyhelyekkel kapcsolatban: Kürti (1998: 189); Dubisch (1990: 135).

Bibliográfia

ARBMAN, Ernst 1963: *Ecstasy or Religious trance. In the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View* I–III. Uppsala: Svenska Bokförlaget Norstedts.
BÁLINT Sándor–BARNA Gábor 1994: *Búcsújáró magyarok.* Budapest: Szent István Társulat.
BARNA Gábor 1990: *Búcsújáró és kegyhelyek Magyarországon.* Budapest: Panoráma.
– 1998. *Búcsújárók. Kölcsönhatások a magyar és más európai vallási kultúrákban.* Budapest: Lucidus.
BENZ, Ernst 1969: *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt.* Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
BOURGUIGNON, Erica (ed.) 1973: *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change.* Columbus: Ohio State University Press.
CHRISTIAN, William A. Jr. 1981: *Local Religion in Sixteenth-Century Spain.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
– 1996: Visionaries. *The Spanish Republic and the Reign of Christ.* Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
DINZELBACHER, Peter 1981: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter.* Stuttgart: Anton Hiersemann.

DUBISCH, Jill 1990: Pilgrimage and Popular Religion at a Greek Holy Shrine. In Badone, Ellen (ed.): *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 113–139.

EDSMAN, Carl-Martin 1973: Antik och modern Sybilla. *Skrifter utgivna av Religionshistoriska Institutionen Uppsala (Hum. Fak.)* 11 (Uppsala), 66–104.

GAGYI József 1998a: „Megmondta, mi volt, mi van, mi lesz." Az ezer telik, ezer nem típusú hiedelmekről. In Uő: *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön.* Csíkszereda: KAM, 39–60.

– 1998b: A máréfalvi szentasszony. In Uő: *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön.* Csíkszereda: KAM, 21–38.

– 2004: Csodák, millenarizmus. A székelyföldi falusi társadalom reagálásai. In Uő: *A krízis éve a Székelyföldön* 1949. Csíkszereda: Pro Print, 232–258.

GRYNAEUS Tamás 1991: „Látomások" – Túlvilági élmények a mai magyar népi szájhagyományban. In Erdélyi Zsuzsanna (szerk.): *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest: Szent István Társulat, 143–180.

HAMILTON, Mary 1906: *Incubation. The Cure of Diseases in Pagan temples and Christian Churches.* London: W. C. Henderson.

HARANGOZÓ Imre 2001: Egy székely szentember, az oroszhegyi Bálint I. László. In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció.* (Studia Ethnologica Hungarica 2.) Budapest: Janus–Osiris, 362–374.

KIECKHEFER, Richard 1988: Imitation of Christ: Sainthood in the Christian Tradition. In Kieckhefer, Richard–Bond, George D. (eds.): *Sainthood. Its Manifestations in World Religions.* Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press, 1–42.

KLANICZAY Gábor 1998: A boszorkányszombat ördögi látomása a vádaskodók vallomásaiban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 284–306.

– [2007] Learned Systems and Popular Narratives of Vision and Bewitchment. In Klaniczay, Gábor–Pócs, Éva (eds.): *Witchcraft Mythologies and Persecutions.* (Demons, Spirits, Witches III.) Budapest–New York: Central European University Press. [Sajtó alatt.]

KORPICS, Márta 2006: A képhasználat jelentősége a zarándoklatokban. In Barna Gábor (szerk.): *Kép, képmás, kultusz.* (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 16.) Szeged: Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 177–192.

KÜLLŐS Imola 1991a: Borku Mariska, egy parasztpróféta tevékenysége és hatása a Kárpátalján. Esettanulmány. In Dankó Imre–Molnár Ambrus–Küllős Imola (szerk.): *Vallási Néprajz* 5. Debrecen: Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója, 339–362.

– 1991b: Egy református parasztpróféta Mária-látomásai. In Benedek Katalin–Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára.* Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet, 441–454.

– 1998: Egy XX. századi parasztpróféta látomásai, és hatásuk a Kárpátalján. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs, Balassi–University Press, 100–112.

KÜRTI, László 1998: A Mindenség Királynője. A medjugorjei látomások antropológiája. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 174–190.

MARCLE, Gerald E.–McCREA, Frances B. 1994: Medjugorje and the Crisis in Yugoslavia. In *Politics and Religion in Central and Eastern Europe. Traditions and Transitions.* Westport CT: Greenwood Publishing Group, 197–207.

MESEGUEZ, S. J. Pedro 1963: *Das Geheimnis der Träume.* Innsbruck–Wien–München: Tyrolia Verlag.

MÓD László–SIMON András 2004: „Így támad egyre jobban a híre a Mária-látásnak..." A radamosi Mária-fa és mai kultusza. In S. Lackovits Emőke–Mészáros Veronika (szerk): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 6. *Konferencia Pápán 2002. június,* I–II. Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, II: 205–212.

MOHAY Tamás 1996: Térszerveződés a csíksomlyói pünkösdi búcsún. *Néprajzi Értesítő* LXXVI-II: 29–58.

– 1997: Hagyomány és hagyományteremtés a csíksomlyói búcsún. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 2. Veszprém–Debrecen: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság–KLTE Néprajzi Tanszék, 130–147.

PÓCS Éva 1998: Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In Uő (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 15–55.

– 2006: Jánó Ilona és az újkori magyar látomások. In *„Bételjesítem Isten akaratját..." A lészpedi szent leány látomásai.* Közreadja: Kóka Rozália. (Fontes Ethnologiae Hungaricae III.) Budapest: L' Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, 230–251.

POZSONY Ferenc 1991: Látomások a vallásos közösségek életében. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 5. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 248–258.

– 1998: Látomások a moldvai csángó falvakban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 72–80.

SÁNDOR Ildikó 1998: Próféta és hívei Nagydobronyban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 147–155.

SCHMITT, Jean-Claude 1987: A látomások a középkorban. *Világosság* 28: 252–262.

STARK-AROLA, Laura 1998: Sacred Centers and Preconceived Journeys. Insights into the Cultural Construction of Religious Experience in Orthodox Karelia. *Acta Ethnographica Hungarica* 43: 81–107.

SZACSVAY Éva 1998: Mária-látomás Mezőkövesden (1883). In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 123–130.

SZIGETI Jenő (közreadja) 2006: *Protestáns népi látomások a XVIII. századból* I. (Fontes Ethnologiae Hungaricae II.) Budapest: L' Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.

TÁNCZOS Vilmos: 1991: Adatok a csíksomlyói kegyhely búcsújáró hagyományainak ismeretéhez. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 1. Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 136–158.

TURNER, Victor W. 1974: *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society.* Ithaca–London: Cornell University Press

TURNER, Victor W.–TURNER, Edith 1978: *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Pesrpectives.* New York: Columbia University Press.

VOIGT Vilmos 1996: Középkori látomások és a látomások megjelenése a XV–XVII. századi magyar irodalomban. In Küllős Imola–Molnár Ambrus (szerk.): *Vallási néprajz* 8. *Ökumenikus tanulmányok.* Debrecen: Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója, 11–31.

– 1997: Egy „ámító". Órás András Ugocsában. In Küllős Imola–Molnár Ambrus (szerk.): *Vallási Néprajz* 9. *Kárpátaljai tanulmányok.* Debrecen: Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója, 73–92.

Egyházi kiadványok

CONCHITA é. n.: *Conchita naplója. Garabandal.* (Magyar fordítás név nélkül.) Parma, Ohio: The Workers of Our Lady of Mount Carmel Inc.

CSONTOS Péter 2005: Szentkút völgye. *Az ősi magyar Mária-tisztelet megújulásának helyszíne.* Budapest: Kairosz.

DACZÓ Árpád (P. Lukács O. F. M.) 2000: *Csíksomlyó titka. Mária-tisztelet a néphagyományban.* Csíkszereda: Pallas–Akadémia.

FEKETE Sándor Pál 2003: *A Boldogságos Szűz Mária La Salette-i megjelenése és jövendölése.* Törökbálint: Mérővesső.

HUMMER, Franz–JUNGWIRTH, Christian 1989: *Medjugorje. Beszámolók – Képek – Dokumentumok.* (Szöveg: F. H., képek: Ch. J.; magyar fordítás név nélkül) Budapest: Ecclesia. [Második kiad.]

IPOLYVÖLGYI NÉMETH J. Krizosztom 2002: *Mária-kegyhelyek Mária országában.* Budapest: Móczár Béla kiadása.

JÁNOSSY Gábor (szerk.) 2005: *Szőkefalva/Seuca. A Fény Királynője jelenései és üzenetei 10 év során (Aparaţiile şi mesajele Reginei Luminii timp de 10 ani). 1995–2005.* Budapest: Stella Maris Alapítvány/Fundaþia Stella Maris.

MOLNÁR Gyula 2002: *A szőkefalvi Mária-jelenés. Beszámoló az elmúlt öt esztendőről. A látnok találkozása az Evangélium Krisztusával és Máriával, az Istenanyával.* Dicsőszentmártoni róm. kat. esperesi kerület–Szőkefalvi plébánia.

GYÖNGYÖSSY ORSOLYA

„És a takarón megjelent az Úrjézus arca…"

Krisztus-jelenések a csongrádi Nagyboldogasszony-templomban

Ha megérint a megfoghatatlan

Hogyan születik a látomás? Csupán káprázat és érzékcsalódás, vagy valóban a transzcendens világ ad hírt magáról? Mi történik, ha megérint a Megfoghatatlan? A *Magyar értelmező kéziszótár*ban kutatva nem akadtam számomra kielégítő definícióra a jelenést, látomást és víziót illetően. A kötet a jelenést a látomás szinonim fogalmaként értelmezi; a látomást így definiálja: „A felcsigázott képzelet hatására, látási inger nélkül a tudatban megjelenő, látni vélt kép."[1] A definíció alapján leginkább a hallucinációval lehetne rokonítani, amely során az ember fiziológiás tünetei délibábszerű jelenségeket produkálnak: ez a megjelölés tehát semmilyen szinten nem kapcsolható a vallás irrealitásában is reális színben mutatkozó világához. Pócs Éva a látomáson belül egy alfajként jelöli meg a jelenés helyét, lényegét. „A jelenés (középkori szóhasználattal *apparitio*) olyan sajátos látomás, ahol a földi, mindennapi környezetben jelenik meg egy szellemlény – a környezetet az észlelő továbbra is »normálisan«, hétköznapi módon észleli."[2] Lewis a vallás három fő sarokköve közül (hit, rítus, spirituális élmény) az utóbbit tartja a legfontosabbnak, és annak legegyetemesebb válfaját, a látomást.[3] Limbacher Gábor a *népi unio mystica*[4] körébe sorolja a látomásokat, annak ellenére, hogy a jelenések során a vizionáló nem minden esetben esik transzba, mint azt az alábbi eset is bizonyítani fogja. Beinert megfogalmazásában a jelenések „…olyan pszichikai élmények, amelyek során az ismert természeti törvények alapján észlelhetetlen vallásos tárgyak érzékelhető jelenvalóságukban felismerhetőek. Tehát nem objektív, azaz mások számára is követhető és ellenőrizhető folyamatok, hanem a tudatban lejátszódó, ezért mások által nem átélhető vagy ellenőrizhető, rendkívül intenzív tapasztalatok, amelyekhez rendkívüli élmények és érzések kapcsolódnak."[5] Tanulmányomban a *jelenés, látomás* és *vízió* kifejezéseket rokon értelmű szavakként használom.

A jelenésekben két világ határa mosódik el: mintha felszakadna a gát, amely akadályozta, hogy két eltérő létmódú világ (transzcendens és immanens) közt valamiféle kommunikáció jöjjön létre. A két világot különálló tiszta szubsztanciaként gondoljuk el, ahol csupán az ontológiailag feljebb álló hatalom képes ellenőrzése alá vonni a másikat. A jelenések folyamán éppen ez az alapstruktúra bomlik meg: a látó ember két világ polgárává válik (nem kanti értelemben véve), és éppen olyan természetes-

ként szemléli a túlvilágból jövő híradásokat, mint az evilági történéseket. Wolfgang Beinert – aki amúgy hajlamos a jelenéseket pszichogén képzetként felfogni – így ír lexikonában a Mária-jelenések kapcsán: „Amikor ilyesmi valósul meg, akkor Isten úgy hat az ember lelki életére, hogy felkarolja, és saját lehetőségein túlra vezeti: ezáltal az ember a dolgok normális állása szerint láthatatlan személyeket (Krisztus, Mária, szentek) vagy múltbeli eseményeket (Krisztus születése vagy keresztre feszítése) jelenvaló és érzékileg észlelhető (látható, hallható) valóságként ismer meg."[6] A világok e különös keveredésére hívja fel a figyelmet Hetény János a középkori világszemlélettel kapcsolatosan: „Nincs külön vallásos »én« és polgári »én«, így az Abszolutummal való érintkezés jelen van mindig, és megnyilatkozásai a reális életben történnek: konkrétek, életszerűek, közvetlenek."[7]

A hivatalos egyházi álláspont szerint a kinyilatkoztatás az utolsó apostol halála után véglegesen lezárult. Mivel kiegészítések vagy módosítások utólagosan már nem várhatók, a vizionálók látomásait akkor tartják elfogadhatónak, ha azok összhangban állnak a Szentírással. Egy egyházilag elismert témájú, üzenetű jelenés *obiectum occasionale*, vagyis olyan esemény, mely hozzájárul a dogmatikailag biztosított tiszteletthez, de újdonsággal nem módosítja a már kinyilatkoztatott tanokat. Mivel a jelenések (különösen a Mária-jelenések!) magán-kinyilatkoztatásnak *(revelationes privatae)* minősülnek, nincs kötelező dogmatikai következményük. „A magán-kinyilatkoztatások csupán ahhoz adnak ösztönzést, hogy az Egyház a mindenkori helyzetnek megfelelően tudjon az egyetlen és örökké állandó evangélium szerint cselekedni."[8] Ennek köszönhető, hogy a protestáns és református egyház semmilyen formában nem ismeri el a jelenéseket, főképp azok üzeneteit nem.[9] Az el nem ismertség ellenére több példa is hozható református népi látomásokra, melyek némi eltérést mutatnak a római katolikus víziókhoz viszonyítva. (A református irodalomban a menny- és pokolbéli utazások leírásai mellett hiányoznak a római katolikusoknál gyakori szentélyalapító jelenések (lásd Lourdes).[10]

Az újkorban a hivatásos vallás szervezett rítusaival ellentétben a jelenések marginális helyzete, szervezetlensége miatt nem kaptak különösebb megbecsülést és figyelmet az egyház részéről, a látók bizonyos értelemben vallási illegalitásban élnek, és sok tekintetben a középkori szentek mai megfelelőinek tekinthetők. „A népnyelv szentember fogalma tehát több típus megjelölésére szolgál: a parasztság e fogalomkörbe vonja a vallásos élet mindazon személyiségeit, akik az átlagostól elmélyültebb, bensőségesebb vallásosságúak, misztikus hevületűek, karizmatikus egyéniségek.[11] [...] A népi vallásosság különös alakjai az ihletett személyiségek: a vizionálók, a látók és a parasztpróféták."[12]

Jézus szent arcai

A katolikus dogmák szerint a Mindenható létezésének és uralmának legfőbb igazolója fiának földi működése. Jézus személyét illetően évszázadok heves dogmatikai viharában sikerült megegyezésre jutniuk az egyházatyáknak: „Ő valóban emberré lett,

miközben valóban Isten maradt. Jézus Krisztus valóságos Isten és valóságos ember."[13] Ennek a hitigazságnak, hivatalos nevén az *incarnatio (megtestesülés)* dogmájának lesz a legnagyobb jelentősége a későbbiekben, a Krisztus-ábrázolások szellemi hátterének kérdésében.[14] Hegel megállapítása szerint Jézus az ember idealitása a maga egzisztenciális valójában, akiben közvetlenül jelenik meg a szentséges, általános értéktartam.[15] Jézus arcát megpillantani annyi, mint hinni az Atyában és a Szentlélekben, mert Jézus tanításainak ismerete elvezet az Atyához: „Arcmásának ismerete a legvégső célig, az Istenismeret világosságáig is elvezet."[16]

De mi történik, ha az Istennek fia jelt ad magáról? Barna Gábor tanulmányában megállapítja, hogy a Jézus-jelenések kifejezetten ritkák, ezért is tartja kiemelésre érdemesnek egy turai asszony esetét, akinek 1997 óta „Jézus jelenik meg, imádság- és énekszövegeket diktál neki, s kérésére minden hónap 18-én engesztelő ájtatosságot tartanak az egyik turai útmenti keresztnél".[17] Limbachner Gábor[18] említ egy G. E. nevezetű látóasszonyt, akinek az eukharisztiában rendszeresen megjelenik az Úrjézus szent arca. A jelenések színhelye gyakran kultuszhely, de G. E. esetében otthon is gyakoriak a víziók. Lovász Irén M. E. látóasszonynál kutatva megemlít egy (tanulmányom szempontjából igen jelentős) esetet az adatközlő édesanyjával kapcsolatban:

> A Barátok templomában Baján, esti litánián Jézus Krisztus töviskoronás fejit látta lebegni az oltáron. De senki nem látta, csak ő... [19]

Feltűnő, hogy a Jézus-jelenések legtöbbször Úrfelmutatáskor, a szentostyában észlelhetők. Az eukharisztikus *transsubstantiatio* szimbolikus szertartásának célja az átlényegülés. A Megváltó jelképének üzenetét Beinert így fogalmazza meg: „Az eukharisztia közösséget hoz létre Krisztus és az eukharisztikus lakoma résztvevői között: Krisztus és a résztvevők kölcsönösen egymásban élnek. Az eukharisztia így egyben Isten örök életének adományában is részesíti a lakoma résztvevőit, mégpedig Jézus Krisztus önátadása által."[20] Jézus tehát vendégségbe hív az örök üdvösség ígéretével. Önfeláldozása központi szimbólumának rejtett üzenete a látó számára a jelenések által konkretizálódik. Jánó Ilona moldvai asszony is ritkán szentmise idején, az oltáriszentség felmutatása alatt észlel jelenést. Ilyenkor állítólag meg tudja mondani, kik azok, kik érdemtelenül, tisztátalanul vették magukhoz Jézus testét.[21] Egy magyarnádori asszonynak a 70-es években Szeplőtelen Fogantatás ünnepén jelent meg úrfelmutatás közben az ostyában Szűz Mária.[22]

Tanulmányom célkitűzése, hogy bemutassak egy hasonló, bonyolult látomássorozatot, mely a mai napig is, viszonylag rendszertelenül, de folytatódik.

> T. M. római katolikus vallású, csongrádi születésű és ott élő asszony. Öt gyermek közül harmadikként látta meg a napvilágot, szülei nyolc holdas kisparasztok. Mély vallásos nevelésben részesült. Általános iskoláját jeles és kitűnő eredménnyel végezte, és külön megemlékezik arról rövid önéletrajzában, hogy ötödik osztályos volt, amikor a hittant teljesen eltörölték az iskolában: „Továbbra csak a templomba járás ápolta a hitünket a családnak." Tizenöt éves volt, mikor édesapja baleset-

ben elhunyt, és mivel bátyja katonáskodott, abba kellett hagynia az iskolát, dolgoznia kellett a család megélhetéséért. Az akkori nélkülözést mégis erős szívvel viselték: „Azért voltunk a Kádár-korszak boldog fiataljai, mert nekünk még volt hitünk, erkölcsünk Anyáinktól." Férjhez menetele után két gyermeket szült, és több évtizedig egy kis boltot vezetett, ahol minden évben pénzjutalmas jó dolgozó volt. Ma már nyugdíjas, férjével együtt. Egész életében szorgos templomba járó volt, tagja a helyi rózsafüzér-társulatnak. Az asszonynak először 2001-ben egy közös szentségimádási napon, az oltáriszentség takaróján rajzolódott ki Jézus szent arca. Az első ilyen élményt hamar követte a többi. 2006 nyaráig tízféle Jézus- és három Mária-jelenést rögzítettem, továbbá két más tartalmú jelenést, Jézus és Mária sugallatairól, illetve a Sátán közbeavatkozásairól.

A látomások vagy mozognak, vagy statikusak, csak közelről (általában Mária) vagy csak távolról (általában Jézus) észlelhetők, sárga-barna színárnyalatokban pompáznak, de akár az emberi arc természetes színét is felvehetik. A helyszín mindig a templom, azon belül is az oltár körüli szent tárgyak (szentostya, tabernákulum, oltáriszentség-takaró) amelyek magukban is Jézust és a túlvilági remélt jutalmat szimbolizálják. Jézus arcai bármilyen irályba nézhetnek, mozoghatnak, változhatnak.

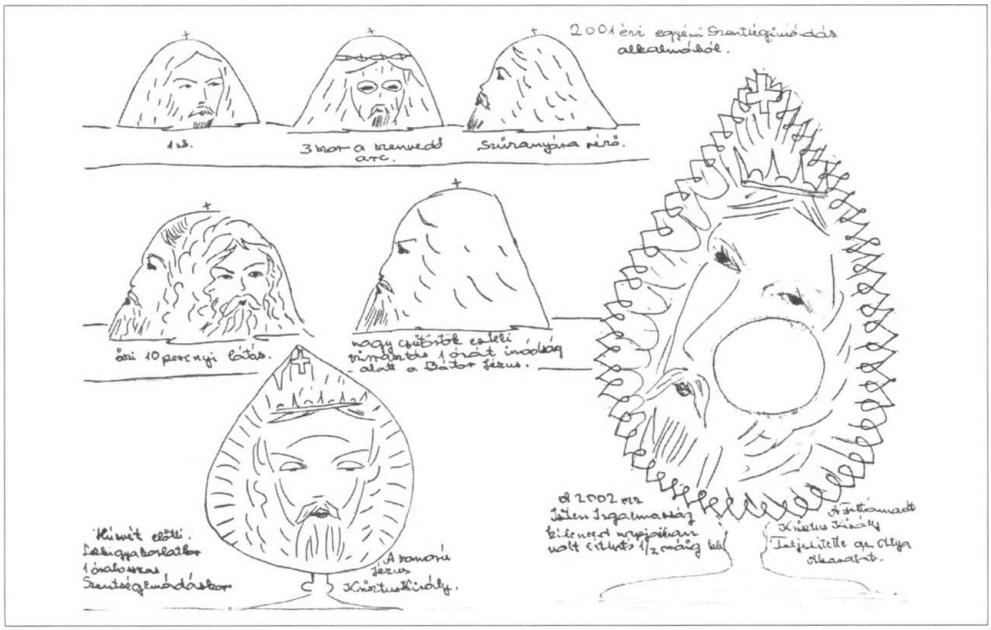
Az asszony úgy gondolja, hogy a jelenéseket imádságaiért cserébe kapja ajándékul az Úrjézustól:

Nem imádkoztam érte, csak az a Jézusi bizalom, az a szeretet! Egyszer csak azzal ajándékozott meg, hogy megjelent az arca, a Szent Arca. És ez az Úrjézus ajándéka nekem. Én annak könyvelem el.

A hasznosi látóasszonnyal ellentétben nem saját kiválasztottságát hangsúlyozza, (állítása szerint Szűz Mária körbejárta a földet, de csak őt találta tisztának), hanem a megérdemelt jutalom motívumát. A jelenéseket rajta kívül senki nem látja, akárcsak a fent említett M. E. édesanyja esetében. Többször is hangsúlyozza a látomások dinamikus életszerűségét és pompáját:

Le van firkálva, hogy hogy volt elhelyezkedve a Szent Arc, de az nem olyan! Az százszorta sokkal szebb annál. Mert a sárga barna magába, az az aranyszín ragyogás, és még akkor ő abba a sárga barna ragyogásba... élője ottan, köntössel, mindennel, szóval gyönyörű az aranykoronával.

A jelenések spontán módon jelentkeznek, nem előzi meg őket semmiféle taktikus élmény vagy egyéb előjel. Ezt a spontaneitást általában a kiszámítható, a „rituális" ellenpárjaként szokták említeni. (A középkorban ez okozta a látóemberek konfrontálódását a hivatalos egyházzal.) Tény, hogy a mediátori szerepet betöltő látószemélyek a hivatásos papok megkerülésével képesek kommunikálni az Úristennel. A „rituálén kívüli helyzet" megteremtéséért a látó a legtöbb esetben nem felelős. Akárcsak a sámánok, akik tudományukra szellemlények nyomására és nem saját akaratukból tesz-



1. A jelenések Jézus-arcai

nek szert, a látóemberek jelentős része nem imádkozott vagy könyörgött valamely felsőbb hatalomhoz azért, hogy részesüljön a „látás" képességében (ez összefügg az események spontaneitásával). Példaképp hozható fel Lovász Irén adatközlője (M. E.):

> Én ki vagyok választva. Én tudom, hogy nem vagyok erre érdemes, nem érdemlem ezt a nagy megtiszteltetést. Mer én se vótam jobb, mint a többi fiatal...[23]

Az asszony a jelenéseket otthon minden alkalommal lerajzolja, ami azért is különleges, mert a legtöbb látóasszony legfeljebb papírra veti tapasztalatait. Az asszony amúgy is szívesen rajzol és fest szabad perceiben. A látomásokat önmaga értelmezi, általában egy-egy teológiai hitigazság igazolódását véli kiolvasni a látottakból, de a víziók megértésében úgy véli, sokat segít neki a Szűzanya és Jézus. Ellentétben áll így a tiszaágteleki Borku Mariskával, aki hívei szerint nem tudta önállóan értelmezni a látottakat. Szanyi Mikó Borbálával rokonságot mutat az értelmezés tekintetében, aki viszont a mennyei üzeneteket éjjel, transzállapotban kapta, és mindez igen komoly fizikai megpróbáltatást jelentett számára. Az mindhármukban közös, hogy egyikük sem tudja akaratlagosan előidézni a látomásokat, csupán azok passzív befogadói.[24]

Jézus-jelenések

Az első jelenés (ostyatakarón)

T. M. látóasszony esetében az események néhány éve egy szentmise alkalmával kezdődtek el:

> Az első élményem akkor volt, amikor Zs. atya elrendelte, hogy minden héten csütörtökön szentségimádási nap lesz a Nagyboldogasszony-templomunkban (Csongrád), és mindig úgy alkalmaztam, hogy az itthoni munkám mellett elmehessek délelőtt is vagy két óra hosszára, és akkor még délután is úgy négy-öt óra fele. Újra elmentem, volt még közös szentségimádási óra és még szentségbetétel. És az első alkalommal arra lettem figyelmes, hogy... nem az a nagy, aranydíszes szentségtartó volt kirakva az oltáriszentséggel, hanem az a szép takaróval letakart kehelyostya. És a takarón megjelent az Úrjézus arca. Olyan szelíden, olyan... olyan nem szomorúan, hanem olyan alázatosan, olyan... aranyosan, de ahogy megjelent, az nem mozdult, hanem látszottak a szemei, az egész arcállása, a szája, az egész arckiképzése. És én gyönyörködtem benne, már délelőtt. És amikor délután elmentem a közös órára, ugyanazt a Szent Arcot láttam.

Az 1. képen, a bal felső sarokban tisztán látszik, hogy az ostyatakarón megjelenő arc teljesen betölti az ostyatakarót, fején pedig kicsi, dőlt kereszt korona, amely kísértetiesen emlékeztet a magyarság szent koronájának keresztjére. Ez a motívum a többi, takarón észlelt jelenésnél azonos.

A látóasszonynál nem jelentkezik ekstázis, transz vagy bármilyen, a hétköznapitól eltérő tudatállapot, ebben lényegesen eltér a legtöbb látóasszonytól. Beszámolójából érződik egyfajta bensőséges szeretet, amellyel az Úrjézus felé közelít. Az első jelenésnek voltak előzményei is: a 80-as évek elején az asszony súlyos betegségbe esett, mely hosszú hónapokig ágyba kényszerítette. Gyógyulására nem sok esély mutatkozott, fájdalmában buzgón kérte a Szűzanya segítségét.

> Drága Szűzanyám! Ha azt akarod, hogy továbbra is imádkozzam – mert nagyon szeretek a templomban imádkozni –, akkor gyógyítsál meg! És a Szűzanya meggyógyított.

A betegségben, bajban végzett önfelajánlás eredményeként könyveli el csodával határos gyógyulását, ami hitében még inkább megerősítette. Ezt tartja az első igazi csodának életében.

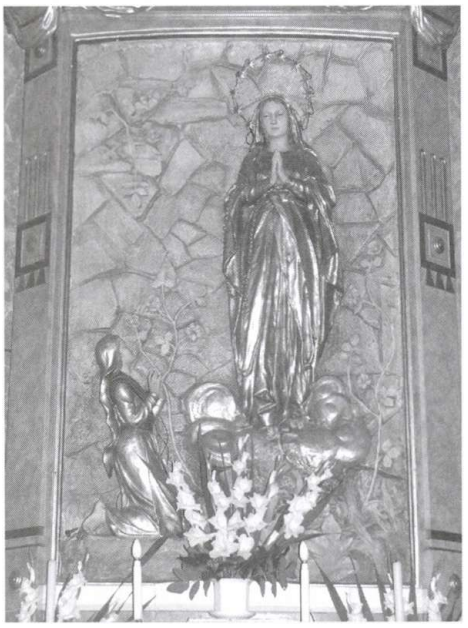
Az első jelenés meglepte ugyan, de mint már azt az elején említettem, nagy örömmel és hálával fogadta ajándékként az Úrjézustól. Úgy érzi, életében nagy változást nem jelentett, de hite és hivatástudata megerősödött. A jelenések fő üzenete mindig apokaliptikus jellegű: csak az ima és a hit segíthet az emberiségnek felszámolni a Sátán uralmát. Ezért is írt több alkalommal az Oktatásügyi Minisztériumnak a hitoktatás kötelező bevezetése érdekében, választ nem mindig kapott. Úgy gondolja, hogy

az ifjúság kezében a jövő, és aggódva nézi önpusztító életüket: Jézus irgalmas szívéhez könyörög a bűnösökért:

> A jézusi irgalom alapja az emberismeret: Jézus félelmetesen sokat tud az emberekről, s így tisztában van az ember bűnösségével is, hisz irgalomra csak annak van szüksége, aki bűnös. Jézus tudja, hogy aki ember, az bűnös, s ezt teljességgel el is fogadja.[25]

Jézus szenvedő arca (ostyatakarón)

Jézus szenvedő arca mindössze háromszor volt látható három, egymást követő csütörtökön (1. kép, első sor, második ábra). Az adatközlő érzékletesen írja le a fájdalomtól eltorzult arcú Jézus szenvedéseit, személyes felkiáltásokkal tűzdelve az elbeszélést. Empatikusan és mély együttérzéssel a hangjában beszél a fájdalmas Jézusról:



2. A lourdes-i Szűzanya szobra

> Aztán volt olyan, hogy – azt hiszem vagy három csütörtök alkalmával – egyformán jelent meg ugyanúgy azon a letakart kehely ostyatakarón szenvedő arca az Úrjézusnak, de nagyon szenvedő, olyan hogy beestek a szemei, a szája a fájdalomtól ahogy az eldeformálódott, meg ahogy azt ütték-verték már előbb, ahogy vérbe úszott az aranyos... És akkor az a nagyon szenvedő arc. Nem olyan szenvedő, mint amit rajzolnak bármilyen képeken, szentképeken meg ilyesmi, hanem az a természetes szenvedő arc. Volt három csütörtökön, egymás után.

A csütörtöki jelenések mindig közös szentségimádáskor történtek. A keresztre feszített, meggyötört Jézus arca szembenéz a hívőkkel, fején nem csak a ferde kereszt, hanem a töviskoszorú is látható.

Ez a látomás mondható (a tabernákulumi Krisztus királyon kívül) a legkevésbé rendszertelennek, mert három, egymást követő héten jelent meg ugyanabban az időpontban. A fájdalmakat a látó nem élte át (nem úgy, mint a sükösdi asszony[26]), csupán sajnálta a szenvedő Krisztust, és együtt érzett vele, akárcsak – mint azt később látni fogjuk – a könnyező lourdes-i Mária szobor esetében történt. A szenvedő Jézus iránti empátia, őszinte szánalom már az asszony gyermekkorában meghatározó mozzanat volt, és nagy hatást gyakorolt rá:

> Emlékszem rá, mikor csak én anyácskámmal ketten voltunk, és valahol arra ült a templomba, ahol a kálvária oltár van, és akkor... hát én nem győztem az Úrjézust fölfeszítve ott nézni gyerekkorba. És akkor kérdezgettem édesanyám – hát nem jártam még iskolába akkor, de imádkozni már tudtam, mert családba tartottuk, egyszerre mondtuk az imádságot és tudtam már imádkozni. És akkor kérdezgettem édesanyámat, hogy „Édesanyám! Miér van az az Úrjézus oda fölszögelve... Ki szögelte azt oda?" És akkor mondta, hogy „Hát a rossz emberek, a katonák, akiknek az meg vót parancsolva." Ó de borzasztó, bizony, édesanya mesélte, hogy amikor megostorozták, nem csak olyan ostor volt ám az, hanem olyan volt az ostorcsapó végire kötve, ami kisebezte, kiszaggatta a testit az Úrjézusnak. Én ezt már édesanyámtól tudom régóta.

A szenvedő Krisztus iránt érzett szánalom és sajnálat a hasznosi látóasszony, Csépe Klára esetében is hangsúlyos:

> Gyermekkorától kezdve évente többször is volt a szentkúti búcsún. Nagyon szerette Jézus kínszenvedésének ájtatosságát. Amikor imádságos könyvéből a stációkat olvasta, sokat sírt, hogy „mit szenvedhetett értünk az Úr Jézus".[27]

A Megváltó kínjainak leírása, értünk való szenvedése mindig központi ikonografikus téma, és nemhiába hangsúlyozzák annyira jelentőségét a dogmatikában: „Jézus szenvedése és halála életének központi eseménye, mert megmutatja, ki is ő, és mit tett meg az emberek üdvösségéért."[28]

Szűzanyára néző arc (ostyatakarón)

A 2001. évi, egyéni szentségimádás alkalmával volt először észlelhető a jelenés. A csongrádi Nagyboldogasszony-templom bal oldali, első oltárát a lourdes-i Szűzanyának szentelték (lásd a 2. képet), itt található művészi kivitelezésű kőszobra. A jelenés erre a Szűzanya-szoborra nézett jobbra és fölfelé, tehát az arc profilból látható (1. kép, első sor, harmadik ábra).

> Mert a Szűzanyára néző az mostanában félórás szentségimádáskor is megvan, már mikor kihozzák azt a takarós, letakart szentostyát, már akkor Szűzanyára néz. Nagyon a Szűzanyára hagyatkozik, meg a Szűzanyától veszi ezt a fődi dolgokat, hogy a Szűzanya hogy ítéli el. Szerintem.

A jelenség szemléletesen mutatja Jézusnak és szent édesanyjának szoros kapcsolatát. Nemhiába nevezik a Szűzanyát *Coredemptrix*nek (társmegváltó). A Szűzanyát tisztelő és tanácsát kérő Jézus alakja ritka az ikonográfiában. Általában a kisded Jézussal kapcsolatban szokták hangsúlyozni a felnevelő anya szerepét, ezért is különös a látomás. A Mária-szoborról ebben az esetben nem történik említés.

Prófétára néző arc (ostyatakarón)

A továbbiakban a Szűzanyára néző arc képe átalakul, kibővül. Az alapkoncepció, a Máriára hagyatkozó Jézus képe megmaradt, de a jobb oldalon egy különös, élő arc jelenik meg, amely kettéválasztja a kompozíciót (1. kép, középső sor, első ábra):

> Akkor már ősz felé [2004] volt egy olyan, hogy a Szűzanyára néző arc egyik felül az Úrjézus volt a terítő oldalába, a másik felül mint egy... egy élő arc, szinte rózsaszín volt az arc, és olyan arc, amit még sohasem láttam, de gyönyörű hófehér haja volt... szerintem az próféta lehetett, mert mi a hittanban úgy tanultuk, hogy *Istent látni nem lehet, mert Isten lélek.* És a prédikációhirdető felé nézett az, és ez a két arc úgy volt ott egymás mellett.

A prédikációhirdetőre néző próféta arca erősíti a jelenés jelenvalóságát és csatlakozását az éppen aktuális eseményekhez. Mintegy társként, Jézushoz kapcsolódva volt észlelhető, de pontos kilétére az asszony nem tudott választ adni (interjúrészlet):

> *És az apostol, aki egyszer jelent meg, nem sejti, melyik apostol lehetett?*
> Hát nem tudom Szent Jánosé, mert én nem tudom... valami Úrjézushoz közeli. És nem Péter, nem... De az a gyönyörű hófehér hullámos nagy haj, és az és az a szép rózsaszín, élő arc, de még egy olyan ember arcot nem is láttam.
> *Színes is volt?*
> Színes is rózsaszín, élő.
> *A haja?*
> Az is volt. Az is hófehér hullámos gyönyörű, gyönyörű, annál szebbet nem is lehet, hogy hogy már azt mondtam volna hogy a hogy a Jóisten arca, de nem lehet, mert azt tanultuk a hittanba, hogy Isten láthatatlan. Isten lélek. Azt látni nem lehet. És így azt mondom rá, hogy próféta. Jézus mellett lévő próféta.

Abban az esetben, ha Szent Jánosról van szó, érthető a Jézussal való képzettársítás, ő volt a Krisztushoz legközelebb álló tanítvány. Fel kell rá hívnom a figyelmet, hogy a jelenést a látóasszony nevezte el „prófétára néző arcnak", bár szó sincs arról, hogy a prófétára irányulna bármiféle figyelem. A látomásban a próféta a gyülekezettel tart, velük hallgatja a szentmisét. Emberként, hívőként viselkedik. Jézus Máriára figyel (eközben Mária szobráról nem történik említés), de a próféta kilétét illetően nem akarok további feltevésekbe bonyolódni. A jelenés csupán egyszer, és körülbelül tíz percig volt látható.

Bátor Jézus (ostyatakarón)

Az ábrázolás közeli rokonságot mutat a Szűzanyára néző arccal. A jelenés itt is profilból látható, jobbra fordítva fejét, csupán az arckifejezés változik: elszántság és tetterő sugárzik belőle (1. kép, középső sor, második ábra). A látomás egyszer volt észlelhető, nagycsütörtök esti virrasztás alkalmával, egy órán keresztül. Ez az első olyan jelenés, ahol ünnephez kötötten, aktuálisan látható a vízió. Jézus lelkiállapota tükröződik az ábrázoláson, ahogy elszántan szembenéz a kereszthalállal:

> Olyan volt, hogy nagycsütörtök esteli a Szűzanya-oltár felé hozták letakarva a kehelyostyát azzal a takaróval, amelyiken már nekem megjelent a Jézus Szent Arca, és hát nem mindjárt jelent meg, csak úgy rá gondoltam, hogy ugyan most jelenik-e. A pap is közel volt (ötödik, hatodik padban ültem) és hát imádkoztunk, már mondtuk a Szentségimádást, már negyedórát biztos el már el is múlt imádkoztunk. De azt hiszem, hogy én közbe szentgyónásra is elkúsztam, mert gyóntatás is volt... Én úgy havonta szoktam egyszer-kétszer gyónni, megújítom, mert érzi az ember annak a kegyelmi állapotnak a frissességét, és az még úgy földobja az embert úgy örömbe, egészségbe, mindenbe. És ahogy visszaértem a szentgyónásból, megjelent a Szent Arc. De azt a bátor Szent Arcot – mert csak bátornak tudtam nevezni –, hogy mikor az Úrjézust elítélték, az mindennel bátran szembenézett, az élet rendje-módja annak úgy kell lenni. És az a bátor, az egyszer volt az a bátor.

A látomás megjelenése előtt a látóasszony tisztító rítust, szentáldozást végzett, ami, bár nem tudatosan (ő maga nem hozta összefüggésbe), de kapcsolatban lehet a jelenés jelentkezésével.

Szomorú Jézus (oltáriszentség-tartón)

Jézus kereszthalála után „alászállt a poklokra, harmadnapon feltámadott a halottak közül".[29] Jézus pokoljárásával köthető össze (tehát alkalomhoz kötötten jelentkezett) a következő látomás (1. kép, bal alsó sarok):

> Aztán volt egy lelkigyakorlat, amire egyedül mentem el, de húsvét előtti lelkigyakorlat volt és azt hiszem, a belvárosi templomnak a kicsi, aranytartós oltáriszentsége volt kitéve, az a kisebb, nem a nagytemplomi. És akkor a kissebbe, hát ott hátul... akkor is mentem gyónni, de az úgy nem tudom, melyik évben volt, előtte való évbe, utána való évbe-e. És egyedül mentem, és akkor hát leültem, mert az aszszonyok már imádkozták a rózsafüzért Akkor meg úgy láttam a Szent Arcot, hogy az egész oltáriszentség-tartó, ahogy az ki van rakva, az egész egy Jézus-arc volt, egy szomorú arc. Olyan lehorgasztott, olyan lecsukott szemekkel, olyan szomorú arc volt a húsvét előtti szomorú arc. Annak tudtam csak, mert annak tudom nevezni, az ott volt a szentmise végéig, míg mindennek vége volt, míg be nem rakták ott.

A szomorú arc tehát a húsvét előtti lelkigyakorlat alkalmával volt látható egy órán keresztül. Ez a látomás már nem az ostyatakarón, hanem a monstranciában jelent meg. Ez az első ábrázolás, ahol Jézusnak díszes koronája van, mutatva megdicsőülését, tetején pedig (mint eddig az összes ábrázoláson) a kereszt jele. Arca közepén van a szentostya helye. Jézus gondterhelten, szemben és kissé lefelé tekint maga elé, mint a megtestesült bánat.

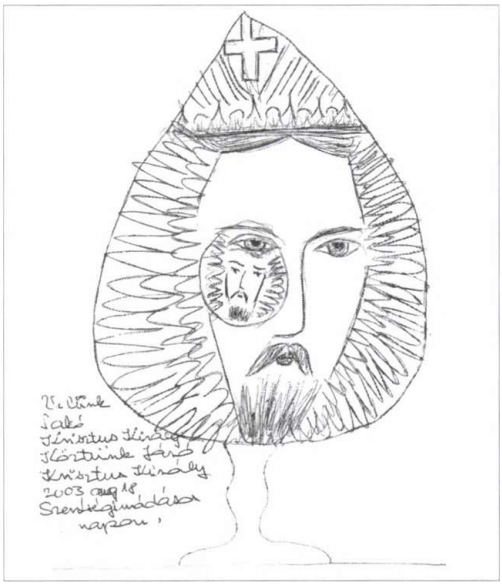
Feltámadt Jézus (oltáriszentség-tartón)

Az egyik legpompásabb, legragyogóbb jelenés a feltámadt Jézus arca, amely 2002-ben Isteni Irgalmasság kilenced napjaiban volt látható, körülbelül fél óráig

(1. kép, jobb oldali nagyobb ábra). Az arc balra és fölfelé tekint, mintha fektéből kelne: „ahogy a fektéből támad föl az az Úrjézus". A nyugodt, harmonikus dicsőség eszményképe. Koronája a lehető legdíszesebb, a színek intenzívebben ragyognak a sárga és barna arany ezernyi változatában.

> De azt a gyönyörű arcot abba az aranyozott ragyogásba! Azt a föltámadt Jézus arcot. Ragyogott az egész. Mondja esperes atya is, Zs. atya is, hogy szép lehet, hogy gyönyörű élményt ad ez nekem. Hát tényleg gyönyörű élmény. Nem is tudok örülni, csak értékelem.

Ennél a jelenésnél hangsúlyos az a pompa, amely körülveszi a halottaiból feltámadt Krisztust:



3. „Köztünk járó és velünk lakozó Krisztus király"-jelenés

> Ez egy félórás jelenés volt, a föltámadt Krisztus király. Meg gyönyörű volt, hát kigyönyörködtem benne magam. Nem lehet ott se sikítani, se senkivel mondani [nevet]. Csak az én örömem, de ahogy ülök a padba, ültünk sokan, szinte mintha mondaná, tudtomra adná, hogy úgy üljek, hogy rálássak, akkor biztos fogom is látni.

A szentostya a jelenés bal arcában helyezkedett el, és a ragyogás az oltáriszentség-tartó környékét is megvilágította. Lovász Irén adatközlője, T. M. is hasonló fényjelenségről számolt be, melyet rendszeresen érzékelt egy Krisztus-szobor körül. „Az tudatja énvelem, hogy itt van lélekben." M. E. néni a fény színének is jelentőséget tulajdonít: a fehér fény nagy örömet, a kék viszont veszedelmet jelez.[30] Az itt leírt jelenések esetében is mindig észlelhető az oltár háta mögül jövő halvány vagy erősebb fehér fényjelenség. A különleges *mennyei fény* alapvető „tartozéka" a legtöbb Mária-jelenésnek: „A jelenéseket mindenkor sajátos fényjelenségek kísérik; nemcsak csodálatos napkitörések és színváltozások, hanem egyáltalában olyan fény, amely a fizikailag ismert fény sugárzó hatását felülmúlóan tündökletes."[31]

A látóasszony ezt a jelenést tartja a legnagyobb ajándéknak. A megdicsőült uralkodó képe, aki megváltotta kereszthalálával a bűnös emberiséget, és immár elfoglalhatja méltó helyét az Atya jobbján. A feltámadástan alapvető hittétel: „Ha Krisztus nem támadt föl, akkor hiábavaló a ti hitetek." Ez nem egyszerű alakváltozás, hanem egy „másik" Krisztus lép elénk: a Megváltó.[32]

4. Belvárosi templom, Szeged, a tabernákulum zárt ajtaja

Köztünk járó Krisztus király (oltáriszentség-tartón)

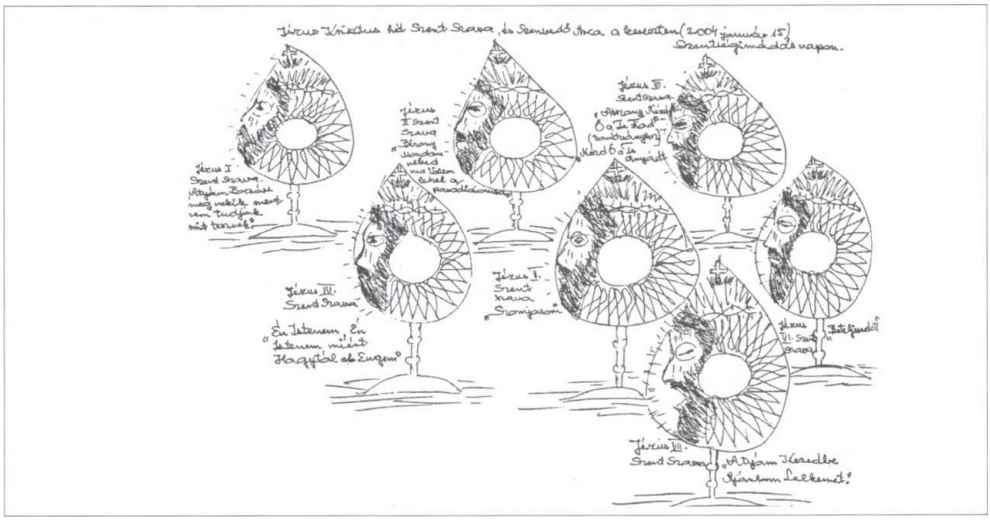
Az egyik legkülönösebb jelenéshez érkeztünk. Az ikonográfiai irodalomban nyomára sem lehet bukkanni hasonló ábrázolásoknak. (Lásd a 3. képet.)

És az a másik jelenés, amikor kettős arc jelent meg, ez az arc, amikor először a kis ostyába jelent meg, 2003-ban, augusztus 18., egész napos szentségimádás volt. És délelőtt azt, hogy nézem, hogy ugyan milyen megjelenéssel ajándékoz meg az Úrjézus. Rátekintek, hogy imádkozok, meg újra rátekintek. Először az ostyába volt a Krisztus király. Gyönyörű koronával, ó de drága aranyos, mondom, csak megmutassa a Szent Arcát nekem. Hát utána nem sokkal jelent meg ez az arcvonás. Gyönyörű aranyragyogásba, de az meg életnagyságba.

Az eddigi ábrázolásokon üresen álló ostya hirtelen értelmet nyer. Sőt, a jelenés először ebben az ostyában formálódott meg, utána bontakozott ki a teljes, életnagyságú kompozíció, amely nagy hasonlóságot mutat az előbb bemutatott feltámadt Krisztus királlyal.

> Ez az egész egy arc volt. Az a gyönyörű ragyogásba, az a Jézus-nézés, hát azt nem is lehet elbeszélni. Hiszen még most is magam elé képzelem.

Az ostyában megmutatkozott Szent Arc koronája a nagyobbik jelenés jobb szeme. A szem jelentősége ezáltal különösen megnő. A nagyobbik jelenés koronája nem olyan díszes, mint a feltámadt Krisztus királyé:



5. Változó szenvedő arc-jelenés

> Ennek a köztünk járónak ennek van egyszerű koronája volt, hogy nem nagy igényű ám az Úrjézus, nem a nagy koronát szereti. Hanem olyan kisebbeket, amit az Atya adott neki és az szerényebb.

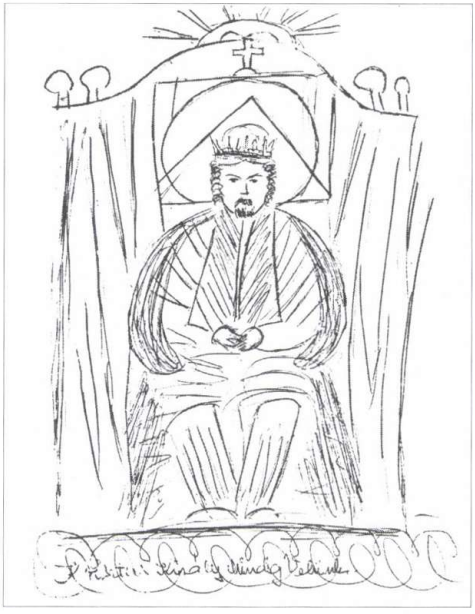
A nagyobbik arc (köztünk járó) kissé balra, míg a kisebbik (velünk lakó) jobbra és fölfelé tekint. A furcsa látomás jelentését az asszony így fejtette ki:

> És sokáig nem tudtam, pár hétig töprenkedtem rajta, hogy mit is akar nekem azon az Úrjézus tudtomra adni. Hát és megtudtam. Láttam a Szent Arcot és gyönyörű volt, és ez a Krisztus király az ostyába, ez a velünk lakó Krisztus király. Hát mert tudatni akarja az velünk, hogy velünk lakik a szentostyában. Mindig. És köztünk is jár, csak nem lássuk. Láthatatlan királyunk. Én mondom azt, hogy gyönyörű.

Jézus tehát köztünk lakó királyunk, akinek teste és vére valóban ott van az eukharisztia szentségében: nem hagyott minket magunkra, itt él köztünk. Ennek az eszmének a kifejeződése ez a díszes Szent Arc-jelenés. A látóasszony külön hangsúlyozza a látomás dinamikáját, erejét:

> Olyan lobogó, olyan lendületes, olyan… olyan vidám kép volt. Nem nevető, se nem mosolygó, hanem az a lendületes, mintha dolgozna köztünk. Akarna dolgozni.

A jelenés csupán egyszer volt látható 2003-ban, Szent István ünnepe előtt két nappal, mindössze húsz percre. De az élmény és az öröm, amit adott, megismételhetetlen a látó számára:



6. „Tabernákulumban trónoló Krisztus-király" jelenés

Hát amikor nekem megjelent ez az életnagyságos... Hát én annyira odáig voltam érte, hogy milyen aranyos, hogy életnagyságban látom. Olyan sárga barna olyan aranyragyogásba az a gyönyörűség. Hát az akkor életnagyságba az remek szép volt. Nem is, nem tudom ám én úgy rajzolni le, ez csak az az ábrázolás, ahogy láttam a jelenést. De azt a szépséget, azt nem lehet lerajzolni. Ez csak firkálás a lapon.

Keresztén haldokló Jézus (oltáriszentség-tartón)

A kereszten haldokló Jézus története elevenedik meg a látomás során. A bibliai jelenet szó szerint lejátszódik az oltáriszentség-tartóban. A kétszer is megismétlődött jelenés különös módon sosem nagypénteken, hanem mindig januárban következett be, és mindkét alkalommal másik oltáriszentség-tartóban: Az egyik a Nagytemplom monstranciája, amelyben az eddigi jelenések is megmutatkoztak, a másik a belvárosi templom tulajdonában lévő, kisebb példány. (Lásd a 4. képet.)

> A szenvedő arc meg például most januárban is megjelent, már két januárban kaptam a szenvedő arcot, élő szenvedő arcot. A plébániai hivatalnak a nagytermébe volt a szentségimádás, mert a templomba nagyon hideg van, és az egész napos ott volt megtartva. És ott mind a két januárba a szenvedő arc.

A haldokló megdicsőülésének jelképe, kínjainak és szentségének pompás koronája:

> A tetejin, a töviskorona tetejin volt a Jóistennek a koronája, az Atyának, hogy szinte olyan hármas korona. Hogy szinte olyan Szentháromságtól érdemölt korona, és annak a tetejin volt a kereszt. Az a kis kereszt, mint egy gyertyaláng, olyan az oltáriszentség-tartón.

A jelenés legérdekesebb jellemzője, hogy a tabernákulumi Krisztus királyhoz hasonlóan (erről majd a későbbiekben) intenzíven mozog, változik. A statikus szenvedő arcon – bár ugyanazt a bibliai eseményt jeleníti meg –, nem található a korona. A mozgó jelenés a díszes oltáriszentség-tartóban mutatkozott meg, míg a mozdulatlan

szenvedő arc a kehelyostya takaróján. Az aszszony érzékletesen írja körül a jelenség viselkedését:

> Amikor a keresztről volt a hét szent szava, hogy amikor fölfeszítették, hogy „Atyám, bocsáss meg nekik, nem tudják, mit cselekszenek!" – akkor lefelé nézett. Aztán nézett az, egyenesen is. Meg nézett fölfelé is. Mert olyan volt, hogy a lator fele is nézett, hogy amelyik lator szerette, azt mondta neki, hogy: „Ma velem leszel a paradicsomban." Tehát ezekhöz a szavakhoz illeszthető volt az a valahányszor változó szenvedő arc. Akkor végül, hogy: „Atyám, kezeidbe ajánlom lelkemet." De még előbb, volt hogy lenézett a Szűzanyára, mikor nekünk adta úgy, édesanyául. Ahogy nekiadta az apostolnak, hogy: „Íme, a te Fiad, íme a te anyád." Ez a szava is volt. És amikor szomjazott és beteljesedett, utolsó szava, amikor azt mondta „Atyám kezedbe ajánlom lelkemet", akkor fölfele nézett és az ajka akkor esett le.

7. kép Nagyboldogasszony-templom, Szeged, a tabernákulum nyitott ajtaja

Amint lejátszódtak az események, a meghalt Krisztus arca továbbra is látható volt a terítőn, immár statikus állapotban:

> Nem volt vége, azt hiszem volt egy óra hosszás szentségimádás közösen, utána vitték a templomba. És még az úton ott végig köztünk, vitték, és benne volt az a szent, az a meghalt szent arc.

Krisztus király a tabernákulumban (tabernákulumajtóban)

A köztünk járó Krisztus király legközelebbi rokona a tabernákulumi trónoló Jézus pantokrátor (lásd a 6. képet). A két jelenés értelme és szimbolikája ugyanaz, de míg a köztünk járó Krisztus király egyszer fedte fel szent arcát, addig a trónoló Jézus minden mise alkalmával jelen van.

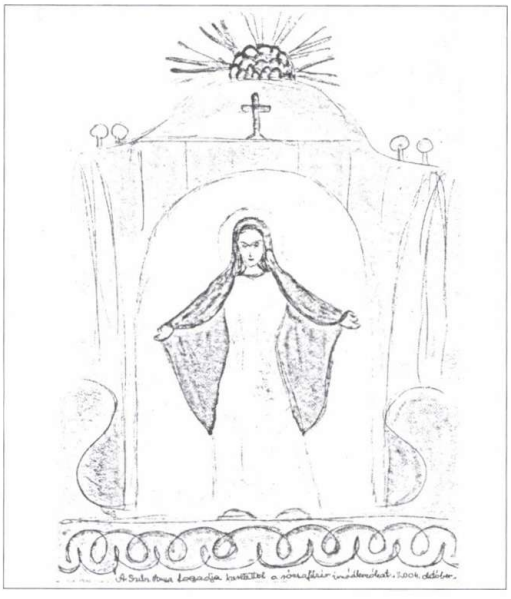
> Hát legutóbb például tegnap este [2005. február 25.] is voltam, keresztút-járás volt, Jézus szenvedését imádkoztuk, énekeltük végig körbe ott, ahogy vannak a stációs állomások, képek, domborműs képek, végigjártuk. De nekem az a Krisztus király, az mindig látszik. Az már mikor én a templomba beérek, és amikor utójára

én ott térdet hajtok, jövök haza, az akkor is ott fogad, és ott marad. Mindig ott van. Már három év óta.

A jelenés az asszony elmondása szerint élőként viselkedik, és fogadja a templomba érkező híveket:

A tabernákulum előtt az a Krisztus király, az amit ülve látok máskor, szinte így jön elébem, [széttárja a karját] így fogad. És aztán mire én beérek, elhelyezkedek a padba, akkor már ül a trónján. És az ajtóból, még kint ahogy beérek, így jön elébem, [széttárja a karját] így, így.

Trónja tehát a tabernákulum, ajtaja a jelenés vállának vonala, fölötte van arca, koronája, glóriája (ami csak ennél a jelenésnél jellemző!), de néha az istenes háromszög is látható. A látóasszony szerint a látomás folyton imádkozik, mozgásban van, még a ruhája is vele együtt változik. Az Úrjézus a tabernákulum előtt, ahogy Krisztus királyként ül ott a trónon, velünk imádkozik, az mindig velünk van. Annyi mozdulása van neki, hogy ahogy a palást rajta van, és a köntöse, egész vékonyan látszik ki. Imádkozunk, elmondtunk már két tized rózsafüzért, hármat, persze azon pihent meg a szemem. Mert az a leggyönyörűbb a templomban, az az élő Úrjézus-jelenés ott, *mert él!* És akkor már látom is, széjjelébb van csúszva a köntös. De nem az én szemem láttára, hanem az már úgy közbe, ahogy úgy velünk van és imádkozik.



8. Szűzanya-látomás

Van, hogy fején virágkoszorú pompázik, öt szent sebének helyén pedig fehér rózsák nyílnak. A Krisztus király megjelenésekor a tabernákulum gyönyörű ragyogásban úszik, különösen, ha az oltár háta mögött felgyulladnak a fények.

És akkor látszik a legjobban, amikor az oltár háta megett kivilágítják, akkor erősen látszik. Mikor bejönnek szentmisére, a pap, ministránsok minden, fölgyúlnak a villanyok, akkor is látszik, csak akkor ragyogóbban látszik. Halványabban, de nagy ragyogásban. De akkor is ott van. Meg vannak gyönyörű fények, hát az meg mindig.

A jelenést érdemes összevetni a 7. képpel, amelyen a Nagyboldogaszszony-templom tabernákuluma látható. A jelenésre jellemző, hogy csak bizonyos távolságból adja magát.

> Egész közel mentem, ott már nem látszott. Nem megfogható az Úrjézus. Ilyen közelről nem látszik. Akkor csak az oltáriszentség látszik meg, az oltáriszentség-tartó.

Az asszony elmondása szerint, amikor megvásárolta a templom oltárát ábrázoló képeslapot, ő azon is mindig felfedezte a trónoló Krisztus király alakját.

Az, hogy Jézus a tabernákulum ajtajában trónol, nem véletlen. A feltámadt és megdicsőült Istenemberen át vezet az út számunkra a paradicsomba, a Jézus-alakká változott tabernákulumajtó pedig ezt szimbolizálja. Erre Eliade hoz konkrét példát: „A bizánci templomban ez világosan megnyilvánul. A templom belseje a világmindenség. Az oltár a paradicsom, amelyet keletre helyeznek el. Az oltár császári ajtaját a paradicsom kapujának is nevezik. Húsvét hetében az oltár főajtaja az egész istentisztelet ideje alatt nyitva marad, e szokás értelme világosan kifejeződik a húsvéti kánonban: »Krisztus feltámadt sírjából, és megnyitotta előttünk a paradicsom kapuit.«"[34]

A Jézus pantokrátor-ikonográfiájában jellemző parancsoló, uralkodói és ítélkező magatartásnak a jelenés esetében nyoma sincs. Itt a nyugodt szeretetet árasztó Megváltó alakja együttműködik híveivel. Üzenete ugyan az, mint a köztünk járó Krisztus királynak, sőt: azon egyszeri jelenés állandó megfelelője.

Mária-jelenések

Síró Mária-szobor

Az előző jelenéshez szorosan kapcsolódóan volt látható 2004-ben, egy alkalommal a Szűzanya alakja. Mária a rózsafüzér-imádságnak szentelt hónapban, októberben volt észlelhető, így a jelenés, bár nem konkrét ünnephez kötött, mégis aktuális. Helye a tabernákulumi Krisztus király trónja, bár a jelenés elhelyezkedése egészen más, mint az előző esetben. Míg a trónoló Jézusnak a „vállkiképzése" volt az oltár ajtaja, addig Mária kecses és légies alakja az ajtóban, mint a gyermekeit váró, szerető édesanya klasszikus megtestesítője fogadja az imádságra érkezőket (lásd az 8. képet).

Szerepe eddig meg is egyezik a trónoló Jézuséval, de Mária csak addig volt észlelhető, míg az asszony el nem foglalta helyét a padsorokban. A jelenés jellemzője a királynőkhöz illő pompa és ragyogás, amely megilleti az Istenember szent édesanyját: „Fehér ruhába, arany palástba, így jött elém." Az ábrázoláson nem fedezhető fel Mária tizenkét csillagú koronája. A jelenésekről való szeretetteljes nyilatkozás és a látomások kegyes viselkedése Csépe Klára esetében sokkal intenzívebb, Jézus például többször is megöleli, közvetlen kontaktusba kerül vele, így sokkal nagyobb fokú a szeretetteljes intimitás. A hasznosi látóasszony egy hasonló látomásában a Szűzanya kar-

jait széttárva így szólt hozzá: „Jöjjetek hozzám, kik terhelve vagytok vagy fáradtak vagytok, én megenyhítelek titeket."[35] A két látomás eszmeisége ugyanaz: Mária, mindenki édesanyja, az új Éva hívja magához gyermekeit, akik oltalmat nyernek nála.

A Mária-jelenésekkel foglalkozó, széles körű szakirodalom kedvelt témája a szobrok csodás megelevenedése. 1977 és 1989 között hatvanhárom Rosa Maria Mystica-szobor és kép hullatott könnyeket huszonkét országban.[36] A leghíresebbek az akitai, siracusai, Porto San Stefanó-i, maasmecheleni könnyezések. Siracusában 1953 augusztusában négy napon keresztül könnyezett egy gipsz Mária-dombormű. Magyar példaként Limbachner Gábor rögzítette egy K.-né nevű asszonyról, hogy tizenhárom éves korában a szeme láttára sírni kezdett a fatimai Szűzanya szobra, majd rámosolygott.[37] Könnyezések esetén a szóbeli üzenet legtöbbször elmarad.

A népével együtt érző és sirató Boldogasszony alakja klasszikus jelenésnek mondható, ami több országban, Mexikótól Indiáig megtalálható. A nép „...keresi a Máriával való találkozást, életével való bizonyos együttélést. Jellemző az a tudat, hogy ez a találkozás bármikor megtörténhet, mert ő gyakran meglátogatja a magyar falvak népét."[39] Mária a gondoskodó édesanya ideálképe, ezért fordul az emberek többsége bizalommal a megértő Boldogasszonyhoz. „Az Egyház ugyanis minél tovább szemléli a kereszt alatt álló asszonyt, a Szentlélek vezetésére és sugallatára annál jobban megérti előképe és anyja pótolhatatlan tevékenységét, amely mögött megmutatkozott az együttszenvedésben, s azóta pedig folyamatosan kibontakozik az Egyház tagjai és az egész emberiség iránt viselt együttérzésében."[40]

A látóasszony által észlelt jelenés a csongrádi Nagyboldogasszony-templomban található lourdes-i Mária-szoborral kapcsolatos. Arról a szoborról van szó, amelyre a Szűzanyára néző Krisztus-arc jelenése irányul. Ez a Mária-jelenés viszonylag rendszeresen, már három év óta megmutatkozik a látóasszonynak:

> De képzeld el, hogy sírt a Szűzanyának a szobra. Mert egy szobrász készítette, és hát nem a szobrot imádja az ember, mer az csak egy képlet, egy gyönyörű munka ott annak, aki azt a szobrot tudta készíteni. Nem az élő Szűzanya,[41] és mégis sírni látom.

A szobor sírása különbözik az eddig ismert könnyező műalkotásoktól:

> Nem úgy sír, hogy folyik a könnye, hanem *fényes az arca*, meg az a gyötrés, amikor sír az ember, ilyet látni azon a szobron.

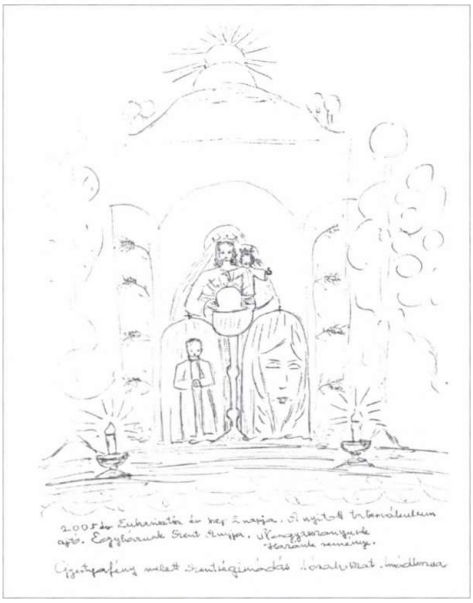
Könnyezés tehát nem tapasztalható, hanem a belső lelki zaklatottság ül ki az aggódó Szűzanya arcára.

T. M. szerint a szobor nem elsősorban fia kínjai miatt szenved, hanem a jelen tragédiái és az emberiség erkölcsi hanyatlása miatt:

> De tudom, hogy miért sír: borzasztó a világ, és ő azt mind látja, tudja. Mert ő mindent lát a világon. Látja azt az ázsiai földrengést,[42] azt a rengeteg halottat, és ami még bekövetkezik, és ő tudja előre.

A jelenés üzenetjellegét az asszony a következőképpen értelmezte:

> Olyan jött az agyamba, hogy... ugyan drága jó Istenem, miért sírhat ez a Szűzanya? Oszt úgy magam, saját szavaimmal mondtam: „Drága Szűzanyám, miért sírsz, mit tegyek én itt a földön és te meg ott az égbe?" Hát tulajdonképpen tudom, hogy mit tegyek. Sokat imádkozzak a mai fiatalságért. Az ifjúságért. Mert a fiatalság olyannyira elmaradt a hitben, hogy miattuk bánatos a Szűzanya.



9. „Miasszonyunk, hazánk reménye"-jelenés

Csépe Klára vallomásában hasonló önfelajánlásnak lehetünk tanúi, csak ő mindezt a vérző Jézus arcképét látva, szenvedésén meghatódva kérte:

> Láttam az Úrjézust szenvedve. Szégyenkövön ülni, töviskorona volt a fején. Arcán folyt le a vér. Én nagyon sajnáltam őt. Odamentem hozzá és azt mondtam neki: „Édes Jézusom, engedd meg, hogy a lábad zsámolya legyek. [...]" Kérdeztem, mit tehetek, hogy javuljanak meg az emberek? [43]

Az asszony nem élt át *compassiót* (együttszenvedés), mint ahogy más jelenések alkalmával sem, csupán sajnálatot és együttérzést. A látomás abban különbözik az eddig tapasztalt Jézus-jelenésektől, hogy csak közelről látható: „Ahogy imádkoztunk, de bizonyos távlatból, közelebbről látom a sírását."

A szobor, akárcsak a Limbacher Gábor által rögzített esetben, mosolyogni is képes. Amikor T. M. évekkel ezelőtt az unokáit elvitte körmenetre, másként látta a szobrot, mint eddig:

> Mikor a kisonokámat még a nyalábomba vettem, vittem a Szűzanya körmenetibe, akkor meg mosolyogva láttam a Szűzanyát. Mind a két onokám mikor még kicsik voltak, akkor még a karomon vittem őket, ha áldozni mentem is, vittem. Körmenetbe nem tudtak úgy menni, mert még kicsik voltak még, akkor is vittem.

Egyéb szobrok megelevenedéséről az asszony nem számolt be. Limbacher Gábor tanulmányában említ egy hasonló esetet, példaként hozva a búcsújáróhelyen észlelt, ikonikus vizuális és tárgyi jelenésfajtára:

...hát vót részem, mert vót ugye, mikor Csatkán vótunk is, akkor a csatkai Szűzanya is, mikor ránéztem, azt ugye lehunyta a szemit, kinyitta a szemit. Azt a nagy szempilláját mikor felnyitta, azt akkor úgy olyan nagyon gyönyörűen mosolygott, meg az a jóság jött az arcáró.[44]

A kontextus ugyanaz: a hívők egy Istennek tetsző cselekedetet hajtanak végre (körmenet, búcsújárás), melynek következményeként az általában szomorú Szűz mosolyával ajándékozza meg a híveket.

Nagyasszonyunk, hazánk reménye

A „Nagyasszonyunk, hazánk reménye" nevet viselő komplex, többalakos jelenés a tabernákulum nyitott ajtajában volt látható 2005. szeptember 2-án egy óra hosszú szentségimádás alkalmával. (Lásd a 9. képet.) A kompozíció három fő részre tagolódik: hátul, középen a Madonna alakja a kis Jézussal, baloldalt egy imádkozó pap, jobb oldalon a torinói lepel.

A Szűzanya hófehér ruhában, arany palástban, fején aranybarna koronával trónol a tabernákulum fényes ajtajában, baljában a kis Jézussal. A gyermek Jézus jobb kezével megáldja a Szentostyát, baljában az országalmát tartja. A jelenés a Patrona Hungariae-ábrázoláshoz és eszméhez is köthető, bár a Szűzanya fején nem a magyar korona díszeleg. Ha a jelenést összevetjük a tabernákulum nyitott ajtajának fényképével (lásd a 7. képet), láthatjuk, miként tagolódik térben a jelenés. Elöl található a két ostyatakaró, a tabernákulum belsejének hímzett hátulján az ostya, a felszökő indák pedig a Szűzanya körvonalait adják. Érdekes, hogy a látóasszony búzakalászokat rajzolt az ajtó belsejébe, mikor ott szőlőindák kanyarognak. E látomás jelentését így magyarázta adatközlőm:

Azt mutatja, hogy a Szűzanyának köszönhetjük, hogy fogadta a Megváltót. Szülte, fölnevelte, nekünk. Csupa fény volt az ostya környéke itt, a Kisjézusnak benne a keze, ahogy áldotta, mert mindig minden szentmisében megáldja az ostyát, és akkor benne van. Hiába gyártják azt az ostyagyárba, akkor még nincs benne az Úrjézus, de mikor a papok imádkoznak, meg oltárra viszik, ott megáldja Jézus, benne van a szent teste, vére.

Itt rögtön rá is térhetünk a baloldalt látható imádkozó pap alakjára. A fehér ruhát viselő pap reverendáján a csík világoskék színű (mint az ott lévő ostyatakaró hímzett mintája), haja őszes. Az idős, ősz pap- vagy pápafigura jelenléte a kompozícióban így magyarázható:

Mert ez így folyamatba jön, az Úrjézust ők tudják átváltoztatni, az ostyát, ők tanulják ezt egyetemi szinten. Ez az *átváltozásról szól*, és arról hogy Jézus megáldja az ostyát.

Az ostyatakarón eredetileg az eukharisztia jelképe látható. A jobb oldalon helyezkedik el a kisded Jézus alatt saját halotti leple, a torinói lepel: de hogy a kettő hogyan is függ össze, azt adatközlőm világosan kifejti:

> Azt jelenti, hogy a Kisjézus kis Jézusnak is meg tud még most is jelenni, az anyja ölében az anyját boldogítva, de ő már ezt megjárta, hogy meghalt értünk a kereszten. Egyszerre volt jelen. Én is csodálkoztam rajta, hogy ez hogy, de felismertem, hogy torinói lepel. Azonnal nem tudom, hogy mit is akar az Úrjézus kifejezni, *de mikor imádkozok folyamatosan, már belém vési, hogy mit is ábrázol*, mit akar ezzel kifejezni, mit juttat nekem a hitbe. Tudatlanul soha nem hagyott még.

A látomás fején lévő kereszt világosan kivehető az ostyatakarón, és a helyén eredetileg fiókáit etető madár figurája látható. A jelenés mélyén húzódó összekötő kapocs az eukharisztia misztériuma. A látomás, bár nem az ostyatakarón vagy az ostyában volt látható, mégis annak szentségét erősíti, akárcsak az összes Krisztus-arc, mely a szentostyában mutatkozott meg.

Jézus és Mária sugallatai, üzenetei

Limbacher Gábor számol be arról az esetről, amikor G. E. asszonynak Mária utasításokat adott, hogy imádkozzon: „Szűzanya panaszkodik, hogy nincs, aki imádkozzon a népekér. Hogy azér kárhoznak el sokan. Mer nincs, aki imádkozzon értük."[45] A sugallatok lényegében az általam rögzített esetben is megegyeznek, bár a csongrádi látóasszony nem hallja a Szűzanya szavait:

> Nem hallom a hangját, de úgy az ember *tudatába férkőzve* tudtomra adta azt, hogy az önéletrajzomat is írjam meg. Kicsi gyerekkorom óta ahogy engem beleneveltek a hitbe. Csak úgy ad tudtomra valamit, hogy úgy belém véső dik az ima közbe. Nem beszél hozzám, csak úgy belém, hogy mondjam, a *tudatomba* hat az ima közbe, hogy egy-két szót az Úrjézus is ad ima közbe. És én *abból tudok következtetni*, hogy mit akar.

Hasonló jelenségről számol be Lovász Irén adatközlője, M. E, aki szintén sugallatokat kap, amelyeket automatikus írással rögzít, és ezeket szent szövegként kezeli (ebben az esetben erről nincs szó). M. E. meghatározásában ezeket az üzeneteket „Az elme hallja, nem a fül."[46] Fontos itt megjegyezni: az egyház hivatalos álláspontja szerint a kinyilatkoztatás az utolsó apostol halálával végképp lezáródott, így semmilyen formában nem várható a *Szentírás*nak az utólagos kiegészítése. Az üzenetek a *Biblia* szövegét hivatottak aktualizálni, és a mindenkori jelen veszélyeire figyelmeztetnek, csupán ekkor tekinthetők hivatalosan elfogadottnak. „Ösztönzést jelentenek a szív és az akarat számára, hogy az örökölt hitletéteményt új erővel alkalmazzák a sajátos korhelyzetre."[47]

Jézus és Mária közös sugallatára az asszony több alkalommal is írt az Oktatásügyi Minisztériumnak, hogy tegyék kötelezővé a hitoktatást az iskolákban:

> Írtam az ifjúság érdekébe az oktatásügybe, írtam, hogy miért nem tanítják minden iskolában a hittant. Borzasztóan fontos volna. És a Szűzanya azt mondta, hogy írjam meg. Ott adta tudtomra.

A levél feltehetően automatikus írással íródott szó szerint abban a formában, ahogy a látóasszony tudatába férkőztek a sugallatok. Az égiek tehát rajta keresztül közvetítik óhajukat: a fiatalok járjanak hittanra, ezáltal nőjön általános műveltségük, részesüljenek hites nevelésben azért, hogy megmeneküljön a haldokló erkölcsiség.

A Sátán közbeavatkozásai

A csongrádi asszony látomásai – elmondása szerint – ellenállásra késztetik a hatalmak másik pólusát, a Sátánt. A Sátán sosem látható, hanem (akárcsak a sugallatok esetében) beleférkőzik a gondolatokba, és megpróbálja manipulálni a cselekedeteket. Hatalma folytán (és mert az emberek elméjét nem tette ellenállóvá a Jézus iránti elkötelezett szeretet) válik egyre hitetlenebbé a világ. Antalóczi megfogalmazásában: „A sátáni erő oly mértékben képes az ember életét, sorsát és történelmét befolyásolni, amilyen mértékben azt megengedi neki."[48]

A gonosz ellenkezése testi rosszullétben nyilvánul meg:

> Úgy ellenkezik a Sátán, hogy például rosszul érzem magam... nem találom helyem, úgy akarok valamit csinálni délelőtt, de bírnám is én azt, de valami nem is engedi, *rám nehézkedik, ráül az emberre.* És akkor... hát hogy meneküljek, bemenekülök akkor ide a szobába, imádkozok, és már mikor a második tized rózsafüzérnél vagyok, akkor már elhagyott. Érzem, hogy újra az a régi vagyok, hogy tudok imádkozni repesve meg minden. Szóval nagyon erős a gonosz lélek, nagyon.

Az egyház tanítása szerint a rózsafüzér a leghatásosabb fegyver a Sátán ellen. „Ebben Mária szerepe nagyon fontos, hiszen ő küzdhet meg a Sátánnal az emberiségért. A medjugorjei látók szerint a Sátán változatos formában mindig és mindenütt jelen van, s csak az embereken múlik, hogy mindezt felismerik-e. Üzeneteiben azonban Mária tanácsokat is ad a kísértések felismerésére, elkerülésére."[49] Abban az időben, amikor a látóasszony sugallatokat kapott a Szent Szűztől, hogy írjon levelet az Oktatásügyi Minisztériumnak, a Sátán is közbe akart avatkozni.

> Azt küldte, hogy ne foglalkozzak az üggyel, mert ha olyan sokan megtérnek és mennek, nem fogok én olyan kényelmesen a templomba járni, mint most.

Mint már említettem, az ima ereje képes visszaszorítani és elűzni a gonosz erőket:

> És akkor, mikor már egy órahosszat imádkozok, hát akkor már szinte fölemeli az embert az az imádság. Elveszi ebből a földi rabság életből. Szinte repesek ima közbe. Szinte mintha repesne, repdesne az ember. És az olyan boldogságot ad, hogy sugárzik az a templomban, De csak a templomba! Itthon is boldogan imádkozom, van, amikor egy óra hosszát is imádkozok, mert nagyon szeretek imádkozni.

A Sátán ilyen közvetlen jelenléte igen ritka más látóasszonyok esetében, az inkább csak a pokolbéli utazások leírásakor kap nagyobb hangsúlyt.

> Mi történik, ha valaki tudomást szerez a csodás jelenésekről? Hogyan reagál a közvetlen környezet? Hallucináció vagy csoda történt? Most elsősorban a látóasszony környezetére tennék néhány utalást, a családra és azokra az idős barátnékra, akik tudnak a hölgy látomásairól, és valamilyen formában viszonyulnak is hozzá. Az asszony házában, a nappaliban egy kis üveges szekrényben ki vannak rakva a szentképek közé a Krisztus-arcrajzok, tehát aki belép, önkéntelenül is arra siklik a tekintete. A család hozzáállásával kapcsolatosan a látóasszony így nyilatkozik:

> Nem szólnak rá semmit, hát itt van, kirakom, meg az unokák is látják, nem beszédtéma különben, mert az iskolában nem tanítják a hitet. Hát én úgy elmondom, ha kérdeznek róla. Akkor úgy előfordul, amikor itt nyaralnak vagy ilyesmi.

A család tehát semleges-megértő pozíciót felvéve tudomást vesz a nagymama látomásairól, de komolyabb érdeklődést nem mutatnak iránta, különös jelentőséget nem tulajdonítanak neki. Az asszony így vall saját férjéről:

> Az nem tud mit hozzá szólni. Őneki kevesebb a hittudomány, kevesebbet szerzett magának. Ezelőtt olyan szépen mentünk együtt a templomba, most meg nem akar menni, *őtet fogja a Sátán.* Én annak tudom be. Mert azelőtt nem volt ilyen. De akkor is szeretem, mert életem párja. Ha én mondom neki, hogy én miért szeretek templomba elmenni, borzasztóan szeretek ott imádkozni meg minden, hogy látom az Úrjézust... erre nem szól semmit. Valamikor hívom őtet is, szinte lefogja a Sátán. Olyan erős a Sátán.

A közvetlen családtagokon és rajtam kívül mindössze két idősebb néni, a hölgy barátnői tudnak a jelenésekről, de ők másképpen viszonyulnak a látomásokhoz:

> Hát ide eljött hozzám az Erzsike, és beszélgettünk, és ez így ki volt rakva, téve ez az Úrjézus, és mutattam neki. Mondom, Erzsike, megmutatom már, hogy ezt látom a templomba. És úgy lelkesedett rajta. Örült neki, adtam is neki kettőt. És azt mondja nekem – gondolom ő is igyekezett, hogy majd hátha látja –, de ő azt mondja, ő nem látja, ő semmit nem lát. És mellettem ül. Pedig mondom neki, hogy ez olyan gyönyörű, hogy nem tudom lerajzolni. Azt mondta, hát azt nem is szabad lerajzolni.

A másik barátnő is lelkesedéssel, önálló véleményt formálva viszonyul látóasszonyunkhoz:

> Mártikán láttam, hogy a Szűz Máriát nagyon szereti. Láttam, hogy hunyja a szemét, belemélyül az imádságba. És mondtam neki, hogy látom, hogy nagyon Szűzanya-szerető, mondom van-e kedve jönni közénk rózsafűzért vezetni, imádkozni? Azonnal jött. Hát és mondom, hadd lepjem már meg névnapja alkalmával, készítettem borítékba ezt a képet, a köztünk járót, meg a velünk lakó ostyásat. Mondom, viszek neki borítékba és adok neki ajándékba. A templomba nem akartam odaadni, mert föltűnő az, hogy mit adok én neki fehér borítékba. Hát és akkor a kántorembert helyettesítette, bent volt a sekrestyében, ott adtam neki oda. És amikor kiveszi a borítékból, nézi, ezt a képet a hátulját nézi, aszondja: jaj de szép virágok! [Az asszony legtöbbször virágos képeslap hátuljára szokta rajzolni a Krisztus-arcjelenéseket.] De mondom, fordítsd meg. Mikor megfordítja, elmagyarázom neki, hogy az mi... hát az elsírta magát. Annyira belemélyült, hogy milyen gyönyörűt láttam én. És ő még ilyet nem látott. Tehát ő se lássa.

Nem véletlen, hogy olyan kevesen tudnak ezekről a jelenésekről, hisz az asszonyban is megvan egy bizonyos fokú egészséges óvatosság. A helyi plébános úrnak, akit azóta már elhelyeztek Csongrádról, szintén mesélt a jelenésekről, aki óvatosságra intette, nehogy gúnyt űzzenek belőle. Az atyával később én is beszéltem, aki elmondta, hogy igazából attól fél a legjobban, ha a látomásoknak híre megy, búcsújárás indul a városba. Ezért döntöttem én is úgy, hogy adatközlőm nevét titokban tartom. Ugyanakkor sajátos, hogy a látóasszony nem tartja fontosnak, hogy a csodás látomások hírét legalább saját szűkebb környezetében közhírré tegye, inkább szemérmesen elhallgatja őket.

A szent térről

A vallási élmények elsődleges színtere a szakrális, *megszentelt tér,* ahol mindenben ott rejlik a csoda ígérete. Elég magára az oltáriszentségre gondolni – amire az egész tudatos művészi architektúra irányul –, amely maga a feltámadás. „A szent tér élménye teszi lehetővé a világalapítást. Ahol a szentség megnyilatkozik a térben (hierophánia!), ott tárul fel a valóságos, ott jut létezéshez a világ. A szentség betörése nemcsak szilárd pontot vetít a profán tér meghatározhatatlanságába, hanem központot teremt a káoszban, egyúttal áttöri a szinteket is, ezáltal kapcsolatot teremtve a kozmikus síkok (föld és ég) között, lehetővé téve az ontológiai átmenetet az egyik létezési módból a másikba."[50]

De miben változtatja meg egy jelenéssorozat a templom „szentségtérképét"? Egy templom helyének kiválasztása során legtöbb esetben praktikus elvek játszanak szerepet, mint például a központi elhelyezkedés, így szabad választásról, és nem hierophanikus jeladásról beszélhetünk: a teplom „szent szigetet" teremt a profán környezetben. Normális esetben egy hívő számára a templom két részre tagolódik: főoltárra

és a templom többi részére. Jelen esetben a látóasszony számára a templom belseje a szentség ereje és megjelenése szempontjából három részre tagolódik. A fő- és oldalhajók, a padsorok és mellékoltárok alkotják az első részt. Itt helyezkednek el és imádkoznak a hívők (a látóasszony is), ez tölti ki a templom legnagyobb részét. Ettől elkülönül, és központi helyet foglal el a főoltár. Itt celebrálja a pap a szertartásokat; a főoltár előtt minden alkalommal keresztet vetnek, térdre borulnak, valamint egyes falvakban keresztelés alkalmával a keresztszülők az egyik mellékoltárnál várják meg a mise végét, és a kis pogányt addig nem viszik a főoltárhoz, míg a pap meg nem szentelte. Ez is egy képzeletbeli választóvonalat jelent a templom többi része és a főoltár között. A Krisztus-arcjelenések többnyire a templomnak ezen a részén jelentkeztek: a tabernákulum ajtajában, az ostyatakarón és az ostyakehelyben: ez pedig már egy következő szint. Az eddig szabadon megválasztott szent térben jelenések által hitelesített szent pontok jelentek meg. A jelenések mintegy legalizálják az amúgy is tiszteletben tartott tárgyak szentségét: a kehelyostya Krisztus testének szimbolikus jelképe, tehát önmagán mint tárgyon túlmutat, misztikus értelemmel és tanítással bír minden hívő számára. Ez a rejtett értelem a látóasszony számára a jelenések által feltárul, és Krisztus testének szimbólumában megpillantja a Megváltót.

A jelenések többsége esetében kultuszhelyteremtő jelenésekről beszélhetünk, amikor is a meglepetés erejével, egy semleges térben (pl. barlang, homokbánya) megmutatkozik a szent. Innentől kezdve a hely legtöbbször kisebb-nagyobb jelentőségű zarándokhellyé alakul, oltárt vagy kápolnát építenek a jelenés utasítására vagy annak emlékére, és legtöbbször csodatévő erőt tulajdonítanak az ott fakadt forrásnak; az ima ereje megsokszorozódik. Itt egy eleve megszentelt tér- és tárgykomplexum igazolódik, pozíciója megerősödik. A látomások jelentésuniverzuma sem hordoz teológiai újdonságokat. Adatközlőm kisgyermek kora óta csak ebbe a templomba járt imádkozni, ez a hely vált buzgó vallásosságának anyaméhévé, életének origójává.

Egy templom potenciálisan magában hordozza a szent megjelenésének lehetőségét, minden más helynél inkább a világban. Eliade szerint a templom „egy földöntúli minta evilági utánzata",[51] tehát a mennyország másolata.[52] Mondják a templomot Isten házának is, Isten jelenléte pedig mindig és mindenhol egyértelmű. De Isten házának vannak egyéb, láthatatlan lakói is: Mária, Jézus és az összes szent, akik egyes hívők számára megmutatkozhatnak (mivel a teológia nem zárja ki a jelenések lehetőségét). A legfontosabb tehát: a jelenések szent térben és szent időben (általában mise előtt, közben vagy után) jelentkeznek.

A látomások mindegyike a közösségért érzett erkölcsi felelősségére figyelmezteti informátoromat. Arra ösztönzi például, hogy emelje fel szavát a hitoktatás kötelező bevezetése érdekében az iskolákban. A Szűzanya-szobor sírását is annak tulajdonítja, hogy a világ egyre inkább a Sátán uralma alá kerül, ezért az égiek földi katonájaként minden követ megmozgat, hogy más, hitesebb legyen a világ.

A látomásokat önmaga is értelmezni akarja saját maga számára. Ennek első szintjét ki sem fejti, annyira kézenfekvő számára: Jézus és Mária jelenvalósága a hívő emberek, a világ életében, sőt, beavatkozása a mindennapi életbe. Hiszen ő maga is Mária közbejárásának tulajdonítja, hogy súlyos betegségéből legalább annyira

felgyógyult, hogy templomba járhat. Jézus és Mária ettől kezdve jelen van mindennapjaiban. Rövid értelmezéseiből azt látjuk, hogy vagy egy hitigazságnak, vagy a keresztény tanítás egy-egy elemének megerősítését véli kiolvasni látomásaiból. A képet tehát azonnal szöveggé, tanítássá, erkölcsi paranccsá formálja. A látomások így természetesen vallásos életére is kihatással voltak. Kérdésemre, hogy ez miben változott meg az elmúlt évek alatt, így válaszolt:

> A jelenés, az meg mindennek a krémje. Mindennek a teteje, a koronája az életembe. Mert tényleg voltam olyan beteg is, hogy öt altatásos műtéten estem át '81 óta. És mán az ötödiknek mikor nekimentem, mán akkor a Szűzanyának azt mondtam imádságomba, hogy Szűzanyám, ha azt akarod, hogy még jöjjek imádkozni, mert nagyon szeretek templomba járni, akkor gyógyítsál meg. Csak hogy legalább a templomig el tudjak menni. És a Szűzanya meggyógyított. Azóta is csak a templomig tudok elgyalogolni. Az Úrjézustól megkaptam a lendületet, hogy érdemes harcolni.

Jegyzetek

1 *Magyar értelmező kéziszótár* (1978: 822).
2 Pócs (1998a: 20).
3 Hivatkozik rá: Pócs (1998a: 15).
4 „A népi unio mystica: elemi tapasztalás, közvetlen érzékelés és kapcsolat, mely során az eksztázisba került átélő számára a földi világot az evilágon túli »valóság«-tól (túlvilág, másvilág, természetfeletti világ) elválasztó határ többé-kevésbé megszűnik, és az egyik világ valamely összetevője a másikban megjelenik." Limbacher (1998b: 195).
5 Beinert (1997).
6 Beinert (2004: 454).
7 Hetény (2001: 37).
8 Rahner–Vorgrimler (1980: 458–459).
9 A reformáció egyházai többek közt Keresztes Szent János kijelentésére támaszkodnak: „Aki ezek után Istentől kér valamit, látomást vagy kinyilatkoztatást, az nem csak értelmetlenül jár el, hanem egyenesen meg is sérti Istent, hiszen nem Krisztusra figyel kizárólagosan, minden más rendkívüli dolog kívánsága nélkül." (2Karmel, 22, 3–5)
10 Gacsályi (1985: 260–272); Harsányi (1985: 190–218).
11 Czövek (2000: 106).
12 Czövek (2000: 108).
13 Lásd 451-es zsinat, chalcedóni dogma (máig érvényben van): 1. Jézus egyben tökéletes Isten és tökéletes ember. 2. Jézusban nem keveredik isteni és emberi természete, de nem is választhatók szét. 3. Jézus két természete egységben van, de az egyesülés nem szünteti meg a különbségeket.
14 Nagymihályi (2003: 13).
15 Hegel (1977).
16 Nagymihályi (2003: 9).
17 Barna (2000: 48).

18 Limbacher (1998a: 169–170).
19 Lovász (1998: 157).
20 Beinert (2004: 171).
21 Pozsony (1998: 74).
22 Limbacher (1998b: 197).
23 Lovász (1998: 163).
24 Sándor (1998: 149–151).
25 Tóth (2006: 14).
26 Pusztai (1999: 64–68).
27 Jádi–Tüskés (1986: 521).
28 Beinert (2004: 334).
29 Lásd *Apostoli hitvallás*.
30 Lovász (1998: 159).
31 Molnár (2006: 6).
32 1Kor 15, 14.
33 Spinetoli (1983).
34 Eliade (1987: 56).
35 Jádi–Tüskés (1986: 533).
36 Antalóczi (1992: 57).
37 Limbacher (1998a: 161–162).
38 Barna (2000: 47).
39 Hetény (2001: 29).
40 Török (2001: 26).
41 „Szűzanya azt mondta (jelenésben), hogy nem azt kell nézni, hogy a szobor milyen, mer aszonta, nem a szobrot *imádják*, hanem a *Szűzanyát!*" Göröcs Miklós látomása felesége elbeszélésében. (Limbacher 1998b: 194).
42 Az adatközlő itt a 2005-ben, Ázsiában nagy károkat okozó cunamira utal.
43 Jádi–Tüskés (1986: 534).
44 Limbacher (1998b: 205).
45 Limbacher (1998a: 168).
46 Lovász (1998: 156).
47 Beinert (2004: 455).
48 Antalóczi (1992: 28).
49 Barna (2000: 62).
50 Eliade (1987: 57).
51 Eliade (1987: 53).
52 „És készítsenek nékem szent hajlékot, hogy ő közöttük lakozzam. Mindenestül úgy csináljátok, amint megmutattam néked a szent hajlék formáját, és annak minden edényének hasonlatosságát." (2Mózes 25, 8–9).

Bibliográfia

ANDRÁS Imre 2001: A segítő Mária népe vagyunk. In Barna Gábor (szerk.): *Boldogasszony.* Szeged: SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 15–18.

ANTALÓCZI Lajos 1992: *Jelenések, üzenetek és a jövő (A jelentősebb magánkinyilatkoztatások és üzenetük szintézise 1830-tól napjainkig).* Eger: Kisboldogasszony Plébánia.

BARNA Gábor 1998a: Egyéniségkutatás a vallási néprajzban. In Uő (szerk.): *Szentemberek.* Szeged: SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 26–36.

–1998b: *Szentemberek.* Szerk. Barna Gábor. (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1.) Szeged: SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

–2000: A Mária-jelenések és üzenetek apokaliptikus vonatkozásai In Mojzes Imre (szerk.): *Tanulmányok a dátumváltásról és az ezredfordulóról.* Budapest: Miniszterelnöki Hivatal Évszámkezelési Kormánybiztos Titkársága, 45–64.

–2001: *Boldogasszony.* Szeged: SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

BEINERT, Wolfgang 2004: *A katolikus dogmatika lexikona.* Budapest: Vigilia.

CZÖVEK Judit 2000: Szentasszonyok és szentemberek a magyar néphagyományban In L. Imre Mária (szerk.): *Népi vallásosság a kárpát-medencében* III. Pécs: Baranya Megyei Múzeumok Igazgatósága, 106–111.

ELIADE, Mircea 1987: *A szent és a profán.* Budapest: Európa.

GACSÁLYI Gábor 1985: A látomások szerepe a mai gyülekezeti életben. In Dankó Imre–Küllős Imola (szerk.): *Vallási néprajz* 1. Budapest: ELTE Folklore Tanszék, 260–272.

HARSÁNYI István 1985: Adalékok látomásirodalmunk történetéhez. In Dankó Imre–Küllős Imola (szerk.): *Vallási néprajz* 2. Budapest: ELTE Folklore Tanszék, 190–217.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 1977: A keresztény vallás pozitivitása. In *Ifjúkori művei.* Budapest: Akadémiai, 55–59.

HETÉNY János 2001: Népi Mária-tiszteletünk teológus szemmel. In Barna Gábor (szerk.): *Boldogasszony.* Szeged: SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 28–40.

JÁDI Ferenc–TÜSKÉS Gábor 1986: A népi vallásosság pszichopatológiája. (Egy hasznosi parasztasszony látomásai). In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta…" Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest: Magvető, 516–556.

KÁROLI Gáspár (ford.): *Szent Biblia azaz Istennek Ó- és Új Testamentomában foglaltatott egész Szent Írás".* Budapest: ANNO. [Reprint.]

KISFALUSI János 1994: *Reménységünk a könnyező Szűzanya.* [Magánkiadás.]

KÜLLŐS Imola 1998: Egy XX. századi parasztpróféta látomásai és hatásuk a Kárpátalján. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 131–146.

LIMBACHER Gábor 1998a: Magyarországnak egy külön védőszentje – Szurdokpüspökiből. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek.* (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1.) Szeged: SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 160–187.

–1998b: A népi unio mystica. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 191–212.

LOVÁSZ Irén 1998: „Az elme hallja, nem a fül." Egy asszony látomásainak antropológiai megközelítése. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 156–173.

Magyar értelmező kéziszótár 1978: Szerk.: O. Nagy Gábor. Budapest: Akadémiai.
NAGYMIHÁLYI Géza 2003: *Krisztus-ikonok szóban és színben.* Budapest: JEL.
NEMESHEGYI Péter 1975: *Az eukarisztia.* Róma: Tip. Detti.
PÓCS Éva (szerk.) 1998a: *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press.
– 1998b: Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 15–55.
POLNER Zoltán 2001: A népi imádságok Szűz Máriája a Dél-Alföldön. In Barna Gábor (szerk.): *Boldogasszony.* Szeged: SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 200–217.
POZSONY Ferenc 1998: Látomások a moldvai csángó falvakban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 72–80.
PUSZTAI Bertalan 1999: Újra a kereszten. *Tiszatáj* 1999/8: 64–68.
RAHNER, Karl–VORGRIMLER, Herbert 1980: *Teológiai kisszótár.* Budapest: Szent István Társulat.
SÁNDOR Ildikó 1998: Próféta és hívei Nagydobronyban (1938–1950) In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 147–155.
SCHEFFCZYK, Leo–ZIEGENAUS, Anton 2004: *Mária az üdvtörténetben.* Budapest: Szent István Társulat.
SZACSVAY Éva 1998: Mária-látomás Mezőkövesden. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 132–130.
TÓTH Marianna 2006: *A Megváltó pszichológiája. Hermeneutikai erőpróba Nietzsche Az Antikrisztus és Márai Sándor Harminc ezüstpénz című művében.* [Kézirat.]
TÖRÖK József 2001: Mária az Egyház tanításának folyamában. In Barna Gábor (szerk.): *Boldogasszony.* Szeged: SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 19–27.

Internetes források

BEINERT, Wolfgang 1997: *Teológiai tudnivalók a Mária-jelenésekről.* http://ourworld.compuserve.com/homepages/merleg/202ta1.htm
MOLNÁR Gyula 2006 [feltöltés ideje]: *Szűz Mária a történelemben.* http://mek.oszk.hu/03600/03635/
SPINETOLI, Ortensio da 1983: *Máté evangéliuma.* http://mek1.mek.ro/porta/szint/human/vallas/mate/html/44risurr.htm

Peti Lehel

A lélekmentő

Katasztrófaélmény és imitatio Christi, egy csángó asszony látomásaiban

A néprajztudomány és az antropológia egyre több esetelemzéssel árnyalja, illetve írja felül[1] azt az értelmezői paradigmát, amely a hagyományos kultúrákban élő személyek transzcendens élmények, látomások iránti érzékenységét főként beteges lélektani, ideggyógyászati okokra vezeti vissza.[2] Az egyéniségkutató módszer révén a transzcendenciával látomásokban kommunikáló személyek életútjának, életterének feltárásával, azaz látomásaik kulturális, társadalmi és pszichológiai kontextusának *(pszichoszociális* és *szociokulturális)* elemzésével közelebb juthatunk a transzcendens tapasztalat szerveződésének jellemzőihez. Norman Cohn szerint „az egyes embereknek nemcsak az ébrenlétük idején támadó gondolatait, de még transzállapotukban szerzett élményeit is milyen erősen meghatározhatják annak a társadalomnak az általánosan elfogadott hiedelmei, amelyben élnek".[3]

Ebben a tanulmányban egy moldvai látóasszony látomásainak értelmezésére teszek kísérletet, aki sajátos akkulturációs folyamatok közepette működik specialistaként. Elemzésemben a következő kérdésekre, illetve problémákra való reflektálást tartom célszerűnek:[4]

1. a csángó kultúrának a magas kultúrában való popularizálódása hogyan vezetett egy archaikus közösségi szerep módosult funkciókkal való kibővüléséhez?
2. a medialitás kérdése a látó gyógyítói működésében
3. az egyház viszonyulása látomásaihoz
4. egyediség és típusvonatkozások a látomásokban; a hagyományos mitológiai tudás mint a látomások legfőbb forrása és ideológiai szervezőelve
5. hogyan jelennek meg a 21. század nagy katasztrófáinak és társadalmi kataklizmáinak motívumai transzcendens tapasztalatba ágyazódva
6. a látóasszony szociális környezete (pszichoszociális háttér, életvitelének társadalmi megítélése).

Jánó Ilona lészpedi látóasszony személye nem ismeretlen a moldvai csángók vallási életével foglalkozó néprajzkutatók előtt. A kutatók megkülönböztetett figyelmét

a transzcendencia iránti kivételes érzékenységével vonta magára, amely még a moldvai csángók „lázas, látomásos vallási kultúráján" belül is kivételesnek, egyedülállónak számít. Jánó Ilona vallási érzékenysége szubjektív átéltségű, jó szövegezőkészséggel előadott, szuggesztív látomásaiban nyilvánul meg.

Az 1980-as évek elején és közepén több interjú is készült vele, amelyek anyagát nyomtatásban is kiadták. A forráskiadás szintjén Ferenczes István tett közzé Jánó Ilonával készült interjút, amely néhány életrajzi, életvitelbeli vonatkozás mellett főként látomástörténeteket tartalmazott.[5]

Az elemzés igényével fellépő tanulmányt Jánó Ilonáról Kóka Rózália közölt *A lészpedi „szent leján"* címmel 1982-ben.[6] Csak fenntartásokkal fogadhatjuk el ennek a tanulmánynak a címben is tükröződő értelmezését, miszerint Jánó Ilona az ebben a kultúrában határozottan pozitív értékvonatkozásokkal felruházott szent embereknek, szent asszonyoknak kijáró tiszteletnek örvendene. Lészpedi tapasztalataink szerint elmondhatjuk, hogy a búcsúkban, valamint magyarországi utaztatásai során látnoki, szülőfalujában halottlátói szerepet működtető Jánó Ilona a lokális közösségen belül marginalizált pozícióban van. Mindamellett, hogy a lészpediek (főként idős asszonyok) időnként igénybe veszik halottlátói szolgáltatásait, határozottan deviáns értékvonatkozásokkal bélyegzik meg. Jánó Ilona több elmondása is arra utal, hogy vénlányságából kifolyólag a falubeliek csúfolkodtak vele. Lészpedi státusa a moldvai falvakban nagy számban működő *májkák* (apácák) szerepkörével mutat hasonlóságot, presztízse, megbecsültsége igen alacsony.[7] A „szent leány" megnevezés csupán a személy vallásos szerepének középkorias minták mentén törekvő megélése értelmében fogadható el. Jánó Ilona életmódja mint önmegvalósító törekvés kétségkívül a középkor vallásosságának szellemiségét, a túlvilág, a pokol, a mennyország és lényeinek működésére való fokozott rezonanciát idézi. Bár a moldvai csángók kultúrájában a vallási élmények iránt az átlagosnál magasabb receptivitású személyek megkülönböztetett tiszteletnek örvendenek, a „túlvilág specialistáit" vallási irtózattal vegyes félelem övezi. Jánó Ilona e kultúra hagyományos rendszerében olyan speciális szerepet testesít meg, amely a normális életvezetési normáktól eltér, betöltött közösségi funkciói ellenére stigmatizált személy.

Moldován Domokos *Ha megyek látomásba* című, Jánó Ilonával készített filmjének forgatókönyvét tette közzé 1985-ben.[8] A filmforgatókönyv gerincét Jánó Ilonától felvett látomásszövegek képezik.

Pozsony Ferenc a moldvai csángó falvakban jelentkező látomásokat átfogó jellegű tanulmány keretén belül elemezte. Az elemzés az 1980-as évek elejéről származó szövegek alapján Jánó Ilona látomásainak értelmezésére is sort kerít. A tanulmány jelentkezésük kronologikus sorrendjében tartalmazza a látóasszony jó néhány látomástörténetét, amelyeket a szerző az egyéni életpálya, valamint a pszichoszociális háttér kontextusában helyezett el.[9]

Bosnyák Sándor 2000-ben közölt cikkében megállapítja, hogy „a másvilág Jánó Ilona látomásaiban megegyezik a moldvai magyarok tradícióival, de nála a hiedelmek megélt s megtapasztalt eleven valósággá válnak".[10]

A tudományosság igényével fellépő említett elemzések, forrásközlések mellett, amelyek kizárólag a személyével foglalkoznak, számos moldvai csángó folklórt közlő forráskiadványban is szerepel a neve adatközlőként.

Érdekes jelenség, hogy a vallási specializációjú magyarországi írott és elektronikus sajtó jó néhány termékében is stabil hivatkozási alanyként szerepel, véleménye, „mondásai" „tiszta forrásból" származó, megkérdőjelezhetetlen szentenciákként jelennek meg:

> A búcsújárás ősi voltát bizonyítja többek között az, hogy akár a történelem előtti időkben, a szent helyek ma is kőnél (hegynél), fánál, ligetekben, forrásnál (kútnál) találhatók, ahol szent időben (a búcsús ünnepeken) Istenhez, Szűzanyánkhoz (égi királynőnkhöz), Jézus Krisztushoz és szentjeinkhez fordulunk. (L. a Kissomlyó ősi szent hegyét, a mátraverebélyi szent forrásokat, a makkosmáriai kegykép tölgyfáját, a petőfiszállás–szentkúti ligetet és kutat stb.) Ezeken a helyeken – *Jánó Ilona moldvai látnok szavaival élve – nincs esélye a Sátánnak.*[11]

A lészpedi látóról való korábbi forrásközlések ellenére érdemesnek tartom néhány újabb szempont mentén külön tanulmány keretén belül foglalkozni vele, anélkül, hogy a kutatás megelőző állításait ismételném meg, annál is inkább, mivel (mint már említettem) a róla közölt anyag jelentősebb része az 1970-es, illetve 1980-as évekből származik.[12] A recens gyűjtésekhez így mind az egyéni életpálya alakulása, mind a látomástörténetek variálódása érdekes összehasonlítást ígér. Ezért a látó életkörülményeinek, életpályájának ismertetése alól, amely az egy személy tudására koncentráló elemzések módszertani követelménye lenne, a téma szakirodalmi feldolgozottsága felment.

Az ugyanazon esetre való újabb figyelést indokolják a látóasszony működésében tapasztalható elmozdulások a szakirodalomban adott időszakban leírt stratégiakövetéseihez képest, ami az egy egyénre koncentráló elemzésben a diakrón összehasonlítási lehetőséget hordozza magában. Az említett tanulmányok tanúsága szerint az 1990-es évek elején a látó nem végzett gyógyító tevékenységet, ám elmondta, hogy égi látomásában Jézus azt üzente, hogy a későbbiekben gyógyíthat is.[13]

A csángó kultúra folklorizálódása és hatásai a specialista működési terepének kiterjesztésében

A hagyományos csángó kultúra folklorizálódása a rendszerváltozás óta soha nem látott mértékben zajlik. Úgy tűnik, hogy a megszaporodott magyarországi csángótematikájú rendezvényeken a csángók hagyományos kultúrájának népszerűsítése során nemcsak a táncházrendezvények „műfajába" sűríthető hagyományos kulturális elemeket emelték az egzotikus kultúrafogyasztás sorába, de a hagyományos csángó vallási kultúra is ennek a mechanizmusnak a részévé válik.

A csángó vallásosság folklorizálódásával, ennek egyházi támogatottságával is magyarázható az a jelenség, hogy a különféle új vallási irányzatokat képviselő magyarországi csoportosulások csángó látóasszony utaztatására vállalkoznak. A találkozások célja a „Krisztus nevében történő gyülekezés", ahogy azt az egyik csoporttag elmondta. Az utaztatás minden bizonnyal hatással van egy-egy személy látomáskultúrájára. Emellett ezek az alkalmak a hagyományos vallási specialista szerepek olyan új elemekkel való gazdagodásához járulnak hozzá, amelynek révén egy-egy hasonló szerepeket felvállaló személy az újfajta, idegen kultúrkörből származó igényeknek meg tud felelni, szerepextenziója funkcionálissá válik.

Jánó Ilona lészpedi látóasszony egyike azoknak a folklórspecialistáknak, akiket magyarországi vallásos társaságok szívesen utaztatnak az ország különböző részeibe. A 2005-ös csíksomlyói búcsúról hazafelé tartva egyik kollégámmal egy magyarországi zarándokcsoport autóbuszán találkoztunk Jánó Ilonával, akit a búcsúról Egerbe vittek.[14] Az egyik szervező elmondta, hogy ezek a találkozások a hivatalos egyházgyakorlat által le nem fedett mély vallási/emocionális igényeket elégítenek ki, ahova bárkit szívesen látnak, aki a Szűzanyáról akar beszélni, különösen, hogyha olyan archaikus nyelven teszi azt, mint „Ilona néni".[15]

Magyarországi kapcsolatait még a kommunista diktatúra időszakából szerezte, azonban akkor emiatt a politikai titkosszolgálat üldözésének volt kitéve. Látnoki képességeinek felfedezése a „magaskultúra" reprezentánsainak részéről már ekkor megtörtént, amely nagymértékben meghatározta életpályájának további alakulását. Látnoki tevékenységi köre ezáltal léphette át a lokális közösség határait, és tette ismertté Magyarországon is.

> Én egy üdőbe, mikor volt a kommunisták, nagyan vótam üldözve, mert jöttek Magyarországról, mert filmet csináltak. Két filmet, s akkor ingemet üldöztek a román milicisták.[16]

A medialitás szerepe gyógyítói működésében

Úgy tűnik, hogy a lészpedi látó esetében tudatos fejlődés ment végbe a közösségbeli működését illetően. Korábban rögzített közösségi szerepéhez képest, amely a szakirodalom szerint a halottlátó szerepkörben merült ki, ma már gyógyítói szerepkört is felvállal. Ez kapcsolatban állhat azzal, hogy a rendszerváltozás utáni magyarországi utaztatások révén olyan újabb szerepmegfeleléseknek volt kitéve, amelyek későbbi mágikus működése során nagyobb fokú szerepadaptációra késztették. A helyzetekhez való igen érzékeny adaptációs készségeit a gyűjtés során is megfigyelhettük.

Új szerepkörének legitimitását újabb égi látomások jelentkezésével teremtette meg. Jánó Ilona elmondása szerint a betegeket áldásosztás révén gyógyítja meg. Ehhez nem szükséges a személyes találkozás sem, telefonon keresztül is tud áldást osztani:

Hova megy?

Egerbe. Hova hínak. Ahova... Mert sokcor keresnek. Betegeknek, izéknél, a kórházba. S akkor így odamenyek, s akkor így beszélgetek vagy tilifonyan [telefonon] is adtam áldást. Megáldottam, hogy meggyógyuljan. Az asszany olyan beteg vót, hogy nem tudatt kelni fel. Szödült. S az asszankánál, hol vótam betilifonáltam, hogy milyen állapotban van. Nem tudatt felkelni. Két napja, hogy feküdt. Szödült, hogy kött fel, úgy szödült. Nem tudtunk odamenni. Mondom, hogyha csak tilifonod van mondom, annyira kelj fel, hogy fogd meg a tilifont, hogy én adjak egy áldást, hogy tilifonáltam.

A látóasszony elmondása szerint bármilyen betegséget meg tud gyógyítani. Továbbá kifejtette, hogy gyógyító ereje Krisztustól származik, mivel a mennyországból származó papi szentelése van.

Én áldást adok a betegekre. Ha fejfájás vót, vagy valami történhet. Térgye es. S az ami az ajándék, szóval, hogy mondjam meg, hogy milyen izém van. Nekem papi szentelésem es van, de mennyországból.

Papi szentelését az „Atyaistennél" tett látogatása során szerezte, amely látomása alatt valósult meg. A moldvai csángók hitének megfelelően a lészpedi látóasszony is realitásként kezeli a látomásban történteket, a látomás számára egy olyan állapot, amelyben a transzcendenciával való kommunikáció megvalósulhat. A transzcendenciával való kommunikáció valóságosan létezőként tételeződik számára, a látomás ezért mindenkor felkavaró emocionális élmény is.

Az egyház viszonyulása látomásaihoz

Érdekes módon a lészpedi látóasszony is arról számolt be, hogy papjának minden esetben elmondja látomásait, aki értelmezi jelenéseit, ugyanakkor tanácsokkal látja el.

S az egy Istenvel mikor beszélgettem. Az egy Istenvel. S így történt az Atyaistennek a története: hogy kivel kellett beszéljek... aszanta a plébánasam, hogy izé, kérdjem meg, hogy kicsoda. Hogy kivel beszélgetek. Jézus Krisztus nevében kivel beszélgetek. S akkor így hát megszóllítattam, hogy... Szóval látomásam vót. Így vót a karjaman egy férfi. S Jézus Krisztus nevében meglógattam, hogy ébredjen meg, hogy lássam, hogy kicsoda, hogy mondja meg a nevit. Aszanta, hogy „Fáradt vagyak, te testvéred vagyak. Fáradt vagyak, hadd el aludjam!" Elhagyam, kicsit nézem, hogy bécsukta a szemit, s elaludt. S megrázam másodikszor: Jézus Krisztus neviben mondd meg, ki vagy? Hogy nekem a papomnak meg kell mondjam, hogy kicsoda vagy. S aszangya, hogy „Te testvéred vagyak, hadd el, hogy aludjam, mer' erőst fáradt vagyak." Elhagyam. Mikor elhagytam, harmadikszar megrázam:

Jézus Krisztus nevében kelj fel, mondd meg, kicsoda vagy? „Te testvéred vagyak!" Minha megharagudt lenne, felvett ő az ölibe. Felvett ő az ölibe, s mentünk felfelé. Mentünk felfelé. Minha lépcsők lettek volna. Halltam egy harangszólást, de nagy harang: Gang! Gang! Gang! Bang! Nagy harangszólást! Mikor felértem oda, meg voltam ijedve, hogy kicsoda viszen, s látam a Boldogságos Szűz Máriát feteke ruhába. S akkar mondom: Szűz Anya Máriám. Hoz valaki. Az ölibe vagyak. Világasan mondtam, hogy az ölibe vagyak. De nem mondta, hogy kicsoda, csak azt mondta, az én testvérem. „Igen, a testvéred az én fiam." S akkar összeértünk. Nyútotta a Szűz Anya a kezit, átvett az Úr Jézustól. Átvett az Úr Jézustól, s akkor vitt fennébb a lépcsőkön. Még fennébb vitt. Hogy mentünk fennébb, ott látak egy fényes öreget. Fémlett a fényes szakálla. Szemei, szép szemei. A haja, szőke haja. De szép. Tündöklött! Világosság! A fölhök alatta, minha az angyalak, izé, lettek volna. De fémlett, olyan fényes vót. Láttam az anygyalaknak a szemeiket, úgy fémlett. Olyan szép vót! S akkor, mondom: Szűzanya Máriám, kicsoda ez? Kicsoda? Aszangya: „Mi Atyánk." Mi Atyánk? „Igen, vár tégedet." Mikor aszanta „vár tégedet", akkar odaértünk. Akkar az Atya nyútatta kezit, átvett a Szűzanyától. Mikor átvett a Szűzanyától, a jobb térgyire tett le és beszélgetni fogott véllem. Én kérdést tettem fel: mi Atyánk, mit akarsz mondani? „Ilona, sok mondóm van: imádkozzál a világért! Imádkozzál a világért! Ilona, imádkozzál a világért!" Háromcor: mint Szent Péternek, hogy Jézus mondta háromcor: „Szeretsz engem, legeltesd a juhaimat. Szeretsz engem." – másodikszor is, harmadikszor is. Úgy ingemet is: „Ilona, imádkozzál a világért! Ilona, imádkozzál a világért! Ilona, imádkozzál a világért!" Harmadikszor, hogy hangosabban. S akkar aszantam, hogy igen, imádkozom. S akkar ebbe az izébe megpuszilta a jobb arcámat. S akkar aszmondta nekem, hogy „Áldást tudsz adni a betegekre, s az én puszimat is tudod elébb adni." Az ő pusziját es. S megpuszilt, s abba az izébe megébredtem. Látomásból visszajöttem.

Nem számít kirívó esetnek az a gyakorlat, hogy valaki beszámol látomásairól papjának. Más falvakból származó adatok is azt bizonyítják, hogy egy-egy látomás végső értelmezését a falvak katolikus papjai végzik el. Az egyház ezáltal a kanonikus vallásgyakorlásba integrálja a sokszor igen archaikus képzeteket, ideológiákat tartalmazó vallási élmény ilyen típusú tapasztalatát.

A hagyományos mitológiai tudás mint a látomások legfőbb forrása és ideológiai szervezőelve

Úgy tűnik, hogy a lészpedi látóasszony számára fontos az *imitatio Christi* vállalása, amely véleményünk szerint a szent asszony szerepkörnek való megfelelési törekvéséből fakad. Erre utal a látomásban való háromszori megszólítottsága, valamint az, hogy a betegségeket áldásosztással gyógyítja. Áldásosztói képességét a számára legfelsőbb totalitást jelentő, mennyországból származó papi szentelésével legitimálja. Gyűjtés közben stigmákat mutatott tenyerén (lásd a VI. színes táblát). Nagy fontosságot tulajdonít annak, hogy áldozócsütörtökön, „szent időben" született. Felfogása szerint életpályájának

szent jellegéhez születésének kiemelt ideje is hozzájárult Az *imitatio Christi* abban is megnyilvánul, hogy látomásbeli találkozásaikkor Jézus ugyanannyi idős, mint ő.

> 1934. májusban születtem, akkor volt a Jézusnak a mennybemenetele. Áldozócsütörtökön. Akkor volt Jézus mennybemenetele. Reggel vótak a misék és én délután születtem. Három órakor.

Elmondta, hogy papi látomása jelentkezése közben teste hideggé válik. Kifejtette, hogy nyelve mozgatásával szokta testét a látomás jelentkezése után felmelegíteni.

> De mikor visszajöttem, hideg volt a testem. Meg voltam hűlve, hideg vót. S akkor ilyen történet vót, hogy beszéltem az atyával. S mondom, hogy ez egy látomás. Mikor a papi látomásom vót, '77-be. [...] Meg voltam hűlve, mind a halatt. Megmelegedtem, mert a vót örökkétig, hogy a nyelvemet mozgatom, bémelegítem a testemet.
>
> *Így csinálja?*
>
> Úgy csinálam, mikor visszajövök a látomásból.

A látomás jelentkezését olyan állapotként fogja fel, amelyben lelke eltávozik a testéből. A léleknek a testből való eltávozása a magyar népi kultúrában a halál metaforikus megjelenítője. Ha figyelembe vesszük, hogy a látomásból való visszatérése után testét hidegnek, „kihűltnek" érzékeli, eszerint a látomásban való történtek realitását a lelkének a transzcendens történésekben való jelenléte, a testéből való kilépése is alátámasztja számára. Hasonló ez a szakirodalom által leírt *trans*zban[17] jelentkező *testenkívüliség-élmény*hez. Pócs Éva szerint „a transzban, álomban megélt élményt sokszor tudatosan a testből kilépő, testet elhagyó, majd oda visszatérő lélek észleli (testenkívüliség-élmény, illetve „lélekutazás" a másvilágra)".[18]

A lészpedi látó vízióiban nagyfokú érzékenység jellemző a bibliai történetek adaptálására, interiorizálására, amelyekben számos elemét felfedezhetjük a csángó falvak vallási rendszerében jelen levő mitologikus narratív elemeknek is. Ami látomásait egyéb moldvai látomástörténetektől megkülönbözteti, az fokozottan fantáziadús képi világuk. A látomásokat a gyűjtés során szinte kérdezés nélkül, folyékonyan mondta el. Megfigyelhető volt, hogy egy-egy látomás történetszervezése egy következőbe olvad bele. Egy látomás elmondása ily módon szinte automatikusan hívta elő a következőt, amely a korábbi látomás történetszerveződéséből nőtt ki. Az egyik látomásból való átvezetés a következőbe esetenként legendai közhelyek adaptálása révén történt, ami azt bizonyítja, hogy a személy tudatosan is merít mitológiai tudásából. Ennek bemutatására egy hosszabb szöveget idézek:

> De mikor legelőszer tizenkét évesen történt, tizenkét évesen, hogy az Úr Jézus tizenkét évesen jelent meg és én is tizenkét éves voltam. Nekem látomásam van hároméves koromtól.

Tizenkét évesen mit látott Ilona néni?

S akkar azt láttam, hogy a kis Jézus tizenkét éves volt ő es, s én es tizenkét éves. S akkar egy búcsús keresztfánál vótam, ott láttam, szóval, hol elöbbszer ment ki a lelkem a testből, s egy búcsús keresztfánál. S akkar a kis Jézus várt engemet. Aszangya: „Ilona, sakan elémennek ezen búcsú keresztfánál, előtt. És nem hajtnak fejet. Nem köszönnek. Azért mondjuk el ketten a Miatyánkot." S letérgyeltünk a kis Jézusval és elmondtuk a Miatyánkot. Miután elmondtuk a Miatyánkot, hát azt mondja nekem a Jézus, ideadja, egy ilyen keresztet. S akkar ilyen történetvel, hogy letérgyeltünk, a Miatyánkot elmondtuk. A Miatyánk után, hogy elmondtuk a Miatyánkot, adatt ilyen keresztet, feszületet. S háram feszülete volt. Egyet adatt. S aszandta, hogy: „Ilona, né, odadam a keresztet, ez a kereszt védjen, erősítsen a hitbe. Világosítsan tégedet, erősítsen." S akkar a keresztet a jobb kezembe béfogtam, és Jézus elbúcsúzatt tőlem. Aszanta, hogy menyen, hogy elossza a többi két, másik két keresztet is. S akkar ebbe a történetbe hát elment. S akkar megjelenik az őrzőangyalam. Az én őrzőangyalomnak rózsaszínű ruhája van, szőke haja, de hosszú lenn, derékig. Kék szemei. Szép angyalom van. S az őrzőangyalom akkor megjelent, s aszangya: „Ilona – aszangya –, a jobb kezedből tedd a bal kezedbe a keresztet, s add ide a kezedet, hogy én vezéreljelek." Hogy vezessen ingemet. S akkor áttettem a bal kezembe az izét, s a jobb kezemet odaadtam, hogy megfogja. És hogy megfogta, úgy mentünk. És ahogy mentünk, úgy mutyitotta a világnak a bűnit. A tajáslapástól embergyilkalásig. Minden bűnt. Külön aztán megmutatta a hét főbűnnek a súlyát is. Hogy mindegyik mit teszen.

Melyik a hét főbűn?

Hát a hét főbűn, sok lenne, hogy mondjak nektek, hogy megértsétek. A hét főbűn még Ádámnak, még az almából beléfolyt a szüvibe, Ádámnak s Évának, mikor az almát leszakasztatták. Mer erről es látomásam vót. Ádámról, s Éváról.

S mit látott akkor?

Hogy elmondjam, így történt: a Paradicsom kertje, pont ez az almafa közepin vót. Út jött innet es onnat es, így hogy keresztes út vót. S ők jöttek ketten. Olyan szép napfény vót. S ők jöttek ketten, Ádám Évával. Kezük összefogva. S jöttek, hogy jöttek szembe, minha elfáradatt lenne Ádám. Olyan kísértésbe esett. Mintha kifáradatt lenne. Leült Ádám. Éva nézte az almafát. Megszólalt a kégyó. A kégyó a Sátán vót, kégyó képbe. Megszólalt: „Ádám s Éva, mért nem esztek erről a fáról, almáról?" S aszangya: „Nem szabad együnk, mert meghalunk." „Nem fogtok meghalni. Többet fogtok tudni, mind az Isten." Hogy többet, tudományosakká válnak, többet fognak tudni. Éva reatekint. De nagyon szép almák vótak. Vót ott piros es, sárga es, olyan szép almák vótak. Szép nagy almák vótak. S akkar Éva megkívánta. S akkar láttam, Éva megkívánta, s elment oda, s leszakasztatta az al-

mát. Még a szakasztást es halltam! Mikor megfogta az almát, hogy megroppant az alma. Olyan erősen tartodzott az alma. S akkar ebből az izéből én megláttam, hogy megnyíltak, a fának a gyükerinél ott volt a pokol. Ott volt a pokol. S az ördögök kezdtek kacagni. Éva beleharap az almába. Odameen Ádámhoz és odaadja. Ádám elveszi a jobb kezibe az almát, s odaviszi a szájához. S itten megfogja a nyakát bal kezivel, hogy ne menjen le. S azért van a férfiaknak ádámcsutkája, vagy almája. S egy-egynek nagyon tetszik, hogy ki van jőve erőst. S az asszanyaknak pedig nincs. Nem tetszik a... S a férfiaknak pedig igen. S akkor láttam, hogy az almából a hét főbűn leve ment beléjük. A teremtésből bele van izélve. A hét főbűn. [...] De az a fontos, hogy Ádámnak a hétből még kettő fakadatt. Két mérges ín. Hogy így, hogy az almának a leve ínakat izélt, hogy lett, hogy így folyt belé a szüvibe. Ádámnak még kettő fakadatt a hét mellé. Kilenc lett. S akkor én megkérdetem Szent Mihály arkangyalt. Mert véle vótam, ő vitt oda erre a látomásra. S akkor megkérdettem Szent Mihály arkangyalt, hogy mi történt, hogy Ádámnak még kettő még fakadatt. „Igen, a férfiak hajlandók rosszra. És hamissak, hogy haragusznak, felgyúlnak. Hogy mingyán felgyúlnak. Azért verik az asszant, hogy felgyúlnak, mérgesek." S akkar ez után láttam az alma után, mert nem csak az alma vót. Kijő, így mind egy három újj [háromujjnyi], egy ilyen feteke öv, onnét az ördögöktől. Miután kacagtak az ördögök, miután megnyerték. Há kijő és megkerülte a derekát Ádámnak es, Évának es.

Mi volt az, mi kerülte meg?

Öv. Feteke övedző. S akkar mondonám neki Szent Mihály arkangyalnak, de jött még hézzám es. Hézzám es, ingemet es megkötött az az izé. Mondom Szent Mihály arkangyalnak: „Hát nekik jött, de nekem ez mé jött?" Aszangya: „Ilona, a szenteknek az életibe ez van. Azért kell bötöljenek, azért kell, másak verik, ostorozzák magikat, mások, hogy büntetik, hogy sok minden büntetést csináljanak. Hogy az érzengés a rosszra. A kísértés, az érzengés. A testbe felgyúl az érzengés a rosszra. Indulat." „S akkor én mit csináljak?" Ilyen kérdést tettem. Tizenkét évesen, adicã [azaz], nem tizenkettő, tizennyócan vót ez. Tizennyóc vótam. S akkar mondom, mi lesz evvel? Aszangya: „Ilona, bőtvel s imádsággal tudod kikötözni. Ki kell odd!" Ki kell odjam, bőtvel, s imádsággal. De akkor mondom: „Hogy tartsam én a bőtöt?" „Meg kell kezd karácson adventből a bőtöt, hosszú télen kell tartsd húsvétig. Csak karácsony napján fogsz enni egy kicsit." Eccer lehetett egy napba egyek. A hoszú telet kellett úgy tartsam. Nyárba nem tudtam úgy bötölni, mert kellett menjek munkára. Dolgozni, kapálni. Melegbe, hosszú a nap. S akkor télbe kellett böteljek. Három telet kellett ilyent csináljak, hogy magamat én megőrözzem, hogy én elszabadultam az övtől, az érzengéstől a rosszra. S azért, hogy a szentek verték, hogy mondta, Szent Ferenc, mikor kísértés jött réa, érzengés, a kísértés a testibe, mikor csipkebokorra hevert, hogy levetkezett. És csipkebokorba heveredzett meg. Azért van, hogy melyik piros bogyó, mi úgy mondjuk, ketyina. Azért van, hogy a levele véres, hogy foltas. Pirosas, zöldes a izé, van egy csipkebokor, hogy Szent Ferenc

megforgatta magát. Azért más szentek ostorozták magukat, másak, hogy kínozták, másik, hogy szirma [drót] övet tettek a derekukra, hogy sértse a derekukat, hogy mind sebet csinált a derekukra, mikor megérzeng... ez az érzengés a rosszra.

A fenti látomásfolyam, amelyben bibliai olvasmányai, legendák, mitológiai elemek interiorizált változata szerepel, ahogy azt Pozsony Ferenc más látók esetében is megfigyelte,[19] a szentek sorába való beavatásának történetét is tartalmazza. A látomásban ez a hét főbűnnel való megismerkedésnek felel meg, valamint annak, hogy az ősbűn elkövetésének személyes megfigyelőjévé válhatott Szent Mihály arkangyal kíséretében.

Nem mindennapi az az érzékenység, amellyel ráhangolódik a mitikus történések újramesélésére. Amint láthattuk, látomásait értelmezi is, és egy olyan ideológiai kontextusban helyezi el, amely a látomás megszűnte után pragmatikus cselekvési mintákba ágyazza a transzcendencia üzenetét. A pokolból kinyúló fekete „övedzőt" (öv), amely a bűnbeesés archetipikus megjelenítője, és amely a csángók hagyományaiban a „megkerüli a Gonosz" hiedelmében is kifejeződik, rituális magatartással, böjttel tudja leoldani. A böjt ideje téli időszakokra esett, mint elmondta, a nyári időszak a mezei munkák elvégzése miatt nem tette lehetővé a nehéz fizikai próbát jelentő rituális viselkedést. Az életkörülményei ez esetben az egyén vallásos viselkedését időkeretek közé szorítják, amelyhez hozzáigazítódik a személyes rítusok betartása. A látomás után vállalt hosszú böjt a csángók kulturális rendszerében mély hagyományokkal bíró „fogadott böjtnek" feleltethető meg.

Jánó Ilonát elmondása szerint főként őrzőangyala kíséri el látomásai során, de pokoljárásakor az Ördög volt vele, mivel őrzőangyala ide nem kísérhette el. Hangsúlyozta ugyanakkor, hogy pokoljárása során az Ördög egyszer sem érintette meg.

Mikor volt az első látomása?

Háromévesen.

S utána többször volt?

Mindig, hogy nevelkedtem. Hatévesen volt, hogy fák virágaztak, kilencévesen volt, hogy édesanyám meghalt. Aztán felajánltam magamat a Szűzanyának, tízévesen megjelent a Szűzanya. [...] Tizenkettőn aztán volt a Jézus a keresztfán, voltak a látomásaim. Aztán a Purgatórium, a szenvedés, pokolba, a tojáslapástól, aztán minden helyré voltam vive, s ahol nem lehetett az örzőangyal béjőjön, akkor az Ördögvel mentem.

Az Ördög is viszi?

Igen, az ördög es, igen. Nem nyúlt hezzám, csak mondta, hogy hova kell menjek. Nem nyúlt hezzám.

A látomások élményanyagának újabb forrásai: a diktatúra hiedelemmondái, a 21. század nagy katasztrófái, a terrorista cselekményekről való híradások

A nyolcvanas évek Romániáját az általános hiány jellemzi; ezt az évtizedet általában az elmúlt korszak legsötétebb periódusaként tartják számon.[20] Az 1980-as évek végén nemcsak moldvai, de erdélyi falvakban is elterjedt az a hiedelemmonda, hogy Nicolae Ceauşescu román diktátoron fiatal lányok véréből vérátömlesztést hajtanak végre. A hiedelemmonda a diktatúra utolsó, legkeményebb időszakában érzett rémület szimbolikus kifejeződése volt. A hiánytapasztalat metaforikus leképeződése a diktatúra örökkévalóságától, a diktátor halhatatlanságától való félelemben nyert megfogalmazást. A kommunista diktatúra idején történő üldöztetései során Jánó Ilonának újabb látomásai voltak.[21] A fentebbi hiedelemmondát is felfedezhetjük egyik, a diktatúra végén, nem sokkal az 1989-es román forradalom előtt jelentkező látomásában.

> Mikor Ceauşescut letették, akkor...
> Hat hónappal azelőtt tudtam azt es, tudtam ezt es. Tudtam a történetet es. Húsz léánkának a vérit tették belé. Kétszer cseréltette ki a vérit. Hogy fiatalabb legyen. Láttam a kisleánkákból, hogy hogy szípta ki. Egyszer tizenegy leánkából szípták ki a vért, hogy választották. Választotta. Elment a nevelőotthonba és izélte, hogy melyiket válassza ki. A szebbeket, a szép leánkákat választotta ki, s akkor kiválasztotta a szép leánkákat, s akkor megtáplálta izével, magyaróval, banánval, narancsval, mind jó izékvel, hogy megtáplálta őket, hogy jó vérük legyen. És akkar, kiszípták a vérüket és belétették neki a vért, hat hónapra még kiválasztott még kilenc léánkát. Ezek nagyobbak voltak, még kilencet választatt ki. Kiválasztatta kilencet, s ezket is így táplálta, s mikor ezket a kilencet elvitték, hogy kivegyék a vérüket, a kilencedik mikor látta, hogy úgy viszik bé, s nem jönnek vissza, a kilencedik nem akart, hogy bémenjen oda, hol szípták ki a vért. S akkor a fiú, melyik segítség vót, aszisztént [asszisztens], futott utána a leánkának. Keringette és megcsapata leánkát, s elérte, s megcsapta a leánkát. Úgy megcsapta leánkát, hogy a leánka leesett, felölelte, s bévitte. S odatették, hol szípták ki a vért. Én láttam ezt a történetet. Szípták ki a vérét.

Érdekes módon Jánó Ilona 2000 után jelentkező látomásaiban felfedezhetjük az elmúlt évek rendkívüli eseményeit, amelyek a médián keresztül országhatároktól függetlenül teremtették meg a csángó közösségekben is a megdöbbenés, a keserűség, az irtózat liminális állapotait. A 21. század nagy katasztrófáinak, valamint az egész világot megrázó, a nyugati világ ellen elkövetett terrortámadásoknak az élménye sajátos viszonyrendszerben jelenik meg a látomásokban szereplő hagyományos csángó vallási képzetekkel. A lészpedi látnok elmesélte, hogy a lelke jelen volt a szeptember 11-i amerikai terrortámadások helyszínén, amikor eltérített repülőgépek csapódtak be a World Trade Center ikertornyaiba. Elmondta, hogy 2004. március 11-én a madridi

Atocha állomáson elkövetett vonatrobbantásokon a vonat tetején ülve mentette a lelkeket. A lélekmentés a halott testéből kiszálló lélekért való imádkozást jelenti, annak mennyországba való juttatását. A törökországi vonatszerencsétlenség alkalmával elmondása szerint szintén jelen volt.

Az őrzőangyal melyik vállán ül?[22]

Mellettem van. Mellettem van. Ha menyünk látamásba. Vótam Rómába, vótam izébe, látomásba Amerikába. Hogy a két toronynak a története... Amerikába vótam, izébe vótam, Szpániába, a vonatnak a tetejin, mikor... a vonat mikor széthánta, hogy a gólyók szétizéltek, hát én ott voltam a tetejin. Mert én imádkoztam a baleseteként, ott voltam, hogy mentettem a lelkeket meg.

Még milyen helyeken volt?

A két vonat, hogy összeütközött, ott es ott voltam. Ott vagyok máccar a buszaknál, hogy történnek meg, a buszok összeütköznek, vagy a kocsik összeütnek. Hallam a hangat. Látam máccar a rendőröket, hogy ott vannak. Én látak minden történetet. Látok, hogy hogy kell kibontsák. Mást ki kell bontsák a kocsit, hogy kivegyék, izé, hogy összetört a csont, a lábaikat, s tudom, hogy mennyien haltak meg.

Amerikában mit látott, vagy hogy volt az?

Háromszor voltam felkötve, hogy imádkozzam, az őrzőangyalomtól. Harmadiccar megrázott: – Kelj föl imádkozni, mert sok baleset lesz!
Felköltem újból. Aztán megrázott harmadikszor jobban, hogy az álam kiszökjék, aztán azt mondtam az őrzőangyalomnak, hogy „Immár hadd el, ne máj költs fel többet – mondom –, mert reggel kell munkáljak, mert regvel kell szedjem a babot." Mert ősz volt, szeptember.

S olyankor fáradtabb?

Igen, mert kell imádkozzam, akkor ugye. S akkar ingemet elhagyatt, hogy alugyam, mondtam ott vagy három olvasót, hogy imádkoztam, s akkor elhagyott, hogy aludjam. S reggel mikor a kisrádiót elcsapam, hát mondják, hogy milyen történet vót. Na, mondom, akkor ezért, hogy az őrzőangyalom annyira ébresztett, hogy imádkozzam. Mondom, akkor lehet még többet kellett lenne imádkozzam, lehet megszomorítattam, de lehet méges közbe imádkozam, hogy melyikek most halnak meg közbe, mentsem meg a lelkeket.

A látomásban való lélekmentés egyéb látomásaiban is felbukkan. Kulturális előképe az a hiedelem, hogy a halál beállta után a Sátán és Szent Mihály arkangyal megküzdenek minden egyes lélekért. A küzdelem kimenetelét nagymértékben befolyásolja,

hogy „volt-e imádkozva" az illető lélekért vagy sem. Ennek a hiedelemnek az interiorizált változata szintén fellehető egy látomásában. Érdemes szót ejteni a beszédhelyzet kontextusáról. 1987-ben forrófalvi fiatalokkal megrakodott teherautó zuhant az Úz völgyében egy szakadékba. A tömegszerencsétlenség után a faluban kollektív transzcendens élményeket észleltek.[23] Az esetről kérdeztük adatközlőnket, aki a történetre ráhangolódva egy autóbalesetről szóló látomását adta elő. A lélekmentésen kívül a látomásban előforduló egyéb mitologikus elemek párhuzamát, mint például azt, hogy a halott lelkét a sátánok a másvilágon farkas képében megeszik, a moldvai csángó falvak halállal kapcsolatos hiedelmeire vonatkozó szakirodalomból nem ismerem, mint ahogy saját gyűjtéseim során sem találkoztam vele.

Amikor Kákóván[24] *volt az nagy baleset, azt látta-e?*

Láttam. A soférak elfáradnak. S a Sátán is azt izéli, hogy elaludjanak, hogy nyerjenek. Melyikek csak beleesnek, mert a Sátány annyira kísérti, annyira fut. S melyik még fontos, hogy nem vetnek sokan keresztet, a soférak. Elindulnak, s nem vetnek keresztet. Másak még nem es hisznek. A sátán tartódzik utánuk, fut. S másba a Sátán ott van, benne van. Olyan férfiú volt. Tavasszal volt, s én ahogy folytattam az imát a balesetért. Tavasszal, hogy hó es volt. Havadzatt nagy pilinkékvel. S nem ment a hóhajtója [ablaktörlő] es, és karingott az út. S ahogy karingott az út, nekiment a betonoszlopnak. Úgy nekiment, hogy a kormány bément a hasába. Láttam, hogy leesett az ajtója es, s láttam, hogy a Sátán húzta ki a lelkit a szájába. Olyan bűnös volt, s csak huszonhat éves volt. A kabátját es, mindent láttam. S akkor odaért Szent Mihály arkangyal, s kezdtek húzkolódni.
– Azért a lélekért van imádkozva, ez az enyém!
– Nem engedem el! Én mit eszem? Ez az enyém!
Mert éppen gyehennába kellett lenne vigyék. Farkas képibe ott elrágják. Elrágják egészen, és kifújják. Phűűűűű! [Fújt.] S kifújják, s újból kezdik rágni. Még megnezi, hogy fülitől kezdje-é a lábujkájától kezdje-é, vagy a kezitől kezdje-é. S akkor ez a történet mondom... S akkor Szent Mihály arkangyal másadikszar is mondja:
– Ez a lélek az enyém! Ezért van imádkozva.
– Nem engedem, mert ez az enyém. Nem engedem el! Nem engedem, én mit eszem? Éhes vagyak! Ez az enyim!
S akkar harmadikra megfogta, s kiszakasztatta a szájából. Kivette. És mikar Szent Mihály arkangyal kezire vette, akkor láttam, hogy a bűnök úgy potyogtak le, hogy vitte mennyországba.

A medjugorjei látomások elemzése kapcsán Kürti László számol be arról, hogy az eseményekben kulcsszerepet játszó egyik látó víziói nemcsak a katolikus misztika hagyományaiból táplálkoztak, de olyan sajátos vonatkozásai is voltak, amelyek a nyolcvanas évek közepén világszerte elterjedő AIDS-veszélyhez kapcsolódtak.[25] A csángó látó transzcendens élményeiben a terrorizmus, valamint a 21. nagy katasztrófái hasonlóképpen olyan izgalmi állapotot kiváltó események, amelyek a látomások révén

egy hagyományos magyarázórendszerbe integrálódnak, és ily módon értelmezhetővé válnak. Mivel ezek a globális problémák képesek egy egész közösség figyelmét koncentrálni, az értelmezés kialakításában a specialistának kiemelkedő szerepe van. Az utóbbi években a nyugati világ ellen elkövetett nagy terrortámadásokhoz vagy tömegszerencsétlenségekhez hasonlóan így jelennek meg látomásaiban a lokális közösségek számára legsúlyosabb külső beavatkozást eredményező diktatúra szorongást tükröző eseményei, amelyek egy sokak által érzett egzisztenciális bizonytalanság metaforikus kivetítődései. Ezekben a helyzetekben a látó specialista szerepe az, hogy a sokak által érzett globális fenyegetettséget a kollektív értelemrendszerben elhelyezze, ily módon pedig értelmezhetővé és funkcionálissá tegye. Mindez arra utal, hogy Jánó Ilona közösségbe ágyazott funkciókat tölt be, szerepkörét a magyarországi vallásos társaságok által igényelt látó tevékenység bővítette. Halottlátói szolgáltatásai alátámasztják a Grynaeus Tamás által is hangsúlyozott társadalmi működés érvényesülését, miszerint a hagyományos közösségek a csoportnormáknak megfelelő különböző igényeikkel, elvárásaikkal, valamint a csoportnyomás különböző eszközeivel létrehozzák és működtetik az ehhez hasonló speciális szerepköröket.[26]

A látomások jelentkezésének pszichoszociális háttere, működésének lokális társadalmi megítélése

Hogyha a személyes életpálya felől értelmezzük a látomások jelentkezését, azt láthatjuk, hogy az egyén életútjának kiemelkedő periódusaiban sűrűsödtek össze. Ez lehetett sokkszerű hatást kiváltó esemény, vagy az életút során bekövetkező fokozott izgalmi állapottal járó státusváltás. Adatközlőnk elmondta, hogy édesanyja halálakor, valamint az ezt követő néhány évben volt a legtöbb látomása még gyermekként. Elmondása szerint édesanyja halála után tett szüzességi fogadalmat a Szűzanyának, aki ekkor jelent meg neki először. Emellett elsőáldozásakor is látomása volt. Látomásai megszakítatlan jelentkezésének kiemelt fontosságot tulajdonít, az életút folyamatos megszentelődésének tartja, amelyben fejlődési fokozatokat különít el. Ugyancsak rendkívüli fontosságot tulajdonít annak, hogy látomásai már gyermekkorában jelentkeztek, ami ugyancsak a *szent asszony* szerepkörének való megfelelési törekvéssel állhat kapcsolatban. A különféle szentekről szóló történetekben, amelyek elmondása szerint gyakori olvasmányai, minden bizonnyal találkozhatott ezzel a toposszal, amely a legendákban a szent kiválasztottságának bizonyítékaként tételeződik.

A látóasszony elmondta, hogy négy osztályt végzett. Tud olvasni románul és magyarul. Leginkább a szentek életéről szokott olvasni. Elmesélte, hogy a szentek életéről való ismereteit nemcsak olvasás útján szerezte, hanem őrzőangyala is szokta látomás révén tanítani ezekre. Így például Szent János történetét az őrzőangyala mutatta meg neki.

> Nekem a szentek életét úgy es tanyította az angyal, hogy elmutyitotta. Elmondta. Piánai Szent Jánosnak az életét, hogy hogy tanult, hogy nem tudta venni fel, hogy nehéz fejű volt. Méges szerették, mert pontosan felelt, amit tudott. S mikor a pa-

pi iskolában volt, akkor is a latin nyelvet nem tudta tanulni meg. A püspök kérdette a plébánost. Aszonygya:
– Mit csináljunk Jánosval? – Aszonygya:
– Hogy gondolja maga, mit csináljunk vele. Egyet izélt a püspökség, aszonygya:
– János, mond csak el a Miatyánkot!
S olyan hangan, olyan izével, hogy a püspök felszentelte. S asztán mennyit térített meg, mennyi népséget térített meg, mennyit gyógyított meg. Ilyen történet. S az egész történetét elmutyitotta az angyal. Mind a képet is, s elmondta a történetet. Hogy a sátányak hogy kínzották, s ilyén.

Jánó Ilonának nincs tévéje, viszont van rádiója, amelyen időnként meg szokta hallgatni a híreket. Mint mondta, a tévében sugárzottak megbotránkoztatják: „Ebben [a rádióban] a kis híreket meghallgatam, ne látszadjan a mezítelenség."

Jánó Ilonáról 2001 júliusában kérdezősködtem Lészpeden, ám beszélnem ekkor még nem sikerült vele. A közösség lakói szerint „nem volt bénézve", azaz lenézett, szegény sorsú családból származott:

Nem volt sem mesterségje, sem semmi, csak beszélgetett.

Nem ment férjhez?

Nem.

Miért?

Nem nézett senki réa. Nem volt semmi mesterségje, nem volt semmi venituri, hogy mondják. [...] Van egy testvére, ide ki van, de nem néz senki réa. Olyan, hogy mondják, nincsenek bénézvel. A testvére őrzi a johokat. [...] Nu era important [nem volt fontos].[27]

Elmondták, hogy halottlátói tevékenységéért kapott szerény jövedelmét állattartásból egészítette ki. A lészpediek ellenérzéseit azzal is kiváltotta, hogy időnként más családok kaszálóin is legeltette állatait:

Nem volt bénézve, azután ő el kellett menjen. Aztán ment ki, mi úgy mondjuk, Nyomás, a hegyre ki volt. Ötette meg az embereknek a szénafüvüket.
– Tartott marhákat ő, hogy legyen mit eladjon ő. Hogy adjon el, hogy csináljon parát. Aztánn meg kellett etesse még az embereknek a helyeiket. [...]
– Álmodott a hótakról. Nekem vót valaki, hogy meg van halva, akkor adtam parát, hogy csak mondjon nekem es.

Mondott?

Mondott.

Miket mondott?

Hogy mit látott ő, hogy látta ő. Nem tudam, igaz vót, nem vót.

Sok parát kellett adni?

Nem, ki mennyit akart.[28]

Legutolsó információink szerint elköltözött a faluból.

Jánó Ilonát a róla szóló jelentős számú – a tudományosság igényével fellépő – publikáció, forrásközlés, interjú, film és fotóanyag, nyilvános szereplései „gyűjtési célszeméllyé" avatták.

Más moldvai adatközlő esetében a csángó kultúra egzotikumának erőterében zajló gyűjtési helyzetek sokasága „megfáradt adatközlővé"[29] változtatta volna. Ezzel ellentétben a magaskultúra képviselőinek ráirányuló megkülönböztetett figyelme révén (amelyet elősegített az is, hogy Lészped az átlagosnál „magyarabb"[30] település) sikerült specialista szerepkörét a lokális társadalom keretein túlnövő mágikus, látói, halottlátói szolgáltatásokkal bővítenie. Mint említettük, a lokális közösség keretében stigmatizált, deviáns személynek számít (sokan épelméjűségét is kétségbe vonják), ahol a romániai rendszerváltozás után felerősödő akkulturációs és szekularizációs tendenciák közepette csupán néhány alacsony fizetőképességű[31] öregasszony igényelte szolgáltatásait. Transzcendens tapasztalatai[32] a romániai rendszerváltozás után megnövekedő mozgáslehetőségekkel (külföldi utazások, gyakori magyarországi látogatások) „kiszínesedtek", új elemekkel bővültek. A látomások (esetében érzésem szerint talán helyesebb látomástörténetről beszélnünk) forrásanyaga főként az általa az átlagos moldvai adatközlőknél jobban ismert hagyományos csángó mitológia, ám a tömegkommunikációs eszközök révén hallott, látott történetek adaptációja is nagy számban jelenik meg elbeszéléseiben.[33]

Jegyzetek

1 Lásd például Grynaeus Tamás (1991), Gagyi József (2001), Pozsony Ferenc (1998), Marcle és McCrea (1994), Meinardus (1971) tanulmányait.

2 Ehhez a kutatói irányhoz sorolhatjuk például Varga Lajos tanulmányát, aki a hasznosi vallási mozgalom központi alakjának, Cs. Klára („Klára asszony") ideggyógyászati kezelését látta el. Lásd Varga (1961). Tapasztalatai alapján tanulmányban vázolta fel az *induktor* (a szerző kifejezése – P. L.) személyiségbeli, valamint kórtani jellemzőit. Eszerint a hasznosi „tömegpszichózis" látóasszonya „meglepődésre" hajlamos, zárkózott, magányos, „félrevonuló", a szomszédokkal, falustársakkal érintkezést kerülő asszony volt. Varga Lajos megállapította, hogy „az induktoron végzett belgyógyászati, szervi, ideggyógyászati vizsgálat során kiderült, hogy a megjegyző emlékezése rendkívül rossz, kombinatív, kritikai képessége

rendkívül fogyatékos". Varga (1961: 43) A szerző – bár Cs. Klára *hallucinatoros* (a szerző fogalma – P. L.) élményeit, valamint a hasznosi vallási mozgalmat mint kóros tömegjelenséget fogta fel, az esemény pszichoszociális kontextusára vonatkozóan érdekes megfigyeléseket tartalmaz.

3 Cohn (1993: 249).

4 Bár az említett szempontok szigorú elkülönítése az elemzés szintjén annak koherenciáját bontaná meg, a könnyebb áttekinthetőség kedvéért megpróbáltam a jelzett problémafelvetések köré szervezni az értelmezést.

5 Ferenczes (1996). Újraközölve: Ferenczes (1997), Ferenczes (2003).

6 Kóka (1982).

7 Az apácák a moldvai társadalom egyik sajátos rétegét alkotják. Az apácák társadalmi szerepéről, a moldvai csángóknak nyújtott vallási-mágikus szolgáltatásairól még nem született számottevő etnográfiai/antropológiai elemzés. Tudjuk azt, hogy intézményük a moldvai csángó falvakban a férjhez nem ment nőknek kínál életstratégiát. Néhány hónapos – esetenként éves – vallási képzés után a magányos nők immár szociálisan védett életvitelét többnyire szülőfalujukban folytatják. Lásd Peti (2003: 164). Megfigyelhető, hogy adott esetben ketten összeköltöznek, és egy háztartást vezetnek. Megöregedve, munkaképtelenné válva a moldvai társadalom legszegényebb, legkiszolgáltatottabb személyeivé válnak.

8 Moldován (1985). Újraközölve: Moldován (1993).

9 Pozsony (1998). Dolgozatom véglegesítése előtt Pócs Éva jóvoltából alkalmam volt elolvasni Kóka Rozáliának az 1970-es években Jánó Ilonával készített, forráskiadásra összeállított igen gazdag gyűjtését is.

10 Bosnyák (2000).

11 A Szent László Búcsústársaság honlapjáról.
(Elérhetőség: http://bucsujaras.hu/szentlaszlo/index.html.) Kiemelés tőlem – P. L.

12 A legutolsó adat 1991-ből való, Páczkán Éva gyűjtéséből.

13 Vö. Pozsony (1998: 77).

14 A gyűjtést Jakab Albert Zsolttal végeztem, a VI. színes tábla fotóját ő készítette.

15 Anonim nő, fiatal, értelmiségi.

16 Utalás Moldován Domokos vele készített filmjére a diktatúra korszakában.

17 A *transz* (a latin *transitus*ból: 'átmenet') az ASC valamely fokozata. Vö. Pócs Éva (1998: 18).

18 Pócs (1998: 20).

19 Pozsony (1998).

20 Chelcea (2000: 135).

21 Pozsony Ferenc közölte a román diktátor megbuktatásáról szóló látomását. Lásd Pozsony (1998: 75).

22 A moldvai csángók hite szerint mindenkinek van egy őrzőangyala, amely mindig a vállán ül.

23 Az esetről adatokat közöl: Pozsony (1998); párhuzamai: Peti (2005).

24 Forrófalvának a csángók általi megnevezése.

25 Lásd Kürti (1998: 179).

26 Lásd Grynaeus (1991: 164).

27 Anonim férfi, középkorú, 2002. július 11–16., saját gyűjtés.

28 Idős házaspár, 2002. július 11–16., saját gyűjtés.

29 Lásd Peti (2006).

30 A nyelvvesztés és az akkulturáció az átlagos csángó településekhez viszonyítva kevésbé előrehaladott, ami Lészpedet a közé a néhány „sztártelepülés" közé emelte, amelyek gyakori

célpontjai a Moldvában magyar folklórt kutató, rendezvényeken megjelenítő erdélyi és magyarországi „moldvajáróknak", „csángómentőknek", újságíróknak.

31 A falubeliek elmondása szerint nem túl jelentős mennyiségű terményt, tojást, élelmiszert stb. kapott szolgáltatásaiért.

32 Ezek hitelességének eldöntése semmilyen körülmények között nem képezheti a gyűjtő feladatát.

33 A tanulmány véglegesítése után olvashattam el Pócs Éva Kóka Rozália gazdag gyűjtése alapján írott elemzését, amelynek eredményeit már nem építhettem be a szövegbe. Lásd Pócs (2006).

Bibliográfia

BOSNYÁK Sándor 2000: A lészpedi látóleány, aki Isten csókját hordozza az arcán. *Kharon* 1–2/tél–tavasz.

CHELCEA, Liviu 2000: A hiány kultúrája az államszocializmus idején. Áruk, fogyasztók és stratégiák egy román faluban a nyolcvanas években. *Replika* 39/március: 135–153.

COHN, Norman 1993: *Európa démonai. A boszorkányüldözés története.* Budapest: Corvina.

FERENCZES István 1996: Jánó Ilona pokolra száll. *Hitel* IX/7: 45–57.

– 1997: Jánó Ilona pokolra száll. In Uő: *Ordasok tépte tájon.* Csíkszereda: Pro-Print 11–134.

– 2003: Moldovának árva népe. Jánó Ilona pokolra száll. *Moldvai Magyarság.* 2003/május (folytatásokban).

GAGYI József 2001: A szentasszony. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről II.) Budapest: Balassi, 171–192.

GRYNAEUS Tamás 1991: „Látomások" – túlvilági élmények a mai magyar népi szájhagyományban. In Erdélyi Zsuzsanna (szerk.): *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest: Szent István Társulat, 143–180.

KÓKA Rozália 1982: A lészpedi „szent leján". *Tiszatáj* XXXVI/8: 29–44.

KÜRTI László 1998: A Mindenség Királynője. A medžugorjei látomások antropológiája. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 174–190.

MARCLE, Gerald E.–McCREA, Frances B. 1994: Medjugorje and the Crisis in Yugoslavia. In Swatos, William H. Jr. (ed.): *Politics and Religion in Central and Eastern Europe. Traditions and Transitions.* United States of America: Greenwood Publishing Group, 197–207.

MEINARDUS, Otto F. A. 1971: A Critical Examination of Collective Hallucinations after the Six Days' War int he Middle East. *Ethnomedizin* 1/2: 191–208.

MOLDOVÁN Domokos 1985: „Ha megyek látomásba..." (filmforgatókönyv 1984–85). *Filmkultúra* XXI/11: 76–93.

– 1993: „Ha megyek látomásba..." (filmforgatókönyv 1984–85). In Halász Péter (szerk.): *„Megfog vala apóm szokcor kezemtül..." Tanulmányok Domokos Pál Péter emlékére.* Budapest: Lakatos Demeter Egyesület, 131–146.

PETI Lehel 2003: A fekete mágia szociális egyensúlyellenőrző szerepe a moldvai csángó falvakban. A lopás hiedelmei. In Szabó Árpád Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok* 2. *Fiatal kutatók a népi kultúráról.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 159–174.

– 2005: Vallási mozgalom a Bákó környéki falvakban. In Kinda István–Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 157–192.
– 2006: Identitásmodelláló tényezők a moldvai csángó falvakban. *Tabula* 8/2: 201–217.
PÓCS Éva 1998: Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In Uő (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 15–55.
– 2006: Jánó Ilona és az újkori magyar látomások. In Kóka Rozália (közreadja): *Bételjesítem Isten akaratját...* A lészpedi szent leány látomásai. (Fontes Ethnologiae Hungaricae III.) Budapest: L' Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, 230–251.
POZSONY Ferenc 1998: Látomások a moldvai csángó falvakban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press 72–80.
VARGA Lajos 1961: Hasznos. Egy vallási tömegpszichózis története... ahogy az ideggyógyász látja. *Világosság* 7: 40–44.

Angyalképek, szentképek – művészet, irodalom, dekoráció

KERNY TERÉZIA

Szent László vízfakasztása a 16–18. századi képzőművészetben
(Vázlat)[1]

A téma fölbukkanása a 15. század végén

Szent László vízfakasztása az eddig ismert középkori liturgikus irodalomban nem fordul elő. Nem olvasható a történet sem egyházi szerkesztésű legendáiban, sem a bécsi egyetem magyar „nemzete" hallgatóságának íródott, eddig ismert, két ünnepi beszédében sem.[2] Középkori képzőművészeti emléke pedig egyáltalán nincs. Nem ismert ábrázolása sem miniatúrákról, sem falképekről, sem szárnyas oltárokról,[3] de más műfajokból sem.[4]

A csoda közvetlen irodalmi forrása az *Ószövetség*ben, Mózes második *(Kivonulás)* és negyedik *(Számok)* könyvében olvasható.[5] Annak ellenére, hogy a középkor évszázadaiban ez a mirákulum teljesen hiányzott az írott és képi emlékanyagból; a Mózes és I. László közötti párhuzam már igen hamar megjelent a király szentté avatása után keletkezett egyházi irodalomban. Legelőször a *Sequentia de Sancto Ladislao regé*ben:[6]

> Gyógyítja a betegséget
> munkálja az üdvösséget,
> ahogy Mózes hajdanán.[7]

*Legendái*nak szerzői szintén a kettejük között fönnálló párhuzamot hangsúlyozták.[8] Nem szükséges különösebben mély irodalmi búvárkodás annak fölismeréséhez, hogy a bivaly- és szarvascsoda, a népe bűnei miatt zokogóan vezeklő, az ellenségein győzelmet arató, a népének törvényt alkotó, de a Szentföldre mégsem jutó László, valamint a hátracsavarodott emberről szóló história a Mózes könyveiből származó epizódokra vezethetők vissza (mannaeső,[9] Ámálek népe fölötti győzelem, a tízparancsolat átvétele, az ellene való beszédéért poklossá lett Mirhám [Mária],[10] az ígéret földjét halála előtt éppen csak megpillantani tudó Mózes, a halálát követő gyász időtartama[11]).

Hosszú szünet után a humanisták már szívesen látták, láttatták a kettejük közötti kapcsolatot a képzőművészetben is. A gyulafehérvári székesegyház Lázói-kápolnájának dekorációjánál Mózest és Szent Lászlót, illetve Szent István királyt és Juditot ál-

líttatta párhuzamba a megrendelő, Lázói János kanonok 1512-ben.[12] Az ilyen jellegű tipologizálás nem zárta ki, sőt további inspirációt adhatott ahhoz, hogy újabb párhuzamokkal, csodákkal bővítsék a már meglévők számát. Közéjük tartozott a Szent László füvéhez fűződő hiedelem, amelyet a gyakori pestisjárványok idején[13] használtak hatásos gyógyírként,[14] valamint a vízfakasztás csodája is.[15]

A mirákulum – eddigi ismereteim szerint – először a 15. század végén bukkant föl az obszerváns Temesvári Pelbárt (1435 k.–1504) *A szentekről szóló prédikációk gyümölcsöskertje* című, népszerűsége miatt a 16. században többször kiadott kötetének nyári részében, a tizenhetedik beszédben:

> [...] De ugyanott [Erdélyben] azokat a forrásokat is látni lehet, melyek Szent László könyörgésére a sziklából törtek elő csodálatos módon, szomjuk enyhítésére, és azt mondják, hogy lándzsájának és sisakjának nyoma a sziklákon, mintha viaszba nyomódtak volna, mostanáig megmaradt. És ugyancsak emellett [tudniillik a forrásfakasztás mellett] tanúskodik a *Legendá*nak a gonosz besenyők elleni háborúról szóló része, ami az első beszédben a G betű alatt olvasható.[16]

1527-ben a Karthausi Névtelen legendagyűjteményében jórészt átvette Temesvári erdélyi hallomásait:

> [...] hol ott ees nagy zeep kwth feyek vannak ky folywann kyk korwl meg lattathnak zent kyralnak laba nyomay czwczayanak es sysakyanak helye kyk mynd bel enyeztenek az eross kew zyklaban kykbol mynd dycheertetyk wr isten es az kegies kyral. [...][17]

A legkorábbi említések, emlékek után nyomozva az első ténylegesen is kimutatható, képzőművészeti alkotással is megtámogatott, viszonylag jól dokumentálható kultusz az Abaúj vármegyei Jászó melletti De(ö)brődön alakult ki, ahol számos szóban és írásban is megőrződött helyi hagyomány tartotta fönn a vízfakasztás emlékét.[18] Az egyik ilyen variáns szerint ez Salamon király Kutesk besenyő vezér elleni hadjáratához (1085), míg egy másik szerint egy 16. századi, tatárok vagy törökök ellen viselt sikeres ütközethez kapcsolódott,[19] mely utóbbiakkal szembeni győzelem részben annak volt tulajdonítható, hogy Szent László fohásza nyomán lova egy kiapadhatatlan forrást (Debrőd- vagy Bódva-patak) fakasztott szomjazó katonáinak.[20] További hagyományok arról tudósítottak, hogy a forrás fölé hamarosan egy kút került, mellette pedig, 1560 körül, egy Szent László titulusú kápolnát épített a lakosság hálából a védőszentet ábrázoló oltárképpel.[21]

Időrendben a következő történetimonda-együttes sem a történeti Erdélyből ismert, mint ez Temesvári nyomán várható lenne, hanem Várad 1598. október végétől november 3-ig tartó török ostromához fűződött, amikor a szokatlanul heves esőzések jöttek segítségére a reménytelen helyzetben védekezőknek. A kortárs szemtanú szerint a sírjából fölkelő szentkirály, akárcsak hajdan Mózes a Vörös-tenger árjával, a Körös és a Pece hullámai segítségével sodorta el a már-már felülkerekedő, erőfölényben

lévő támadók táborát, és mentette meg – nem először – szeretett városát az ellenségtől.[22] Ezt a csodát – legjobb tudomásom szerint – nem ábrázolták a képzőművészetben, viszont e fantasztikus természeti jelenség révén a vízfakasztás mirákuluma hirtelen a figyelem középpontjába került.[23]

Alighanem ez motiválta a Váradtól északnyugatra fekvő, mindenekelőtt szemgyógyító hatásáról elhíresült[24] Szent László fürdő (Püspökfürdő) hévizeit tápláló meleg vizű Pece-patak eredetéhez fűződő (leginkább a Szent Gellért-hegy lábánál fölfakadó gyógyforrásokra emlékeztető) új keletű mondákat, amelyeknek a 14–15. századi oklevelekben még egyáltalán nincs nyomuk.[25]

Giovanni Battista Colombo:
Szent László vizet fakaszt a sziklából,
1668–1775, Mariazell,
Szent László-kápolna falképe.

A téma képzőművészeti megjelenése

A vízfakasztás témájának népszerűvé válásában és elterjedésében több tényező játszott közre. Mindenekelőtt az ellenreformáció nyomán kibontakozó gyökeres tartalmi átrendeződés és szemléletváltozás Szent László ikonográfiájában. E folyamat során a harcos katona alakja néhány világi megrendelésre készült „históriás" kép[26] és irodalmi alkotás kivételével[27] fokozatosan elhalványodott, és átadta helyét – mintegy két évszázadra – a Trientinum és a nagyszombati zsinat, különösen a Pázmány Péter kezdeményezésére 1630-ban, majd 1633-ban tartott nemzeti zsinatok szellemében egy egészen másfajta értékrendet és tartalmat hordozó eszmének.[28] A daliás termetű katonát, az *athletát* – Szent István király és a vele már szentté avatásától kezdve sok szempontból rokonított ószövetségi Mózes, alakjával összefonódva – a hitvalló, az alattvalóiról odaadóan gondoskodó, könyörületes, irgalmat gyakorló keresztény uralkodó típusa váltotta föl. Ez a szemléletbeli átalakulás több teljesen új ikonográfiai fejleményt eredményezett. Közéjük tartozott a *Szent István korona felajánlása* kompozíciókkal párhuzamosan megjelenő *Szent László fölajánlja rózsafüzéres kardját*[29] és a vízfakasztás-jelenetek is, de népszerűvé váltak olyan, korábban ritka témák is, mint például Szent László egyházalapításai,[30] halála és temetése.[31]

A legkorábbi képzőművészeti emlékek

A föntebb érintőlegesen fölsorolt jászódebrődi hagyományok szerint a település Szent László-kápolnájának első oltárképét még a 16. században állították föl. A helybeliek pontosan tudták még azt is, hogy ezt az évszázadok alatt meglehetősen tönkrement festményt 1817-ben az akkori plébános, báró Fischer Norbert egy korábbival teljesen megegyező (!) másolattal cserélte ki.[32] Miután mind az épület,[33] mind pedig az első festmény teljesen elenyészett, a kápolna építéstörténetének és oltárképe ikonográfiájának hozzávetőleges rekonstruálására legjárhatóbb útnak a jászói premontrei prépostság és az Egri Püspökség kánoni jegyzőkönyveinek gondos áttanulmányozása, egybevetése, valamint a néhány éve restaurált 19. század eleji replika autopszián alapuló vizsgálata tűnik. A művészettörténész munkáját jelen esetben jelentősen megkönnyíti, hogy a feladat első részét a 19. század harmincas éveiben Podhradczky József kanonok már elvégezte helyette, bár az általa idézett dokumentumok többségét pontosabb jelzetek nélkül adta meg. A zömmel a 18. század elejéről származó források egyértelműen megerősítik az orális hagyományok információit: a korábbi oltárkép témája ugyanaz volt, mint a másolaté. E kópiáról pedig különösebb nehézség nélkül megállapítható még az is, hogy egy konkrét előkép (16. vagy 17. századi triumfáló lovas uralkodót, fejedelmet ábrázoló metszet, festmény, szobor) nyomán készült.

Miután a kép datálása jelen tudásunk alapján meghatározhatatlan, a téma ma ismert legkorábbi képzőművészeti emlékének a Szelepchény György esztergomi érsek (1666–1685) által a mariazelli kegytemplomban hetvenkilenc éves korában, 1672-ben alapított Szent László-kápolna egyik mennyezetképe tekinthető,[34] amely szervesen illeszkedett a magyar arisztokrácia prominens tagjai által ekkortájt alapított többi kápolna sorába.[35] A patrocínium kiválasztásában föltehetően szerepet játszhatott a pozsonyi érseki palota még Széchi Dénes által alapított 15. századi kápolnájának titulusa, amely kényszerűségből az Esztergomi Főegyházmegye (és a Királyi Magyarország) akkor legfontosabb eszmei-szakrális centrumának számított.[36]

Az érsek a mariazelli kápolnába négy falképet festetett a névadó szenthez fűződő csodákkal. A bivaly-,[37] a kőpénz-[38] és a kocsicsoda[39] mellett a negyedik háromkaréjos kartusba foglalt kompozíció a vízfakasztást örökítette meg. A kápolna alapításának kezdeményezése azonban nem Szelepchénytől, hanem hivatali elődjétől, Lippay (IV.) Györgytől (1642–1666) származott. Emiatt nem zárható ki teljesen, hogy a képzőművészeti dekoráció ikonográfiai programjának koncepcióját még ő határozta meg, de legalább ekkora súllyal esik a latba Szelepchény személyes instrukciója is.[40]

A mariazelli bazilika Szent László-kápolnája falképeihez a közvetlen szépirodalmi forrást Lanzmayr Ferenc latin nyelvű költeménye szolgáltatta a Nádasdy (II.) Ferenc (1622–1671) költségén 1664-ben kiadott *Mausoleum*ból.[41] Annak a Nádasdy Ferenc országbírónak, aki a korszak egyik legbiztosabb ízlésű és műpártolóként legsokoldalúbb, legigényesebb mecénása volt,[42] s aki tíz évvel korábban maga is alapított Szent István király tiszteletére egy kápolnát Mariazellben.[43] E kötet Szent László királyról szóló VIII. fejezetében a falképen szereplő valamennyi csoda olvasható hosszabb-rövidebb terjedelemben.[44] Közülük három többé-kevésbé megfelel a falképeken is lát-

ható történéseknek. Kivételt csupán a vízfakasztást elbeszélő egyetlen strófa jelent. A szöveg és a freskó kompozíciója ez esetben gyökeresen eltér egymástól:[45]

[...]
De hogj e beő konyhát italis eontözze
Mint uy Apollonnak, lovának a' körme,
Ugj anny Pégasus nyoma vizét szerzé,
Bö folyamot mindgjárt ugjan ott eszete.
[...][46]

A görög mitológiából kölcsönzött párhuzam egyrészt tanúskodott Lanzmayr klasszikus műveltségéről, másrészt a korszak neolatin szellemiségének Apolló iránt tanúsított érdeklődéséről,[47] de egyúttal arról is árulkodott, hogy a parnasszusi magasságokba vágyódó szerző a Pegazus-hasonlatot sokkal előkelőbbnek érezhette azoknál az orális úton, ekkor már széltében-hosszában terjedő folklórhagyományoknál, amelyekre Temesvári Pelbárt még nem röstellt támaszkodni a 15. század végén.[48] Valójában persze nem emiatt száműzték; leginkább azért hagyhatták figyelmen kívül, mert a versszak teljes egészében világi tartalmú volt. A freskón egy teljesen más jelenet látható, mint amiről a nevezett strófa szól. A képen ugyanis nem a Pegazus, nem is László lova, hanem maga az uralkodó fakasztja a forrást. A Szelepchény-féle Szent László-kápolna falképeit Giovanni Battista Colombo (1638 k.–1700 k.) itáliai festő kivitelezte, aki benyújtott számlái szerint 1669–1675 között dolgozott a kegytemplomban.[49] Mariazelli munkái a monumentális festészet korai fázisát tükrözik, amikor a stukkódíszítés még a freskók rovására ment. A képmezők még kicsik, a festmény alárendelt szerepet játszott.[50] Az útmutatásokat Colombo vélhetően magától az érsektől kaphatta, de az írott dokumentumok, illetve a skiccek és a kartonok hiányában ez csupán föltételezés.[51] Mindenesetre a festő olasz lévén, aligha lehetett járatos a magyar szentek ikonográfiájában. Tehát valamilyen konkrét kompozícióvázlatra, részlettanulmányra, modellóra mindenféleképpen szüksége lehetett. A falkép színvonala arról is árulkodik, hogy a kezéhez kapott vázlat, minta fölnagyítása nem ment számára könnyedén. A kép méretének megnövelése ez esetben ugyanis meglehetősen ügyetlenül sikerült. Bár a kápolna másik három freskója sem képvisel különösebben magas művészi kvalitást, ennél a falképnél különösen szembetűnő a festő gyakorlatlansága.

A grafikus keménységgel húzott, vonalas karakterű kompozíció nem a méltóságteljes monumentalitást tükrözi. Határozottan vérszegény, a drámaiságot, az önálló invenciót nélkülözi, mintha ifjúkori zsengéje volna. Elnagyolt, a befejezetlenség érzését kelti az előtérben hosszú ruhában, statikusan álló szakállas, sematikus nyitott koronát viselő, jogarával az előtte magasodó sziklára ütő szent királlyal és a mögötte kíváncsian figyelő, egyénítés nélküli staffázsalakokkal.

Ami a föltételezett előképe(ke)t illeti, nem zárható ki annak a lehetősége, hogy Colombo egy „Mózes Hóreb sziklájából vizet fakaszt" tematikájú festményt vagy grafikát adaptált, némileg módosítva csupán azon,[52] de nem zárható ki teljesen az sem, hogy az érsek adott hozzá irodalmi működéséből származó instrukciókat,[53] esetleg

maga is rajzolta meg a művész számára a követendő mintát. Hiszen ő, amint ezt egyik méltatója joggal megfogalmazta, „a legjobb magyar rézmetsző volt a 17. században",[54] s aki, mint ezt 1675 körül készült önarcképe is bizonyítja, még igen aktív volt a nyolcvanas éveiben is, de aki emellett nem mozgott eléggé otthonosan ebben a témában. A Szelepchény-attribúciót azonban egyelőre túlságosan sok, igen lényeges dolog gyengíti. Ezek közé tartozik többek között, hogy oeuvre-je meglehetősen kevés, egészen pontosan öt hiteles alkotásból áll, s ezek mindegyike portré.

A kápolna befejezésének évében, 1675-ben a bécsi egyetem magyar nációjából Lippay Miklós tartott egy beszédet Szent Lászlóról, amely, e dicsbeszédek sorában először, a vízfakasztást választotta témájául, mégpedig a debrődi hagyományok alapján.[55] Ez nem lehetett egészen véletlen. A család egyik tagja, Lippay Balázs 1604 októberében éppen azon a vidéken viselt hadat Bocskai István seregében, ahol a csoda született.[56] Szelepchény két unokaöccse szintén írt beszédeket Szent Lászlóról. Maholány Ignác 1687-ben,[57] József 1700-ban.[58] Panegiriszeik tartalmi összeállításakor – részben a családi tradíciókat követve – nem kevés szerep juthatott a vizuális élménynek, nevezetesen a mariazelli freskónak.

A téma a hazai képzőművészetben azonban mégsem erről a falképről, hanem egy olyan grafikáról vált széles körben ismertté, amely egy frissen magyar báróságot kapott indigendának, a föltehetően olasz származású Joanelli Sylvester felső-magyarországi nemesnek ajánlott, terjedelmes latin nyelvű elógiumokból fölépített, 1681-ben írt Szent László-életrajzban jelent meg illusztrációként.[59] A magyar szent király és az Ausztriai Ház dicsőségét hangsúlyozó, határozottan politikai céltudatosságról árulkodó kötet szerzője a jezsuita Tarnóczi István (1626–1689) volt.[60] A teljes fejezetben tárgyalt vízfakasztás-elógiumot kísérő színvonalas metszet a téma barokk kori ikonográfiájának másik prototípusává vált.

A 124. lapon látható, XIIII. számot viselő illusztráció témáját felül „.AQVAS E' PETRIS MIRACVLOSE FELICIT." feliratszalag, a grafika alatt pedig tojássoros keretelésben kétsoros hexameter magyarázza:

> Aestuanti Exercitui copiosas aquassaepius mirabiliter eliavit quibus et militeset iumenta refecta.

A kép kompozíciója pontosan követi a magyarázó feliratok, illetve a vonatkozó elógium tartalmát.[61] A rajz bal oldalán kopár szikla magasodik. Közvetlenül előtte ágaskodó lovon Szent László ül a néző felé fordulva. Fején a némileg stilizált magyar Szent Korona. Körülötte glorióla. Viselete zsinóros mente, vállára vetett dolmánnyal, hosszú szárú csizmával. Bal kezével a kantárt fogja, míg jobbjával, egy rövid szárú bottal a sziklára csap. Ütése nyomán folyammá duzzadó víz fakad, de lova patáinak nyomában is még két további forrás buzog föl. Az egyikből egy nyakörves kutya lefetyeli mohón a vizet,[62] míg a háttérben elmosódva Szent László zászlókkal, kopjákkal fölfegyverzett lovas katonái csillapítják szomjukat. A grafikus középkori előkép hiányában több korabeli népszerű témát volt kénytelen egyesíteni, redukálni egyetlen kompozícióvá: a triumfáló lovas uralkodó ábrázolását,[63] a csataképek bizonyos topo-

szait és az akkortájt igen közkedvelt zsánermotívumokat (kutya). Föltehetően volt azonban egy mind ez idáig még meghatározatlan konkrét előképe is.

Az 1683-ban kiadott, Daniel Speer német zenész–írónak tulajdonított, Jakob Grimmelshausen által műfajteremtővé vált *Der abenteuerliche Simlicissimus* nyomán simpliciádáknak nevezett, a pikareszk regény műfajába tartozó Martin Zeiller és Veit Manchthaler nyomán írt „magyar" *Simplicissimus*ban kitüntetett szerepet kapott Kassa és környéke. A főhős megemlékezett a Szent Erzsébet-plébániatemplom kapuzatában álló három magyar királyszent 15. századbeli, ma a Magyar Nemzeti Galéria Régi Magyar Gyűjteményében őrzött és állandó középkori kiállításán is látható tufaszobrairól, amelyeket az újabb kutatás föltételesen Stephan Steymecz von Caschuának attribuált.[64] Nem mulasztotta el azonban megemlíteni az úgynevezett Szent László-pénzeket, a csodálatos vízfakasztást és váradi bronzszobrokat sem a hozzájuk fűződő anekdotikus részletekkel, szájhagyományokkal együtt.[65] Elbeszélése szerint Jászódebrődön Szent László napján nagy tömegek zarándokolnak az egykori csoda helyszínére:

Tarnoczi, Stephanus S. J.: Rex Admirabilis sive Vita S. Ladislai regis Hungariae Historico-Politica, ad Christianam Eruditionem Elogijs Theo-Politicis illustrata. Viennae, 1683, p.124, XIII. tábla. Rézmetszet.

> [...] Szent László királyról Magyar- és Erdélyországban igen sok más csodás cselekedeteket tudnak. Így Jászón mutatnak egy forrást, amelyet magas sziklás hegyen fakasztott, amikor egy ízben seregével oda felszorították és vízhiányban szenvedtek. Ezt magam is láttam egy búcsú alkalmával, mert évente Szent László napján szokás oda zarándokolni. Úgy mondják, ezt a vizet is Istentől könyörögte ki, mégpedig a következő módon. Lóháton ülve buzgón imádkozott, amikor a ló vele hirtelen a sziklának ugrott, s ettől mindjárt kibuggyant a víz és mind a mai napig megmaradt a felséges forrás. [...][66]

Az egyébként igen szószátyár kalandor a kápolna oltárképéről mélyen hallgatott. Ez a hiány három fontos dologra enged következtetni: 1. Nem járt a kápolnában. 2. Az elbeszélés időpontjában még nem függött benne a festmény. 3. A kép nem volt számára említésre méltó. Ha hitelesnek fogadjuk el „beszámolóját", vagyis az oltárkép említésének teljes mellőzését, akkor az a logikusnak tetsző következtetés vonható le, hogy a kép nem a 16., hanem a 17. század végén, tehát a kötet megjelenése után keletkezhetett. Egyébiránt a csoda leírása sem az oltárképet, hanem a Tarnóczi-könyv illusztrációját idézi föl. A jászódebrődi festmény ugyanis nem egy mozgalmas, len-

Szent László vizet fakaszt a sziklából. Körmeneti zászló a csík-csobotfalvi római katolikus templomból. Olaj, vászon. Jelzetlen. 17. század vége (?) (Magántulajdon)

dületes kompozíció. Szent László a sziklának háttal (!) üli meg lépő lovát, amely helyzetéből adódóan teljesen passzív. Statikus, merev, akár egy szobor. Tevőlegesen semmi köze sincs a csodához. A lova fakaszt föl két forrást, de az állat sem szándékoltan, inkább járás közben, alig észrevehetően. Nyoma sincs merész ugratásának. A király jobb kezében éllapjával befelé(!) fordított bárdját tartja, míg baljával a kantárt és egy Patrona Hungariae alakjával díszített villás farkú hadi zászlót fog. Ennek láttán önkéntelenül olyan korábbi emlékek tolakodhatnak emlékezetünkbe, mint az 1479-ben írt *Dubnici krónikában* megőrződött 1345-ös tatárok elleni hadjárat leírása, amikor a Lackfi András vezette székely csapatok Szűz Mária (és Szent László) segítségével győztek a pogányok fölött,[67] vagy II. Ulászló egyik tallér (guldiner) típusa,[68] vagy az 1512-es mariazelli „kleine Wunderaltar" egyik táblája,[69] hogy csupán néhány közismert emlékre hivatkozzam.[70] László – ikonográfiájában szokatlan módon – zárt, hercegi koronára emlékeztető klenódiumot hord. Viselete zsinóros mente, amelyre vörös (bíbor) színű, hermelinbélésű palást borul. Mögötte néhány karakteres arcvonású marcona katona oltja szomját, míg a háttérben rendezett sorokban álló többi harcos fegyelmezetten, különösebb érzelmi kitörés nélkül szemléli a nagyon várt és nagyon remélt, de lélektanilag mégis megdöbbentően ható váratlan eseményt. A sátortábor mögött a Debrődöt övező hegyek magasodnak, előtérben a Szent László-hegyen álló, építészetileg szerény méretű és kivitelű, ugyancsak róla elnevezett kápolnával. Az 1817-ben készíttetett másolat alapján sem lehet kétségünk afelől, hogy az első festmény, akárcsak a Tarnóczi-kötet grafikája, szintén konkrét mintakép(ek) nyomán készült. Bár a magam részéről meglehetősen szkeptikusan ítélem meg Márton és György kolozsvári szobrászok Váradon fölállított lovas szobrának hatását erőltetni Szent László minden lovas ábrázolásánál, ez esetben – éppen a feltűnő statikus beállítás miatt – nem tartom teljesen lehetetlennek, hogy a megrendelő, illetve a festő az akkor még álló szobor kompozícióját is alapul vehette. Ezt a fölvetést megerősíthetné az a körülmény is, hogy Jászó apátsága (melynek határában Debrőd feküdt) a váradelőhegyi premontrei prépostság filiája volt, ahol a földrajzi közelség révén a leghamarabb érvényesült a váradi búcsújáróhely Szent László-tiszteletének kisugárzása. Ez az elgondolás azonban még bizonyításra vár. Egyvalami viszont egészen biztosan állítható, mégpedig az, hogy a képnek a vízfakasztáson túl valamilyen aktuális politikai mondanivalója is volt. Ez lehetett az ország jelentős hányadát masszívan hódoltság alatt tartó török elleni harc propagálása a Magyarok Nagyasszonya oltalma alatt abban a régióban,

akár a 16., akár a 17. században, amikor a végvárak katonái a lehető elkeseredettebb küzdelmet folytatták ellenük. De lehetett más ok is, amelyet éppen a László ikonográfiájában meglehetősen ritka hercegi korona sejtet: a Habsburg-ellenes Bocskai-féle, I. Rákóczi György-féle, az 1672–1676 közötti hajdú, a Thököly-féle kuruc harcokra, vagy Bécs felmentésére, nevezetesen Sobieski János hősiességére való utalás.[71] Magam részéről a Bocskai-párhuzamot érzem plauzilibisnek, nem csupán azért, mert Bocskait „a magyarok Mózese és a hajdúk édesatyjának" is nevezték,[72] hanem elsősorban amiatt, hogy egy őt ábrázoló grafikához megdöbbentően közel áll a debrődi festmény kompozíciója.[73]

Andreas Schmutzer–Joseph Schmutzer címlapja az Oratio Panegyricis de sancto Ladislao rege Hungarici (Wiennae, 1744) című dicsbeszédből. Rézmetszet.

E votív jellegű festményt leszámítva a 17. századi emlékek száma elenyésző. Ebben az irodalmi és a képzőművészeti alkotások viszonylag kései megjelenése éppen úgy szerepet játszhatott, mint az ennél sokkalta nyomósabb bel- és egyházpolitikai okok.

A reformáció terjedése következtében a katolikusságnak végletesen leszűkült a mozgástere. A török kiűzése, majd a Rákóczi-szabadságharc után hatalmas vérveszteségeket szenvedő, a végkimerülés szélére jutott, kietlen csatatérré változtatott, legyöngült ország minden erejét a helyreállításra fordította. A lassan-lassan meginduló rekatolizáció még nem volt képes arra, hogy látványos képzőművészeti propagandát folytasson. A későbbi potenciális megrendelőknek ekkor még sem idejük, sem lehetőségük nem volt arra, hogy nagyszabású mecenatúrába kezdjenek. Erre még egy-két évtizedet várni kellett.

Eddigi anyaggyűjtésem során mindössze egyetlen 17. századi képzőművészeti emléket találtam, amely az előzőhöz hasonlóan szintén nem a kvalitása, hanem kultusztörténeti-helytörténeti szempontból bír jelentőséggel. Egy Csík-Csobotfalváról (Ciobotani, Románia) származó, jelenleg magántulajdonban őrzött, ovális középképű körmeneti zászló egyik oldalára Szent László került, aki állva fakasztja a forrást a zászló túlsó felén sorakozó helybéli híveknek. A király tartása, viselete olyan reminiszcenciákat idéz föl, mint a kor nevezetes hadvezéreinek és ősgaléria inak, nevezetesen az Esterházy család *Tropheum*ának vagy a *Mausoleum*nak a portréi.[74] Alighanem közöttük keresendő a kompozíció közvetlen előképe is.

Ismeretlen magyar festő:
Szent László vizet fakaszt a sziklából,
a háttérben Pozsony ostromának
jelenetével. Olaj, vászon.
18. század vége.
(Kalocsa, Érseki rezidencia)

A vízfakasztás-téma elterjedése a 18. században

A téma szempontjából gyökeres fordulat és váltás a következő évszázad harmadik évtizedétől követhető nyomon. A mirákulum ez időponttól kezdve rohamos terjedésnek indult az irodalomban és a képzőművészetben egyaránt. Dicsbeszédek, színielőadások gyakori témájává vált. Ez utóbbiakban bonyolult szcenikai eszközökkel, a magyar katonákon kívül föltehetőleg még más égi és földi asszisztenciával: mitológiai szereplőkkel, angyalokkal, Szűz Máriával jelenítették meg a történetet. Ezekből a díszletekből sajnos egy sem maradt meg. A téma mindenesetre egyre nagyobb népszerűségre tett szert, majd szinte kizárólagossá vált a szent barokk ikonográfiájában. Leginkább az arisztokrata főpapság (Esterházy Károly, Patachich Ádám, Zichy Ferenc) karolta föl az új témát, s járt elöl népszerűsítésében. Szinte gomba módra bukkantak elő nagyvonalú megrendeléseik nyomán az újjáépülő érseki és püspöki központokban: a székesegyházakban, a rezidenciák kápolnáiban, ebédlőiben, dísztermeiben az ábrázolások. A téma gyorsan terjedt ezzel párhuzamosan a nagybirtokos főnemesi családok mecenatúrájának köszönhetően az új vagy újjáépített Szent László titulusú templomokban is: főoltárokon és mennyezetképeken. Nem jelentettek kivételt a más patrocíniumú templomok sem, ahol mellékoltárokon, önálló függőképeken látható igen gyakran. A festmények jelentős hányadát a régió legkiválóbb festői (Dorffmeister István, Franz Anton Maulbertsch, Johann Cymbal, Johann Lucas Kracker, Paul Troger) készítették, akik a képi utalások bonyolult szövevényét alkalmazva lenyűgöző látomásként, hatásos illuzionisztikus mennyezet- és boltozati freskókon, grisaille-képeken, oltárokon formálták meg a számukra meglehetősen ismeretlen témát. Sikerrel.

Az évszázadok során sok alkotás megsemmisült közülük, de még megfogyatkozva is alkalmasak bizonyos művészettörténeti következtetések levonására. Az írott forrásokból (kánoni jegyzőkönyvek, gazdasági elszámolások, rendfeloszlatási iratok, oltár- és freskótervek) és a helyszínen lévő („in situ") alkotások alapján viszonylag pontosan rekonstruálható elterjedésük mechanizmusa, egyes nagy hatású, típusteremtő alkotá-

sok befolyása a további művekre. A művészettörténeti elemzést ez esetben is célszerű kiegészíteni a szépirodalmi alkotások vizsgálatával. Több alkalommal nyomon követhető ugyanis ezen irodalmi művek inspirációs hatása, sőt nemegyszer az is kimutatható, hogy maguk a művelt, Bécsben, Itáliában iskolázott megrendelők írták ezeket az ikonográfiai programhoz majdan fölhasznált beszédeket, verseket, orációkat.

A téma csupán néhány esetben fűződött konkrét csodához, elterjedése jóval túlmutatott azon. Népszerűségében társadalmi-politikai és természeti tényezők egyaránt közrejátszhattak. Egyrészt alkalmasnak bizonyult a háttérben szomjukat oltó magyar katonák révén, hogy aktuális politikai üzenetet közvetítsen a nézőik felé. Ezek az üzenetek a mindenkori politika engedékenysége vagy tiltása szerint rejtve vagy nyíltan – többnyire a viselet szerint – utalhattak a törökellenes küzdelmekre, a Rákóczi-szabadságharcra, az osztrák örökösödési háborúra, a hétéves háborúra vagy éppen a nemesi inszurrekcióra.[75] A másik, szintén nem elhanyagolható tényező, amely szerepet játszhatott létrejöttükben, merőben pragmatikus ok volt, nevezetesen a kedvezőtlen klímaviszonyok; jóllehet ide vonatkozóan éppen erre a korszakra nézve nem állnak még rendelkezésre pontos statisztikai adatok.[76] A vízfakasztás-tematikájú festmények olyasfajta bajelhárító szerepet tölthettek be, mint a gyakori pestis- és kolerajárványok ellen hathatós segítséget nyújtó, az egész ország területén nagy számban fölállított fogadalmi Szentháromság-, Szent Sebestyén-, Rókus- és Rozália-monumentumok, illetve egyéb képzőművészeti alkotások. Ikonográfiai típusai a 17. század végére, tehát alig három évtized alatt, tökéletesen megszilárdultak: Szent László állva vagy lovon, lándzsájával vagy hagyományos attribútumával, a bárddal fakasztja a forrást. Ritkábban előfordul, hogy a csodatévő maga a ló, eredendően a *Mausoleum*ban olvasható Pegazus-hasonlat vagy egy, a váradi lovas szoborhoz fűződő monda alapján. Bár a későbbiekben e két típusból még számtalan variáns sarjadt, az alapséma nem változott.

Gyakori volt a Tarnóczi-kötet grafikájának fölhasználása. Előfordult, hogy egész egyszerűen lemásolták, pontosabban fölnagyították az eredeti illusztrációt, ahogy ezt például a ferencrendi festő, Schmaltz Theotimus is megtette Búcsúszentlászlón egy nagyobb sorozatnál 1734-ben, föltehetőleg a képzettségéből fakadó hiányosságai, nem szépítve a dolgot, képzetlensége miatt.[77] Akad azonban arra is számos példa, hogy az invenciózusabb, nagyobb hozzáértéssel rendelkező festő csupán kiindulási pontnak tekintette annak kompozícióját, majd igyekezett belőle – jól-rosszul – egy „önálló" művet komponálni (Héreg, Alsóiszkáz, Tállya, Ürmény). A Tarnóczi-kötet illusztrációja nyomán készült az 1744-ben Bécsben megjelent *Oratio Panegyricis De sancto Ladislao rege Hungarici* című dicsbeszédhez Andreas és Joseph Schmutzer rézmetszete, a másik legtöbbet másolt, népszerűségét tekintve az előzővel vetekedő grafika. Ezt a metszetet szintén gyakorta másolgatták. Néha kiegészítették, például Szűz Mária alakjával, ahogy Christoph Winkler is tette egy impresszum nélküli kiadvány címlapján,[78] néha pedig elhagytak belőle bizonyos fölöslegesnek ítélt részleteket. Az ezek sorába tartozó tállyai főoltárképpel kapcsolatban érdemes fölhívni a figyelmet arra, hogy a helyi Szent László-tisztelet alapja szintén nem egy ide kapcsolódó csoda, hanem a templomban őrzött ujjereklye volt, amelynek sorsa viszonylag pontosan nyomon követhető. A becses ereklyét a 14. században a pálosok Hernád-szigeti pálos

kolostorában őrizték, ahonnan a 16. században előbb Regécre, majd Tállyára került; itt befogadására egy aranyozott ezüst rokokó tartót készítettek.[79]

A másik kompozíciós megoldásnál Szent László állva fakasztja a forrást bárddal, dárdával vagy bottal. Ezeknél az alkotásoknál eredendően valamilyen Mózes vízfakasztása, Szent György- vagy Szent Mihály-alkotás volt az előkép (Magyarpolány – Római katolikus plébániatemplom, Kalocsa – Érseki rezidencia, Budapest – Szent Anna-plébániatemplom). Az egyház, teológiai megfontolások alapján alighanem ezt a típust szorgalmazta, ám kénytelen volt meghajolni a lovas kompozíció népszerűsége előtt, amely a hívők számára (akárcsak a középkorban a kerlési ütközet) sokkal izgalmasabb, érdekfeszítőbb volt. Ritkábbak voltak a több részből álló narratív jellegű ciklusok, de erre is akad néhány példa (Peremarton – Római katolikus plébániatemplom, Magyarpolány – Római katolikus plébániatemplom), valamint arra is, hogy egy kompozíción belül, a szent király köré, mögé elrendezve jelenítették meg egyéb legendáival együtt a vízfakasztást (Püspökszentlászló – Római katolikus templom, Sajószentkirály – Vécsey-kastély kápolnája, Kalocsa – Érseki rezidencia).

Kitekintés

A 19. században a téma tovább élt. Az 1848–1849-es szabadságharc leverése után a diktatórikus eszközökkel berendezkedő, Alexander von Bach nevével fémjelzett neoabszolutizmus éveiben működő passzív rezisztencia Szent Lászlót az eltiport haza függetlenségéért küzdő hőssé magasztosította. Ez a burkolt utalás mindenekelőtt a vízfakasztás csodáját megörökítő oltárképeken jelent (jelenhetett) meg. Az 1848–1849-es szabadságharc emlékét a győztes hatalom tűzzel-vassal üldözte; fölidézése, aktivizálása a nemzeti tudatban kizárólag rejtett, szimbolikus úton volt lehetséges. Ezek a képek tehát hozzájárultak ahhoz, hogy a honvédő küzdelem viharos gyorsasággal szakralizálódott, és a nemzeti mitológia szerves részévé vált. Megnyitotta az utat a történeti festészet számára olyan példaképek ábrázolásával, akikkel a nemzet érzelmileg is azonosulni tudott.[80] A konszenzus 1867-ben következett be, s bár szép számmal születtek ettől a ponttól kezdve, különösen egy-egy állami, egyházi évforduló kapcsán a vízfakasztás csodáját földolgozó alkotások, a historizmus kora már nem volt képes megújítani a témát. Egykori lendülete, mozgalmassága megfáradt. Nem állt már mögötte ugyanis az a hitbéli, szellemi erő és akarat, amely egykor létrejöttét eredményezte. Néhány kivételes kvalitású mű persze ebben a korszakban is keletkezett. A budavári Nagyboldogasszony- (Mátyás-) templom Szent László-kápolnája Lotz Károly falképeivel, mint a mariazelli Szelepchény-kápolna historizáló pandanja, vitán fölül ezek közé tartozik.

A föntebbi megállapítások, ha lehet, még inkább érvényesek az elmúlt évszázadra is, bár az akkor született alkotások számbavétele még el sem kezdődött. Ahhoz azonban, hogy föltárjuk a háromszáz éves folyamatot, szisztematikus összegyűjtésük elengedhetetlen, megkerülhetetlen. És ha ez a katalógus elkészül majd egyszer, abból világossá fog válni, hogy a művészettörténeti elemzés csupán marginális szelete e témának, az valójában sokkal szerteágazóbb, és jóval túlmutat ezen. Magyarország mindenkori bel- és egyházpolitikájának hű lenyomata.

Jegyzetek

1 Jelen tanulmány egy készülő nagyobb összefoglalás és egy hozzá kapcsolódó teljes körű katalógus előzetes vázlata. Ezen a helyen szeretnék köszönetet mondani Szilárdfy Zoltánnak, aki idestova két évtizede segíti értékes adatokkal és fénykép-dokumentációval a téma kutatását.

2 Salzburg, Erzabtei St. Peter zu Salzburg, B VI 20; München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 28644. 240^{r}–243^{v}.

3 Legjobb tudomásom szerint még egyetlen művészettörténész sem foglalkozott azzal a jelenséggel, számolva természetesen az anyag pusztulásával is, hogy Szent László históriáját és legendáját – Bernardo Bobic horvát festő 1692-ben a zágrábi székesegyházba készített oltárát (Zagreb, Municipial Museum) leszámítva – vajon miért nem örökítették meg szárnyas oltárokon.

4 Sok szakember a Győri Egyházmegyei Gyűjteményben őrzött (C. 53.), a váradi székesegyház gregorián repertoárjához tartozó, Filipec János püspök könyvtárából származó *Zalka Antiphonale* kötéstábláinak egyik 15. század végi bronzöntvényének ábrázolását szívesen tekintette (tekinti) annak. Hipotéziseik egyelőre nem igazolhatók.

5 *Exodus* 17, 1–7; *Liber Numeri* 20, 2–13. A *Kivonulás könyvé*ből ismert még egy harmadik csoda is, amikor Mózes az ihatatlan keserű vizet édessé változtatja botjával: *Exodus* 15, 22–26.

6 „[...]
Aegros curans sanos fecit
Et salutis opem iecit
Moysi officia.
[...]"
A jelenleg ötvenöt hazai forrásból ismert szöveg a francia Laudes crucis axtollamus kezdetű Szent Kereszt sequentia mintájára, mai szakkifejezés szerint kontrafaktumaként készült. Közölve: Török (1980): 155–158. Új megvilágításba helyezte, és tovább pontosította forrásait: Holl (1989). (Újabb kiadása: Holl 2000.)

7 Fordította: Csanádi Béla. In *László király emlékezete* 1977: 31.

8 Legenda sancti Ladislai regis. Bartoniek Emmának az első két legendavariáns kritikai kiadása elé írott alapvető bevezetője (Bartoniek 1938) óta számos tanulmány elemezte a szövegeket, amelyek szinte kivétel nélkül azonos eredményre vezettek: a *Legenda maior* és a *Legenda minor* egymástól függetlenek ugyan, de egy közös *őslegendá*n alapulnak, amely a 12. század végére már készen állt. Ezt az ősszöveget azután többször átalakították. Az elbeszéléseknek kevés önálló részlete volt. A kiadás óta eltelt közel hét évtized alatt számos új szöveg vált még ismertté. Legújabb összefoglalása: Madas (2004: 8–9).

9 *Exodus* 16, 14.

10 *Liber Numeri* 12, 1–15.

11 A harmincnapos gyász a *László-legendá*ban három napra redukálódott.

12 A kápolna ikonográfiai programjáról legújabban: Halmos (2004).

13 1600–1603 között évente jegyeztek föl nagy járványokat Magyarországon. Különösen kegyetlen pusztítást végzett az 1603. évi „nagy pestis".

14 Elnevezését az 1530-as években lejegyzett *Orvosi rendelvény* említette először, majd utóbb egy glosszában is szerepelt, és így szerepel Melius Juhász Péter *Herbárium*ának 1578. évi kolozsvári kiadásában is (RMK I. 141.). Carolus Clusius (Charles de l'Escluse) botanikus *Stirpium nomenclator Pannoniae* című, 1583-ban Németújvárott megjelent művében (*RMK* II. 175; *RMNy* I. 536.) az elnevezéssel együtt a fű mondáját is közölte. A mondakörről részletesen korábbi irodalommal: Magyar (1998: 101–106); Grynaeus (2004).

15 A néphagyományban való elterjedéséről: Magyar (1998: 73–98).

16 Pelbartus de Temesvar: Sermones Pomerii de sanctis, pars estivalis, sermo XVII. Pro sancto Ladislao rege. Sermo quartus de profectu spirituali: „[...] Ad propositum loquendo de sancto rege Ladislao legimus quod divinum auxilium sibi affuit miraculose tam in persecutione sui fratris, videlicetregis Salomonis, quam in bellis plurimis, que gessit cum suo fratre ipsum Salomonem coactus – ut fertur in chronicis – quem et adeo superavit, ut ipsum incarceravit. Item in bello tartarorum, quos divino auxilio de regno effugavit, qui – ut fertur – in illa via fugientes, pecunias proiiciebant, ut illarum cupiditate exercitus insequens illos detineretur. Sed ad preces Ladislai omnis multitudo illarum pecuniarum mox inlapides convertebatur, quarum vestigia expressa usque hodie cernuntur, ut dicitura multis, qui fuerunt in viis illis Transsylvanie. Sed et ibi cernuntur fontes miraculose de petris erupti ad preces beati Ladislai pro refocillacione, ubi et vestigia infixe eius lancee ac galee in petris tanquam in cera impressa dicuntur et nunc manere. Et ad facit testimonium aliqantulum legenda in bello contra latrunculos bisenorum, ut patuit sermone I, sub littera G. [...]" Kiadása: Madas (2004: 204). Magyar nyelvű fordítása: Uő. 205.

17 Kiadása: *Érdy-kódex* 1876. 94. epistola, 71; http://magyar-irodalom.elte.hu/erdy-kodex//.

18 Összefoglalóan: Magyar (1998: 95–98).

19 Mindössze annyi történeti alapja volt, hogy 1566-ban a tatárok valóban betörtek Abaúj vármegyébe.

20 Forrásokkal közölve: Podharadczky (1836: I. 51–54).

21 Erről a jászói premontrei kolostor levéltárában őrzött (ma: Jasov, Szlovákia) 18. századi debrődi tanúvallomás is tanúskodik: „A kép Szt. Kápolnájában fő helyen függött, [...] de már a' régi kép el-avult és el-romlott, hanem más hasonló képet Méltóságos Báró Fischer úr, mint 1817-ben volt Plébánosunk 80. forintért le másoltatott, és most is templomunkban tartatik." Pontosabb jelzet nélkül közölve: Podharaczky (1836: I. 53). A kápolna a későbbiekben igen népszerű búcsújáróhellyé vált. A zarándokok feltehetően számos fogadalmi ajándékot hagyhattak itt. Végrendeletekben is előfordul említése. Pruckner János Vilmos Kassán, 1709. december 13-án kelt testamentumában a kápolnának tíz forintot hagyott. (Budapest, Magyar Országos Levéltár. Acta Jesuitica. Collegio Cassoviense. Fasc. 11. Fol. 639–644. Nr. 34.) A helyi kultuszról újabban: Papp-Reskó (2002: 9).

22 Szamosközy (1877: 174–179). Említve: Balogh (1982. II: 132); Tóth (1998: 138).

23 Továbbterjedését az Erdélyi Fejedelemségben minden bizonnyal befolyásolhatta Marcello Scquarcialupi, Báthory Kristóf orvosának az éppen ekkortájt íródott, a folyóvizek, tavak keletkezésével foglalkozó, Seneca nyomán írt történeti kompilációja (*De fontium et fluviorum origine ac fluxu, optimo Marcelli Scquarcialupi Plumbinensis. Peripateticorum, theologorum, et Senecae sententiae ponderantur.* Kolozsvár, 1585. [*RMNy* I. 567.]) is.

24 Bartók (1981: 212).

25 A fürdő történetéről legújabban: Dukrét–Péter (1999).

26 A sárvári vár dísztermének freskói, illetve néhány szórványos írásos említés alapján feltételezhető, hogy az ősgaléria mellett a tárgyalt korszakban Magyarország történelme nevezetesebb hadi eseményeinek monumentális képzőművészeti feldolgozására is lehetett alkalmanként igény főuraink reprezentációjában. Ide köthető például 1628-ból a csicsvai vár inventáriuma, ahol a következő tételek szerepelnek: „Az falon körül 4 tabla históriás [...]. Az kapolnaban [...] az falon körül kepes historias tablak 21." (Budapest, Magyar Országos Levéltár. Zichy család zsélyei levéltára. P. 707. Fasc. 7. Kisvárda. Nr. 2598.)

27 Ezek sorába tartoztak például a bécsi egyetem magyar nációjának hagyományos Szent László-napi dicsbeszédei.

28 Az 1630. évi szinódus vitathatatlanul legnagyobb eredménye az volt, hogy a pápa, VIII. Orbán a magyar szentek miséivel és zsolozsmáival kiegészített római misekönyvet és breviáriumot elfogadta, sőt ezen kívül Szent István király és Szent Adalbert ünnepeit 1631 végén az egész katolikus egyházra nézve kötelezővé tette. A Szentszék határozata 1632 húsvétján lépett életbe (Esztergom, Prímási Levéltár, Archivum Ecclesiasticum Vetus. 155/1; 155/2). A nagyszombati zsinati határozat kiadva: Péterffy (1742: II. 308). A nagyszombati zsinatok jelentőségéről: Szántó (1987: 280–286, 291–292); R. Várkonyi (1991: 41); Tusor (2001). A Szent István-ünnepek fölvételéről a római kalendáriumba: Tusor (1999: 39–40). Pázmány esztergomi érseki tevékenységéről legújabban: Bitskey (2004).

29 Kerny (1997: 255–268).

30 Kerny (1994).

31 Kerny (1996).

32 A tanúvallomások alapján idézi: Podhradczky (1836: I. 53).

33 A kápolna a 19. század elején elpusztult. Maradványaival és egy nagy szikladarabbal, melyen Szent László lovának lábnyomait látta nép, említve: *Abaúj-Torna vármegye és Kassa* 1896. 475.

34 Életrajza: Tusor (2004).

35 A kápolna alapításáról, ikonográfiai programjáról összefoglalóan: Galavics (2004a; 2004b); Szilágyi (2004a; 2004b).

36 A pozsonyi Szent László-kápolnáról összefoglalóan: Veresmarty (1868); Rupp: (1870–1976: I. 79–80); Haicl (1933); Kubinyi (1993).

37 Középkori és barokk ikonográfiájáról még nem született önálló tanulmány. Röviden érintette: Horváth (1928: 20–22)

38 Hála–Kecskeméti–Voigt (2004).

39 Kerny (1996).

40 Szelepchény Szent László tiszteletére egyházi pályájának két állomása lehetett döntő befolyással. 1648. április 18-án elnyert nyitrai püspöksége élén közvetlen benyomásokat szerezhetett egyházmegyéje székhelyének a középkortól töretlen Szent László-tiszteletéről, és itt a székesegyházban egy mellékoltárt emeltetett; esztergomi érsekként pedig nap mint nap ájtatoskodott és misézett a 14. században már álló pozsonyi érseki kúria Szent László-házi kápolnájának Pázmány Péter által emeltetett Szűz Mária–Szent László tiszteletére szentelt oltára előtt, ahová mellesleg még földvári apát korában, 1634-ben Veresmarty Mihály megbízásából maga festett egy Szent Lászlót ábrázoló olaj-vászon oltárképet. Az utóbb a pozsonyi Városi Múzeum raktárába került képről Kemény Lajos, feltehetően autopszia alapján, a következőket írta: „Ez a kép Szent László királyt ábrázolja, amint trónusán ül, jogarral és aranyalmával, bíborveres királyi öltözetben. Kivitele még primitív, de Szelepchénynek későbbi képei már művésziek." Kemény (1941: 16) A Városi Múzeum (Bratislava, Metské Museum) munkatársaival (Monika Surdova, Zuzana Francová) 2006 nyarán folytatott levelezés szerint a kép már nincs a gyűjteményükben, mindazonáltal elképzelhetőnek tartották, hogy a Városi Galériába (Galeria Mesta Bratislavy) került. A Galéria illetékes kollégáitól erre nézve a kézirat lezárásáig még nem kaptam érdemleges választ.

41 *Mausoleum* 1664.

42 Mecenatúrájáról a legfontosabb irodalmat közölte: Lauter (1992); Buzási (2005: 283 [143. jegyzet]).

43 A kápolna mennyezetének háromkaréjos mezőiben Szent László, Imre, Árpád-házi és Portugáliai Szent Erzsébet félalakos, ülő falképei láthatók. Nincsenek rá konkrét adatok, hogy attól a bécsi Tobias Pock kezéről származnak, aki a kápolna *Szent István fölajánlja a koronát* című oltárképét is festette: Galavics (2004a: 101–103).

44 S. Ladislaus VIII. Rex ungarorum: In *Mausoleum* 1664. 145–150.

45 „[...] Ne verò tam lautis epulis sua desint pocula, / novus sub novo Apolline Pegasus / liberales ungulà fontes è vestigio propinat. / [...]" In *Mausoleum* 1664. 147.

46 Felvinczy György kolozsvári unitárius drámaíró és költő fordítása, 1697 előtt. A Mausoleum egyik példányában a latin szöveg elé beragasztott leveleken: Budapest, Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fol. Hung. 1074. 512. versszak. Kiadása: *RMKT* 1988. 239.

47 A Pegazus és Szent László vízfakasztása közötti képzőművészeti kapcsolatról: Szabó (1995).

48 A görög mitológiában a tengerek istenéhez, Poszeidónhoz is kapcsolódott vízfakasztás. A szájhagyományok hitelességének megítéléséről legújabban: Bálint (2006: 291–293).

49 *Allgeimenes Lexikon der bildenden Künstler* 1912. VII. 249.

50 Garas (1993).

51 Szilágyi András meglehetősen szkeptikus álláspontot képvisel e tekintetben: „Mindenesetre ez idő szerint nem ismerünk olyan adatot, dokumentumot, amely ezt valószínűsítené – vagy akár arra utalna –, hogy az alapítónak, Szelepchény Györgynek érdemi szerepe lett volna a falkép-ciklus ikonográfiai programjának kidolgozásában. S bármily különösen hangzik is, úgy tűnik, hogy az alapító a kápolna belső terének artisztikus megformálását, kialakítását sem igen »befolyásolta«." Szilágyi (2004a: 130).

52 A fölhasznált konkrét képi források meghatározása nem könnyű feladat. Ehhez mindenekelőtt a korszak hasonló tematikájú ábrázolásait kellene összegyűjteni. Amíg ez hiányzik, addig meglehetősen komolytalannak érzem az esetlegesen elém kerülő párhuzamokból (például Marcantonio Bassetti [1588–1630] rajza, Budapest, Szépművészeti Múzeum, Grafikai Gyűjtemény. K. 58.8. Közölte: Czére (2004: 210–211. Kat. 92.) bármilyen következtetés levonását. Mózes vízfakasztásának ikonográfiai összefoglalása: Schlosser (1971).

53 Irodalmi munkásságáról: Szinnyei (1909: 634–636. hasáb).

54 Pataki (1951: 228). Szelepchény művészetéről: Lukinich (1925); Vayer (1937). Újabb kiadása: Vayer (1988: 155–168.)

55 Lippay (1675). Idézi: Szinnyei (1900: 1263. hasáb).

56 *Abaúj-Torna vármegye és Kassa* 1896. 113–115. A trencséni ágba tartozó Lippayak uradalma szintén Kassa környékén feküdt. Nagy (1860: 127–128).

57 Maholány (1687). Idézi: Szinnyei (1902: 320. hasáb).

58 Maholány (1700). Idézi: Szinnyei (1902: 320–321. hasáb).

59 Tarnoczi (1681) (*RMK* III. 3098). A báró azzal érdemelhette ki a szerző bizalmát, hogy templomokat építtetett, illetve restauráltatott a Szepességben. A Szent Lászlót dicsőítő költemény, az 1680–1681-ben Lőcsén írt és Bécsben kiadott Szent István- és Szent Imre-életrajzzal (Budapest, Országos Széchényi Könyvtár, Régi Nyomtatványok Tára, Apponyi Hungarica 2122; *RMK* III. 3037) együtt szerves tematikai egységet képez. Ide vonatkozóan: Szörényi (2002). A Szent László-kötetről röviden: Kerny (2000b).

60 Értelmezése ennél sokkal bonyolultabb, és nagyobb figyelmet érdemel annál, mint ahogyan ezt a jelen sorok szerzője, a terjedelem adta lehetőségek miatt megemlíteni tudta.

61 Tarnoczy (1681: 125–127).

62 A jellegzetes barokk állatmotívum népszerűségéről: Ujvári (1993).

63 Az ábrázolások kimerítő áttekintése: Morka (1986).

64 1490–1500 között. Festett riolittufa. Magasságuk: 170 cm, leltári szám: 55.1574.

65 *Simplicissimus* 1683. 209–211. (Budapest, Országos Széchényi Könyvtár, Régi Nyomtatványok Tára, Apponyi Hungarica 2175.) Magyar nyelvű kiadása: *Magyar Simplicissimus* 1956. (Az idézett részek: 160–161, 242–244.)

66 Uo. 243.

67 Budapest, Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára. Cod. Lat. 165. 74^{v}–75^{r} [cap. 8–9.].

68 Vert arany. Átmérője: 42 mm.
1500, 1501: CNH – II. 267/a., b.
1504: CNH – II. 268.

69 Graz, Landesmuseum Johanneum. Leltári száma: 138.

70 Érdekes, bár nem hadi jellegű adalék ide vonatkozóan, a környékbeli alsó-menczenzépi hámorkovácsok céhének III. Ferdinánd király (1638–1656) korából származó legkorábbi szabályzata, melynek 1§-a meghatározta, hogy zászlajuk egyik oldalán a Magyarok Nagyasszonya, a másikon a „szent három király"legyen lefestve. Pontos jelzet nélkül említve: *Abaúj-Torna vármegye és Kassa* 1896. 322.

71 1672-ben Petróczy István, Kende Gábor, Szuhay Mátyás és Szepesy Pál felkelést hirdettek a Habsburgok ellen. Mozgalmukhoz hamarosan tizenötezer hajdú csatlakozott. Györkénél a császári csapatok szétverték seregüket, de 1675-ben ismét Kassa előtt voltak, 1676-ban Jászóra törtek: *Abaúj-Torna vármegye és Kassa* 1896. 116–120.

72 Zakar (2003).

73 Basics Beatrix 2005.

74 Olaj, vászon. Sérült, restaurálatlan.

75 Erről a burkolt jelenségről először: Kerny (1993: 44).

76 Réthly (1962, 1970).

77 127×265 cm. Hogy eredetileg hány darabból állt a sorozat, egyelőre, nem lehet tudni. Jelenleg nyolc található a ferences rendház folyosóin. Kerny (1993: 49). [54. jegyzet]

78 *Szent László a Magyarok Királya.* Budapest, Országos Széchényi Könyvtár, Aprónyomtatványok Tára, 2982. Közölve: Tüskés–Knapp (2004: 193. 111. kép).

79 Kerny (2000a).

80 Érdemes megemlíteni, hogy az eredendően Szent Lászlóra vonatkozó „magyarok Mózese" epitheton ornans, nem utolsósorban a protestáns egyházaknak köszönhetően, toposszá vált, s más történelmi szereplőkre is alkalmazták. Sokszor idézett példa, hogy a debreceni nyilvántartó füzet 1849. január 7. napjához a kapuőr a város határát átlépő Kossuth neve mellé, a foglalkozási rovatba a következő bejegyzést írta: „a magyarok Mózese". Közölve: Gerő (1992: 5); Gáborjáni (1999: 21); Gerő (1992: 5); Zakar (2003). Deák Ferencet is emlegették a magyarok Mózeseként: Deák (2004).

Bibliográfia

Abaúj-Torna vármegye és Kassa 1896: Dr. Sziklay János–dr. Borovszky Samu (szerk.): *Abaúj-Torna vármegye és Kassa. Magyarország vármegyéi és városai* I. *A Magyar Korona országai történetének, földrajzi, képzőművészeti, néprajzi, hadügyi és Természeti viszonyainak, közművelődési és közgazdasági állapotának enciklopédiája. Magyarország monographiája.* Budapest: Apollo.

Allgeimenes Lexikon der bildenden Künstler 1912: Thieme, Ulrich (Hrsg): *Allgeimenes Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart* VII. Cioffi–Cousyns. Begründet von Thieme, Ulrich–Becker, Felix. Leipzig: Verlag von E. A. Seemann.

BÁLINT Csanád 2006: Az ethnosz a korai középkorban. (A kutatás lehetőségei és korlátai.) *Századok* 140: 277–348.

BALOGH Jolán 1982: *Varadinum – Várad vára* I–II. (Művészettörténeti Füzetek 13/1–2.) Budapest: Akadémiai.

BARTÓK Imre 1981: A magyar szemészet legrégibb emlékei. *Orvostörténeti Közlemények* 60–61: 93–96.

BARTONIEK Emma 1938: Emma Bartoniek (ediderunt et praefatio): Legenda sancti Ladislai regis... In Szentpétery, Emericus (ed.): *Scriptores rerum Hungaricarum II.* Budapestini: Academia, 509–514.

BASICS Beatrix 2005: Bocskai István alakja a képzőművészetben. In *Bocskai és kora... Tanulmányok a Bocskai-szabadságharc 400. évfordulójára.* Szerk.: Bertók Krisztina. Budapest: Martin Opitz, 112.

BITSKEY István 2004: Pázmány I. Péter, 1616. szeptember 28.–1637. március 19. In Beke Margit (szerk.): *Esztergomi érsekek 1001–2004.* Budapest: Szent István Társulat, 284– 291.

BUNYITAY Vince–MÁLNÁSI Ödön 1935: *A váradi püspökök a száműzetés s az újraalapítás korában (1566–1780). A váradi püspökség története alapításától a jelenkorig* IV. A váradi káptalan megbízásából sajtó alá rendezte, kiegészítette és jegyzetekkel ellátta: Málnási Ödön. Debrecen: Váradi Székeskáptalan.

BUZÁSI Enikő 2005: A Köpenyes Madonna Árpásról. Jan Thomas Nádasdy Ferenc számára festett műve 1663-ból. (Meghatározás, datálás, attribúció.) *Művészettörténeti Értesítő* LIV: 245–283.

CZÉRE Andrea 2004: *Az Esterházy-örökség. A Szépművészeti Múzeum 17. századi olasz rajzai.* Budapest: Szépművészeti Múzeum.

DEÁK Ágnes 2004: Deák a magyarok Mózese. (Deák és a kortárs utókor, 1876.) *Holmi* 8: 935–947.

DUKRÉT Géza–PÉTER I. Zoltán 1999: Püspökfürdő (Május 1 Fürdő). *Partiumi Füzetek.* Nagyvárad: Partiumi és Bánsági Műemlékvédő és Emlékhely Bizottság, Királyhágómelléki Református Egyházkerület, Nagyváradi Római Katolikus Püspökség.

Érdy-kódex 1876: Budenz József–Szarvas Gábor–Szilády Áron (szerk.): *Érdy codex.* Közzéteszi: Volf György. (Nyelvemléktár IV.) Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Nyelvtudományi Bizottsága.

GÁBORJÁNI Szabó Botond 1999: *A szabadság szent igéi. A tiszántúli református egyházi vezetés és a Debreceni Kollégium 1848/49-ben.* A bevezető tanulmányt írta, a forrásokat válogatta: Gáborjáni Szabó Botond. Debrecen: Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemény.

GALAVICS Géza 2004a: Magyar főurak és a mariazelli bazilika magyar kápolnái. In Farbaky Péter–Serfőző Szabolcs (szerk.): *Mariazell és Magyarország. Egy zarándokhely emlékezete.* Budapest: Budapesti Történeti Múzeum, 107–112.

– 2004b: Ungarische Magnaten und die ungarischen Kapellen der Basilika von Mariazell. In Fabrabky, Péter–Serfőző, Szabolcs (Hrsgs.): *Ungarn in Mariazell – Mariazell in Ungarn. Geschichte und Erinnerung. Ausstellung des Historischen Museums der Stadt in Museum Kiscell.* Budapest: Budapesti Történeti Múzeum, 93–112.

GARAS Klára 1993: Itáliai festők Közép-Európában. In Galavics Géza (koncepció és tudományos szerk.): *Barokk művészet Közép-Európában. Utak és találkozások. Kiállítási katalógus.* Budapest: Szépművészeti Múzeum, 43–53.

GERŐ András 1992: Március 15. Nemzeti szabadságünnepünk kalandos történetéből. In Gera Mihály (szerk.): Márczius 15. *Nemzeti szabadságünnepünk kalandos története. Fényképkiállítás katalógusa.* Budapest: Műcsarnok.

GRYNAEUS Tamás 2004: Emplastrum Chabae – Csaba íre, S. Ladislai Regis herma – Szent László füve. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudománytörténeti megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről IV.) Budapest: Balassi, 222–245.

HAICL Kálmán 1933: *A régi érsekprímási palota Sz. László kápolnája Pozsonyban.* Bratislava–Pozsony. (Különlenyomat a Katholikus Lelkipásztor című havi folyóiratból.)

HÁLA József–KECSKEMÉTI Tibor–VOIGT Vilmos 2004: (Összeállította, szerk. és a jegyzeteket írta: Hála József): *Kőpénzek. Mondák, költemények és énekek gyűjteménye.* Marosvásárhely: Mentor.

HALMOS Balázs 2004: Adalékok a gyulafehérvári Lázói-kápolna reneszánsz díszítéséhez. *Építés-Építészettudomány* XXXII: 265–288.

HOLL Béla 1989: Jodocus Clichoveus Elucidatoriuma és a magyarországi himnuszköltészet európai recepciója. In Szelestei Nagy László (szerk.): *Tanulmányok a középkori magyar könyvkultúráról. Az Országos Széchényi Könyvtárban 1986. február 13–14-én rendezett konferencia előadásai.* (Az Országos Széchényi Könyvtár kiadványai. Új sorozat 3.) Budapest: Országos Széchényi Könyvtár, 174–176.

– 2000: Jodocus Clichoveus Elucidatoriuma és a magyarországi himnuszköltészet európai recepciója. In Monok István–Zvara Edina (szerk.): Holl Béla: *Laus librorum. Válogatott tanulmányok.* (METEM Könyvek 26.) Budapest: METEM, 58–60.

HORVÁTH Cyrill 1928: Középkori László-legendáink eredetéről. *Irodalomtörténeti Közlemények* XXX: 22–57, 161–182.

KEMÉNY Lajos 1941: *Az érsekprímások alkotásai Pozsonyban.* (Bibliotheka Istropolitana.) Pozsony: Toldy-Kör.

KERNY Terézia 1993: Szent László lovas ábrázolásai. *Ars Hungarica* XXI: 39–54.

– 1994: Szent László egyházalapításai az irodalomban, képzőművészetben és a néphagyományban. *Pavilon* 9: 12–19.

– 1996: Szent László halála és temetése a képzőművészetben. *Magyar Egyháztörténeti Évkönyv* 2. Budapest: Magyar Egyháztörténeti Munkaközösség, 73–80.

– 1997: „Szíz Máriának választott vitéze" (Egy barokk kori Szent László ábrázolásról.) *Ars Hungarica* XXV: 255–268.

– 2000a: Szent László ereklyetartója. In Mikó Árpád–Sinkó Katalin (szerk.): *Történelem – Kép. Szemelvények múlt és művészet kapcsolatáról Magyarországon.* (A Magyar Nemzeti Galéria kiadványai 2000/3.) Budapest: Magyar Nemzeti Galéria. 135. Kat. I–8.

– 2000b: Tarnóczi István Szent László-életrajza. In Mikó Árpád–Sinkó Katalin (szerk.): *Történelem – Kép. Szemelvények múlt és művészet kapcsolatáról Magyarországon.* (A Magyar Nemzeti Galéria kiadványai 2000/3.) Budapest: Magyar Nemzeti Galéria. 335–336. Kat. V–27.

KUBINYI András 1993: Széchi Dénes bíboros prímás. In Valter Ilona (szerk.): *Entz Géza nyolcvanadik születésnapjára. Tanulmányok. Művészettörténet – Műemlékvédelem* II. Budapest: Országos Műemlékvédelmi Hivatal. 99–108.

LAUTER Éva 1992: Nádori reprezentácó a XVII. században. *Aetas* 3: 5–18.

László király emlékezete 1977: Katona Tamás (szerk.): *László király emlékezete.* A kötet szöveganyagát válogatta: Kurcz Ágnes. A bevezető tanulmányt írta: Györffy György. (Bibliotheca historica.) Budapest: Magyar Helikon.

LIPPAY, Nicolaus 1675: *Sol Hungariae Sive D. Ladislaus, Regalium Virtutum Splendoribus Hungariam Illustrans; Quem [...] Panegyrica dictione celebravit [...].* Viennae: 1675.

LUKINICH Imre 1925: Szelepchény György esztergomi érsek mint rézmetsző. *Magyar Bibliofil Szemle* II: 12–13.

MADAS Edit 2004: *Sermones de Sancto Ladislao rege Hungariae. Középkori prédikációk Szent László királyról.* (Agatha XV.) Debrecen: Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kar Klasszika-Filológiai Tanszék. [Kétnyelvű kiad.]

Magyar Simplicissimus 1956: *Magyar Simplicissimus.* Szerk. és a bevezető tanulmányt írta: Turóczi-Trostler József. Ford.: Varju Elemér. (Aurora IV.) Budapest: Művelt Nép.

MAGYAR Zoltán 1998: *Szent László a magyar néphagyományban.* (Osiris Könyvtár – Néprajz.) Budapest: Osiris.

MAHOLÁNY, Ignatius 1687: *Joseph Pannonius Sive Sanctus Rex Ladislavs Hungariae Salvator. In Viennensi Divi Stephani Proto-Martyris Basilica Deferente [...] Huberto von der Heyden [...] Panegyrica dictione laudatus [...] 1687. die 27. Junij.* Viennae: 1687.

MAHOLÁNY, Josephus 1700: *Vindex Pacis Hungariae Divus Rex Ladislaus Inclitae Nationis Hungaricae Tutelaris. In Basilica D. Stephani Proto Martyris Panegyricocelebratus, Deferente [...] Gabriele Stephano Bellawitzde Bellay [...] InclytaeNationis Hungaricae Procuratore. [...] Oratore Josepho Maholani* [...]. Viennae: 1700.

Mausoleum 1664: *Mausoleum potentissimorum ac gloriosissimorum Regni Apostolici Regum et primorum militantis Ungariae Ducum' Vindicais e moruali pulvere Reliquiis ad gratam apud posteros memoriam a Pio et Ivsto PatrIae DoLore ereCtVM Cum verione Opera Germanica.* Norimbergae: 1664.

MORKA, Mieczysław 1986: Polski nowo żytny portret konny i jego europejske geneza. *Studia z historii sztuki XXXVI.* Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Lódź: Polska Akademia Nauk.

NAGY Iván 1860: *Magyarország családai czímerekkel és nemzedékrendi táblákkal. L–O.* Pest: Beimel–Kozma–Ráth.

PAPP Anna–RESKÓ Sándor 2002: *Debrőd. A mészégetők faluja.* (Honismereti Kiskönyvtár.) 184. Komarno: Komáromi Nyomda és Kiadó Kft.

PATAKI Dénes 1951: *A magyar rézmetszés története a XVI. századtól 1850-ig.* Budapest: Közoktatásügyi Kiadóvállalat.

PÉTERFFY, Carolus 1742: *Sacra concilia ecclesiae Romano-Catholicae in regno Hungariae celebrata.* Posonii: 1742. I–II. Pozsony.

PODHRADCZKY József 1836: *Szent László királynak és viselt dolgainak históriája. Ok-levelekből, krónikákból, hagyományokból és legendákból összve szedte 's ki-adta Podhradczky József.* Első rész. Budán.

RÉTHLY Antal 1962: *Időjárási események és elemi csapások Magyarországon 1700-ig.* Budapest: Akadémiai.

– 1970: *Időjárási viszonyok és elemi csapások Magyarországon 1701–1800-ig.* A feljegyzéseket feldolgozta: Réthly Antal. Budapest: Akadémiai.

RMK 1879–1898: *Régi magyar könyvtár* I–III. Közreadta: Szabó Károly–Hellebrant Árpád. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.

RMKT 1988: *Szentpáli N. Ferenc, Felvinczi György, Pápai Páriz Ferenc és Tótfalusi Kis Miklós versei.* (Régi Magyar Költők Tára XVII/13.) Sajtó alá rendezte: Varga Imre. Budapest: Akadémiai.

RMNy: Régi magyarországi nyomtatványok I. 1473–1600. Res litteraria hungariae vetus operum impressorum 1473–1600. Közreadta: Borsa Gedeon et al. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia–Országos Széchényi Könyvtár.

RUPP Jakab 1870–1876: *Magyarország helyrajzi története fő tekintettel az egyházi intézetekre vagyis a nevezetesebb városok, helységek, s azokban létezett egyházi intézetek, és püspökmegyék szerint rendezve* I–III. Pest–Budapest: Eggenberger.

SCHLOSSER, Hanspeter 1971: Moses. In Kirschbaum, Engelbert S. J (Hrsg): *Lexikon der christlichen Ikonographie. III. Allgemeine Ikonographie. Laban – Ruth.* Rom–Freiburg–Basel–Wien: Herder, 282–298.

Simplicissimus 1683: *Ungarischer oder Dacienischer Simplicissimus [...] Herausgegeben von gedachten Dacianischen Simplicissimo.* H. n.: s. n.

STAUD Géza 1986: *A magyarországi jezsuita iskolai színjátékok forrásai 1561–1773. II. A magyarországi iskolai színjátékok forrásai és irodalma 1800-ig.* Budapest: MTA-sokszorosítás.

SZABÓ Júlia 1993: Szent László a XIX. század magyar festészetében és grafikájában. In Zádor Anna (szerk.): *A historizmus művészete Magyarországon. Művészettörténeti tanulmányok.* Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Művészettörténeti Kutató Intézet, 202–222.

– 1995: Szent László, a magyar romantika hőse. (Adalék egy téma történetéhez.) *Ars Hungarica* XXIII: 293–297.

SZAMOSKÖZY István 1877: *Szamosközy István történeti maradványai 1566–1603.* III. Kiadta: Szilágyi Sándor. (Monumenta Hungariae Historiae XXIX.) Budapest: Akadémia.

SZÁNTÓ Konrád O. F. M. 1987: Pázmány főpásztori tevékenysége. Szerepe a magyar katolikus megújításban. In Lukács László S. J.–Szabó Ferenc S. J. (szerk.): *Pázmány Péter emlékezete halálának 350. évfordulóján.* Roma: Tip. Detti, 293–294.

SZILÁGYI András 2004a: Szelepchény György prímás és Mariazell. In Farbaky Péter–Serfőző Szabolcs (szerk.): *Mariazell és Magyarország. Egy zarándokhely emlékezete.* Budapest: Budapesti Történeti Múzeum, 125–132.

– 2004b: Erzbischof György Szelepchény (1595–1685), Primas von Ungarn – und Mariazell. In Farbaky, Péter–Serfőző, Szabolcs (Hrsgs): *Ungarn in Mariazell – Mariazell in Ungarn. Geschichte und Erinnerung. Ausstellung des Historischen Museums der Stadt in Museum Kiscell.* Budapest: Budapesti Történeti Múzeum. 125–132.

SZINNYEI József 1900: *Magyar írók élete és munkái* VII. *Köberich–Loysch.* Budapest: Hornánszky Viktor Akadémiai Könyvkereskedése.

– 1902: *Magyar írók élete és munkái* VIII. *Löbl–Minnich.* Budapest: Hornánszky Viktor Akadémiai Könyvkereskedése.

– 1909: *Magyar írók élete és munkái* XIII. *Steiner–Télfy.* Budapest: Hornánszky Viktor Akadémiai Könyvkereskedése.

SZÖRÉNYI László 2002: Tarnóczy István Szent István-életrajza, a „lapidáris stílus" remekműve. In Uő: *Philologica Hungarolatina. Tanulmányok a magyarországi neolatin irodalomból.* Budapest: Kortárs, 101–110.

TARNOCZI, Stephanus S. J. 1681: *Rex Admirabilis sive Vita S. Ladislai regis Hungariae Historico-Politica, ad Christianam Eruditionem Elogijs Theo-Politicis illustrata.* Viennae.

TÓTH István 1998: Szent László király emléke költészetünkben. In Uő: *Értékek és mértékek. Tanulmányok, eszmék az irodalom területéről.* Nagyvárad: Literator, 59–72.

TÖRÖK József 1980 Szent László a középkori magyar liturgiában. In Mezey László (szerk.): *Athleta Patriae. Tanulmányok Szent László történetéhez.* (Hungaria Sacra I.) Budapest: Szent István Társulat, 135–160.

TUSOR Péter 1999: A magyar egyház és a Sacra Rituum Congregatio a katolikus reform korában. (A kongregáció alapításától 1689-ig.) *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok – Regnum* 1–2: 33–64.

– 2001: Magyar szentek liturgikus tisztelete és a római Sacra Rituum Congregatio a korai újkorban. In Beke Margit (szerk.): *Szentjeink és nagyjaink Európa kereszténységéért. A Vatikáni Kiállítást Előkészítő Bizottság, az Esztergom–budapesti Főegyházmegye Egyháztörténeti Bizottsága és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem által rendezett történészkonferencia előadásai, 2000. május 4–5.* (Miscellanea Ecclesiae Strigoniensis I.) Budapest: Esztergom–budapesti Főegyházmegye Egyháztörténeti Bizottsága, 107–114.

– 2004: Szelepchény V. György 1666. január 22.–1685. január 14. In Beke Margit (szerk.): *Esztergomi érsekek 1001–2004.* Budapest: Szent István Társulat, 303–310.

TÜSKÉS Gábor–KNAPP Éva 2004: Illusztrációk a 18. századi vallásos ponyvairodalomban. In Uők: *Populáris grafika a 17–18. században.* Budapest: Balassi, 189–214.

UJVÁRI Péter 1993: Állatfestés. In Mojzer Miklós (szerk.): *Zsánermetamorfózisok. Világi műfajok a közép-európai barokk festészetben. Kiállítási katalógus.* Budapest: Szépművészeti Múzeum, 27–47.

R. VÁRKONYI Ágnes 1991: Erdély és a török kérdés Pázmány politikájában. *Magyar Múzeum* I: 28–51.

VAYER Lajos 1937: Szelepcsényi György, a főpap és a művész. In [szerk. nélkül]: *Emlékkönyv Domanovszky Sándor tiszteletére.* Budapest: Egyetemi Nyomda, 643–663.

– 1988: *Témák, formák, ideák. Válogatott tanulmányok a festészet, a szobrászat és a grafika művészetének történetéből.* (Művészet és elmélet.) Budapest: Corvina.

VERESMARTY Mihály 1968: A pozsonyi érseki palota kápolnája. (A rövidített értekezést az eredetiből ford.: Csáka Ferenc.) *Magyar Sion* VI: 109–116.

ZAKAR Péter 2003: „Kossuth, a magyarok Mózese." Liberális egyháziak Kossuth-képe 1848/49-ben. *Aetas* 3–4; 87–108.

Puskás Bernadett

„A mennyei erők fővezére"

Szent Mihály alakja a Kárpát-vidék ikonfestészetében

A Kárpátok vonulata mentén, északi és déli irányban, a vlach–rutén betelepedés által érintett széles területen, melyet kárpáti régiónak nevez a kutatás – több középkori alapítású, keleti rítusú püspökség alakult ki. Ezek életében, így a történelmi munkácsi görög katolikus egyházmegye liturgikus életében is – a bizánci tradíció nyomán – jelentős helye van a főangyalokról való megemlékezésnek. Mihály arkangyal és a mennyei erőkről való liturgikus megemlékezés napja november 8. Emellett a hét egy kiválasztott napja, hétfő is az angyalokról való emlékezeté.[1] Ehhez kapcsolódóan Mihály arkangyal gyakran választott patrónusa nemcsak egyéneknek, hanem számos egyházközségnek is, ahogyan ezt a nagyszámú Mihály-templomtitulus is bizonyítja. Így többek között Máriapócs görög katolikus fa-, majd kőtemploma is – amely a 17. századtól vált könnyező kegyképe révén búcsújáró hellyé – Szent Mihály tiszteletére épült. A „mennyei erők fővezére", Mihály, jelentős helyet kap a templom képi rendjében a fennmaradt legkorábbi emlékektől a 19. századig, illetve a jelenkorig. Nemcsak a régió ikon- és falképfestészetének állandó figurája, liturgikus könyvek grafikáin, zászlóképeken is gyakran ábrázolják.

Az angyalok, köztük Szent Mihály ikonográfiájának formálódása

A keleti ikonográfia alapjául az angyali rendekről szóló patrisztikus hagyomány szolgál, amely Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitésznek a 6. század elején kidolgozott rendszerén alapul. *A mennyei hierarchiáról* című művében Pszeudo-Dionüsziosz részben az angyalokkal kapcsolatos ó- és újszövetségi említésekre, emellett a neoplatonista emanáció elvére és a kozmosz hierarchikus felépítésének koncepciójára támaszkodva alkotott szintézist. Ebben a szintézisben az égi erőket három, hierarchikusan felépülő, ugyanakkor egymás között, illetve végső soron Isten és ember között közvetítő triádra osztotta fel.[2] Az Istenhez legközelebb álló felső triádhoz a hatszárnyú szeráfok *(szeraphim*[3]*)*, a négyszárnyú, sokszemű kerubok *(kherubim)* és a lángnyelves kerekekként ábrázolt trónusok *(thronoi)* tartoznak; a középső triádhoz az uralmak *(kyriotitész)*,

erők *(dynameisz)* és hatalmak *(exousziai)*. Az alsó triádhoz tartoznak a kezdetek (arkhai), az arkangyalok *(arkhangelosz)* és az angyalok *(angelosz)*, azaz Isten küldöttei, hírnökei. Az angyali rendeket megkülönböztető ikonográfia a kora bizánci időszaktól követhető nyomon (például *Kyriotitész* alakja Nikaiában, a Koimészisz – Istenszülő elszenderedése – templom mozaikján, 6–7. század; Hódolat a kereszt előtt, novgorodi kétoldalas ikon, 12. század második fele, Tretyakov Képtár; a kárpáti ikonfestészet köréből pedig *A trónoló Pantokrátor* Surowicáról, a 16. század második feléből, Sanok, Muzeum Historyczne).

A bizánci teológia tanítása szerint az angyali rendeket még a látható világ előtt teremtette Isten, azért, hogy Isten közelében létezve egyrészt hirdessék dicsőségét, másrészt, hogy együttműködjenek vele akaratának teljesülésében.[4] A bizánci liturgiában, az áldozati rész bevezetőjében, a *Kik a kerubokat titkosan ábrázoljuk…* kezdetű kerubének révén a hívő is csatlakozhat az angyali karok énekéhez. Az ószövetségi *Dániel könyvé*ben olvasható utalások alapján az angyalok vezetőinek hagyományosan Mihály és Gábor arkangyalokat tekintik.[5] Zsidó apokrifekből ismert még a hétből további két arkangyal, Rafael és Uriel neve. Gyakran szerepelnek párosával, együttesen pedig a négy világtáj oltalmazói.[6] Ebben a szerepben jelentek meg a Pantokrátor Krisztus körül a mennyet szimbolizáló központi kupola képi programjában, többek közt mint a Paradicsom őrzői, a kijevi Szent Szófia 11. századi mozaikjain, kezükben labarummal, amelyen a „Szent, Szent, Szent" felirat olvasható.[7]

Az angyal ábrázolásában – a négy arkangyal arcának individualizálása nélkül – a taeniával átkötött hosszú hajú szép ifjú görög típusa egyesül a levegőben szállni képes pogány istennő, Niké (Victoria) szárnyas megjelenítésével.[8] Ruházata kezdetben *khiton (tunika)* és felette *himation (pallium)* vagy *khlamisz*. De viselheti a császári *divisziont*, *loros*szal, vagy a liturgikus *dalmatikát*. Isten küldötteként hírnöki, illetve hatalmi jelvényekkel ábrázolják, a késő római uralkodóábrázolások attribútumainak a mintájára. A hatalmat jelképező gömbvégű bot, kormánypálca és szféra, illetve a hírnöki pálca állandó attribútumaivá váltak (*Mihály arkangyal*, konstantinápolyi elefántcsont lemez, 6. század, London, British Museum; *Mihály arkangyal* a *Deészisz*ből, 14. század, Athén, Bizánci Múzeum).

A két főangyal, Mihály és Gábor alakja megjelenik az *Angyalok gyülekezete*-kompozíciókon, néhol az ikonosztázion ikonként festett diakónuskapuin. Kísérő alakokként a Krisztushordozó Istenszülő Mária alakja mellett szerepelnek, de uralkodók mellett is láthatók (Ciprus, Khiti, Panagia Angeloktiszta-templom apszismozaikja, 7. század első fele; *Niképhorosz Botaniatész Aranyszájú Szent Jánossal és Mihály arkangyallal*, Aranyszájú Szt. János homíliáinak miniatúrája, 1078, Párizs, Bibliothèque Nationale). Azonban jelentősebb – és elmaradhatatlan – megjelenítésük az isteni trónus körül, a Deészisz, vagyis a Könyörgés-kompozícióban. Nemcsak Bizáncban, hanem a korai Kárpát-vidéki ikonosztázion legegyszerűbb, kétsoros struktúrájában már meghatározó fontosságú volt a Deészisz-sor, ahol Krisztus trónuson ülő központi figurájához járuló, és a hívekért közbenjáró szentek sorát – Mária és Keresztelő János alakját követve – két arkangyal vezeti. Ez a tradíció a 10. századtól lett általános a keleti ikonográfiában. A történelmi Magyarországon a legkorábbi, teljesnek mondható, öt táblából álló Deészis-sor a Kárpát-vidéki

ikonfestészet köréből a Sáros megyei Rónáról került be a múzeumba (1540–1560, Bártfa, Šarišské Múzeum – Sárosi Múzeum, a továbbiakban SM).[9] A központi trimorfiontól jobbra eső táblán látható Szent Mihály. Vörös, válldíszes khitont és zöld himationt, monumentális pávaszemes szárnyakat visel. Bal kezében keresztben végződő hírnöki pálca, jobbjában szféra hármas kereszttel és Krisztus-monogrammal. Krisztus felé fordulva lendületesen lép előre bal lábával, hasonlóan a dinamikus felfogású önálló ábrázolásaihoz.

A Deészisz az *Utolsó ítélet* szűkített változataként is értelmezhető.[10] A főangyalok közül Szent Mihályé a hangsúlyos szerep az *Utolsó ítélet*-jelenetekben. Mint az ítélet és az igazság angyala, az elhunytak kísérője, lelkeik mérlegelésének felügyelője, a Sátán legyőzője lép fel ezeken az ábrázolásokon (*Utolsó ítélet* Vanivkáról, 15. század eleje, Lviv, Nacionalnyj Muzej – a továbbiakban NM).

A két vezető arkangyal közül Szent Mihály önmagában is jelentőséget kapott. Ezt igazolják ünnepnapjának liturgikus szövegei, amelyek így szólnak: „Első vagy a testnélküli angyalok között." (Előesti vecsernye, előverses sztikhirák.) A személyét érintő liturgikus szövegekkel – hagiográfiája magyarázataival – párhuzamosan alakulhatott ki összetett, önálló ikonográfiája. Az ábrázolások részletgazdagságának célja megjeleníteni Szent Mihály sajátos szerepét. Személyében, történetében különösen is megvalósul az a kettős szerep, amelyre a teológia tanítása szerint az angyalok, arkangyalok küldetést kaptak: Mihály nemcsak Isten dicsőségének hirdetője, hanem akaratának tevékeny, sőt harcos teljesítője.

Mihály arkangyal legkorábbi ismert önálló ábrázolása egy 6. századi kopt ikon (Párizs, Cabinet des Médailles), ahol a félalakos megjelenítésre a portréműfaj konvenciói tevődnek át, annak az érvnek a nyomán, hogy Isten fizikai külsőt is kölcsönözhet az angyaloknak, akik tehát így ábrázolható vonásokkal is rendelkeznek.[11]

Oroszföldön a kora középkortól jelen van Mihály tisztelete: a fejedelmek patrónusának számított, különösen harci cselekmények idején. Hozzá fohászkodtak csata előtt, így megjelenik ábrázolása sisakon is (Jaroszláv Vszevolodovics sisakja, 13. század). Az *Ipatyjev-krónika* 6618–6619. (azaz 1110–1111.) évi feljegyzései pedig Mihályt az angyalok fejedelmének nevezik, kiemelve hősi szerepét egy sor ószövetségi eseményben.[12] A tatárjárás előtt, majd a 13–14. században is számos templom titulusa volt. Egyike a leggyakoribb ábrázolásoknak: a kijevi Szófia mozaikjain és falképein cselekedeteinek jeleneteivel is szerepelt. Ekkor még liturgikus ruhában, dalmatikában és loroszban ábrázolták.[13] (Lásd VIII. színes tábla, 1. kép.) A 14. századtól Oroszföldön már harcosként is megjelenítették lorikában, díszes antikizáló páncélban, karddal. Ez az ábrázolási típus ugyanekkor terjed el Itáliában, a Paleologosz kori Bizánccal való kapcsolatok nyomán. A páncél az arkangyalok közt kizárólag Szent Mihály mint arkhisztratégosz sajátos viselete volt (Józsué-tekercs, 5(?)–10. század, Róma, Bibliotheca Vaticana).

Szent Mihály középkori ikonjai a Kárpát-vidéken és a történelmi Magyarországon

A Kárpátok vidékén Mihály arkangyal, Szent Miklós és Szent Paraszkeva mellett a középkortól a harmadik leggyakrabban választott templomtitulus. Szent Mihály mint önálló patrónus korai általános tiszteletére utal a Kárpátok túloldaláról, a Bojkovidéki Sztoronna Szent Mihály-templomából származó, talán a Megváltó-kolostor műhelyéhez kapcsolható ikonja (Lviv, NM), amelyet a kutatás a 14. század végére datál. Ez az egyik legrégebbi Kárpát-vidéki hagiografikus ikon.[14] (Lásd VIII. színes tábla, 2. kép.) Az ikon középmezejében Mihály arkangyal áll hosszú, zöld felövezett khitonban, vörös himationja szokásosan csomóra kötötten az egyik vállát takarja. Ruházata hasonló a Deészisz-kompozíciókon belül megjelenő ábrázolásaihoz, de itt nincs lorosz (szalag). Hajában ténia, jobbjában hírnöki pálca, baljában szféra „XP" monogrammal. Az ikon központi ábrázolását az arkangyal cselekedeteit és embereknek való megjelenését ábrázoló tíz jelenet kíséri.[15]

Az ilyen összetett kompozíciójú ikon kettős célt tölthetett be. A középrész ábrázolása a szent portrék ősi tradícióját folytatta, amely a képmás előtti kontemplációt szolgálta. Ahogyan egy liturgikus vers szól: „Magasztalunk téged, Krisztus arkangyala, Szent Mihály, és tiszteljük a te szent képedet, mint dicsőséges arcod hasonmását" (Szent Mihály-ünnepnapi utrenye). Az ábrázolt szent életútját bemutató narratív jelenetsor a hagiográfiák képi megfelelőiként volt olvasható. Célja, az írott forrásaikhoz hasonlóan, a bemutatás és a méltatás.[16] A középkép már a mennyei szférában létező, megdicsőült alakot állítja a hívő elé, a kísérőképek a Krisztus-követés emberi lét körülményei közötti megvalósulásának útját kísérik nyomon.

A hagiografikus Szent Mihály-ikonok előzményeinek a kutatás a falképciklusokat tekinti. Az első kiterjedt képciklus az 1220–1230-as években készült a szuzdali Istenszülő születése-székesegyház déli kovácsolt kapuzatának külső, homlokzati oldalán.[17] Az életút-ikon műfaja a 12. századi bizánci megjelenése után ismertté vált a helyi iskolákban, így 14. század végi megjelenése a kárpáti régióban nem tekinthető kései jelenségnek. A legkorábbi hasonló témájú orosz ikon a moszkvai Kreml Arkangyal-székesegyházának az 1399–1410 közé datált ikonja, amely már harcosként, karddal ábrázolja, részletes, tizennyolc jelenetből álló hagiográfiával.[18] (Lásd VIII. színes tábla, 3. kép.)

A Kárpát-vidéken, a korai példák mellett a Szent Mihályt cselekedeteivel ábrázoló ikonok többsége a 16. századból maradt fenn.

A történelmi Magyarországon, a munkácsi egyházmegyében fennmaradt legkorábbi Szent Mihály-ábrázolások közé tartozik az ulics-krivai Szent Mihály-templomban fennmaradt, a 16. század első felére datálható *Szent Mihály arkangyal*-ikon.[19] (Lásd VIII. színes tábla, 4. kép.) A hasonló kompozíciójú nagy méretű ikonok, melyek a főalak mellett annak életútját is bemutatják, templomtitulus ábrázolásként, az ikonosztázion ún. alapképsorában kaptak helyet, a Kárpát-vidéki gyakorlat szerint a jobb szélen.

Az ikon központi mezejét szinte teljesen kitölti az arkangyal frontálisan álló figurája. Baljában kardhüvelyt tart, jobbjában a kivont kardot emeli maga előtt. Ruházata itt már a késő antik harcosokéhoz hasonlóan rövid tunika, felette páncélzat, bal vállán átveti a csomóra kötött vörös palástot. Lábán csizma, harisnya. A Szent Mihályt ábrázoló ikonokon a lovagi viselet a kárpáti régióban a 15. század közepén jelenik meg, és dominánssá válik.[20]

1. Szent Mihály arkangyal-ikon ismeretlen helyről, 16. század első fele, Ungvár, Muzej narodnoji architektury ta pobutu

A központi ábrázolást négyzetes mezőkben jelenetek kísérik, a helyi gyakorlatnak megfelelően csak kétoldalt és alul, ami kiemeli, és sajátos monumentalitást kölcsönöz a központi ábrázolásnak. Sorrendjük balról jobbra, soronként lefelé követhető: 1. Mihály arkangyal megteremtése és elküldése; 2. Ádám és Éva kiűzetése a Paradicsomból; 3. Az arkangyal közbelépése Ábrahám áldozatánál; 4. Mihály lerombolja Szodomát; 5. Mihály megoltalmazza a három júdeai ifjút a tüzes kemencében; 6. Mihály arkangyal Habakukot viszi az étellel Dánielhez. A töredékesen fennmaradt alsó képsor az analógiák alapján pontosítható: 7. Jákob harca az angyallal; 8–9. Mihály elpusztítja a fáraó seregét a Vörös-tengerben, miközben a zsidó nép elvonul Mózes vezetésével; 10. Mihály megállítja Bálám szamarát.

A Kárpát-vidéki középkori ikonfestészetben az életút-ikon különösen gyakori volt. Népszerűségét az indokolhatta, hogy vizuális és didaktikai szempontból egyaránt alkalmas volt a régió fatemplomaiban ekkor még hiányzó falkép műfajának pótlására.

Az ulicskrivai Szent Mihály-ikonhoz közel hasonló képi programot követ a sárosi Rónáról bekerült Szent Mihály-ikon (1550–1580) a bártfai Sárosi Múzeumban.[21] (Lásd IX. színes tábla, 5. kép.) A Kárpát-vidéken a hagiografikus Szent Mihály-ikonok kizárólag ószövetségi jeleneteket sorakoztatnak fel, amelyek Mihályt cselekedeteivel *(sz dejanyijami)* mutatják be. A kiválasztott jelenetek nem mindig követik a bibliai sorrendet. A nyitójelenet Szent Mihály elküldetését mutatja be, legtöbbször paradicsomi táj háttere előtt, ahol Isten a bizánci ikonográfiának megfelelően a megtestesült Krisztus képében jelenik meg, az „Aki engem lát, látja az Atyát" kinyilatkoztatás nyomán. A további jelenetek képsorán keresztül Mihály arkangyal az igazságos, de könyörületes Isten akaratának megvalósítójaként jelenik meg. Ahogy a vecsernye

énekei szólnak: „Alakod lángoló és jóságod csodálatos, ó Mihály főangyal, mert szellemi lényeddel átjárod a föld határait, teljesítve a mindenek Teremtője parancsait..." Szent Mihály az istenfélőket megjutalmazza. Így visszatartja Ábrahámot fiának, Izsáknak feláldozásától, megoltalmazza a három hitvalló júdeai ifjút a tüzes kemencében való pusztulástól, a verembörtönbe zárt Dániel táplálására elküldi Habakukot (itt a táplálékul vitt kenyerek hagyományosan az eukharisztia előképei). A bűnösök azonban, így Ádám és Éva, Szodoma és Gomorra városai, vagy a Mózes által vezetett zsidókat üldöző fáraó serege bűnhődésben és halálban részesülnek. Az alsó sor két szélső jelenete az isteni áldással kapcsolatos, sajátos sarokpontokként értelmezhető. Baloldalt Jákob harca az angyallal a pátriárka nevezetes, Istennel történő küzdelmét mutatja be, ahol Jákob Isten áldását és új nevet érdemel ki magának: Izráél, azaz 'aki Istennel szemben erősnek bizonyult'. A jobb alsó sarokban látható képen teljes lovagi fegyverzetben ábrázolt Mihály pedig a szamarán érkező Bálámot tartóztatja fel, és kényszeríti, hogy átok helyett háromszor is áldásban részesítse a zsidóságot.

Ikonográfiai vonatkozásban a hagiografikus képsor jelentősége elsősorban a viszonylag ritka ószövetségi tematika részletgazdag bemutatásában áll. Ezen a válogatáson kívül az ószövetségi vonatkozású tematika a régió ikonfestészetében összesen még kétszer jelenik meg: az ószövetségi királyok és próféták alakjai attribútumokkal – az *Istenszülő a gyermek Jézussal*-ábrázolások keretsávjában, illetve a 16. század második felétől az ikonosztázion negyedik, ún. prófétasorában – és az ószövetségi áldozatbemutatások jelenetei a Királyi kapukon (főképp a 17. századtól).

A színkontrasztok, az egyes jelenetekben uralkodó átlók dinamikája formailag is erősíti az arkangyalnak a harcos szentekéhez hasonló, határozott, tettrekészséget sugárzó központi figuráját, és így hozzájárul a szent képi módon történő méltatásához. A jelenetek ikonográfiai formulái a liturgikus szövegek toposzainak kísérőiként és a bibliai olvasmányok emlékeztetőjeként is szolgáltak. Az írásbeliséget nem ismerő hívek számára ennek a vizuális módon szintetizált tanításnak különös jelentősége volt. „A mennyei rendek elöljárója és az isteni dicsőség szolgája, életadód parancsára méltán lettél, ki anyagtalan dicsőségeddel tekintvén a földiekre, üdvös közbenjárója vagy a kereszténveknek. Azért ma a tartozó dicsőítést küldjük fel hozzád, Mihály fővezér, midőn a te isteni ünnepedet megszenteljük. Imádd Krisztus istent, adjon nekünk bűnbocsánatot, kik szeretettel ünnepeljük a te győzelmeidet." (Szent Mihály-ünnepnapi utrenye, 8. hangú kathizmálion.)

Az ungvári szabadtéri népi építészeti múzeumban (Muzej narodnoji architektury ta pobutu), a Szélestóról átszállított fatemplom szentélyében a máramarosi Alsókalocsáról származó, az alapképek átlagos méreténél kisebb, eddig publikálatlan, meglehetősen rossz állapotban fennmaradt Szent Mihály-ikont őriznek. Ez az ábrázolás kvalitásában kiemelkedik a munkácsi püspökség középkori anyagából. A felületi szennyeződések és festékhiányok ellenére a stiláris, ikonográfiai jegyek alapján a 16. századi első felére datálható (1. kép).[22] (Ez az alsókalocsai ikon máshol ritka megoldást alkalmaz az attribútumok összeválogatásában: az arkangyal jobbjában kivont kardot tart, baljában viszont egy szféra van, amely hagyományosan a korai liturgikus vagy udvari viselethez társuló tárgy. A festék kopottsága miatt a szféra szinte

csak foltként érzékelhető, de a jól fennmaradt bal kézfej gömbformához simuló tartása igazolja a tárgy ilyen értelmezését. A tárgy állapota miatt egyelőre nem pontosítható, hogy az arkangyal a himation alatt visel-e páncélt. Ugyanezt az attribútumhasználatot még egy ikonon figyelhetjük meg, a Szuchyj Potikról származó *Szent Mihály cselekedeteivel*-ikonon (16. század vége, Lviv, NM).[23] Itt az arkangyal viselete is közelít harcosként való ábrázolásaihoz: Szent Mihály a himation alatt rövid, felövezett tunikát, harisnyát, csizmát visel, bár páncélt nem. Az alak beállításában, egyes stiláris részleteiben az ugyancsak ismeretlen helyről származó, dél-lengyelországi, 16. századi *Szent Mihály cselekedeteivel*-ikonra emlékeztet (Krakkó, Muzeum Narodowe). A krakkói példa érdekessége, hogy a kísérőmezők a szokásostól eltérő ikonográfiai tradíciót követnek. Tematikájuk: 1. Az arkangyal hírül adja a kenethozó asszonyoknak a Feltámadást; 2. Megjelenik álmában Dávidnak; 3. Megjelenik Dánielnek a hegyen; 4. Szodoma elpusztítása (Lót feleségének fehér sóalakjával); 5. Csoda Khonéban; 6. Szentéletű Pakhomiosz meghívása a szerzetesi viseletbe való beöltözésre; 7. Gedeon segítése a harcban. Az alsó sorban: 8. A midianiták legyőzése; 9. Mihály arkangyal és a mennyei erők gyülekezete. Mindamellett, tartalmi üzenetét tekintve ez az ikonográfia sem tér el a hagyományos képi programtól: Mihály itt is mint Isten akaratának hírnöke, szándékainak véghezvivője jelenik meg. [24]

Szent Mihály ikonjai a munkácsi egyházmegye festészetében a 17. századtól

A 17. század stiláris, szemléletbeli változásai ellenére a Szent Mihály-ikonográfia lényegét tekintve sokáig változatlan maradt.

Az 1670-ben festett ikonja a matisovai Szent Mihály-templomból (Ólubló/Stara Lubovna, Múzeum) csupán stiláris megoldásokban, a háttérmustra reneszánsz motívumaiban, ornamentikájában mutat újítást (2. kép). Szent Mihály változatlanul teljes figuraként jelenik meg, dinamikusan emelve kardját. Lába alatt a kora középkortól ismert sajátos talapzat, a nyolcast formázó, a végtelenségre, örökkévalóságra utaló szalag itt önnön farkába harapó kígyóként tűnik fel.[25] A központi figurát kísérő hagiografikus képsor az ismert ószövetségi tematikát mutatja be.[26]

Hasonlóan grafikus, de naivabb felfogásban készült a 17. század elején a krivai Szent Lukács-templomban fennmaradt hagiografikus *Szent Mihály arkangyal*-ikon.[27] Érdekes apró elbeszélő részletek, így Dániel turbános fejviselete vagy a fáraó katonáinak ábrázolása jelzi azt az átalakulást, amely a 17. században kezdődött a posztbizánci ikonfestészet szemléletmódjában. Az ikon ekkor még a transzcendentális szférát közvetítette a hívő felé. Ugyanakkor az általa ábrázolt megdicsőült szentek vagy jelenetek egyre gyakrabban összekapcsolódhattak – az aktualizálással való hitelesítés szándékával – a korabeli szemlélő valós környezetével. A változás az ornamentika divatosabbra való cserélésével indul, majd megengedetté válnak nem kanonizált elbeszélő mellékrészletek, amelyek között megjelenik a korabeli környezet reális részleteivel. A nagyobb polgári központok, városkák közelében működő műhelyekből

2. Szent Mihály arkangyal cselekedeteivel, ikon Matisováról, 1670, Ólubló, Okresné Múzeum.

származó mesterek pedig kezdeményezik egy alapvetően új festészeti felfogás ikonfestészetbe való bevezetését. Ilyen a Lviv környéki Szudova Visnyáról származó Ilia Brodlakovics. Munkács környékére költözve az 1660-as években festette meg az oroszvégi templom számára Szent Mihály-ikonját, adományozási felirattal és szignóval is ellátva (Ungvár, Zakarpats'kyj Oblasnyj Chudožnij Muzej im. J. Bokšaja).[28] (Lásd IX. színes tábla, 6. kép.) A mennyei erők fővezére az öltözet, az attribútumuk vonatkozásában az előző század tradícióját folytatja, ugyanakkor a munkácsi egyházmegyében eddig szokatlan plasztikus megfogalmazásban jelenik meg, mintegy kilépve a kép síkjából, ahogy a festett kereten kívülre nyújtja kardját is. Az antik kontraposztot idéző dinamikus beállításban ábrázolt, szétterjesztett szárnyú alak önmagában is kitölti a képmezőt. Finom, pontos rajz, gazdag tónusátmenetek jellemzik az ikont, amely szinte kivételes kvalitást képvisel a korszak emlékanyagában.

Ugyanebben az időszakban készült a scsávniki Szent Mihály-templomból származó, jóval provinciálisabb tituláris ikon (Bártfa, 1650–1680 SM). Ennek Mihály arkangyalfigurája a korábbi ikonográfiai hagyományhoz képest szinte változatlan.[29] A harcosok rövid tunikája helyett hosszú, olajzöld khitont kap, lába alatt, hogy ne a puszta földön álljon, egy inkább a trónusokon szokásos díszpárna. A hagiografikus jelenetek az egyszerűsítés miatt maradtak el, amely ebben az esetben a képzetlenséggel is összefügg. A háttérben viszont feltűnik egy városfal kupolás épületekkel, amelyek előtt Mihály arkangyal úgy jelenik meg, mint a mennyei Jeruzsálem őrzője.

A mirolyai Istenszülő születése-templomban fennmaradt 17. századi ikontáblán Szent Mihály kissé leegyszerűsített módon megfestett táj előtt jelenik meg.[30] (Lásd IX. színes tábla, 7. kép.) A háttérben korabeli késő reneszánsz templom- illetve városarchitektúra is helyet kap, amelyet a kutatás feltételesen azzal a krasznibrodi kolostorral azonosít, amelynek környezetében kereshető a név szerint is ismert ikonfestő mester, Alekszij.[31] Az ikon fekvő formátumú, jellegzetes architekturális kerettel készült, predellaként funkcionált. A predella-ikonsor a Kárpát-vidéki ikonosztázion 17. szá-

zadi, reprezentatív célú gazdagítása idején jelent meg, az alapképek alatti szakaszban. Képi programja kevésbé volt kötött, mint az ősi hagyományú ikonsoroké, így különösen alkalmas volt új képi motívumok vagy akár apokrif jelenetek bemutatására. A mirolyai ikonon a népi mester még törekedett a központi alak tradícióhoz hű ábrázolására, de a képzetlenség folytán ebben az időszakban kezdődött az ikonográfia félreértése, és ennek nyomán sajátos új elemek megjelenése. Így kap Szent Mihály a hajat átkötő, hátul lobogó szalag helyett itt sajátos fülbevaló-motívumot.

Hasonló templomarchitektúra látható a ladoméri Szent Mihály-templom titulusikonján, ahol Mihály Lucifer figuráján tapos.[32] A 17. századi titulusikonok a hagiografikus jelenetkeret elmaradása ellenére a képkivágat hagyományos álló formátumát őrizték meg. A képi kompozíció arányosságának fenntartása érdekében ettől az időszaktól csak a jelentős, nagy belmagasságú templomokba készülhettek teljes alakokat ábrázoló ikonok. A falusi templomok alapképsorában a tituláris szentek is félalakként jelentek meg ezentúl. Ilyen a ladoméri Szent Mihály-templomban fennmaradt, ismeretlen helyről származó másik Szent Mihály-ikon (1680–1700, Bártfa, SM).[33] Hozzá közeli felfogásban készült a Tolcsváról származó Szent Mihály-ikon, (17. század, Nyíregyháza, Görög Katolikus Egyházművészeti Gyűjtemény).[34]

A 18. században már nem érte további egyszerűsítés Mihály arkangyal ikonográfiáját. Barokk ábrázolásai vagy az előző század formuláit használva mutatták be, vagy stiláris vonatkozásban fogalmazták át alakját. Az alsó-hrabóci Szentlélek alászállása-templomban fennmaradt, 1780–1800 közé datált ikonján (Bártfa, SM) Mihály immár tolldíszes sisakjában,[35] a barokk kori portréfestészet szokásainak megfelelően, az ünnepélyesnek tekintett háromnegyed profilos beállításba kerül. (Lásd IX. színes tábla, 8. kép.) Ez szakítást jelent a keleti ikonportré hiteles frontalitásának több száz éves hagyományával. Jobbjában a hagyományos kard, bal kezével viszont pajzsot tart, amelyen névfelirata szerel egyházi szláv nyelven: Kto jako Boh ('Kicsoda olyan, mint Isten', vagyis Mikháél). A nyírparasznyai, Kárpátaljáról származó 18. századi ikonosztázion alapképsorának Szent Mihály-ikonján a pajzs Lucifer legyőzésének jelenetét emeli ki.

Egy Kárpátaljáról származó, ma magángyűjteményben őrzött, a 18. század első felére datált töredék az arkangyalt szokásos harcosi viseletben, karddal, de a régió ikonfestészetében eddig ritkán alkalmazott attribútummal, mérleggel ábrázolja.[36] A mérleget tartó arkangyal figurája a provinciális görög ikonfestészetben már a 14. században jól ismert (Pisa, Museo Civico).[37] Mihály arkangyalt ebben a minőségében mintegy a középkori eredetű, számos alakot felvonultató, monumentális *Utolsó ítélet*-ikonkompozíciókból emeli ki, ahol sárkányt lándzsával legyőző égi harcosként volt látható. Mérleget tartó alakja most ismét a bűnhődésnek, illetve a megigazulásnak arra a gondolatkörére utal, amely a középkori hagiografikus Szent Mihály-ábrázolások kísérőjeleneteiben fogható meg. „A te istenes védszárnyaid árnyéka alatt őrizz és fedezz minket egész életünkben, Istennek szolgája, Szent Mihály, és halálunk rettentő óráján légy mindnyájunknak kedvesen fogadott segítségünkre." (Szent Mihály-ünnepnapi utrenye, dicséreti sztikhirák.)

A történelmi munkácsi egyházmegye területén fennmaradt ikonok stilárisan és ikonográfiájukban a szomszédos püspökségekben érvényesülő gyakorlatot követik.

E területen a 17–18. század fordulójáig, néhány kivételtől eltekintve, formai és tartalmi vonatkozásban egyaránt a tradíció őrzése, sőt, bizonyos értelemben archaizáló szemlélet is érvényesül. Ez nem elsősorban a kvalitásbeli hiányosságok ellensúlyozását szolgálta, hanem annak a szemléletmódnak az eredménye, amely a prototípusnak és követésének különös fontosságot tulajdonított, nem teológiai képzettségen alapuló, hanem inkább a megtartó szabályrendszer szükségszerűségét felismerő „népi bölcsesség" alapján, amely nem magyarázza, hanem megéli az ikonteológiát. Ez a felfogás változott meg a 17–18. századra az egész posztbizánci világban, a Kelet-Európát is elért európai polgárosodás nyomán. A klasszikusnak mondható ikonográfiai típusokban azonban sokáig fennmarad az előző századok vizuális nyelvezetének hagyománya, ahogyan ezt számos, a 19. században festett Szent Mihály igazolja (például a kenézlői ikonosztázion diakónuskapuja).

Jegyzetek

1 A szövegben előforduló liturgikus idézetek forrása a napjainkban is használatos: *Dicsérjétek az Urat! Görögszertartású katolikus énekeskönyv* (Budapest, 1984). 92. oldal: Hétfői tropárok; 529–540. oldal: november 8., Szent Mihály főangyal.
2 A forrás kiadásait és a vonatkozó irodalmat lásd Vanyó (2004: 134, 137).
3 Iz 6, 1–2.
4 Az angelológiai vonatkozásokat lásd Schütz (1923 I: 296–313); Staniloae (1985: 400–404).
5 Dán 10, 13.
6 Onasch–Schnieper (2002: 180).
7 Sal'ko (1982: 13–14).
8 Onasch–Schnieper (2002: 179).
9 Grešlík (1994: 65, kat. 1, 25. kép).
10 Chatzidakis (1970: XXXI).
11 Belting (2000: 97).
12 Lazarev (1971: 113–114).
13 Svencic'ka–Otkovyč (1991: kat. 2).
14 Jarema (2005: 194–195, 231. kép; 292–295). A sztoronnai ikon stílusa archaizáló, de a tónusátmenetek révén a Paleologosz-kor festői felfogására utal. Emellett Jarema gotizáló ikonnak tartja, amely hangsúlyos kelet–nyugati stílusában a kapcsolatok szintéziseként készült.
15 Balról jobbra: 1. Mihály arkangyal teremtése; 2. Ádám és Éva kiűzetése a paradicsomból; 3. Három júdeai ifjú a tüzes kemencében. 4; Mihály arkangyal harca Jákobbal; 5. Ábrahám áldozata; 6. Csoda Khonéban; 7. Mihály arkangyal Habakukkal ételt visz Dánielnek; 8. A fáraó seregeinek vízbe fojtása; 9. Mózes vezeti az izraelitákat Kánaán földjére; 10. Mihály arkangyal megjelenése Józsuénak Jerikónál.
16 Belting (2000: 262–270).
17 Smirnova (1989: 272).
18 Lazarev (1983: 369). Smirnova (1989: 272–273, kat. 68–76). A moszkvai ikon kísérőjeleneteinek tematikája: Szentháromság; Arkangyalok gyülekezete; Ezékiel jövendölése Jeruzsálem lerombolásáról (Ez 9); Dániel látomása (Dán 7,2–8); Harc Mózes testéért; Jákob lajtorjája (Ter 28, 10–27); Három júdeai ifjú a tüzes kemencében; Péter kivezetése a börtönből (Apcsel 12, 1–11); Arkangyal megjelenése Szent Pachomiosz előtt; Jákob harca az angyallal

(Ter 32,22–32); Szodoma lerombolása; Az asszír sereg leverése (Iz 37,36); Vízözön; Dávid elküldi Uriást a csatába, vagy Nebukadnezár megbüntetése; Dávid és Betsabé (2 Sám 11, 2–17); Dávid király megbüntetése; Csoda Chonéban.

19 Tkáč (1980: kat. 20; 100. kép).

20 Vö. a Dal'ováról származó Szent Mihály-ikon, Lviv, Nacionalnyj Muzej. Jarema (2005: 296–297). A liturgikus jellegű viselet a Deészisz-sor Szent Mihály-ikonjain él tovább.

21 Grešlík (1994: 67, kat. 9, 31. kép). A rónai fatemplomot, amelyből a középkori ikonegyüttes származik, Szent Demeter tiszteletére alapították; mai épülete 17. századi, az ikonok között azonban nem maradt fenn helyi tituláris szentjének ábrázolása. Lásd Jarema (2005: 299). Jarema szerint, aki mindkét felvidéki ikont a 16. század elejére datálja, a két ikon egy korai prototípust dolgoz fel, mestereik a sztoronnai vagy a dal'ovai tematikát ismerték, de formailag más előképet használtak.

22 Mérete: 82×63 cm, krétaalapra temperával festett fatábla. A 16. század elejére utaló jegye a plasztikus, finom arcmodellálás, a figura arányai, a talajsík megoldása, leveles indamotívum sötét alapon a keretező szegélyen, a dicsfény megoldása.

23 Helytovyč (2004: 92–94; 132, 29. kép).

24 Jarema (2005: 296–297; 358–359. kép).

25 Tkač (1980: kat. 84).

26 Fricky (1971: kat. 41).

27 Tkač (1980: kat. 92). A fáraó seregének elpusztulása jelenetet tévesen Gedeon harcba küldésének jelenetével azonosítja.

28 Puskás (1991: kat. 20).

29 Grešlík (1994: kat. 36).

30 Fricky (1971: 86).

31 Tkáč (1980: 53).

32 Grešlík (2002: XII. kép).

33 Grešlík (1994: kat. 46).

34 Puskás (1996: kat. 1).

35 Grešlík (1994: kat. 84).

36 Sydor (2003: 244, kat. 180.)

37 Chatzidakis (1970: XXXIII; kat. 77).

Helynévkonkordancia

Alsó-Hrabóc (Alsógyertyán), Zemplén vm. – Nižný Hrabovec
Alsókalocsa, Máramaros vm. – Колочава-Горб
Krasznibrod (Laborcrév), Zemplén vm.– Krasný Brod
Kriva (Sárosgörbény), Sáros vm. – Krivé
Ladomér (Ladomérvágása), Sáros vm. – Ladomírová
Matisova (Máté), Sáros vm. – Matysová
Mirolya (Mérfalva), Sáros vm.– Mirol'a
Ólubló – Stara Ľubovna
Rovnó (Róna), Sáros vm. – Rovné
Scsávnik (Sósfüred), Sáros vm. – Šarišské Štiavník
Szelestó (Szélestó), Bereg vm. – Нелестово
Ulics-Kriva (Görbeszeg), Zemplén vm. – Ulické Krivé
Ungvár – Ужгород

Bibliográfia

BELTING, Hans 2000: *Kép és kultusz.* Budapest: Balassi.

CHATZIDAKIS, Manolis 1970: „Ikone u Grčkoj". In Weitzmann, Kurt–Chatzidakis, Manolis–Miatev, Krsto–Radojčić, Svetozar: *Ikone sa Balkana. Sinaj, Grčka, Bugarsko, Jugoslavija.* Beograd–Sofija: Jugoslavija–Blgarski Hudožnik.

FRICKÝ, Alexander 1971: *Ikony z východného Slovenska.* Košice: Východoslovenské vydavateľstvo.

GREŠLÍK, Vladislav 1994: *Ikony Šarišského múzea v Bardejove.* Bratislava: Ars Monument.

– 2002: *Ikony 17. storočia na Východnom Slovensku.* Prešov: Akcent Print.

HELYTOVYČ, Marija 2004: „Malovidomi pamjatky ukrajins'koho ikonopysu XV–XVI stolittja (z kolekciji Nacional'noho muzeju u Ľvovi)." In Giemza, Jarosław (ed.): *Zachodnioukraińska sztuka cerkiewna II. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej.* Łańcut: Muzeum–Zamek w Łańcucie, 57–132.

JAREMA Dymytrij (patriarch) 2005: *Ikonopys Zachidniji Ukrajiny XII–XV st.* Ľviv: Drukarski kunshty.

LAZAREV, Viktor 1971: *Moskovskaja škola ikonopisi.* Moskva: Iskusstvo.

– 1983: *Russkaja ikonopis' ot istokov do načala XVI veka.* Moskovskaja škola. Moskva: Iskusstvo.

ONASCH, Konrad–Schnieper, Annemarie 2002: *Ikony. Fakty i legendy.* Warszawa: Arkady.

PUSKÁS Bernadett 1991: Kelet és Nyugat között. *Ikonok a Kárpát-vidéken a 15–18. században.* (A Magyar Nemzeti Galéria Kiadványai 3.) Budapest: Magyar Nemzeti Galéria.

– 1996: *Ikon és liturgia. A görög katolikus egyház művészeti emlékei, 17–19. század.* Nyíregyháza: Görög Katolikus Egyházművészeti Gyűjtemény.

SAĽKO, Natalia szerk. 1982: *Živopis' Drevn'ej Rusi XI–načala XIII veka.* Leningrad: Khudozhnik RSFSR.

SCHÜTZ Antal 1923: *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere* I–II. Budapest: Szent István Társulat.

SMIRNOVA Engelina 1989: *Moscowicons 14th–17th centuries.* Leningrad: Aurora Art Publishers.

STANILOAE Dumitru 1985: *Orthodoxe Dogmatik.* Köln: Benziger Verlag.

SVENCIC'KA, Vira–OTKOVYČ Vasyl' 1991: *Ukrajins'ke narodne mal'arstvo XIII–XX stolit'.* Kyjiv: Mystectvo.

SYDOR, Oleh 2003: *Davnja ukrajins'ka ikona iz pryvatnych zbirok.* Kyjiv: Rodovid.

TKÁČ, Štefán 1980: *Ikony zo 16–19. storočia na Severovýchodnom Slovensku.* Bratislava: Tatran.

VANYÓ László 2004: *Ókeresztény írók lexikona.* Budapest: Szent István Társulat.

PERGER GYULA

Angyal- és szentábrázolások a Moson megyei heidebauerek kéziratos kódexeiben

A Mosoni-síkság, a Heideboden vagy Wieselburger Heide németségének hagyományos kultúrája napjainkig szinte fehér foltként mutatkozik Magyarország néprajzi térképén. Máig is csak részben tisztázott az 1946-os kitelepítésig itt élt, meghatározó népcsoport – a heidebauerek – eredete, befejezetlen nyelvi sajátosságaik feltérképezése.[1] Manherz Károlynak és a Pytheas Kiadónak köszönhetően 1991-től a nagyközönség is betekintést nyerhetett a heidebauerek sajátos, vallási hagyományaikat is anyanyelvükön fenntartó, írásban rögzített, képekkel illusztrált kódexirodalmába.

A legtöbb német családnak volt kéziratos könyve, általában egy nyomtatott eredeti másolata, ezt a szöveget családi feljegyzések, énekek, szólások, közmondások, receptek egészítették ki. A kódexek nem liturgikus jellegűek, a szórakozást, a lelki épülést szolgálták. A 19. században ezen a vidéken általános szokás volt, hogy vasárnap délutánonként a családfő elővette az apáról fiúra szálló könyvet, s régi népi játékokból olvasott föl részleteket, együtt énekelték a régi dalokat. A parasztcsalád nemes hagyománya volt a kódexek megőrzése, a feljegyzések folytatása. 1968–1970-es gyűjtéseim idején még előkerültek a padlásokról kéziratos könyvek, egyik-másikba az ötvenes években is került bejegyzés. De ezek már nem gazdag kiállítású kódexek, csupán egyszerű másolatok.[2]

A kódexek által átörökített szöveghagyományt már 1941-ben elemezte Kögl Szeverin – sőt az 1930-as évektől újabb Moson megyei darabokkal gazdagította Sztachovics Remig „kódexgyűjteményét" –, ám az illusztrációk, a képtáblák elkerülték figyelmét, pedig azok – bár önmagukban sem érdektelenek – kétségkívül csak a szövegtestekkel együtt értékelhetők, értelmezhetők.[3]

Kögl szövegelemzéséhez tíz, többségében a *Sztachovics-gyűjtemény*be tartozó kéziratot vett górcső alá. Ezek közül, akárcsak Manherz, a mosonszentjánosit tartotta a legteljesebbnek. A Johann Anton Lang által írt – pontosabban másolt – és illusztrált kódexen kívül még hat szentjánosi, egy mosonszolnoki, egy mörbischi (Fertőmegyges) és egy mosonszentpéteri kódex tartalmát elemezte.[4] Az általa kiegészített *Sztachovics-gyűjtemény* ma több mint két tucat rövidebb-hosszabb kéziratot számlál. Ezek többsége minden illusztrációt nélkülöző, legfeljebb néhány iniciáléval díszített

példány.[5] 1946 után a még megmaradt, képeket is tartalmazó kéziratok közül csupán három újabb darab került közgyűjteményekbe.

Az alábbiakban az összes általam ismert – Pannonhalmán, Mosonmagyaróváron, Mosonszentjánoson, illetve Győrött őrzött – illusztrált heidebauer kódex alapján kísérlem meg az azokban fellelhető szent- és angyalábrázolások bemutatását, elemzését.

Az illusztrált kéziratok közül a „legteljesebb" a Manherz által közzétett *Sankt-Johanner*, vagyis *(Moson)szentjánosi kódex*. Az ötszázkilencvenhat oldalas, bőrbe kötött kézirat ötvenegy teljes oldalt kitöltő képet, számos kisebb illusztrációt és iniciálét tartalmaz. A szöveg lejegyzője és a képek rajzolója egyaránt Johann Anton Lang volt, ahogy egy helyütt maga is jelzi: „írá Andony Johannes Lang Mosonszolnokon a császári és királyi régi salétrombányában, nro 1, anno 1808".[6] A kódex képei mellett, illetve alatt gyakran megtaláljuk a rajzoló nevének kezdőbetűit az évszámmal együtt.

Nagyságára és kötésére nézve megtévesztésig hasonló ehhez az 1816-ban másolt, a 678. oldalig számozott, huszonhárom egész oldalas képet és számos iniciálét tartalmazó kézirat. A címoldal felirata szerint e példányt Antoni Johannes Georg Lang Mosonszolnokon készítette január 25-én. A 109. oldaltól Lang veje, Joseph Zwikl folytatta 1817–1820-ig a munkát, s ez az illusztrációk minőségében is megmutatkozik.[7] A *Mosonszentjánosi kódex*hez hasonlóan, e példány képtábláit is monogrammal és évszámmal látták el rajzolói.

Az előzőekhez hasonlóan negyedrétű, egészbőrbe kötött harmadik vizsgált kéziratunk is. Háromszázötvenegy számozott és ötvenhárom számozatlan oldalán az iniciálékon kívül több arabeszk, kisebb figura és nyolc teljes oldalt kitöltő kép található.[8] A kézirat másolója és első tulajdonosa Paul Zwikl volt, akinek nevét majd' minden ének után olvashatjuk, s sokszor feltűnik a képek között is monogramja. A könyv címoldalának bejegyzése szerint: „Dises ist mir Lieb diesen Büchlein stet Geschriben allerley gesenger In Mitten Zwey Stet geschreiben die Komöti und der Keiserliche Alter Mitt der Kronn. Geschreiben In Zanneg A 1817. den Jahr. In Zanneg Paul Zwickel Mein Vater Hans Zwickel 1819."

A negyedik, négyszáznyolcvan oldalas illusztrált kódex is jó állapotú ugyan, de első ötven oldala hiányzik. Sem a szövegben, sem a tíz képtáblán nem található a szerzőre, másolóra utaló bejegyzés. A könyv 1979-ben került a mosonmagyaróvári múzeum gyűjteményébe, mint mosonszentjánosi darab.[9]

Szintén töredékes, rossz megtartású, több kézirat összetoldásából áll az a kódex, melyben csupán két egész oldalas képet találunk a kötet végén. A szegényes külsejű könyv eleje és vége is hiányzik. A lapok számozása a 31. oldallal kezdődik, és a 249.-ig követhető. Ez az egyetlen kompiláció, melynek legalábbis egy része – a 133. oldal – „Anno 1788. den 1. April" bejegyzése alapján, 18. századi eredetű. A névaláírások szerint legkorábbi része Paulus Thullner munkája lehetett, s a család többi tagja a 19. század utolsó harmadáig folytatta a feljegyzéseket. Mathias Thülly mellett – aki Mosonszolnokon másolta be a Gesang und *Beschreibung der Welt* című éneket – Peter Thullner neve is szerepel, aki 1875-ben mint szentpéteri illetőségű lakos birtokolta a kódexet.[10]

Figyelemre méltó az illusztrált kódexek között az a Johan Georg Lang által jegyzett, Zaneggben, 1810-ben készült, félrétű füzet, melynek címlapja az átkötés miatt megsérült ugyan, de a benne lévő *Jézus születése* játék szövegkönyve, és a hozzá tartozó illusztrációk okán még a fenti emlékanyagban is egyedülálló.[11]

A sort a hasonló tartalmú – címoldalán „Ein buch von der Geburt Christi (Comety)"-ként jelzett – Jacob Grubner által 1830-ban másolt magyarkimlei kézirat zárja. A mosonszolnokihoz hasonló füzet a *Dreikönigspiel*t és a *Stern gesang*ot is tartalmazza. E kódex nem csupán kései keletkezése miatt, hanem illusztrációinak stílusában is élesen elkülönül a többitől.[12]

A felsorolt kódexeiken kívül számos olyan teljes, illetve töredékes példányt ismerünk, melyek csupán néhány vallásos éneket, történetet, magánfeljegyzést tartalmaznak. Ezek többsége a Moson megyei németek által kedvelt karácsonyi dramatikus játékok szövegkönyve. Illusztrációs anyaguk legföljebb a kezdőbetűk kiszínezésére, díszítésére korlátozódik.

Az ismert, illusztrált kódexek mindegyike – néhány töredéktől eltekintve – a 19. század első felében keletkezett. A *Sztachovics-gyűjtemény*ben lévő, 18. századi töredék(ek) – illetve más, csak iniciálékkal díszített kéziratok – viszont azt mutatják, hogy a másolás – az ország többi részéhez hasonlóan, főként az imakönyek tekintetében – nem volt ismeretlen „műfaj" a heidebauerek körében sem.

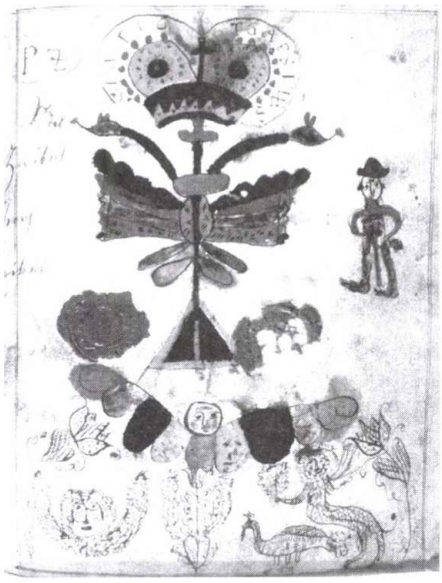
Az igényes kalligráfiai hagyomány, az arabeszkek használata, az északnyugat-dunántúli német ajkú népcsoportok mindegyikénél tetten érhető. Jól példázzák ezt a 18. század végéről fennmaradt móringlevelek, a kőnyomatos előképek nyomán készített színezett rajzok, vagy a bekötött metszetlapokat is tartalmazó, kéziratos imakönyvek kezdő- és zárósorai, lapalji díszei.[13]

A Moson megyei kódexek címlapjain, színezett kezdőbetűin, záróképein megjelenő színvilág, szív-, madár-, virág- stb. motívumok részben a vidék díszítőművészetének – főként textíliákon, de faragásokon, festett bútorokon, ritkábban kerámiákon élő – jellegzetességeit idézik, ugyanakkor mintául is szolgálhattak későbbi darabokhoz. A legkorábbi, szinte még díszítetlen kéziratokban a kezdőbetűkbe épített császári címer számos változatával is találkozhatunk. Ezek az ábrák többségükben inkább „ujjgyakorlatnak" tűnnek. Sok helyütt a lapok alján a zavaró üres tér kitöltéseként is viszontlátjuk a stilizált kétfejű sast IHS monogrammal, s gyakran oda nem illő egyszerű életképekkel (lásd az 1. képet).

Manherz megállapítása szerint:

> A kéziratok rajzai [...] színesek, élénkek, mozgalmasak. Az illusztrációk kompozícióinak bizonyára voltak előképeik a 16–19. században általánosan elterjedt búcsúcédulákon, rajzos nyomtatványokon. Ezeket a képeket a helybéli parasztok valószínűleg mértékadónak, tetszetősnek tartották, utánozták, de a tisztelet nem szabott gátat egyéni fantáziájuknak sem.[14]

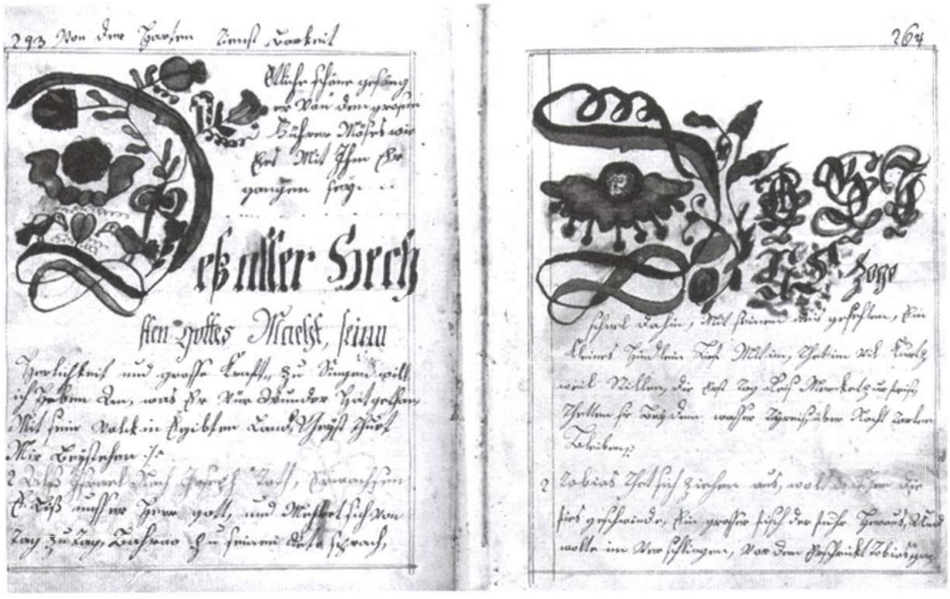
Az illusztrált kódexekben, a másolt szöveg jellegéhez, tartalmához illeszkedően, az ornamensek szín-kép környezetében jelennek meg az angyalok, pontosabban a



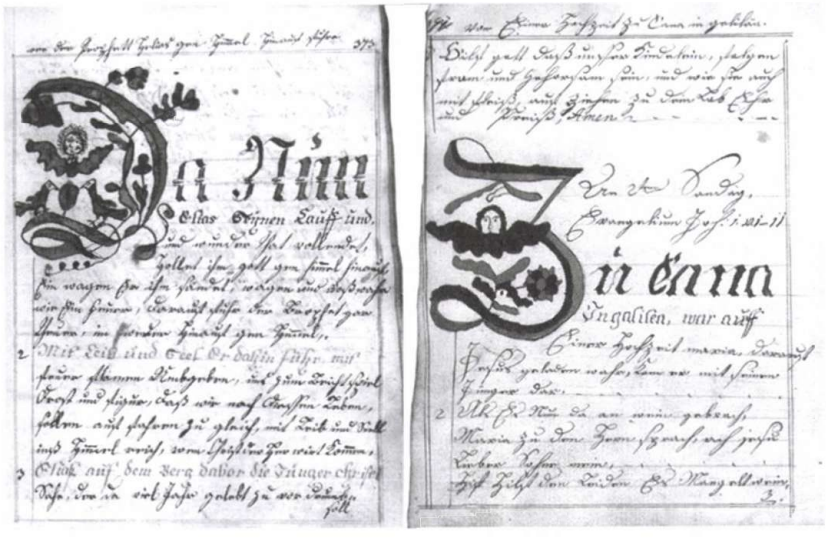
1. Császári sas szárnyas angyalfejjel. Paul Zwikl rajza, 1817, Mosonszolnok (Perger Gyula reprodukciója)

2. Stilizált angyalok, virágok és madarak mint lapalji záródíszek. Ismeretlen rajzai, 1771. A Pannonhalmi Főkönyvtár BK. II. 12. kódexéből (Perger Gyula reprodukciója)

3. Iniciáléba komponált angyalfejek Paul Zwikl könyvéből, 1817, Mosonszolnok (Perger Gyula reprodukciója)



4. Stilizált kerubok Johann Anton Georg Lang könyvében, 1810 körül (Herczig Zoltán reprodukciója)



5. Kerubfejek mint kezdőbetűk díszei. Johann Anton Georg Lang könyvében,1810 körül (Herczig Zoltán reprodukciója)

6. Jézus Betániában
Mária, Márta és Lázár házában.
A Mosonszentjánosi kódex 118. oldala
(Herczig Zoltán reprodukciója)

7. Kódex címoldalszárnyas
angyalfejekkel. A Győregyházmegyei
Kincstár és Könyvtár kódexéből
(Tanai Csaba reprodukciója)

szárnyas angyalfejek, illetve kerubábrázolások, melyek sokszor – nyilván az ikonográfiai előkép jelentésének elhalványulása, a rajzoló számára pontos értelmezhetősége híján – csupán stilizált szárnyas angyalfejként, mintegy díszítőelemként bújnak meg a virágok, keretdíszek között (lásd a 2–5. képet).

Ezek előképei számos 17–18. századi metszetlapon, templomi freskón, oltárképen, barokk oltárépítmények szobraként is szerepelnek. Egyszerűségük, dekorativitásuk okán könnyen megtalálhatták helyüket a kódexek illusztrációi között is. A korábbi minták – feltehetően metszetelőképek – meglétét leginkább az önálló képtáblákon, a barokk ikonográfiai hagyományoknak megfelelően szereplő kerubfejek mutatják. A teljes képtáblákon látható szárnyas angyalfejek a kanonizált angyalrangsornak a nyugati művészetben már korábban önkényesen felbontott, leginkább csak a dekorativitásban mutatkozó koncepcióját tükrözik. A metszetelőképekhez hasonlóan az „angyalok kara" a bibliai jelenetek keretezésére szolgál (lásd a 6–7. képet).

Az embertestű angyalok – az egyes ó- és újszövetségi textusokat illusztrálva – teljes képtáblákon tűnnek fel. Ezek már nem csupán dekoratív kiegészítések, hanem a barokk katolikus ikonográfiához igazodó szimbolikus alakok, vagy az ábrázolt bibliai történetek tényleges szereplői. Az elsőre jó például szolgál az oltáriszentséget tartó angyalpár (X. színes tábla, 1. kép; 8. kép).

A *Szentjánosi kódex* Jézus mennybemenetelét ábrázoló képtáblája, vagy a két kéziratban is feltűnő hírnök a ritka és egyértelmű újszövetségi szövegrészekre utal, hiszen Isten országa közeledésének jeleként angyalok kísérik Jézust a megkísértésben a Getszemáni-kertben és a föltámadásnál is. Ott vannak születésének híradásánál, és nagy szerep jut nekik a végítéletkor (lásd a 9–10. képet).[15]

Az *Ószövetség* történeteit felidéző képtáblákon Dávid király igazságosztó angyala mellett viszontláthatjuk a Jákob álmában feltűnő angyalokat, csakúgy, mint az Ábrahámot angyal képében meglátogató Urat (11–12. kép; X. színes tábla, 2. kép). Egy helyütt külön képtáblára került Bálaám története is (13. kép). Jézus kínszenvedésének angyal-hírnöke, illetve feltámadásának tanúja több kódexben is szerepel.

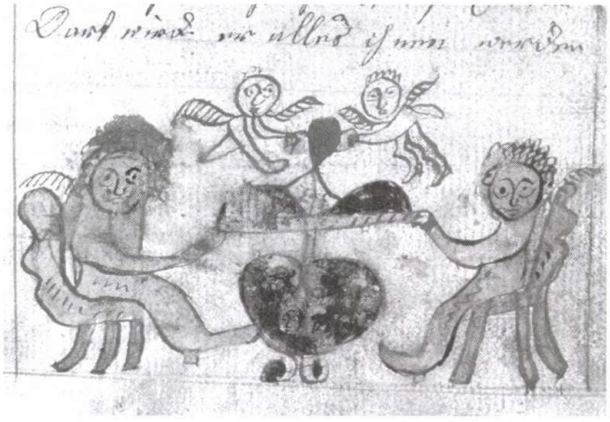
Bár a *Teremtés könyve* csupán arról beszél, hogy midőn az Úr

> ...kiűzte az embert, az Éden kertjétől keletre kerubokat és villogó lángpallost állított, hogy őrizzék az élet fájához vezető utat...[16]

A helyi hagyomány szerint Mihály űzte ki az Úr parancsára a Paradicsomból a bűnbeesett emberpárt (XI. színes tábla, 3. kép). A karddal, sőt egy esetben lángpallossal ábrázolt főangyal több kódexben is helyet kapott. Mihály arkangyalt sejthetjük talán az utolsó ítélet trombitás hírnökei mellett, mint igazságosztót is (XI. színes tábla, 4. kép).

Rafael az ószövetségi történetben név szerint is megjelenik mint Tóbiás kísérője:

> Tóbiás elment, hogy keressen valakit, aki elmegy vele Médiába és ismeri az utat. Kint találkozott Rafael angyallal, előtte állt, de nem tudta, hogy Isten angyala.[17]



8. Angyalok vendégsége Paul Zwikl lapalji rajza, 1817, Mosonszolnok (Perger Gyula reprodukciója)

9. Jézus mennybemenetele, a Szentjánosi kódex 134. oldalán (Herczig Zoltán reprodukciója)

10. Hírt hozó angyal Anton Johann Georg Lang Dreikönigspiel forgatókönyvéből (Perger Gyula reprodukciója)
11. Dávid király igazságosztó angyala a Mosonszentjánosi kódex 28. oldalán
12. Ábrahámot angyal képében látogatja meg az Úr. A Mosonszentjánosi kódex 417. oldalán
13. Bálaám története a Szentjánosi kódex 421. oldalán
(A 11., 12. és 13. kép Herczig Zoltán reprodukciója)

14. Őrangyal. Anton Johann Georg Lang rajza a Győregyházmegyei Kincstár és Könyvtár kódexének 6. oldalán (Tanai Csaba reprodukciója)
15. Jézus megkísértése a pusztában a Győregyházmegyei Kincstár és Könyvtár kódexének 524. oldalán (Tanai Csaba reprodukciója)
16. A marizelli kegykép Paul Zwikl rajza, 1817, Mosonszolnok (Perger Gyula reprodukciója)
17. Szent Klára képe a Mosonszentjánosi kódexből, Anton Johann Lang rajza, 1808, 90. oldal (Herczig Zoltán reprodukciója)

A kódexek képein a két vándorló mellett – mintegy a történetet összesűrítve – láthatjuk a halat és a kutyát is[18]. Rafael mint őrangyal is bekerült az egyik kódex ábrái közé (XII. színes tábla, 5. kép). Ez utóbbi „szerepében" jól érzékelhető, hogy a kép forrása újabb keletű, hiszen a könyvben elfoglalt helyében, szerkesztésében és stílusában is karakteresen eltér mindegyik más képtől (lásd a 14. képet).

Gábrielt az újszövetségi textusnak megfelelően az *Angyali üdvözlet* ábrázolásain láthatjuk viszont:

> Isten pedig a hatodik hónapban elküldte Gábriel angyalt Galilea városába, amelynek Názáret a neve, egy szűzhöz, aki el volt jegyezve egy férfival.[19]

A jelenet három kódexben is szinte teljesen egyformán szerepel. A képek kompozíciója jól mutatja a barokk előkép meglétét: Gábriel kezében az ártatlanság pálmaága, illetve lilioma. A két főalak fölött pedig a mennyei angyalok által körülvett Szentháromság képe jelenik meg (XII. színes tábla, 6. kép).

A démonok, ártószellemek csak fejedelmük, a Sátán képében szerepelnek kódexeinkben. A naiv vagy inkább bájos ördögalak Jézus megkísértésének történetéhez kapcsolódik (15. kép):

> Akkor a Lélek elvezette Jézust a pusztába, hogy megkísértse az ördög. Miután negyven nap és negyven éjjel böjtölt, végül megéhezett. Odajött hozzá a kísértő és ezt mondta neki: Ha Isten Fia vagy, mondd, hogy ezek a kövek legyenek kenyérré.[20]

A bibliai történetek megjelenítésénél, illetve a szentek ábrázolásánál, mint azt már elöljáróban említettük, nem hagyható figyelmen kívül a kódexek tartalma: azok csak a szövegtestekkel együtt értelmezhetők. Az egyes képtáblák egyértelműen a megfelelő szövegrészeket illusztrálják. Minden vizsgált kódex alapvetően három szövegegységet, azok egészét, részleteit, illetve a rövidebbek egy-egy részt tartalmaznak. A kéziratok egyik alapvető forrása Jacob Bohr *Geistlicher Glückhafen ('Az üdvözülés szent kikötője')* című, Passauban 1634-ben megjelent könyve volt. Az egyik kódex másolója ezt munkája címében is jelezte.[21] A másik forrás Nikolaus Herman két munkája, a *Die Sonntagsevangelia über das Jahr in Gesange verfasset für die Kinder und christkichen Hausvater,* illetve a *Die Historievon der Sinflut, Joseph, Mose, Elia, samt etlichen Historien aus Evangelien, auch etliche Psalmen und Lieder.*[22] A fenti források szövegeihez alkalmazkodva a képtáblák a *Biblia* eseménytörténetét követik a világ teremtésétől az utolsó ítéletig.

A kéziratok végén többnyire helyet kaptak az irodalomban főként Főrévről ismert játékok (*Ádám–Éva játék, Paradicsomjáték, Heródes-játék, Jézus születése, Háromkirályok* stb.) szövegkönyvei is.[23] Több kódex csupán e játékokat, vagy ezek egyikét tartalmazza. Egyik kéziratunk már címében is utal erre: *Komedy Buch von der Christgeburt und der beschneidung des Christus.* A karácsonyi játékok szövegkönyvéhez készült képtáblák stilárisan is mindenütt jól elkülöníthetők.

A bibliai eseménytörténetbe nem illő, zömében az ószövetségi szövegrészek közé beékelődött ábrázolások többsége a mosoni németek kedvelt búcsújáróhelyeinek Mária-kegyképeit idézi. E képek tulajdonképpen betoldások. Mivel az egész oldalt elfoglaló képtáblákat többnyire előre keretezték és megrajzolták, ahol a bemásolt szöveg rövidebbre, tömörebbre sikerült, a fennmaradt oldalakra egy-egy rövid ima vagy ponyvából kimásolt történet kerülhetett. Ezeket illusztrálandó kerülhetett a kódexekbe a Moson megyei németség körében népszerű boldogasszonyi-, mariazelli kegykép, vagy a *Segítő Mária* és a *Mária, a Jótanács anyja* típusú képeknek egyértelműen búcsús metszetlapokról vett ábrázolása (lásd a 16. képet). Hasonló a helyzet a szentek képeivel is.

Kéziratainkprotestáns jellegét semmi sem mutatja jobban, mint a szentekről szóló énekek csekély száma. Ezek az énekek is mind a protestantizmus első idejéből valók, amikor még ők is ismerték a szentek tiszteletét. Így a protestáns Hermantól számos, szentek ünnepeire rendelt evangélium maradt fenn kéziratainkban (*Mária Magdolna, Szent Jakab, Szent Lőrinc, Szent Máté, Szent Mihály* stb.). Később a szentektől egyre jobban távolodtak, és nem írtak többé énekeket a tiszteletükre. Herman evangéliumain kívül csal tíz ilynemű énekünk van.[24]

Kögl Szeverin fenti – a szentekről szóló énekekkel kapcsolatos – megállapítása szorosan összefügg azok ábrázolásával is: a kódexekben (a *Bibliá*ban nem szereplő alakok) a kegyképekhez hasonló módon jelennek meg egy-egy betoldott szövegrész illusztrációjaként. Talán nem tévedünk nagyot, ha egyes képek szövegbeli helyének alapján az író-képíró védőszentjének tekintjük Nepomuki Szent János, Szent Antal vagy Szent György ábrázolásait (XII. színes tábla 7. kép).

A metszetlapokra, színezett nyomatokra, hinterglasbildekre – mint mintákra – vezethetők vissza Szent Ambrus, Klára, Anna, Margit egész oldalas képei (lásd a 17. képet). A kisalföldi németek e szentek iránti tisztelete névadási gyakorlatukban is tetten érhető.

Szent Borbála alkalmasint mint a közösség védőszentje is helyet kaphatott az egyik kódexben.

A szentek ábrázolása a Moson megyei németek kéziratos kódexeivel kapcsolatban felveti a szerzők, másolók, illetve a könyveket használó közösségek vallási identitásának kérdését is. A vizsgált kéziratos anyag keletkezési ideje, a másolók személye, rokoni kapcsolatainak rendszere csak megsokszorozza a témával kapcsolatos megválaszolatlan kérdések számát. Bár a kéziratok másolása és továbbírása a 20. század közepéig folyamatos volt, az azokba beillesztett képek az 1830-as években eltűntek, szinte az azokat készítő családokkal együtt.[25]

Jegyzetek

1 A heidebauerek történeti, néprajzi és nyelvészeti irodalmát Manherz (1991: 157–160), a népköltészetre és színjátszásra vonatkozó tanulmányokat Kögl (1941: 89–94) foglalta össze.
2 Manherz (1991: 9–10).
3 Kögl (1941: 27–36).
4 „A tárgyalásunkban leírt 10 kéziraton kívül felhasználtuk Sztachovics Remig hagyatékának mosonmegyei gyűjtését, amelyet a Pannonhalmi Főapátság Főkönyvtárában őriznek" – írja kissé félreérthetően Kögl (1941: 89). Sztachovics gyűjtése valójában nem a kódexekre vonatkozik, hanem az általa lejegyzett (vallásos) szövegekre.
5 A kiegészített kéziratgyűjtemény darabjai a Pannonhalmi Főkönyvtárban, BK. 240. I. 1–240. II. 13. jelzet alatt találhatók.
6 Az idézett bejegyzés a kódex 220. és 292. oldalán is szerepel magyarul. A második oldalon „Geschriben Andony Johannes Lang, in Zanneg, anno 1808" változatban olvashatjuk a szerzőre utaló szöveget. A másoló évszámmal kiegészített monogramja szinte minden képtáblán megtalálható. A kötet jelenleg a Pannonhalmi Főlevéltár gyűjteményében található.
7 A kódexet a Győregyházmegyei Kincstár és Könyvtár gyűjteményében őrzik. Egyike az 1946 után „ismét" előkerült daraboknak. 1941-ben még a mosoni dr. Altdorfer Károly tulajdonában volt. Vö. Kögl (1941: 33).
8 Pannonhalmi Főkönyvtár, BK. 240. I. 4.
9 Hansági Múzeum, Mosonmagyaróvár, TD. 79. 2. 1.
10 A kötet az 1950-es években került a Pannonhalmi Főkönyvtárba. Utolsó tulajdonosa Kögl (1941: 35) leírása szerint a mosonszentpéteri Zechmeister Mihály volt.
11 Pannonhalmi Főkönyvtár, BK. 240. I. 2.
12 Pannonhalmi Főkönyvtár, BK. 240. II. 3.
13 Balázs (2002: 240–241); Perger (2002: 506–507).
14 Manherz (1991: 13).
15 Mivel az *Újszövetség* általában nem foglalkozik sokat az angyalokkal, inkább Krisztus angyalok fölöttiségét emeli ki (Mk 13, 32; Zsid 1, 4; Kol 1, 16; 2, 18), a zsidó hagyományból átvett angyal és főangyal nevek mellett többnyire erőkről, hatalmakról, trónusokról, fejedelemségekről olvashatunk. A közöttük lévő különbséget azonban a szövegek sehol sem jelzik. A *Jelenések könyvé*nek angyalai mellett csupán néhány helyen találkozhatunk velük. (Lk 12, 8; 2Tesz 1, 7; 1Kor 15, 24; Ef 6, 2; Mt 25, 41).
16 *Teremtés könyve* 3, 24.
17 Tób 5, 4.
18 Tób 6, 1–9.
19 Luk 1, 26–27.
20 Mt 4, 1–3.
21 A Győregyházmegyei Kincstár- és Könyvtárban őrzött példány címoldala szerint: „DER GEISTLICHE GLICKS HAFEN, GESCHRIBEN ANTONI JOHANES GEORG LANG IN ZANEG".
22 Kögl (1941: 15–16).
23 Ernyei-Karsai (1932/1938); Solymossy (1911: 257–277, 321– 341).
24 Kögl (1941: 62).
25 E kérdésekre *Képek és előképek* címmel az *Arrabona* 45/1. számában megjelenő tanulmányomban próbálok választ adni.

Bibliográfia

BALÁZS György 2002: A gazdálkodás tárgyai, a ház körüli munkák díszített eszközei. In Kücsán József–Perger Gyula (szerk.): *Győr-Moson-Sopron megye népművészete.* Győr: Győr-Moson-Sopron megyei Múzeumok Igazgatósága, 229–280.

ERNYEY József–KARSAI Géza 1932/1938: *A felsőmagyarországi bányavárosok német népi színjátékai (Deutsche Volksschauspiele aus den oberungarischen Bergstadten).* Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum.

KÖGL Szeverin 1941: *Mosonmegyei német kéziratos énekeskönyvek (Volksliedersammlungen vom Heideboden).* (Német néprajztanulmányok IV.) Budapest: Egyetemi.

MANHERZ Károly 1991: *A Mosonszentjánosi kódex (Der Sankt-Johanner Kodex).* Budapest: Pytheas.

PERGER Gyula 2002: A vallásos élet és a népszokások tárgyai. In Kücsán József–Perger Gyula (szerk.): *Győr-Moson-Sopron megye népművészete.* Győr: Győr-Moson-Sopron megyei Múzeumok Igazgatósága, 481–532.

SOLYMOSSY Sándor 1911: A főrévi népszínjátékok. *Ethnographia* XXII: 257–277, 321–341.

Bata Tímea–Tasnádi Zsuzsanna

„Ez angyallal trombitát fúvatok"

Angyalok, sárkányok és szentek a Huszka József által másolt freskókon

A Néprajzi Múzeumban megrendezett *Huszka József, a rajzoló gyűjtő* című kiállításhoz kapcsolódóan az alábbiakban a kiállítást előkészítő kutatások során megismert források bemutatására, mégpedig elsősorban a kötet témájához kötődő – a szenteket, túlvilági lényeket ábrázoló – freskókhoz kapcsolódó források közlésére, csoportosítására vállalkozunk.

Huszka munkássága egyik példája a 19. században meginduló társadalmi-művészeti mozgalmakban aktív szerepet betöltő tanárokénak, akik kivették részüket nemcsak a tanulóifjúság neveléséből, hanem a műemlékvédelmi, archeológiai, művészettörténeti, néprajzi kutatásokból is. E területeken kiemelkedő munkát végzett közülük Könyöky József pozsonyi, Myskovszky Viktor kassai, Streitmann Antal nagybecskereki rajztanár. Huszka József (1854–1934) sepsiszentgyörgyi rajztanár is bekapcsolódott a 19. század második felében induló műemlék-felmérési és -feltárási munkákba. Dolgozatunkban az általa feltárt, lerajzolt freskók alakjainak (szentek, angyalok, sárkányok, pokolbéli lények) ismertetésén, bemutatásán túl – Huszka visszaemlékezését felhasználva – azzal is foglalkozunk, hogyan látta ő ezeket az ábrázolásokat, és a helyi közösségek hogyan viszonyultak a mészréteg alól felbukkanó „tiltott" alakokhoz, a falon látható témákhoz.

Huszka József falképfeltárásokkal kapcsolatos tevékenysége a magyarországi műemlékvédelem kezdeti korszakába illeszkedik. Sepsiszentgyörgyi rajztanárkodása idejének (1879–1891) végén, mennyezet- és karzatfestések tanulmányozása és díszítményeik másolása közben bukkant rá az első középkori freskókra, 1882-ben a lebontásra ítélt sepsibesenyői református templomban. Ezt követően 1882 és 1907 között összesen huszonhárom erdélyi és észak-magyarországi helyszínen vett részt falképfeltárási, -dokumentálási munkálatokban. Ezek közül több épület már akkor vagy azóta lebontásra került.[1] Az alábbiakban közölt források, adatok tehát Huszka munkásságának első, anyaggyűjtő korszakát jellemzik.

Huszka falképmásolatai a művészettörténet és a műemlékvédelem kutatási körébe tartoznak, de a falképekkel kapcsolatos vizsgálódásait és megállapításait néprajzi összefüggésben tárgyalta, és mint a népművészet egyik felfedezője, az akkori falusi közösség véleményét is figyelembe vette. Az általa készített másolatok és leírások nemcsak a középkori ábrázolások és világkép, hanem a 19. századi székelyföldi hitvilág sajátosságai szempontjából is érdekes forrásanyagot jelentenek. A falképmásolatoknak azért szenteltünk jelen esetben nagyobb figyelmet, mivel azok sok részletes adatot tartalmaznak a középkori túlvilág-elképzelésekről, a mennyország és a pokol ikonográfiájáról. A vétkezők bűnhődéséről és az ártatlanok megjutalmazásáról konkrétan megfogalmazott véleményeket mutatnak. Huszka József a dokumentálás során a másolás mellett fényképezett is, alaprajzokat, illusztrációkat és jó leírásokat készített az egyes templomokról és azok átépítéseiről, berendezéseiről. A műemlék-feltárási jelentések és az ezekhez készült letisztázott rajzok, akvarellek, valamint pauszmásolatok és fotók a Műemlékek Országos Bizottságához kerültek.[2] A jelentések letisztázott mellékletein kívüli, a helyszínen készített dokumentáció Huszka József hagyatékának megvásárlásakor a Néprajzi Múzeumba került.[3] A Múzeum rajzgyűjteményében található az a százhúsz akvarell és vázlat, amely erdélyi, észak-magyarországi falfestések feltárása közben készült. Dolgozatunkban elsősorban az erdélyi anyagra és a hozzá kapcsolódó szövegekre támaszkodunk. A korabeli fotótechnika nem ad lehetőséget arra, hogy fényképek formájában látványos módon megjeleníthessük a freskókat, de Huszka közel háromszáz darab fényképéből százhuszonegy darab mutat be templombelsőt, freskókat, templomokat. Számára a freskókról készült fényképek bizonyítékként szolgáltak arra, hogy helyes arányban készítette el a másolatokat, a külső és egyéb templombelsőt ábrázoló képek azonban segítenek térben elhelyezni a rajzokat.

Mint László Gyula munkájából kiderült,[4] a falképek és azok másolatai alkalmas források az aprólékos fegyvertörténeti, viselettörténeti kutatások elvégzéséhez is. Huszkát is érdekelte a forrásoknak ez az aspektusa. Művészettörténeti szempontból legismertebb tevékenysége a középkori székelyföldi *Szent László-legendák* templomi ábrázolásának feltárása, a székely festőiskola körvonalazása. A legendához kapcsolódó anyag hadtörténeti szempontból példaként szolgál. A maksai ábrázolás kapcsán így ír a két „sereg" fegyverzetéről:

> Az ütközet alakjai is csak a szokásosak, [...] azonban van az egyes alakokban sok rendkívüli is. Ugyanis az egyik vitéz vörös tollas zárt sisakban küzd melynek takarorésze hátra lobog. A pólyás paizsok a szokásos csúcsíves alakúak valamint a sisakok is. A kunok kardja görbe a magyaroké egyenes. [...] A magyarság nagy része dárdás, csak a hátulsók nyilaznak. A cipők nem szerfelett hegyesek sőt a kunoké egész tompa, mintha szőrös börből készült volna. Nyakát mindkét fél sodrony páncéllal védi. Nagyon nevezetes ethnografikus jelenség hogy a Moldovából betörő kunok feje szakasztott oláh fejes, különösen moldvai.[5]

A székelyderzsi *Szent László-legenda* kapcsán így festi le az öltözeteket (lásd XIII. színes tábla, 1. kép):

> Úgy a király, mint a kún ruházata rendkívül fontos adata régi ruházkodásunk megállapításánál. Sajnos, a leány ruhája nem mond semmit a régi magyar női viseletről. Találtam azonban a gelencei róm. kath templomának kórusán, százados mész alatt, tiszta magyar társaságban egy hölgyet, kinek pártája, nyakba vetett fátyola, hattyúprémes rövid kabátja egy tizennegyedik századi magyar hölgy öltözetét tárja elénk, az akkori divat szerint felemás színű, testhez álló köntösben.[6]

A középkori templomok falait gyakran használták arra is, hogy a rajtuk levő ábrázolásokkal a keresztény ikonográfia, a történelmi és egyházi események segítségével az írástudatlan embereknek egyfajta értékrendet közvetítsenek. A művészettörténészek megállapításai szerint az ördög, a sátán ilyenfajta megjelenítése alkalmas volt arra, hogy félelemben tartsák, fegyelmezzék az embereket. Mint Kerny Terézia rámutatott,[7] a 14. században a templomokban megjelenő ábrázolások nemcsak vallási, hanem politikai tartalommal is bírtak, a keleti etnikumok elleni küzdelemből az egyház is igyekezett kivenni a részét. Erre jó példa a *Szent László-legenda*, melyet az egyház a saját céljaira kisajátított, ezek szerint a „kun" rendszerint maga volt a gonosz, az ördög, akin a keresztény lovag győzedelmeskedik, mint egykor Krisztus a sátán fölött. A történet tökéletesen alkalmas volt a még élő pogány csökevények és a 14. században veszélyt jelentő keleti etnikumok elleni küzdelem ábrázolására, a Jó és a Gonosz örök harcának bemutatására. Ezt a harcot szimbolizálta továbbá a többi szenttel kapcsolatos falképciklus is, melyeken szintén füzérszerű történetek mutatják be az eseményeket. A szentekkel kapcsolatos történetek bemutatása mellett az *Utolsó ítélet* jelenetei is gyakran feltűnnek a templomok falain, összefüggő lánctörténetben elmesélve az ítélkezés, elkárhozás vagy mennybemenetel részleteit.

Huszka majdnem minden helyszínről, ahol megfordult, dokumentált tanulmányokat írt, amelyeket az *Archeologiai Értesítő* füzeteiben publikált. A másolatok mellett a Műemlékek Országos Bizottságához eljuttatott jelentések szolgálnak még szöveges forrásul, illetve az *Építészeti Szemlé*ben 1893-ban publikált írása Székelyföldről és a székelyekről.[8] Huszka József 1882 és 1907 között több Szent László-freskóciklust, *Szent Margit-legendá*t, *Szent Kálmán-legendá*t tárt fel és másolt le. Székelyföld kapcsán úgy gondolta, hogy a freskókon megjelenő szentek kevés kivétellel hőstípusú szentek voltak, hiszen

> [...] a Székelyföld még a templomban is csak hősöket produkált. Holmi pipogya idegen szentek, akik nem tudták magyar származásukat igazolni, vagy legalább is nem voltak oly rettenthetetlen hősök, mint Sz. Kristóf, a kis Jézust a vállán keresztülbirta vinni a vizen – azok nem kaptak helyet Szikulia templomaiban. Kristóf is csak egy helyen, Homoród-Szentmártonban mutatja rettenetes fütykösét és bozontos fejét.[9]

A szentekről szóló históriák képzőművészeti ábrázolásai epikus eseménysorozatokban, képregényszerűen mesélik el egy-egy szent életét, tetteit, hitéért való küzdelmét, meghurcoltatását és halálát. A Huszka által több helyen feltárt *Szent László-legendá*val kapcsolatban a következő sorozat bontakozik ki:

> Királyi audencia után következnek a felvonuló magyar vitézek, majd az öldöklő harca a pofa-szakállas hegyes süvegű kúnokkal. A csatából a szent Király daliás alakja válik ki, üldözvén a leányrabló kúnt. Majd birokra kelnek, melyben a leány segítségével a király lefejezi a pogányt. Három helyen ehhez még egy jelenet járul, hol a király a leány ölében piheni ki a harc fáradalmait.[10]

Az alábbiakban a szenteket ábrázoló ciklusok közül azokat mutatjuk be, amelyek a kínzatás jeleneteit ábrázolják, bepillantást adva a középkori kínzatás módszereibe, eszközeibe. Ezek közül kiemelkedik a *Margit-legenda*, mellyel a gelencei, a homoródszentmártoni, a bögözi templomban találkozhatunk. (Lásd XIII. színes tábla, 2. kép.) A gelencei római katolikus templom déli falán a *Margit-legenda* jelenetei

> [...] királyi hölggyel kezdődnek és vértanúi halállal végződnek, jeléül annak, hogy nem a kodifikált magyar Margitot, IV. Béla király nyulakszigeti apácza leányát, a hagyomány egybeolvasztotta a szentté avatott és vértanui halált halt ázsiai Margittal.[11]

A homoródszentmártoni unitárius templom *Margit-legendá*jának nyolc jelenete foglalkozik a vértanú kínzatásával.

> [...] a poroszlók metélik, hajánál fogva felkötve ostorozzák és vasfogókkal tépik. Majd újra tömlöczbe vetik, mialatt a király egy nyelvét kinyújtó nagy fülű és ökörszarvú fekete bálvány előtt imádkozik. Majd látjuk a szűz győzelmét a sátán felett, amint egy nagy fülű emberforma szörnyeteget korbácsol. A következő jelenetből Margit tüzzel való kínoztatásából csak lángok és egy üst maradt fenn falképünkön. Végre térdelve fogadja a hóhér pallosát mialatt lelkét egy imádkozó gyermek képében kis angyal egy lepedőben az égbe emeli.[12]

Gelencén négy jelenet ábrázolja a *Margit-legendá*t, ebből a két utolsó antiochiai Szent Margit életének eseményeire vonatkozik:

> Margit félig meztelenre vetkőztetve, elől összekötözött kezekkel, tűri keserű kínoztatását. Hóhérja egyik kezével a szűz mellén áthúzott zsineget rángatja, másik kezében valószínűleg a már leszakadt húsdarabokat tartja.[13]

A bögözi református templomban szintén készített Huszka *Szent Margit-legendamásolat*okat. A falképeket 1898 nyarán tárta fel Csehély Adolf székelyudvarhelyi rajztanárral, a helyszíneken fényképfelvételeket is készítettek. A templomhajó északi oldalát teljesen beborító középkori falfestményeken három falképciklus látható: a legfelső sávban a *Szent László-legenda* töredékei ismerhetők fel (kezdőképei a nyugati falról indulnak), középen *Antiochiai Szent Margit története* és az alsó sorban az *Utolsó ítélet*. A *Margit-legenda* freskóján megjelenik a kígyótestű emberevő sárkány, akit Margit megkorbácsol.[14]

A kínzatás, halál ábrázolásának egyedi példáját, Szent Kálmán vértanú legendáját Huszka a gelencei római katolikus templom falképein találta meg és írta le, mely ábrázolással kapcsolatban szintén megállapítja, hogy a vértanú és a király személye keveredik a történetben. (Lásd XIV. színes tábla, 3. kép.)

> Furcsa egy alak ez a kötélen lógó Szent Kálmán, körülötte magyar, szűrös, kanászkalapos alakokkal. Mikor a mészt alul lassankint kibontottam, nagyon megűtődtem a templomban lógó akasztott emberen. A fejénél lévő majuskula betűs „Colomannus" felírás aztán megértette velem kilétét. Női ágon az Árpádok véréből származott skót királyi herceg volt, az így félig-meddig magyar. Csak így érthető, hogy miért kerül Gelencére a hősök közé Ausztria védszentje.[15]

Huszka több helyen is említést tesz az általa ismert pokol- és mennyország-ábrázolásokról:

> Több templom falképei ábrázolják a mennyországot és a poklot is. Úgy látszik, az a nóta, hogy: 'Nincs mennyország se pokol, még a pap is udvarol udvarol' ismeretlen volt a XV-dik században Szikuliában. A jó öreg Szent Péter egy nagy kulcscsal nyitogatja az erős várnak ábrázolt mennyország kapúját, hogy beeressze a háta megett várakozó, imádkozó híveket. Csudálatos, hogy e hívek nagyrésze hölgy, még hozzá szép hölgy, továbbá király és pap. Alig akad egy-két magam fajta szegény halandó közöttük. Hanem annál több a pokol lángjai közt, hol meg szép és fiatal asszonyt hiába kerestem. Rút, vén pofák és az ördög cimborái és szakállt tépve kínlódik a pokol lakója.[16]

A pokol ábrázolásával a bögözi, a homoródszentmártoni és a mezőtelegdi templomok falképein találkozhatunk. A mezőtelegdi restaurálások során előkerült pokolábrázolásról Huszka így ír:

> A pokol voltaképp csak előcsarnok, a tornátz, mert a felhőkön kiszabadult lelkek csolnakáznak a túloldalra, a hol tehát a menyországnak kellett lennie. A pokol torkát festőnk egy krokodilus-szájjal ábrázolta, melyből lángok törnek elő, s melyben az embertagok között trónoló Luczifer is látszik, a széttépendő újabb szállítmányra várva. Az elkárhozottakat két vigyorgó pofájú ördög lánczczal összefogva húzza. Ezek a nem nélküli lelkek arczán a fájdalom, rémület, borzadály és könyörgés több változata oly természetesen tükröződik, hogy szinte borzadály tölthetné el a nézőt ha nem látnók mellettük Gábor arkangyalt. A vasba öltözött angyal szeliden tolja a vonakodókat, jámbor arcával is kifejezve, hogy ő csak az igazságos ítélet végrehajtója.[17]

A bögözi templomban található freskóról ezt olvashatjuk (lásd XIV. színes tábla, 4. kép):

> Középen Krisztus, tőle balra [...] egy imádkozó alak, utána egy díszes ruhájú angyal aki lángpallossal hajtja a pokolra szántakat, egy csomó meztelen asszonyt és

egy mentés kunsüveges magyart, a kinek kezét és nyakát szorítja a kötél, a mit a pokol torkában Lucifer húz. A pokol torka egy rettenetes nagy fogakkal ellátott lángot lövelő nagyfülű állat kitátott szája. A Pokolra szánt hölgysereg, lábait előre feszítve, teljes erejéből visszafelé húzza a kötelet, a melynek másik végén az ördögök épen nem erőlködnek.[18]

Huszka munkásságának külön részét képezik a feltárásokhoz kapcsolódó restaurálások. Mezőtelegden a restaurálás előtti akvarellmásolata és az általa készített fényképek jól mutatják a korabeli gyakorlatot, a restaurálás módszerét. Nemritkán ő maga egészített ki egy-egy részletet:

[...] ez angyallal trombitát fúvatok, mert az egész alak mozdulata ennek teljesen megfelel, és mert Krisztusimádására, a ki valószínüleg a diadalív csúcsa felett volt festve, a szokásos mandorlában – több hazai falképen a trombitás hívja össze az angyalokat. Az első angyal kezébe melynek feje és karjai hiányoztak, a Veronika kendőjét adtam.[19]

Az efféle restaurálás, kiigazítás és utólagos elgondolás alapján készült módosítás mai szemmel már hiteltelennek tűnik, de akkoriban ez bevett és el nem ítélt szokás volt. Bizonyos esetekben azonban már Huszka is túl későn érkezett:

Csíkmegye ment marad a vallás újítástól, s így a menasági templom freskói is részben bemeszeletlenek maradtak. Fájdalom csak részben, mert az oldalfalak képei pusztulásnak indulván, nem akadt műértő kész kitatarozásukra. A fejetlen, lábatlan vagy félszájú szentek pedig a hiveknek mégis inkább botránkozására, mint épülésére szolgáltak. Igy hát csak a bemeszelés maradt hátra.[20]

A templom építésének története és a falképek leírásai mellett Huszka arra is kitér, hogy az általa kikapart és felszínre hozott képeket hogyan fogadta az 1880-as évek végén a falu református, unitárius közössége. Mint kiderül, ezek a vélemények, hiedelmek nehezítették Huszka munkáját, mert a feltárt képeket a hívek nem akarták látni, féltek a kun vörös szakállától, a csonka falképektől, a csúf ábrázolásoktól és gonosz, ártó, rontó erőket, képességeket tulajdonítottak az újonnan előkerült freskómaradványoknak. A gelencei templom jól példázza a helyi közösség hiedelemvilágát:

A gelencei róm. kath. templom képet meg egészen más indokból akarták újra bemeszelni a falusiak. A hegyi faluban úgyanis sok a golyvás ember. A templom freskóinak vörös pofa-szakállas kúnjait okozták érte a hivők, mert a pofa-szakállt golyvának nézvén azt mondták, hogy azokat csudálták meg az asszonyok. A derék, felvilágosult plébános a szószékről magyarázta el hiveinek a képeket, kiemelvén, hogy a vörös pofa-szakáll nem golyva, s csak így sikerült megmentenie képeinket a bemeszeléstől.[21]

Huszka – nem kis iróniával – így ír erről a jelenségről:

> Bemeszeltettek a magyar história hősi szentjei a templom falakon, hogy ne botránkoztassák a világossághoz szokott reformált szemeket 'krucsával' és a 'szentek fejére nyomott tepszível' a mint egy unitárius székely atyafi a keresztet és a dicsfényt előttem nevezte.[22]

Az is előfordult, hogy vissza kellett meszelnie a feltárt képeket, ezért javasolta a függönnyel való eltakarásukat, ami sajnos anyagiak híján nem valósulhatott meg az 1882–1900-as években. A pokolban ábrázolt, felszínre került lények megmozgatták a helyi közösség fantáziáját, hiszen

> [...] a homoród-szentmártoni unitárius templom poklában az egyik tekintélyes öreg presbiter arcképét ismerte fel a falu.[23]

Tanulmányunkban a Huszka József által feltárt freskók kapcsán az ott ábrázolt személyekhez, témákhoz való viszonyulás több szintjét igyekeztünk bemutatni a freskók készítésének idejében fellelhető sajátosságokat, a feltáró szempontjait és a korabeli közösség elképzeléseit figyelembe véve.

Jegyzetek

1 Huszka József falképfeltárásairól bővebben: Kerny (1987), Tasnádi (2006).
2 Jogutódja jelenleg a Kulturális Örökségvédelmi Hivatal. Az innen származó jelentésekre, iratokra MOB jelzet alatt hivatkozunk.
3 A hagyatékról bővebben: Bata–Fejős–Lackner–Tasnádi (2006).
4 László (1893).
5 MOB 1893/48. A továbbiakban a szöveghez tartozó freskómásolatok leltári számait R kezdettel (Néprajzi Múzeum rajzgyűjtemény, leltári szám) feltüntetjük. Kapcsolódó anyag: R 10249 (lásd a XIII. tábla 1. képét).
6 Huszka (1893: 23). Kapcsolódó anyag: R 10254.
7 Kerny (2006: 82).
8 Huszka (1893).
9 Huszka (1893: 23).
10 Huszka (1893: 22).
11 Huszka (1886: 124). Kapcsolódó anyag: R 10257, R 10261 (lásd XIII. színes tábla, 2. kép).
12 Huszka (1886: 128). Kapcsolódó anyag: R 10239.
13 Huszka (1886: 124–126). Kapcsolódó anyag: R 10261.
14 Kapcsolódó anyag: R 10188b, R 10188c, R 10188a 10189c, R 10189b, R 10189d, R 10189e.
15 Huszka (1893: 23). Kapcsolódó anyag: R 10259 (lásd XIV. színes tábla, 3. kép).
16 Huszka (1893: 23).
17 Huszka (1892: 385–389).
18 Huszka (1898: 392). Kapcsolódó anyag: R 10191 a–e (részletét lásd XIV. színes tábla, 4. kép).

19 Huszka (1892: 385–389). Kapcsolódó anyag: R 10208, R 10209.
20 Huszka (1893: 21).
21 Huszka (1893: 21–22).
22 Huszka (1893: 21).
23 Huszka (1893: 23). Kapcsolódó anyag: R 10237.

Bibliográfia

BATA Tímea–FEJŐS Zoltán–LACKNER Mónika–TASNÁDI Zsuzsanna 2006: Huszka József életrajzi adatai és hagyatéka. In Fejős Zoltán (szerk.): *Huszka József, a rajzoló gyűjtő.* Budapest: Néprajzi Múzeum, 18–34.

HUSZKA József 1886: Magyar szentek a Székelyföldön a XV. és XVI-dik századokban. *Archeologiai Értesítő* 6: 123–134.

– 1892: A mezőtelegdi ev. ref. templom falképei. *Archeologiai Értesítő* 12: 385–398.

– 1893: Székely művészet. *Építészeti Szemle* 2: 20–24.

– 1898: A bögözi (Udvarhely m.) falképek. *Archeologiai Értesítő* 18: 388–393.

KERNY Terézia 1987: Huszka József másolatai és a székelyföldi Szent-László legendák. In Beke László–Marosi Ernő–Wehli Tünde (szerk.): *Művészet Zsigmond király korában 1387–1437.* Katalógus. Budapest: MTA Művészettörténeti Kutatócsoport, 347–351.

– 2006: A kerlési ütközet képzőművészeti megjelenése és elterjedése. In Fejős Zoltán (szerk.): *Huszka József, a rajzoló gyűjtő.* Budapest: Néprajzi Múzeum, 81–87.

LÁSZLÓ Gyula 1993: *A Szent László-legenda középkori falképei.* Budapest: Tájak–Korok–Múzeumok Egyesület.

TASNÁDI Zsuzsanna 2006: Falképek és templomi berendezések rajzai. In Fejős Zoltán (szerk.): *Huszka József, a rajzoló gyűjtő.* Budapest: Néprajzi Múzeum, 34–37.

Szacsvay Éva

Angyal képen és a dekorációban

A katolikus és protestáns angyalértelmezések ábrái

Az angyal, arkangyal kódexeinkben (*Teleki-* és *Székelyudvarhelyi kódex*) kizárólag Szent Mihállyal kapcsolatban, összesen öt helyen fordul elő. Az *ar, ár* szavunkat, amely itt az úr szó mellett fordul elő („úr ar Mihály angyal"), szent szavunk szorította ki a használatból. *Ar* szavunk honfoglalás előtti szókincsünkben török eredetű, jelentése 'szent, legfőbb'. Az *úr* szó eredeti értelme hasonló. Későbbi nyelvhasználatunk csak Szent Mihályra, a „mennyei seregeknek egyszerre tisztelt és rettegett *fejedelm*ére, a lélek túlvilágra költözésének kísérő társára, a halott *vőfély*ére és *bírá*jára alkalmazta".[1]

Az egyik legszerteágazóbb, legbonyolultabb irodalma a filozófia, a teológia, a művészet és az irodalom történetében az angyalnak, angyaloknak van. A zsidó, az iszlám és a keresztény egyház teológiai és filozófiai, végül morálteológiai és dogmatikai vitái és állásfoglalásai feltehetően az azonosságok és az eltérések hangsúlyváltozásaira építve a képzetek és képek, hierarchiák és funkciók mentén egyengette és egyengeti a „mennyei jó közvetítőinek" értelmezéseit. Az angyaltanok *(angelológiák)* apró részletkérdések és átfogó apokaliptikus fejtegetések hosszadalmas és bonyolult magyarázataival egyaránt foglalkoznak.[2] Vizsgálták az angyali jelenéseket; alapkérdéseik között a legfontosabb az volt, hogy a megjelent lény Isten maga, vagy Isten angyala. Elemezték a szent helyekhez tartozásukat (mennyei birodalom), a bibliai szereplők „angyalságát", ezen belül a mennyei hierarchiában való elhelyezkedésüket – a mennyei sereget mint az Úr fiait. Vizsgálták a *szeráfok*at és a *kerubok*at mint Isten méltóságának jelképeit, a bibliai angyalok típusait, a magyarázó angyalt, a csodás megmenekítő angyalt, a gyógyító és közbenjáró angyalt stb. Külön hatalmas irodalom keletkezett az apokaliptikus iratok angyalairól. Mindezekre a bibliai anyagban kerestek válaszokat. Elsősorban a jeles teológusok és szerzetes atyák foglalkoztak a témával; a filozófiailag megalapozott *angelológia* kezdetei a zsidósághoz köthetők, de az egyházatyák, a skolasztika és a zsinatok is foglalkoztak a kérdéssel. Ismertté váltak a klasszikus tanítások az angyalról, elhelyezésük a liturgiában és a kegyességben; mindez a skolasztikában végleges formát öltött. Része volt az angyaltan az egyházi művészetnek is. A képzet kialakulásában a szárnyak kérdése például a bizánci képzőművészet angyalai felől is közelíthető. Az angyalról szóló értekezések áramlásának

megtorpanása a reformációval következik el. A felvilágosodás sokként érte az angelológia tudományát, új tudományos alapokon folytatódik az elmélkedés (vö. például „metafizikus denevérek"), a szentírás demitologizálása következik. Mindazonáltal a barokk sátánkultusza, a spiritualista tanok és egyéb ellenáramlatok után visszatérés következik az angyalok kultuszához, a modern korban pedig szimbolikus vagy metaforikus jelentésben nyernek teret. A jelenkorban az angyal elsősorban lélekkísérőként és őrzőangyalként ismert, és ebben az összefüggésben az élet és halál küszöbén kap szerepet: e vonatkozásban szinte visszatér Szent Mihály korai kultuszának tartalma.

Bálint Sándor szerint az antik mitológia, a keleti vallások, pogány hiedelmek alakjaival való párhuzamok lényegében nem jelentősek a *köznépi angyalhiedelmek* megértésében, bár vannak pogány vagy apokrif irodalomból származó elemei. A *hittudományi meghatározás* Szent Mihály arkangyalra vonatkozóan: az *Ószövetség*ben a választott nép fejedelme (Dán 13, 1) az *Újszövetség*ben Isten népének fejedelme *(praepositus Paradisi, a salutis Signifer).* Zsidó hagyomány szerint Mózest ismeretlen helyen temették el, hogy bebalzsamozott testét bálványként ne imádják. Az ördög Mózesért megküzdött Mihállyal (Júd 9) de a viadalban alulmaradt.[3] Bálint Sándor Szent Mihály igazi kultuszát János jelenéseinek szövegéből eredezteti, ami megfelel az *apokaliptikus félelmek* széles körű elterjedésének, és értelmezi a kultusz felerősödését a végítélettől és az ördögtől való félelem következtében. János jelenésében Szent Mihály, angyalainak élén, a sárkánnyal és annak angyalaival (az ördögökkel) küzd, és legyőzi őket (Jel 12, 7–9). Szent Mihály a népi értelmezésekben egyértelműen az egyház támasza és oltalmazója a pogányokkal szemben, és a katonák védője és diadalra segítője a csatákban. A hívő keresztény lelkének támasza, kiragadja a haldokló lelkét a Sátán kezéből, és átvezeti a lelket a mennyországba. Mérlegre teszi az ember jó és rossz cselekedeteit, és eszerint ítéli meg Isten üdvösségére vagy a „második halálra", az örök kárhozatra.[4]

A katolikus egyház szentjei sorába emelte, de, mint Bálint Sándor írja, nem illik a földön született és mártíromságban meghalt, ereklyékben tisztelt szentek sorába. Szent Mihály, Rafael és Gábor arkangyaloknak nincs születésnapjuk, sem földi haláluk napja, mivel *tiszta szellemi lények.* Ábrázolásuk, írja Bálint Sándor, „csak művészi, szimbolikus hitelességre tarthat számot".[5]

A keresztény vallás ördöge, a bukott angyal lekerül az isteni szférából, a „középlények", angyalok magyarázatakor nélkülözhetetlen a duális értelmezés, egyiket a másik ellenében lehet meghatározni, magyarázni. Ennek sokféle megvalósulását ismerjük: Isten és ördög angyalai, jó angyal és rossz angyal, világosság és sötétség angyala, az erő angyala és a szelídség angyala, egy angyal és végtelen sok angyal, az ártó angyalok és a segítő angyalok stb. Az „üzenethozók" csoportja is kétféle; az ismert angyali üdvözlet[6] képe mellé illeszkedik egy Luther-ábrázolás, amelyen a szerzetes ajtaján postásként belépő alak Mercurius-sapkában, kitetsző madárlábaival levelet nyújt át Luther szerzetesnek.[7]

A duális rend logikája szerint az ördög fekete angyalai taszító állatok alakjában megjelenő sötét démonok, félig madár, félig emlős, félig emberi tulajdonságaikkal:

Szent Mihály-ábrázolások

a) kályhacsempe, Magyargyerőmonostor, 1785

b) északszlovák (római katolikus) üvegkép, 19–20. század (Néprajzi Múzeum, ltsz. NM 108382)

mindezt a kereszténység előtti démonok képzeteinek segítségével könnyen lehetett ábrázolni. Az Isten angyalainak képzetéhez kezdetben egyetlen ábrázolás kapcsolódott: a szép, fiatal nőies férfi, (pl. Jákob angyala, aki lépcsőn érkezik le a mennyei szférából) szárnyak nélkül. Később a „mindenhol jelen van" dogma értelmezéséhez kialakul szárnyas, légies változata.

Nincs más ábrázolási alternatíva, egészen a barokkig, amely bevezeti a boldog és ártatlan *dundi szárnyas kisgyermek* képében az angyalt, a kerubok és szeráfok gyermektestű, vaskos változatát, amely az antikvitás, illetve a reneszánsz szárnyas Eroszának a felülírása. A képzőművészet gazdag angyalábrázolásait a 15. századra az apokaliptikus félelmek visszaszorítják, és előtérbe kerül az ördög ábrázolása. A barokk korban, a pogány török elleni harcok győzelmes lezártával és a pogánynak és ördöginek tartott reformáció felett aratott győzelmek után újra dicsőséges és angyalokkal zsúfolt a képzőművészet világa. A köznépi gondolkodásban, amely ebben az időben válik el az elit kultúrától, szinte ritkaságnak számít az angyal említése és ábrázolása. Bár Bálint Sándor úgy véli, hogy ha él még valami az angyalkultuszból ebben az időben, az már inkább a szélesebb néprétegek körében tapasztalható, ahol a különböző halálpatrónusok (Szent Mihály, Szent Borbála), betegségpatrónusok, és időjárás- vagy jószágpatrónusok segítő ereje a mindennapok szükséglete volt.[8] Elsősorban a három arkangyal jelenik meg a szöveges folklórban vagy a köznépi vallásos hitben, a köznép gondolkodásában.

Szent Mihály tisztelete a keleti egyházban bontakozott ki, innen terjedt Dél-Itália felé, ahol egy más kultusz formájában bontakozott ki. Ez a május 8-i ünnep Mihály megjelenésének ünnepe, a régi kalendáriumokban Szent Mihály „jelenete". A legenda szerint I. Galeázius pápa (496) idejében Nápoly közelében pásztorok vettek üldözőbe egy bikát, amely egy barlanghoz vezette őket. Rálőttek, de a nyíl visszarepült. A különös jelenséget jelentették a püspöknek, aki háromnapos böjtöt és könyörgést rendelt el. Harmadnap a püspöknek álmában megjelent Szent Mihály, és tudtára adta, hogy a barlang az ő szent helye. Erre templommá alakították át, és Monte Gargano néven búcsújáróhely keletkezett. Egy középkori legenda szerint angyali seregek végzik benne a szolgálatot. A kolozsvári Szent Mihály-templom graduáléjában utalás történik Monte Garganóra (1517). A soproni és a tápéi Szent Mihály-

templomok búcsúit is erre a napra rendelték. Csak az újkorban került ünnep ezekben a templomokban szeptember 29-re. (Lásd XV. színes tábla.)

A vonatkozó bibliai szövegek *konkrét szenteket* megillető (közvetítő) szerepben mutatják be az angyalt *(Mózes I. könyve* és János *Jelenései).* Eszerint kapcsolatuk az emberrel sorsfordító, Szent Mihály és Gábriel életük kísérőjeként kapott szerepet. Élesen meg kell különböztetni a világi folklórtól a szakrális szövegeket, a mesei folklorizáció korlátlan átmeneteit a bibliai szövegeket adaptáló és átalakító népi vallásosság folklorizáló folyamataitól: ez utóbbiaknak a kánonok „közelében" kell maradniuk. A világi folklórban róla (az angyalról) szólnak a történetek, míg a népi vallásosságban *rólam,* életemről, és a szenttel való „találkozásaimról", a lehetséges szakrális kommunikációról. A köznépi gondolkodásban az *angyal,* az *angyali* az imádságok, énekek és prédikációk emlékezetes részleteiből válik nyelvi és képi anyaggá. (Lásd XVI. színes tábla, 5. kép.)

Az archaikus népi imádságok és a köznépi használatú szentképek zárt körben értelmezik az angyalt és az angyalit. A látomásokban e korlátok szétfeszülnek, a tudattalan folyamatok átrajzolják a képeket, közelítik és eltávolítják a profán események perifériáiáig (apa, anya, erotikus szereplők, temető, haldokló, betegség), míg végül az égi jelenésekbe helyezik őket.

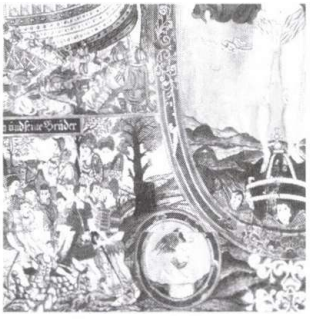
A bibliai történetek angyalaiból csak kevés került át a köznépi ismeretek tárába. A római katolikus népi kegyességben a barokk kortól az angyalokat a ház védőszentjei váltják fel. Imáikban Mária és Jézus segíti őket, tőlük várják életük jobbra fordulását vagy szabadulásukat betegségből, üldözésből, bajból, veszedelemből. A ház védőszentjeinek egymást átfedő hálószerű kapcsolódásai óvó erejükkel lefedték a mindennapok gondjait, és a közönséges kisebb vagy nagyobb bajokat elhárították. A barokk szentkultusz széles körű képi terjesztése a korábban tisztelt angyalokat a nagyszámú másolatokban a kép keretén vagy szegélyein helyezi el, a dekorációban. A kerubok, szeráfok keretező mintává alakulásában már a középkori képzőművészeti megoldások is előzmények lehetnek; elég, ha a templomok festett mennyezetein, berendezésein megjelenő változatokra vagy a kódexek, majd a nyomtatványok keretezéseinek angyalaira gondolunk.[9]

a) Angyali üdvözlet, üvegikon, román, Füzesmikola, 19–20. század fordulója (Néprajzi Múzeum, ltsz. NM 22631)

b) Betlehemi jelenet Őrangyallal, Tímár Sándor, Gyimesközéplok, Hargita megye, 1950-es évek (Néprajzi Múzeum, ltsz. NM 63.8.40)

A római katolikus szentkultuszban a kora középkortól folyamatosan kiemelt helyet kapott Szent Mihály alakja, jóllehet az úgynevezett mindennapok segítő szentjei között nem szerepel. De halottak körüli szerepével az emberi élet legnehezebb szakaszát veszi oltalmába: biztosítja a haldokló és az őt körülvevők védelmét, megnyugtatását. Szent Mihály harca a Sátánnal a halott lelkéért az emberi élet lezárásának végső pozitív eleme. Értelmezésében a *Bibliá*n kívüli zsidó irodalomnak lehetett hagyományteremtő ereje, Mihály Mózes holtteste miatt heves vitába szállt a Sátánnal.[10] Szentként történő tisztelete szembeszegül Szent Ágoston elgondolásával, aki ellenezte, hogy az angyalokat imádják, és templomokat emeljenek tiszteletükre. A korai Szent Mihály-templomok a régi pogány tiszteleti helyek fölé emelkedtek azzal a céllal, hogy abban lassan gyökeret ereszthessen a keresztény liturgia.[11]

Drámai szerepe miatt (a halott lelkének ügyelése, védelme) nemigen ábrázolták a házbelsőkben, olajnyomat- és üvegkép-ábrázolásai sajátosan a bizánci vagy görög katolikus vidékeken, valamint az azokkal szomszédos területeken bukkannak fel. Közép-Európában a halottak napi kultuszának vált központi alakjává, a tisztelet Szent Mihály-templomokban és Szent Mihály-oltároknál zajlott. A bizánci szentkultuszban maga az angyal sajátos tiszteletet kap Szent Illéssel kapcsolatban is, a két angyal együttes ábrázolásában, az Ábrahám vendégeiként az asztalt körülülő három angyalban. Tehát az *Ó-* és *Újtestamentum* e szereplői mint angyalok a tisztelet és imák tárgyaivá lettek. Ennek a hátterében Dionüsziosz Areopagitész angyalképének hatása áll, aki megengedte, hogy emberi tulajdonságokkal ruházzák fel az angyalokat, mert sok közös van az emberekben és az angyalokban. Így lett jelentősége az öltözeteknek és a tárgyaknak is. Ennek a gondolatnak a jegyében valóságos szabályzata készült el az angyalábrázolásnak a bizánci művészetben. Ide tartozik a papi öltözet, amely közelebb viszi az embert az Istenhez, a jogar, amely az uralkodói szuverenitást, és a lándzsa, amely a rendkívüli erőt jelenti. A szeráfoknak többnyire négy tűzvörös szárnyuk van, a kardjukat lángnyelvek veszik körül, és a lábukon nincs semmi. A kerubok kék szárnyat viselnek, és a lábukon saru van. A trónusuk tüzes kerekekből áll,



Angyal dekoratív elemként a paradicsomi jelenet képén és a szöveg dekorációjában. Evangélikus tanítókép részlete, Ágfalva, Michael Prossnimmer tanító munkája, 1853; és 19. századi német házi áldás (Boross Marietta tulajdona)

mindig négy szárnnyal és egy-egy szemmel középen. Az uralmaknak, hatalmasságoknak és erőknek két szárnyuk van, hosszú albát, arany övet és zöld stólát viselnek, a kezükben keresztben végződő arany botot tartanak. A fejedelemségek, arkangyalok és angyalok lándzsával felfegyverzett harcosokként jelennek meg, két szárnyuk van, és arany övet viselnek.

A bizánci angyaltisztelet kiemelt jelentőségű az ortodoxok és görög katolikusok képhasználatában. Ez összefügg ezen egyházak kiemelt és felfokozott halott-tiszteletével, amely az év ünnepein is kiemelt jelentéssel bír. Az ortodox ünnepi naptár szerint Szent Mihály napján, húsvét és pünkösd ünnepében hangsúlyosan megemlékeznek a halottakról, és külön ünnepsorok biztosítják az élőknek a halottól való, időben hosszan elnyúló búcsúzását, az évek során át megtartott évfordulókat, a megemlékezéseket otthon és a temetőkben. Szent Mihály a nyugati egyház számára is a halottak nyugalmát, túlvilági paradicsomi elhelyezését, a tisztítótűzből a mennyországba jutást segítő szent.

Őrangyal, puttók között, tükörre festett kép,
Baumann József, 1930 körül.
Mözs, Tolna megye
(Néprajzi Múzeum, ltsz. NM 74.118.8)

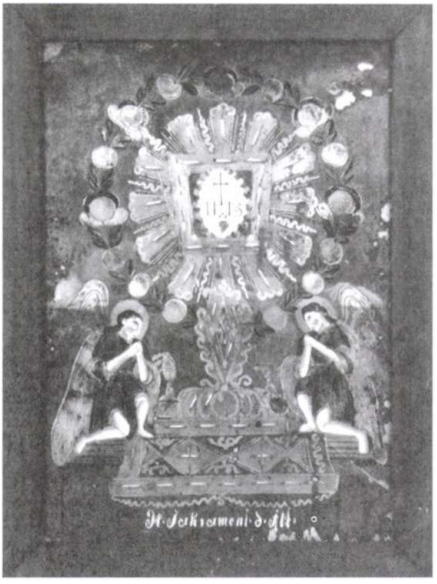
A dicsőséges trónuson helyet foglaló Atya, Fiú és a Szentlélek körül elhelyezkedő angyalok kara mint a szakrálisan „tiszta környezetet" értelmező jel vagy szimbólum jelen volt a köznép gondolkodásában. A „győzedelmes katolikus egyház" a barokk korban kis magánájtatossági szentképeken kísérelte meg az angyaltanok tudományos tételeit átvinni a köznépi gondolkodásba, az ellenreformáció eszközeként. E képeket valószínűleg inkább a kolostorok és az alsó papság használhatta, semmint az olvasni nem tudó közemberek, hiszen az egyszerű angyalemblémákat értelmező feliratok magyarázták. Ilyen a Szilárdfy Zoltán által publikált *Szentháromság a kilenc angyali karral* című rézmetszet a 18. század elejéről.[12] A protestantizmusban az angyalok megjelenése tárgyakon és illusztrációkon, illetve képeken és a dekorációban sajátos funkciókban lehetséges. A kálvinista Debrecen egy 15. század végi kályhacsempéjén (a Déri Múzeumban) a város címerével angyal látható.[13] Ez a reneszánsz jellegű címerhasználat és -ábrázolás, dekorációs jelleggel, talán a legkorábbi, tárgyra helyezett protestáns köznépi angyaldekoráció.

Didaktikus elem
a dekorációban:
Világosság és Sötétség angyala.
Készítette: (Contrascriba)
Jánosi György,
debreceni kollégium, Matricula
díszített címlapja, 1760
(Tiszántúli Református Egyház
Kézirattára, ltsz. 16.b.3)

A nemescsói, 1650-ből való evangélikus úrasztalterítő (az Országos Evangélikus Múzeumban) sarkaiban négy angyal van. A felső kettőt kék színekben, koszorúkkal és pálmaággal, az alsó kettőt piros ingben, pálmaággal ábrázolták. A felsők repülnek, fentről lefelé, az alsó kettő őrt áll.[14] A terítő az őrangyal és a segítő angyal típusait mutatja, ahogyan azokról, mint hangsúlyos formációkról Kálvin is szól.

Egy evangélikus *tanítóképen* (Michael Prossnimmer, Ágfalva, 1853) az angyal kizárólag a szerkezet megfelelő helyein, dekorációként szerepel, pedig olyan bibliai történetek is szerepelnek a kompozícióban, amelyeknek angyalszereplői vannak. Egy evangélikus 19. századi *házi áldás* korai kéziratos képén (Hegyeshalom) egy szöveg melletti dekorációban párhuzamosan két emblémában két piros szárnyú angyal látható; ez az ábrázolás visszatér a korai bizánci hagyományhoz. (Lásd XVI. színes tábla, 4. kép.)

A lutheri reformáció az utolsó ítélettel kapcsolatban értelmezi újra az angyalok szerepét: a harsonát fúvó angyalok valamennyi képi ábrázoláson – Dürer munkáiban mint mintákban is – hangsúlyos helyet kapnak. Ugyanezen okból a karddal ítéletet



Monstrancia, két oldalon imádkozó angyalokkal, dél-csehországi tükörkép, 19. század (Néprajzi Múzeum, ltsz. NM 68.174.14)

Sárkányölő Szent György, feje felett koronát tartó angyalokkal, szerb üvegikon (Néprajzi Múzeum, ltsz. NM 85.107.1)

Angyal a dekorációban: gyertyatartó szobor, 18. század, Felvidék, Néprajzi Múzeum

Máriát megkoszorúzó angyalok, üvegkép, 19. század, Sandl-műhely (Néprajzi Múzeum, ltsz. NM 127305)

hozó angyalok alakja válik még a reformáció ismerhető, beazonosítható alakjává. Az angyali hierarchiát és a róla szóló tudományokat a reformáció tagadja. Luther Szent Mihály-napon prédikációkat tartott. Török István dogmatikája[15] szerint egyetlen szentet vett át a reformáció, ez Szent Mihály volt. Ugyanakkor Luther elvetette az ájtatosságban segítő angyalok létét, és az ezzel kapcsolatos cselekvéseket babonának minősítette. Kálvin is babonaként azonosítja az angyalokkal kapcsolatos rítusokat. Az ellenreformációban tehát felfokozottan került napirendre az angyalok, elsősorban Szent Mihály tisztelete, akit a reformáció elleni harc képviselőjeként tartottak számon; társaságok alapítása is hangsúlyozta szerepét.

A korai protestáns ágendák közül Samorjaiét kell említenünk, aki az *irenizmus* harcos képviselője volt. A két reformált egyház számára készített ágendája szerint (1636) az istentiszteleten „az Isten és az ő szent angyali" vannak jelen. Hivatkozik az éneklés mellett az Istent énekkel dicsérő angyalokra. „Nem keresünk azért több közbenjárókat Istenünkhöz Jézus Christusnál. Az angyalokat semmiképpen nem imádjuk, sem őket segítségül nem hívjuk." Elveti a római katolikus *Ave Mariát* és az angyali üdvözlet mondását.[16]

Kálvin az *Institúció* I. könyvének 14. fejezetében[17] tárgyalja az angyalokat és ördögöket: a világ és mindenség teremtésében a *Szentírás* biztos jegyekkel különbözteti meg az igaz Istent a hamistól. A manichaeusok két legfőbb elvet vallottak, Istent és az ördögöt. Ezt elutasítja. Minden vitán felül állónak tartja, hogy az angyalok, mivel Isten szolgálatára teremtettek, egyúttal az ő teremtményei. Isten mintegy követekül használja őket. „Az Úr angyalinak parancsol te felőled, hogy őrizzenek téged minden utaidban. Az ő kezekben hordoznak Tégedet, hogy meg ne üssed lábadat a kőbe."[18] Kálvin 12 pontban összefoglalt állásfoglalásában világosan tisztázza a kereteket, amelyek közepette a reformáció az angyalokat értelmezheti. Valamennyi bibliai jelzet bekerül az értelmezésbe, amely az angyalokra vonatkoztatható. Keletkezésük (Isten teremtette őket), mennyiségük (leegyszerűsítve: sokan vannak), szubsztanciájuk („lelkek, szellemek", semmi alakjuk nincsen, de a „Szentírás szellemünk erőtlen volta miatt az angyalokat nem ok nélkül rajzolja le nekünk a Kerubimok és Szerafimok szárnyas alakjában"). A szárny arra való, hogy megvalósuljon a „hihetetlen gyorsaság", amellyel mellettünk teremnek, mint „az égből cikázó villám". E két hitcikk azok közé a hittitkok közé tartozik, „amelyek kijelentése az utolsó napra halasztatik".

A hangsúly azonban a mindig mellettünk tartózkodó angyalon van. Kálvinnál ez nagy hangsúllyal fogalmazódik meg, és ez teszi lehetővé, hogy a protestáns pietizmusban az őrzőangyal-hit és -ábrázolás felerősödjék. Ennek az ágendák átfogalmazásaiban nincs ilyen erős nyoma. Kálvin a 13. ponttól már a bukott angyalokról beszél, akikkel örökös harcban kell állni. Idézi Pál apostolt: „nem test és vér ellen harcolunk, hanem e világnak fejedelmei, a sötétség hatalmai s a lelki gonoszságok ellen..."

A *felvilágosodás* a teológiai átértelmezések sodrában jelentős változást hoz a dogmákban, miközben elkezdődik a nyelvi képek és képi archaizmusok igen lassú feloldódása. Az angyaltan lexikonokba és egyháztörténetekbe, dogmatörténetekbe szorul vissza. A protestáns Karl Barth, Friedrich Schleiermacher az emberi gondolkodásmód megnyilvánulásaként értelmezik, Paul Tillich szerint az angyalok és ördögök

nem önálló lények, hanem olyan struktúrák, amelyeken keresztül a lét a maga lehetőségeit juttatja kifejezésre, az egyiken keresztül a hatalmát és jóságát, a másikon keresztül a démoni aspektust.[19]

A felvilágosodás katolikus irányzataiban hasonló utakat járnak: Karl Rahner (1904–1984) dolgozata az új angelológia kezdete. A kozmosz különböző létezési és elrendezési szintjein az angyal az ember feletti egység és struktúra princípiuma, amelynek személyes jelleggel kell bírnia.

Budai Pálnak a 19. század első negyedében keletkezett „felvilágosodott" prédikációiban az angyal megnevezés legnagyobb arányban az ördög szinonimájaként szerepel. Ez a bukott angyal-képzet szívós továbbéléseként értelmezhető. A tizennégy idézetből hat erre vonatkozik.[20] A további idézetekben megjelennek az angyalok mint szolgák, a jövendőlátásban való szerepük, lélekszubsztanciájuk, seregeik rendje a csillagok alá rendelten, jelen van továbbá az angyal látása mint haláljel, az angyalok lakhelye mint ismeretlen hely, szent angyalok éneklése, valamint az angyalok mint Jákob álmának szereplői. Mindez a babonákat helyreigazító és értelmező szövegek részeiként szerepel.[21]

A református Kalotaszegen több templomban is megjelent az 1930-as évektől áttört hímzéseken vagy horgolt csipkéken a repülő puttó figurája (a szószék közelében), amely a késő szecesszió kedvelt mintájává vált. Egyaránt látható egy nyugat-európai kiállítás polgári enteriőrjében (Casa–Museo Gaudí, Barcelona) és a kalotaszegi házaknál, ahol ágyterítő és függöny készült angyalos mintával. A kézimunkaújságok Magyarországon a Párizsi Divat mellékleteiből vették át, az újság az egész Monarchiában kapható volt. Legújabb kori változatai a hímzett konyhai falvédőkön találhatók.

A vegyes felekezetű Tahitótfalu kedvelt vallásos témájú falvédőinek református változatain a szöveg mellett dekoratív angyal utal a téma vallásos jellegére, a katolikus falvédőket kereszt, Mária és útmenti feszület azonosítja.[22]

Összegzésül

A felekezetek körében megfogalmazott angyalértelmezések dogmatikai háttere meghatározó, de finom áthallások és átvételek kimutathatók, különösen a képi megfogalmazásokban. Az illusztrációs képanyagban példákat láthatunk a katolikus és ortodox egyházak képeinek lehetséges megfogalmazásairól, illetve a képek dekorációba kerüléséről. A protestánsok szövegeit kiegészítő ábrák didaktikus megfontolások alapján, ismeretterjesztő szándékkal mutatnak angyalokat, a kálvini reformációban dekorációs elemként. A válogatott, egykor köznépi használatban lévő képek a tiszta típusok közötti átmeneteket, illetve a sajátos kép–dekoráció, ábra–kép, ábra–dekoráció viszonyokat is bemutatják.

Jegyzetek

1 Bálint (1977. II: 307).
2 Krauss (2005) munkája egyszerű, világos összefoglalása az angyaltan kérdéseinek, e szerint foglaltuk nagyon röviden össze a legfontosabb angelológiai ismereteket.
3 Bálint (1977. II: 307).
4 Bálint (1977. II: 307–308).
5 Bálint (1977. II: 308).
6 Lásd a közölt román üvegikon, *Angyali üdvözlet*-képét, 19. sz. Az ortodoxia templomainak ikonosztázionja az ünnepsorban elhelyezi az angyali üdvözlet „képet", a népi kegyesség megismétli otthonában a templomi képeket az ünnepek alkalmával díszítésre szolgáló tárgyakon is (kendő, virág).
7 Címlapkép, Brückner (1974).
8 Tüskés–Knapp (2001: 186).
9 Verebélyi Kincső rendszerezése eligazító a kérdésben: Verebélyi (1995).
10 Krauss (2005: 53–54).
11 Az első templomot Alexandriában építették 320 körül, az egykori Szaturnusz-templom helyén. Monte Garganóban, az Adriai-tenger mellékén 490 körül emelték a nyugati terület legjelentősebb Szent Mihály-kultuszhelyét. Lásd Krauss (2005: 79).
12 Szilárdfy (1995: 132. kép).
13 K. Csilléry Klára hagyatékából származó adat, Szabadtéri Néprajzi Múzeum Adattára, „Fényképek, képek".
14 Horváth (1996: LVII. tábla, 571. kép).
15 Dr. Török István 1985, Amsterdam.
16 Kathona (1939: 53, 69, 72, 76).
17 Kálvin János 1909 (1559).
18 Zsolt 91, 11.
19 Krauss (2005: 96–97).
20 Budai (2005), 20. oldal: angyallal vagy ördöggel cimborálnak; 21. oldal: angyali vagy ördögi dolgokkal szövetségben állnak; 68. oldal: bukott angyal; 76. oldal: nincs se ördög, se jó angyal a tüzes jelenségben; 137. oldal: ördög vagy rossz angyal; 158. oldal: a gonosz ember könnyen a világosságnak angyalává tudja magát változtatni.
21 Budai (2005), 140. oldal: az istenségnek végtelen sok szolgája van, [...] ezeket a szolgákat nevezték angyaloknak; 219. oldal: jövendő látása angyalok révén; 220. oldal: Angyal értelmezése lélek, nincs látható teste; 262. oldal: arkangyal minden csillaghoz rendelve, ezek alá is angyalok hada tartozik; 312. oldal: az embernek hamar meg kell halnia, ha Istent vagy Angyalt látta; 331. oldal: csillagok: az angyalok lakhelye; az ég felett nincs fedél, hogy hol vannak, nem tudjuk; 341. oldal: szent angyalok éneklése.
22 Szőnyi–Wegroszta (2005: 49–56).

Bibliográfia

BALOGH Balázs–FÜLEMILE Ágnes 2004: *Társadalom, tájszerkezet, identitás Kalotaszegen.* (Néprajzi Tanulmányok.) Budapest: Akadémiai.

BÁLINT Sándor 1977: *Ünnepi Kalendárium* I–II. Budapest: Szent István Társulat.

BRÜCKNER, Wolfgang (Hrsg.) 1974: *Volkserzählung und Reformation.* Berlin: E. Schmidt.

BUDAI Pál 2005: *A' köznép babonái és balvélekedései ellen való prédikátziók.* Közreadja: Szacsvay Éva–Szalánszki Edit. (Fontes Ethnologiae Hungaricae I.) Budapest: L' Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.

HORVÁTH Sándor 1996: Népszokások, vallásos élet. In Gráfik Imre (szerk.): *Vas megye népművészete.* Szombathely: Separatum.

KÁLVIN János 1909 [1559]: *A keresztyén vallás rendszere* I. (Református Egyházi Könyvtár V.) Szerk.: Dr. Antal Géza. Pápa: A Magyar Ref. Egyház kiadása.

KATHONA Géza 1939: *Samorjai János gyakorlati theológiája.* (Theológiai Tanulmányok 61.) Debrecen: s. n.

KRAUSS, Heinrich 2005: *Az angyalok: hagyomány és értelmezés.* Budapest: Corvina.

SZILÁRDFY Zoltán 1995: *A magánáhítat szentképei a szerző gyűjteményéből* I. 17–18. század. (Devotio Hungarorum 2. sorozatszerkesztő: Barna Gábor) Szeged: Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

SZŐNYI Zsuzsa–WEGROSZTA Gyula (szerk.) 2005: *Az asszonynak legyen gondja, a szép tiszta rendes konyha. Tahitótfalu konyhai falvédői az 1900-as évekből.* Tahitótfalu: Tahitótfalu Község Önkormányzata, 49–56.

Dr. TÖRÖK István 1985: *Dogmatika.* Amsterdam: Free University Press.

TÜSKÉS Gábor–KNAPP Éva 2001: *Népi vallásosság Magyarországon a 17–18. században.* Budapest: Osiris.

VÉGH Olivér 1977: *A kalotaszegi fazekasság.* Bukarest: Kriterion.

VEREBÉLYI Kincső 1995: A szépírástól a képírásig. Jegyzetek a magyar népi grafika válfajairól. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* XVIII: 205–223.

Dallos Edina

A szent arcai a profánban
A „szent" értelmezése Dosztojevszkijnél

Minden fellengzősség nélkül, sőt témám indoklásaként vagy még inkább mentegetőzésül Bergyajevvel mondhatom, hogy „Dosztojevszkij meghatározó szerepet játszott szellemi életemben".[1] Talán ez a bergyajevi mondat kevésbé ijesztő is, mintha mondjuk Hermann Hessét idézném bevezetésként:

> Dosztojevszkijt akkor kell olvasnunk, amikor nyomorúságos helyzetben vagyunk, eljutottunk szenvedéstűrésünk véső határára, egész életünk egyetlen élő és sajgó seb, amikor a kétségbeesés nyomasztó levegőjét lélegezzük és végeláthatatlan reménytelenség lesz úrrá rajtunk.[2]

Dolgozatomban egy Dosztojevszkij-regény megszületésének lehetséges inspirációját, valamint egy másik regény egyik epizódjának néhány, az eddigiektől eltérő értelmezési lehetőségét szeretném vázolni. Más-más megközelítésből, két Dosztojevszkij-szöveg alapján mindössze egy-egy lépéssel kívánok közelebb jutni Dosztojevszkij lehetséges *szent*-felfogásmódjához.

Egy hulla és egy idióta

Azt a regényt, amely magyarul *A félkegyelmű* címen jelent meg, én *Az idióta*ként fogom megnevezni. Az orosz eredeti címében szereplő Idiot (*Идиот*) gyakorlatilag azonos jelentésmezejű a magyar *idióta* szóval.[3] Ez interpretációnk szempontjából sokkal pontosabb, mint a magyar félkegyelmű, illetve annak eredeti vagy szó szerinti jelentése.

Az idiótáról szóló kritikairodalom nagy része Miskint jézusinak látja. A legmarkánsabb megfogalmazás e téren talán Turneré, aki „imitatio Christi"-ről ír, hozzátéve, hogy „a Christfigure without the divinity of Christ".[4] A magyar szakirodalomban Fehér Ferenc egyenesen a Miskin-Krisztus összetételt használja.[5] Óvatosabb és talán finomabb Jermilov körülírása: „Ezzel az alakkal [Dosztojevszkij] csak a regény felszíne alatt, *mélyáramában* hasonlítja össze Lev Nyikolajevics Miskin herceget. Ez pedig

Krisztus alakja."[6] Ugyanakkor vannak természetesen ellenvélemények is, néhány értelmezés nem lát sok alapot az összevetésre.[7] Meg kell jegyeznem, hogy a jézusi párhuzamot (amely számomra is egyértelmű) alátámasztja Dosztojevszkijnek egy Ivanovához írt levele (amelyet rendszerint idéznek is az összevetés támogatására):

> A regény fő gondolata: egy tökéletes szépségű ember ábrázolása. Nincs ennél nehezebb a világon, különösen most. [...] A szép maga az eszmény [...]. A világon csupán egyetlen pozitív szépségű személyiség létezik: Krisztus...[8]

Miskin alakjában Dosztojevszkij egy jézusi ember személyiségét fogalmazta meg, és alkotott köré egy 19. századi orosz regényt – igaz, a cselekmények és történések sora, bizonyos epizódok rengeteg biblikus utalást hordoznak.[9] Egy jézusi ember személyiségét említettem, holott, ahogyan Bultmann mondja: „Szinte semmit sem tudunk Jézus életéről és személyiségéről, mert a korai keresztény források nem érdeklődnek egyik iránt sem."[10]

Két tényt állítok tehát bevezetésül: egyrészt azt, hogy Miskin herceg felismerhetően viseli magán Jézus bizonyos jegyeit, másrészt pedig azt, hogy e jegyek egy része (elsősorban a morális személyiségjegyek) felismerhetőek, pedig nem kifejezettek az *Újszövetség*ben[11] (de nem túl gyakoriak az irodalmi és művészi ábrázolásokban sem[12]). Előadásomban ezt a két tényt adottnak veszem, és nem igyekszem részletesebben kifejteni.

A regényben két helyen is felbukkan egy festmény. Elsőként Ippolit ekphrasziszát idézem (kihagyva azokat a részeket, amelyek már túlmennek a képleíráson, és interpretálják azt):

> [...] ez a keresztről csak az *imént* levett ember arca volt, vagyis még nagyon sok élő és meleg vonást őrzött meg; még semmi sem merevedhetett meg rajta, úgyhogy a halott arcán még jól látszott a szenvedés, mintha még most is érezné (ezt nagyon jól megragadta a festő); de azért egy cseppet sem kímélte az arcot; ez maga a természet volt, és valóban olyan, amilyennek lennie is kell egy ember hullájának – bárki is volt életében – ilyen kínok után. [...] A képen ez az arc szörnyen összevissza volt verve, feldagadt, szörnyű véres kék foltok dudorodtak rajta, a szeme nyitva volt, a pupillája elferdült; nagy, nyitott szeme fehérje valami halálos, üveges fénnyel ragyogott.[13]

Emellett van egy másik, a regény korábbi részében elhelyezett másfajta leírás is:

> [...] A következő szobába nyíló ajtó fölött függött egy eléggé különös formájú, körülbelül két és fél rőf hosszú és legfeljebb hat hüvelyk magas kép. A Megváltót ábrázolta, ahogy éppen levették a keresztről. [...] – Igen, ez [...] Hans Holbein képének a másolata – mondta a herceg [...]. – [...] Én láttam külföldön ezt a képet, és nem tudom elfelejteni. [...]

– Idehallgass, Lev Nyikolajevics, már rég meg akartam kérdezni tőled, hiszel-e az Istenben, vagy nem? – szólalt meg váratlanul ismét Rogozsin néhány lépés után.
– Olyan furcsán kérdezed, és [...] hogy nézel! – jegyezte meg önkéntelenül a herceg.
– Szeretem nézegetni ezt a képet – dörmögte Rogozsin rövid hallgatás után, mintha megint megfeledkezett volna tulajdon kérdéséről.
– Ezt a képet! – kiáltott fel a herceg egy hirtelen támadt gondolat hatása alatt. – Ezt a képet! De hát ennek a képnek a láttára némelyik ember még a hitét is elveszítheti!
– El is vész az – erősítette meg váratlanul Rogozsin. [...]
– Hogyan? – állt meg hirtelen a herceg. – Ugyan már! Én szinte csak tréfáltam, te meg komolyan mondod.[14]

E két idézet alapján a szakirodalomban elfogadott az a feltételezés, hogy ezt a képet – Holbein *Halott Krisztus*át[15] – valamiféle ortodox ellenérzéssel Dosztojevszkij elutasította volna.[16] Leginkább Miskin mondatába kapaszkodik ez az interpretáció: „– Ezt a képet! – kiáltott fel a herceg egy hirtelen támadt gondolat hatása alatt. – Ezt a képet! De hát ennek a képnek a láttára némelyik ember még a hitét is elveszítheti!" Itt természetesen az alapvető kérdés az, hogy Dosztojevszkij – szerintünk – hogyan értelmezte Holbein képét. Ezt azonban nyilván saját interpretációnk alapján próbáljuk elképzelni. Így juthatunk olyan következtetésre, mint amilyenre például Fehér Ferenc jutott:

Mert ha Krisztus Holbein Krisztusa, akkor csupán egy hősies vagy szánni való ember (a jelző egyre megy), nem isten, nem megváltás. Ha csak ember, akkor Oroszország (és az egész emberiség) reménytelenül elmerül az istentől való elhagyatottságban.[17]

Az írófeleség, Dosztojevszkaja visszaemlékezésének köszönhetően azért van némi ismeretünk arról is, hogy Dosztojevszkij hogyan viszonyult a képhez (amikor a képet Bázelben eredetiben látta):

Fjodor Mihajlovicsot lenyűgözte ez a kép, és sokáig állt előtte. Én nem bírtam nézni, olyan szörnyű hatással volt rám, s mivel egyébként se éreztem jól magam, átmentem egy másik terembe. Tizenöt-húsz perc múltán tértem vissza, és Fjodor Mihajlovics még mindig mozdulatlanul állott a kép előtt, s arcán ott volt az a rémült kifejezés, amelyet többször megfigyeltem epilepsziás rohamai első perceiben.[18]

Az itt leírt esemény egyrészt úgy folytatódott, hogy Dosztojevszkijt felesége elvonszolta a kép elől, másrészt úgy, hogy Fjodor Mihajlovics két héten belül hozzáfogott *Az idióta* megírásához.

Holbein képe egy hullát ábrázol. Sebei miatt azt is tudjuk rögtön, hogy Holbein képe Jézust ábrázolja. Mondhatnánk, hogy a kép a halott Jézust ábrázolja, én mégis

fontosnak tartom kettéválasztani: a képen egy hulla látható, akiről sebei miatt tudjuk, hogy a Megváltó. Jézus tehát nemcsak tetemként van a képen – a tetem sebei, a halál mellett még a halál előtti szenvedés az, ami miatt mi tudjuk, hogy itt Jézus Krisztust látjuk. A kép e retteneten keresztül vezet valamilyen numinózus átéléséhez.

Miskin herceg a regényben többek szerint idióta. Mások szerint szent. Az olvasóban, azt hiszem, egyik szereplő nézőpontja sem tűnik érthetetlennek. Holbein *Halott Krisztus*-ábrázolását és Dosztojevszkij Miskin hercegét egy ponton egészen hasonlónak látom: Holbein és Dosztojevszkij a profánban megjelenő szent alakját nem egy felfelé néző és felfelé táguló perspektívában helyezi el (ami a fenséges leggyakoribb ábrázolási módja), hanem, meghagyva bizonyos tartalmakat, az egészet mégis a profánon belül egy mélyebb szintre helyezi. Ezzel bennünket, befogadókat is lehajolásra késztet, arra, hogy saját nézőpontunkon változtassunk. Ez egyben azt is jelenti, hogy úgy gondolom: a Holbein-kép inspirációt jelentett Miskin megformálásához.

Aki mindvégig csak hallgat

Szeretném most Dosztojevszkij egy másik regényrészletét *Az idióta* mellé helyezni. *A Nagy Inkvizítor*ból[19] elsőként Krisztus alakja fontos számomra. Krisztus alakja itt kicsit sem kérdéses, semmiképpen nem beleérzésből fakad. Krisztust megnevezi az író (illetve Ivan Karamazov). Nemcsak hogy teljes bizonyossággal Ő áll előttünk, de még a tömeg is felismeri, *tudja*, hogy Ő az. Megjelenik, és felismerik:

> Ő csöndben, észrevétlenül jelent meg, és lám – ez a különös – mégis mindenki ismeri. Ez lehetne a poéma egyik leghatásosabb szakasza, vagyis hogy tulajdonképpen miről ismerik fel.[20]

Ez a nevén nevezett Krisztus gyógyít, és egy halott kislányt feltámaszt (egyedül itt szólal meg). Most, ahogy bekapcsolódunk a történetbe, megjelenik a Nagy Inkvizítor, és börtönbe vetteti. Nem hagy afelől sem kétséget, hogy máglyán fogják elégetni.

A Nagy Inkvizítor az este leszálltával meglátogatja foglyát. Először maga mondja, hogy a fogoly ne szóljon, ne is mondjon többé semmit, hisz nincs már joga semmit hozzátenni ahhoz, amit tizenöt évszázaddal korábban mondott. Beszéde nagyrészt vádak sora. E vádak lényegileg leginkább azokat a kérdéseket illetik, hogy Jézus első eljövetelekor miért utasította vissza azokat a kísértéseket, amely kísértések valójában az emberek néhány alapvető, egész lényüket meghatározó elvárásaira épülnek (kenyér, hierarchia, vagyis világuralom, csoda). A csodatétel kísértéséről fontosnak tartom itt idézni Sáfrány Attilát:

> A különbség [...] a gyógyítói „csoda" és az isteni erő kinyilvánításának a valódi csodája között, hogy ennek az előbbinek az emberi hit a függvénye: a gyógyulás itt az ember belső hitképességének a jutalma. A gyógyító Jézus, miként a zsidó csodarabbik, csak egy emberi közvetítő ebben a tettben. [...] A gyógyító „csodákban" tehát nem Jézus isteni erejét kell látnunk, ahogyan azt általában felfogják. [...] Jézus,

az evangéliumok szerint, egyetlen esetben nyilvánítja ki isteni erejét: a bűnök megbocsátásakor. [...] Ez viszont azonos volt messiási (krisztusi) szerepkörével: a kereszténység fölismerése szerint ugyanis a bűn megbocsátása isten emberré válásából származott.[21]

Az aggastyán inkvizítor, aki épp előző nap száz eretneket égettetett el, azonban saját gyötrelmeit is felfedi:

Minek jöttél hát most zavarni bennünket? És miért nézel rám némán és áthatóan azzal a szelíd szemeddel?[22]
Mert csak mi, mi, akik a titkot őrizzük, csak mi leszünk boldogtalanok. Lesz ezermeg ezermillió boldog kisgyermek és százezer mártír, akik magukra vállalták a jó és a rossz megismerésének átkát.[23]
Tudd meg, hogy én is voltam a pusztában, én is táplálkoztam sáskával és gyökerekkel, én is áldottam a szabadságot, amellyel te megáldottad az embereket, és arra készültem, hogy választottaid közé, az erősek és hatalmasak közé állok azzal a vággyal, hogy „beteljék a számuk". De felocsúdtam, és nem akartam az őrültséget szolgálni. Visszatértem, és csatlakoztam azoknak a csapatához, akik *helyettesítették a te hőstettedet.*[24]

Dosztojevszkij egészen pontosan megnevezi azt, amit Jézus Krisztussal szemben a Nagy Inkvizítor választott, egyben megnevezi az egykori kísértőt. Éspedig nem Sátánként, nem Gonoszként. Így: „A félelmetes és okos szellem, az önmegsemmisítés és a nemlét szelleme". Dosztojevszkij ezzel az emberit olyan módon emeli az isteni mellé, hogy ezekkel szemben valójában a nemlét, a semmi van. Az emberi élet ily módon már önmagában is Istenhez kötődik. Pusztán azzal, hogy *van.*

Dosztojevszkij egész írói pályafutásának egyik középpontja az ember, az ember szeretete. Ezen a ponton megint Bergyajev értelmezéséhez kerültünk közel:

Dosztojevszkij az emberrel együtt akar az isteni élet legmélyéig hatolni. Az ember az örökkévalóság mélységéhez tartozik, és Dosztojevszkij munkássága az embert védelmezi. [...] Nem egy természetet ismer el: az istenit vagy az emberit, hanem mindkettőt; az istenit is és az emberit is. Dosztojevszkij vallásos antropológiai tudatával összehasonlítva még az ortodox és a katolikus tudat is hajlamosnak látszik a monofizitizmusra; az emberi természetet elnyeli az isteni természet. A világtörténelemben talán még senki sem viszonyult úgy az emberhez, mint Dosztojevszkij. És a legutolsó emberben, a legszörnyűbb bukásban is megőrződik Isten képe és hasonlósága.[25]

Jézus Krisztus némán hallgatja végig a Nagy Inkvizítor szavait:

[...] amikor az inkvizítor elhallgat, egy ideig várja, hogy válaszoljon a foglya. Nyomasztja a némasága. Látta, hogy a fogoly egész idő alatt egyenesen a szemébe néz-

ve elmélyülten, csendben hallgatta, és nyilvánvalóan nem akart ellene vetni semmit. Az öreg azt szeretné, ha mondana neki valamit, még ha keserűt, iszonyút is. De ő váratlanul, némán odamegy az aggastyánhoz, és csöndesen megcsókolja kilencvenéves, vértelen ajkát. Ez minden válasz.[26]

Ivan Karamazov Nagy Inkvizítorának e végső képével jóval kevesebben, de legalábbis sokkal kevésbé elemzően foglalkoztak, mint a Nagy Inkvizítor szavainak értelmezésével.[27] Pedig itt Jézus csodát tesz. Semmiképpen nem tudok egyetérteni azokkal az elemzésekkel, amelyek Jézus csókját valamilyen tehetetlenségre vezetik vissza – ilyen megoldást kínál például Bakcsi György értelmezése: „A hallgató, szemlélődő, türelmesen szenvedő Fogoly minden szépsége éppen hallgatásában rejlik; félő, hogy Dosztojevszkij nem tudta volna megszólaltatni őt..."[28]

Jézus csodát tesz: megbocsátja a bűnt. Itt hadd utaljak vissza Sáfrány Attila bűnbocsánatról szóló szavaira. S ez a bűnbocsánat visszafelé is hat: a Nagy Inkvizítor monológja utólag átalakul, a vádbeszéd egyenesen gyónássá változik.

Jegyzetek

1 Bergyajev (1993: 7).

2 Hesse (2000: 41).

3 Az orosz értelmező szótár vonatkozó adatai: *идиот*: 1. Человек, каторый страдает врожденным слабоумием, идиотизмом. 2. Глупый человек, тупица, дурак (разговорное бранное). (Ожегов 1975: 219) [1. Ember, aki veleszületett elmebajban, idiotizmusban szenved. 2. buta/ostoba/együgyű, ember, nehéz felfogású, hülye (bizalmas stílusban, becsmérlő) – saját fordítás.] Az *idióta* szó jelentésváltozása külön érdekes (bár természetesen nem perdöntő) témánk szempontjából: a német és francia nyelvbe (az orosz szó német vagy francia átvétel) latin közvetítéssel került a görög eredetű ιδιωτὴς, amelynek eredeti jelentése: 'magánszemély, világi ember' volt (Фасмер 1986: 117).

4 Turner (1985: 175).

5 Fehér (1972: 297).

6 Jermilov (1959: 166).

7 Például Hermann Hesse (2000: 7); vagy a korai orosz Dosztojevszkij-értelmezők közül említhetjük Sesztovot, aki Miskinről így ír: „Ha csupán efféle »új« vár az emberre, ha »eszményképünk« Miskin herceg kell hogy legyen, ez a szánalmas árnykép, ez a hideg, vértelen fantom, nem volna jobb talán, ha egyáltalán nem kutatnánk a jövőt? [...] Miskin herceg nem több egy eszménél, azaz maga a semmi. És miféle szerepet játszik el! Két nő között áll, és akár a kínai szobrocska, hol az egyik, hol a másik előtt hajlong... Miskin herceg abszolút nulla. Szüntelenül bánkódik a bánkódók miatt, de senkit sem tud megvigasztalni." Sesztov (1991: 152–153). Talán nem fölösleges itt megemlítenünk, hogy a Dosztojevszkij-hősök eszméhez kötöttségéről Bahtyin írt máig alapvető tanulmányokat. Bahtyin (1981). Az összehasonlítás elutasításának harmadik típusát a nyugati keresztény értelmezések egy része jelenti, a legismertebb ezek közül: Guardini (1932), én Fehértől idézem: Fehér (1971: 298–299).

8 Dosztojevszkij (1972: 585).

9 Ezzel többen foglalkoztak már például: Leatherbarrow (1982); Hollander (1974).
10 Bultmann (1934: 14).
11 Ezt Dosztojevszkij talán nem egészen így látja: „Az egész János-evangélium ebben az értelemben íródott, azt látja csodának, hogy a szépség testet öltött és megjelent." (Dosztojevszkij 1972: 585)
12 Rossanda (2002).
13 Dosztojevszkij (1962: 390).
14 Dosztojevszkij (1962: 209–210).
15 Kunstmuseum, Öffentliche Kunstsammlung, Basel, 30,2×200 cm olaj, fa. Ifjabb Hans Holbein nem adott címet 1521-ben készült képének. A kép német címe: Christus im Grabe.
16 Ilyen értelmű elemzést ad Stoichita (Stoichita 1998; itt a kérdés további – nagyrészt azonos szemléletű – irodalma is megtalálható), illetve a vonatkozó magyar értelmezések közül Fehér Ferenc. Lásd Fehér (1972).
17 Fehér (1972: 312).
18 Dosztojevszkaja (1989: 175).
19 Dosztojevszkij (1977).
20 Dosztojevszkij (1977: 327).
21 Sáfrány (2005: 158–159).
22 Dosztojevszkij (1977: 337–338).
23 Dosztojevszkij (1977: 341).
24 Dosztojevszkij (1977: 341).
25 Bergyajev (1993: 78).
26 Dosztojevszkij (1977: 344–345).
27 Ezek közül az egyik – talán legmeglepőbb – a korábban már hivatkozott Sesztov elképzelése, aki a Nagy Inkvizítorban egyenesen Dosztojevszkijt látja. Sesztov (1991: 155; 183). A szovjet kritikairodalom, amely nagy igyekezettel kereste Dosztojevszkijben a kétkedő hívőt, több helyütt kiemeli Ljubimov leírását (magunk Sklovszkijt idézzük): „Dosztojevszkijben a hitetlenség erősebb volt a hitnél. Hitetlenségéről írt a száműzetésből, s beszélt róla élete utolsó éveiben is. D. N. Ljubimov feljegyzéseiben szó esik arról, hogy a Nagy Inkvizítor eredetileg nem kifejezetten a katolikus egyház képviselője volt, hanem magát a kereszténységet képviselte. Ljubimov ez írja: »Katkov rábeszélte Dosztojevszkijt, változtasson meg néhány mondatot, ezenkívül iktassa be a következőket: *Elfogadtuk Rómát és a császár kardját.* Így már nem volt kétséges, hogy kizárólag a katolicizmusról van szó. A változtatást heves vita előzte meg a szerkesztőségben. Dosztojevszkij nehezen állt kötélnek.«" Sklovszkij (1978: 307).
28 Bakcsi (1970: 323–324).

Bibliográfia

BAHTYIN, Mihail Mihajlovics 1981: *A szó esztétikája. Válogatott tanulmányok.* Vál. és ford.: Könczöl Csaba. Budapest: Gondolat.
BAKCSI György (1970): *Dosztojevszkij.* Budapest: Gondolat.
BERGYAJEV, Nyikolaj 1993: *Dosztojevszkij világszemlélete.* Budapest: Európa.
BULTMANN, Rudolf 1934: *Jesus and the Word.* New York: Charles Scribner's Sons.
DOSZTOJEVSZKAJA, Anna Grigorjevna 1989: *Emlékeim.* (Bonkáló Sándor fordítását Harsányi Éva dolgozta át és egészítette ki; az utószót és a jegyzeteket Bakcsi György írta.) Budapest: Európa.
DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor Mihajlovics 1972: *A félkegyelmű.* Ford.: Makai Imre. Budapest, Európa.
– 1962: *Tanulmányok, levelek, vallomások.* (A fordítások szöveghűségét ellenőrizte, a kötet anyagát válogatta és a jegyzeteket írta: Bakcsi György.) Budapest: Magyar Helikon.
– 1977: *A Karamazov testvérek.* Ford.: Makai Imre. Budapest: Európa.
FEHÉR Ferenc 1972: *Az antinómiák költője (Dosztojevszkij és az individuum válsága).* Budapest: Magvető.
GUARDINI, Romano 1932: *Der Mensch und der Glaube. Versuch über die religiöse Existenz in Dostojevsky.* Leipzig: Hegner.
HADROVICS László–GÁLDI László (szerk.) 1986: *Orosz–magyar szótár.* I–II. Budapest: Akadémiai. [Hetedik kiad.]
HESSE, Hermann 2000: *Pillantás a káoszba. Tanulmányok.* Budapest: Cartafilus.
HOLLANDER, Robert 1974: The Apocalyptic Framework of Dostoevsky's 'The Idiot'. *Mosaic* 7: 123–139.
JERMILOV, Vladimir 1959: *Dosztojevszkij.* Ford.: Elbert János. Budapest: Gondolat.
LEATHERBARROW, William J. (1982): Apocalyptic imagery in „The Idiot" and „The Devils". *Dostoevsky Studies* 3: 43–51.
ROSSANDA, Rossana 2002: The defeat of Goodness. Transl. by Alessandra Ateriti. *New Left Review* 18.
SÁFRÁNY Attila 2005: *Dosztojevszkij szelleme.* Zenta: zEtna.
SESZTOV, Lev 1991: *Dosztojevszkij és Nietzsche.* Ford.: Patkós Éva. Budapest: Európa.
SKLOVSZKIJ, Viktor 1978: Dosztojevszkij. Ford.: Nyíri Éva. In Kovács Péter et. al.: *Dosztojevszkij – legenda és valóság. Mai szovjet tanulmányok Dosztojevszkijről.* Budapest: Európa, 305–315.
STOICHITA, Victor I. 1998: Egy félkegyelmű Svájcban: Dosztojevszkij képleírása. Ford.: Kovács Tímea. In Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 1. Képelemzés.* Budapest: Kijárat, 59–74.
TURNER, Christopher J. G. 1985: Dostoevsky's Idiot: Treasure in Earthen Vessels. *Dostoevsy Studies* 6: 173–180.

*

ФАСМЕР, Максим 1986: *Этимологический словарь русского языка.* I–IV. Москва, Прогресс. Németből ford.: Трубачева, О. Н. [Eredeti német kiadása: Vasmer, Max: Russisches Etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1950–1958.]
ОЖЕГОВ, Сергей Уванович 1975: *Словарь русского языка.* Издание одинадцатое. *Москва:* Русский язык.

Harmath Artemisz

Posztmodern angyal?

Líratörténeti változások egy motívum tükrében

„Wer seid ihr?"
Rainer Maria Rilke, 1912–1922

„Angyal, ki vagy?
Bukás? Emelkedés?
Önkívület? Tárgyilagosság?"
Pilinszky János, 1973

„A nyelv a halott angyal"
Borbély Szilárd, 1993

Tanulmányom címe hordozza azt az előfeltételezést, hogy a posztmodernt a modern utániként, a modernhez képest gondolom el. Szükség lenne tehát a modernség és hozzá képest a kortárs horizont angyalainak szemléjére, hogy a változást érzékelhessük. Prekoncepcióm alapján motívumvizsgálatra készültem. Azonban a korszakhatár mentén tapintható különbségről bebizonyosodott számomra: az nem csupán szemantikai, s így a motívumvizsgálat leszűkítené az értelmezhetőséget. Az angyal mint toposz visszatükrözhet jelentésbeli-szemléleti elmozdulásokat. Válaszokat adhat a következő kérdésekre: Mikor milyen hírt hoz a 'hírvivő/üzenethordozó' jelentésű angyal *(angelos)*? Kitől kinek közvetíti az üzenetet? Mi a viszonya a küldöttnek a címzett(ek)hez? Ám a toposz jelentésköreinek száma olyan nagy, hogy míg egyfelől megkötné kezünket a jelentéstan, és a fenti kérdésekre korlátozná a vizsgálódást, másfelől ugyanez parttalanná tenné az értelmezést. Hiszen praktikusan szinte nem létezik olyasmi, aminek az angyal ne lett volna metaforája.

Célkitűzésem eszerint úgy módosul, hogy egy jelsor funkcióváltozásai és e változások líraelméleti okaihoz–következményeihez fűződő viszonyai érdekelnek, amely változásokat a modernség–posztmodernség irodalomtörténeti határán feltételezem. Miért olyan fontos (gyakori és kitüntetett) az *angyal* toposza a lírában? Van-e köze e

gyakoriságnak és a toposz különböző funkcióinak a lírai beszéd módjaihoz, ezek feltételezettségéhez? Mit mutat meg ez a funkció az egyes lírai beszédmódokról?

A választott, magyar nyelvű mottók közti retorikai különbség példa lehet az angyal-jelsor ilyen funkcióváltására. A másodmodernség kiemelt szövege egy metaforikus halmozás alaptagjaként (azonosított), egy húsz évvel későbbi opus viszont azonosítóként szerepelteti ugyanazt a motívumot. A retorikai vizsgálat izgalmasabbnak ígérkezik ezeket illetően, és alighanem többet elárul majd a fentihez hasonló különbségek, változások mibenlétéről és jelentőségéről, mintha a fenti szövegek metaforáiban csupán a közös jelentéstani elemeket vennénk figyelembe. A jelentéstani és retorikai megfigyelések együttese leginkább összehangolhatatlanságuk miatt fed föl valami lényegeset a lírai nyelvről.

Ilyen megfontolások alapján arra vállalkozhatom, hogy az angyal-jelsor funkcióját szövegekben, néhány kiemelt vers alapján tárjam fel. Kézenfekvőnek tűnik a reprezentatívnak gondolt példák közé egy klasszikus-modern (Rainer Maria Rilke[1]), egy másodmodern (Nemes Nagy Ágnes[2]) és egy posztmodern (Borbély Szilárd[3]) korpuszt választani. Ezután, csupán az egyes elemzéseket összevetve merészkednék – ha egyáltalán – átfogóbb megállapításokra, esetleges válaszokra például arra nézve: „Mi a viszonya a hírközvetítés/üzenethordozás színre vitt figurájának, az angyalnak az írott szöveghez mint üzenethordozóhoz?"; „Vajon igazolja-e a toposz retorikai funkciójának vizsgálata a kanonizálódott irodalomtörténeti korszakhatárok (klasszikus-modern–másodmodern; modern–posztmodern) érvényességét?" (Ha néhány állítás megelőlegezőnek tűnik dolgozatomban, ezt pusztán az áttekinthetőség kívánja meg: ezek szintúgy az egyes szövegek vizsgálatának eredményei.)

Az irodalmi modernség három markáns irányban kamatoztatta Kirkegaard munkásságának örökségét, amelyben központi szerep jutott a hírvivő angyaloknak. Az egzisztencialista próza, az orosz próza, valamint Rainer Maria Rilke költészetének irányában.[4] Az angyal kanonizálódott és megszelídült művészeti ábrázolásait[5] Rilke vezette vissza egy olyan archaikus hagyományhoz, amelyben a benne foglalt rémület találkozott a modern szubjektum rémületével, amely az angyalok irántunk (az ember iránt) való közönyösségéből fakad.[6] A *Duinói elégiák* angyalai az embertől elválasztott, általuk érinthetetlen alakok. Azonban többek is annál, nem csupán motívumok. Szerepeltetésük többek között a közvetítés lehetőségére kérdez: egy mítosz múltját és jelenre vonatkoztathatóságának kérdéseit fókuszálja az időtlenbe. Az *Elégiák* angyalai a beszéd, a költői megszólalás tanúi, egy másik szólam, amely nem hallható – mivel a versek nem tartalmaznak az angyalhoz köthető megnyilatkozást –, de amely a megszólalást előhívja, és amely odaérthető. A korpusz angyalai ennyiben a mondhatatlant képviselik, ahová a nyelv már nem tud elhatolni. Üzenetük így jelentéstani értelemben nem más, mint hogy nem hallható az üzenet, az emberi szó pedig hallgatóság híján csupán önmagára képes visszahajlani. Ebben az értelmezői mozzanatban rugaszkodhatunk el az angyal pusztán motívumként való tárgyalásától, hiszen itt megidéződik egy olyan diszkurzivitás, amelyben az angyal a beszéd performatív összetevőjét, ezzel együtt (a folyamat másik oldalán) a beszélőnek/hallgatónak a beszéd performativitására való igényét képviseli.

Túl a jelentéstanon már *Az első elégia* zavarba hozza az olvasót azzal, hogy a szövegalany („én") szétosztja üzeneteit különféle címzettek között, amelyek egyike tulajdon grammatikai személye. Eldönthetetlen: vajon egy emberi közösség, egy olvasóközönség, egyetlen individuális olvasónak címzettek-e a kérdések, vagy pedig megosztott belső beszédként olvasandók. Nem csupán a megszólított személyének félreérthetősége, és nem csupán a grammatikai személyek váltogatása miatt adódik feszültség.[7] A recepciótörténetben gyakran és nem véletlenül elmélkedőnek titulált hang amiatt válik hol személytelenné – másképpen „láthatatlanná" –, hol viszont individuálissá, karakteressé, mert mind az általa feladott információk forrása, mind a címzettekhez fűződő viszonya bizonytalan.[8] Ezen túlmenően megnyilatkozásai retorikája, a kérdések és válaszok váratlan fordulatokat vesznek: tagadják, módosítják, cáfolják egymást, semlegesítik a megelőző kérdést, vagy a megtaláltnak vélt választ. Feltevés és öncáfolat figurációja olvasható a következő részletben:

Fangen die Engel
wirklich nur Ihriges auf, ihnen Entströmtes,
oder ist manchmal, wie aus Versehen, ein wenig
unseres Wesens dabei? Sind wir in ihre
Züge soviel nur gemischt wie das Vage in die Gesichter
schwagerer Frauen? Sie merken es nicht in dem Wirbel ihrer Rückkehr zu sich.
(Wie sollten sie's merken.)

(Die zweite Elegie – A második elégia)[9]

A kérdező és a válaszadó hang markánsan elkülönül. Mintha a kérdező nem ismerné, nem látná előre sem az „igazságot", tehát a helyes választ, sem a másik szólam által végül is elhangzó választ. Hasonlóan érdekes a feszültség *Az első elégiá*ban, ahol egy (saját) állítást utólag hibásként tüntet föl a beszélő hang, mégpedig olyan hibaként, amelyet az állítást tevő nem látszik észlelni. Így szintén törés keletkezik: a hang egy állító és egy magyarázó pozíciójára törik szét, amikor a megelőző kijelentéseket ekképp kommentálja: „Aber Lebendige machen / alle den Fehler, dass sie zu stark unterschieden." *(Die erste Elegie – Az első elégia)* [10]

A folyamatban képződő jelentés, vagyis a szövegértelem mint folyamat visszaköszön az elméletben is, a *Dingwerdung* rilkei hapaxában. Azonban mind e változékonyság és az ebből adódó bizonytalanság kiegészül egy fontos jellegzetességgel, amely az elégiák sajátja. Ezt a sajátosságot az angyaltoposz segít megközelíteni, tehát annak együttese, amit egyéb olvasmányokból, a költőelődök munkái nyomán az angyaljelsorhoz kapcsolunk, és ami a *Duinói elégiák*ban egy ehhez képest eltérő funkciót rejt.[11]

Ha az „én" önmegszólításként olvasva felszólítóra és felszólítottra bomlik a „zengd", „halld", „szóltál-e", stb. diszkurzív játékaiban, csak annál bonyolultabb lesz a helyzet, ha az ez által a megosztott által kijelölt „másikat" akarjuk megragadni. Sőt, ha e másik által akarunk – akar az „én" visszakövetkeztetni a megszólított(ak)ra, valamint a megszólítottság és a megszólíthatóság – a beszéd jelenéhez képesti – pre-, avagy posztszituációira. Az „ember" másikja e szövegekben a „holtak" és az „angyalok". Mivel az angya-

lok a szöveg szerint nem tesznek különbséget élők és holtak között, ezért az „én" számára az angyalok az abszolút Másik. Ezt a másikat azonban pontosan az „én" és a szöveg azon szemantikai tanulsága identifikálja, amely szerint az angyalok azok, akik csupán önmagukra vonatkoznak. Hogyan vonatkoztathatunk egy olyan vonatkoztatási pontból, amely csupán önmagára vonatkozik? Pontosan azáltal volna lehetséges a vonatkoztatás, hogy semmi sem szilárdabb, mint az, ami csupán önmagára vonatkozik? Vonható-e párhuzam az angyal–ember, és másfelől a szöveg–befogadó párosai között? Mit árul el a versalanyok viszonya az élőszó és az írás kapcsolatáról, vagy hogyan *árulja el* az írásosság az élőszóra irányuló kijelentéseket?

> Spiegel: die die entströmte eigene Schönheit
> wiederschöpfen zurück in das eigene Antlitz.
> *(Die zweite Elegie – A második elégia)*[12]

Az angyalra és rajta keresztül az emberre irányuló kérdések itt válnak problematikussá. A „zengd", „énekelek", „halld" kijelentések e fönti anomália értelmében ugyanis értelmetlenné, jelentésnélkülivé válnak: a beszélőnek nincs kihez beszélnie, amennyiben önmeghatározásának feltétele a másik, aki nem hall, és aki nem bizonyos, hogy hallható. Ha azonban elmozdulunk erről a megfigyelői helyről, akkor egy másik összefüggésben beszédessé válik ez az értelem nélküli önmagára vonatkozás. Ha egy lehetséges párhuzam értelmében a szöveg is olyan létező, mint amely önmagára vonatkozik, akkor a befogadó az, aki kérdéseivel ostromolja ezt a másságot. Az így nyert tudás nem kevesebb, nem több, mint a különbözőség, tehát éppen a Más tapasztalata. A tapasztalat forrása megintcsak kétséges, egyedül az „én" beszédének tényében, vagy mások („mondják"– *Az első elégia*, fordította: Szabó Ede) beszédének tényében van. Ám azonnal ellehetetlenül ez a modell is, ha számításba vesszük, hogy az „én" az angyal által, (végül is el nem érhető, meg nem ragadható) tárgya által válhatna valamivé, válhatna „énné". Mivel azonban a retorikai mozgások cáfolják ezt az identifikációt, így az „én" nem alkothatja meg a „mi" közösségét sem. Amiből az következik, hogy a beszélő egyszerre alkotja meg és tünteti el olvasóit. Persze az olvasás folyamatában nem ez az egyetlen logikai sorrend, más utak is lehetségesek az „én", a „mi", valamint az angyal viszonyának feltérképezéséhez. Ezért állandó a feszültség – amelyet a hol emelkedett, hol inkább elmélkedő hangnem csak növel –, ezért olyan fenyegetőek nem csupán az angyali alakok, hanem maguk a szövegek.

Amíg Rilke elégiáiban az angyalok a hasonlítottak, a metaforák azonosítottjai („Üdvösség zsengéi, teremtésnek szemefénye, / minden lét oromíve [...] tornácok, lépcsők és trónusok [...]" – *A második elégia*, fordította: Rónay György), addig a magyar vallásos-tárgyias költészet képviselőinél, Pilinszky János és Nemes Nagy Ágnes verseiben sokszor a hasonlító szerepét kapják.[13] Mindhármuk megközelítésére igaz viszont az, hogy az angyal a nyelv előttiből érkező entitás indexe vagy ikonja. Olyan hír képviselője, de még inkább elhallgatója, amely megelőzi a nyelvet, mindazt, ami nyelvi. A fikción belül, valami nem fikcionális tapasztalat jelenlétéért szavatol. Ez lehet bármi referencialitás, akár még az áradó imaginárius tapasztalata is, amely még

nem transzformálódott a szimbolikus rendbe, és amely úgy részese a fikciónak, hogy az ellenkezőjét hivatott megörökíteni: a még-nem-fikciót. A titokra való rákérdezés a vers alanya számára éppen ezért lehetetlen. Az *Elégiák* beszélőjének egyetlen lehetősége az angyalokhoz vagy a többi emberhez („az olvasóhoz") való egyirányú beszéd.

Nemes Nagy Ágnes versében, *A lovak és az angyalok*ban szintén a látvány és látomás leírhatatlanságát, megszólíthatatlanságának élményét beszéli el a modern versén. Nem más ez, mint megszólítás, ez a válasz, és a megfejtés reménye nélkül. Az ember, ha olykor megvendégeli is az angyalokat: ő maga méltatlannak bizonyul a vendéglátó szerepére. Az angyalok e versben a távolságot hordozzák magukban („csak állnak"), és nem az Andrej Pleşu esszéiből ismert „távolság-szelídítés" feladatát. Közös ezekben a költeményekben az, amit alighanem Rilkétől örököl a modern magyar líra: „látvány" és „látomás" egymás mellett ugyan közös megfejthetetlenségben, de biztos esztétikai tapasztalásban áll a költészet dimenzióján belül. (Parti Nagy Lajos majd erre a látásmódra kacsint vissza iróniával a *Szódalovaglás* vagy az *Angyalstopp* cikluscímekben.) *A lovak és az angyalok* című vers tükrében itt az „én" számára az egzakt látvány, tehát a dolgok (lovak) élettel teli, valamint a benyomások, érzetek látomásos tapasztalata (angyalok) a költeményben egyetlen fikcionális síkba kerül. Egymás melletti létezésük a tökéletes tudás utáni vágyról, a benyomások, érzetek, tehát a láthatótól különböző dimenzió értelmezésének sürgető szükségéről tanúskodik. A felsorolt létezőket mint referenciát viszi színre ez a költészet, és újraalkotja, fenomenalizálja az élményt, de immár a költői textus médiumában. A létező autentikus megfigyelése – ahogy Crary is megjegyzi a modernség paradigmájáról – a költeményben, az alkotás és olvasás folyamatában alakuló transzcendens átváltozás. „For the poet Rilke, writing in the earlytwentieth century, authentic attentio was the precious and rare survival of a lost ideal of artisanal absorption in work..."[14] „A vers ácsolata nem látható dolgokat tart – írja Nemes Nagy Rilkéről –, tartja őket két értelemben is, mint talapzat és mint ketrec. Talapzat: mert a lényeges tudás a vers »fölött« van, és ketrec: mert mégis a szavakba belefoglalva, zárva–kötözve mutatkozhat csak az, ami nem látszik."[15] Erről a hierarchikus tudásról, sajátos esztétikáról árulkodik Rilke Die Engel című verse a *Das Buch der Bilder* (1902) című kötetből, amelyben az alany egyértelműen a jellemzett angyalok fölött áll, bár semmi továbbit nem árul el róla a mű. Rajta, a lírai költemény hangján keresztül lehetséges viszont az átváltozás modern transzcendenciája. Az angyalok mintegy a versből kapják fényes, végtelen lelküket. Ezt a lírai alany feltétlenül és reflexió nélkül kölcsönzi nekik. Mozgásuknak a vers-én isteni („úri") kezdetet tulajdonít, de csupán egy „mintha" alapján, egy hasonlatban. Az angyalok retorikai-poétikai szituáltságuknál fogva is távol állnak a transzcendenstől: egy konzisztens vershang uralma alá tartoznak.[16] Az elégiákkal szemben ebben a költeményben nincs tematizált kétsége az alanynak afelől, amit állít. Sem valamely önreflexív forma, sem, ami ennél lényegesebb, egy lehetséges dialogikusság vagy szólamokra osztottság nem rengeti meg a fölállított hierarchiát, amelynek csúcsa így maga a személytelen, omnipotens hang.

A recepció kísérletei közé tartozik a „szünet", illetve az „elhallgatás", ezzel együtt a feltételezett szólamváltás motiváltságának magyarázata az egzisztencialista filozófia

vagy a teológia felől.[17] Azonban világosan kitűnik, hogy a szólamváltás módja és a szólamok elkülöníthetőségének mértéke igen eltérő az egyes életművekben, sőt, az angyal funkciója, mivel sokszor meg sem szólal, nem minden esetben értékelhető szólamként. A rilkei angyal külső tekintetét – melyen az angyal funkcióját értem –, avagy a vonatkozást, amely megkérdőjelezi, illetve előfeltételezi a mondást, a megszólalást, valamint a kimondhatót – aligha találjuk ilyen radikálisnak a hazai újholdas nemzedék lírájában.

Legtovább talán Nemes Nagy Ágnes jutott az angyalhoz köthető többszólamúság másodmodern útján, amelyet Rilke egy korábbi korszakban már megelőlegezett.[18] Verseit, angyalait szemügyre véve kitűnik az elődhöz képesti nyelvszemléleti, poétikai különbség.

A *paradicsomkert* I/b részét [A felosztás tőlem származik – H. A.] leginkább a II. részben színre lépő, az „éji kertben" járó angyal hangjaként lehet aposztrofálni. Az előbbi szakasz alanya ugyanis az emberhez intézi kérdéseit, amelyek az emberi létezés problematikusságát taglalják a természet (a kert) antropomorfizáló képein keresztül. A két rész tehát a kert tárgyiasságainak ismétlődő motívumai folytán metonimikusan érintkezik, és sejteti a megszólaló (I/b rész) és a tematizált (II. rész), E/3. személyben megjelenített angyal egyezését. A szöveg következésképpen legalább két beszélőt teremt: az angyal benső, nem feltétlenül hangzó (I/b rész), valamint az „Úrhoz" intézett beszédét (II. rész), illetve a narrátor szólamát (I/a rész; I/c rész; II. rész bizonyos helyei). A két megszólított szereplő, az Úr és a „gyönge-csontú" ember néma marad. Az Úrról annyi tudható csupán, hogy az „angyal" felerészben neki címezi kérdéseit, a *Paradicsomkert* (a felidézett mítosz) „maradék" lakóiról pedig az angyal kérdéseiben megfogalmazódó állítások–leírások adnak közvetett információkat. Végeredményben így két szólamunk marad: egy tematizált szereplőé (angyal) és egy személytelen, a prózaszövegek narrátorához közel álló hangé. Akárcsak a *Duinói elégiák*ban, ahol a leíró hang szintén személytelennek mondható. Azonban ennek a nemtelen, közvetlenül elmélkedő hangnak a „narrálása" és önmegszólításként ható kérdései az angyal fentebb tárgyalt „néma", mégis provokatív szólamával egészülnek ki.

Nemes Nagy költeményében nincs explicite eligazítás az alanyokra nézve. Mégis, a modalitásbeli változásokból (pictura és költői kérdéshalmozás), valamint a grammatikai váltásból világosan elkülöníthetőek a „tételezett" szólamok. Kérdés, hogy a hangnemváltás (modalitásbeli változás) stílusváltással jár-e, és ami ennél lényegesebb: történik-e funkcióváltás, amely a szólamok – még ha azután esetleg áthallatszanak is egymásba – karakterességét szavatolná. Amennyiben az *Elégiák* mint pretextus látóterünkben marad, és – ez talán csak egy formalistának sikerülne másképpen – élősködni kezd az őt körülvevő paradigmát maga mögött hagyni készülő utódon – jóllehet az bevallottan talán nem kéretőzne egy összehasonlító megvilágításba[19] –, a retorikai struktúrák átértékelődnek. Egy ilyen óhatatlan összevetésben a *Paradicsomkert*et illetően nehéz volna az angyal szólamát külső vonatkoztatássá, szemszögváltássá nyilvánítani. Egyfelől azért, mert egy rilkei paradigmában maradva úgy is értékelhetőek e diszkurzív jelenségek, hogy a *Paradicsomkert* angyala tulajdonképpen egy leíró hang, a „nyelvi magatartássá lett világszemlélet személyte-

len horizontjának"[20] (ezzel a rilkei hang egyik) funkcióját ölti magára, szólaltatja meg a mítosz egy mellékszereplőjén keresztül. A kérdések ugyanis megismétlik az I/a rész kertleírásának (a Nemes Nagy Ágnes-i személytelen alany beszédének) egyes mozzanatait. Másfelől a szólamok további összecsúszása, pontosabban feltételezett eredendő karakteregyezése, ezáltal funkcióegyezése is elképzelhető, ha figyelembe vesszük, hogy a kérdések nagyon is a költeménybeli ember esztétizáló látószöge kérdéseinek tűnnek. Jóllehet az emberhez nem tartozik dramatizált megnyilatkozás a versben, viszont a natúrára vonatkozó megfigyelések korábbi (pl. babitsi) esztétikai, etikai dilemmákat, önfelszólításokat rejtenek magukban. („Mi lesz a vérrel? – szólt az angyal – / mely már zubog, hallod, Uram?"; „mézgás meleggel tapadnak az ágak, / nem érzed-e: átfűlik avar-ágyad.") Az angyal tekintete ugyan többet lát annál, amit a paradicsomkerti emberpár láthat, mivel a 20. század természettudományi eredményeit is hasznosítja véd/vádbeszédében (attól függően, hogy *az Úr* vagy pedig *az ember* a megszólított), amelyeket egy paradicsomi emberpár nem ismerhet. A többszólamúság ennyiben a mítosz-újraértelmezés, tehát egy temporális különbség összehangolását célozná. A kérdő modalitású és nyitva hagyott litánia mégis a lázadó ember kérdéseinek hangzik. A lázadás alapkonfliktusa az emberi értelem és a természetbeli szép fenoménjének ambivalenciája, a szépség abszurd redundanciája az ember környezetében. Ennyiben viszont fordított hírvivés működik: nem az Úrtól jön üzenet az emberhez, hanem az ember dilemmáit közvetíti az angyal az Úrnak: viszont az angyalnak továbbra is instrumentális szerepköre van. Ezzel Nemes Nagy a másodmodernség azon paradigmáján belül marad, amely már nem ismeri az emberfölöttitől érkező üzenetet, csupán a szent fenomenológiáját,[21] valamint, amelyben az ember hangja már nem érheti el közvetlenül az emberfölöttit. A saját hang külsővé, közvetetté tételét kísérli hát meg, és hajtja végre a narrátor–angyal pozíciók megalkotásával. Visszakanyarodva a rilkei struktúrához: az elégiák, a *Die Engel* és a *Der Engel* alanya egyaránt csupán kijelöli az angyal funkcióját a metaforák sorával, csupán a lehetséges, ekvivalens szólamtól való távolságot viszi színre a szünetek, a jelen nem lévő angyalnak feltett, megválaszolatlan és deklaráltan meg nem hallgatott kérdések formájában. A német szöveg kérdései így visszahullnak ugyan egy önmegszólító pozícióba, azonban nyomként maguk mögött hagyják a beszédes némaságot: egy imaginárius szólam fenoménjét. Mindez megtörténhetne a *Paradicsomkert* Úr figuráját illetően is, amely szintén néma, azonban itt egy egyértelműen antropomorf, kreator Isten-kép bontakozik ki a kérdésekből. Az Úr hangja pozíciójának/státuszának kijelölése a hagyomány sem tropológiai, sem teológiai értelemben vett recepciójának nem áll ellent. Következésképp nehéz volna olyan retorikai teljesítményhez kötni, mint amilyen Rilke angyalainak funkciójából következik.

Az ekvivalens vagy a rezonőr szólam, a jelentéses szünet narratív fogásai az emberértelmezés és az elbeszélés rendhagyó esélyéhez juttatják a befogadót. A modernség versalanyának nézőpontja abban leli meg kapcsolatát az angyalokkal, hogy mindketten hasonlítanak az üzenetért való felelősségben, jóllehet, az angyal már nem szólal meg (Rilke, Pilinszky), vagy nem hallja meg az embert, illetve az ember őt. Az üzenet, a hír elzárt minőségében rezonál azokra a kísérletekre, amelyek egy külső

hangot egy benső exteriorizálásával próbálnak helyettesíteni. Az angyal jelzi a másik szólam, az önértelmezésben segédkező másik hang iránti igényt, jóllehet nem tartozik hozzá saját megnyilatkozás,[22] vagy a retorikai megvalósulás szintjén nem feltétlenül képvisel új hangot, szólamot. Nemes Nagy *Paradicsomkert* című verse is az angyal csöndjével, elhallgatásával ér véget, amely hallgatásba pedig a mérlegelés, a latolgatás eseménye íródik bele a zárókép bodzabokor-miniatúrán keresztül („a tálkák rezgő mozdulattal latolták már az éjszakát"). Itt az angyal nem bizakodik, nem ad hangot reményének, de helyette biztat a szövegkörnyezet, a természeti képekből – jelesül egy bodzabokor poétikus leírásából következő – esztétikai élvezet eseménye által. A természet antropomorf karaktere („miljom kartalan, fehér, / világító ezüst-tenyér"), az amelioratív hangfestő szókészlet („Nem hallod-e fejed felett / halkan pendülni az eget – / mint az ezüsthöz koccanó üveg, / bong, bong a bolt – nem hallod-e / a seregélyeket?") mind ezt támasztják alá.

A szöveg modalitásának és retorikájának közelebbi szemügyre vétele felszínre hoz a szemantikán túlmutató problémákat is. Ha az előzőekben kifejtett szólammozgásokat tekintjük, és a tárgyias-intellektuális költészet dilemmáit halljuk ki az angyal beszédéből, adódik a kérdés: vajon nem azért fúl-e némaságba az angyal beszéde, és zárja a verset a bodzabokor esztétizáló képsora, mivel az intellektus és esztétikum abszurd együttállásának színre vitt tapasztalata csak egy, a verset mint fölényhez juttató, magasabb, átfogó szintet képező esztétikai létmód által oldható föl az adott költészeti paradigmában? Másképpen: nem azt viszi-e végbe a vers mint közeg, hogy a hiányzó információkat az esztétika redundanciája által kipótolja, kiegyenlíti, elsimítja? Nem látszik-e feloldódni ez a tematizált konfliktus az esztétikai létmód biztonságos megalkothatóságában, előteremthetőségében, a narráló alany látszólag külsővé tevő, de lényegében interiorizáló beszédpozíciója által?

A jelentésvizsgálat hasonló problémákat vet fel. Babits *Esti kérdése*, a *Vágyak* és *Soha* vagy a *Zsoltár férfihangra* válasszal is szolgáló sorai már tematizálják a nem etikai, hanem esztétikai értelemben vett hiábavalósággal, fölösleggel való szembenézést: „ez a sok szépség mind mire való?" Az angyal szólama mintha ennek a kérdésfeltevésnek a világtapasztalatából bújt volna elő, közel azonos hangot ütve meg, tehát megkérdőjelezésében is fölmutatva és hangsúlyozva a kellemesen hangzó nyelvi szépet. Innen nézve az angyal a *Paradicsomkert* hasbeszélője, amelyik ismert információt ismétel kérdéseibe bújtatott állításain keresztül. Az üzenet pedig nem más e szerint az olvasat szerint, mint az esztétista modernség ars poeticája.

A mozgásban képződő jelentés már Rilke poétikai elképzelései közt megtalálható. A dolgok a költeményben is csak töredékesek maradhatnak, ugyanakkor nem keletkezhetnének, változhatnának át *(Dingwerdung)* a befogadó értelemalkotó tevékenysége nélkül. Rilke ezt bármiféle, a nyelven kívüli értelmezéskeret bevonása nélkül látta megvalósíthatónak,[23] azonban egy eredeti *üzenet*et feltételező foglalatoskodás folyományaként. Bár a *Das Buch der Bilder* című kötettől kezdve egyre inkább szakít a látszat–való szembehelyezésével, a költészet feladatát mégis nyelven túli igazságok – noha csupán a nyelvben alakot ölthető – mondásával, a *mondás*sal, az *énekl*éssel jelöli meg. A posztmodernben viszont már nincs olyan entitás, amely megelőzné a nyelvet,

vagy olyasmi, amire túlmutatna. Nincs eredeti üzenet, csak a nyelv uralhatatlan mozgása, technéje. Innen a kortárs líraelmélet kedvelt gépmetaforája, és ezzel kapcsolatos Borbély Szilárd „halott angyal"-metaforája verseiben, amelyek a nyelvre vagy az írásbeliségre – így az irodalomra érvényesek.[24]

Ha a köztes lény költői képe a modernségben az alany, a vers-én szituálását célozta, vagy azt, hogy új nézőpontot adjon az alanyra kérdezéshez, illetve megszólalásának érvényességét stabilizálta, akkor a másodmodernség után ennek már nincs létjogosultsága, hiszen a vers „énje" eleve széttartó, töredezett. A kilencvenes évek fordulójától kezdve a magyar líra egy bizonyos iránya olyan költői korpuszokat produkált, amelyek a töredezett lét tudatában (amely tudaton kulturális tudást, tehát a szociológia, az információelmélet, a neurobiológia, a pszichoanalízis elméleteinek, végül az irodalomelmélet újabb irányzatainak hatását értem) fragmentált világokat prezentáltak (Kukorelly Endre, Térey János, Marno János). Vagy egy másik lehetséges reakcióként leplezetlenül fiktív, saját struktúrájukat hangsúlyozottan önmagukból eredeztető nyelvi paradigmákat kezdtek szimulálni – (a hetvenes évek, jelesül Oravecz Imre és Tandori Dezső kezdeményezése nyomán Kovács András Ferenc, Parti Nagy Lajos stb.) megtartva a pluralitás feletti ironikus kontrolt. A következő idézetek példaképpen a szétesettséget, a passzív (üzenettelen) angyallétet/státuszt parafrazeálják, az üzenet nélküli üzenést: „s mint plafon felé vágtató dugó / mögött az angyal habja, múlt lesz / jövendőnk, nem nagy durranás. // Talán majd összerakja más" (Parti Nagy Lajos: *Az angyal habja*); „csupa angyalhús, aranyszemét" (Marno János: *trip*); „...talán az angyal / karton orcával amint rágyújt / kivágott szentesi utcakép" (Marno János: *a karton angyal*); „mohón keringenek, semmit sem adnak" (Nádasdy Ádám: *Mit kell tudni az angyalokról?*); „bizonytalan, míg el nem hitte önmagát" (Csengery Kristóf: *Kezdő angyal*). „...kisebb szárnycsapások / nem hősiesen csapkodtak kicsit...s én nem hiszem ha nem tudom, az izmuk / megfeszítésével hogy fennmaradnak" (Kukorelly Endre: *Ma jött egy levele 9.39.*); „Függöny mögül kilesvén / ó néma angyal / megláthatod magad" (Szilágyi Ákos: *Ha majd már*).

A posztmodern angyal nem egy rezonőr alanyra, nem más tárgyiasságokra, hanem a hordozóra, a szövegre, a nyelvre fókuszáltat. Leginkább az önreflexivitás metaforája. A hagyomány egészét tekintve szinte nem létezett olyasmi, ami ne lehetett volna angyal. A kortárs versek egyetlen életművön, köteten, cikluson vagy versen belül viszik színre a jelentések és jelöltek felcserélhetőségét a toposz szövegbe írása, majd különböző kontextusokba helyezése által.[25] Az elődökhöz képest ez a líra nem egyetlen értelemhez és nem egyetlen hagyományhoz kapcsolódik. Egyszerre idézi meg, utal a hagyomány egészére, vagy pedig válogat ugyanebből a kínálatból. Miközben így tesz, nem fedi el a választás tetszőlegességét sem.

Borbély Szilárd *Mint. minden. alkalom* című kötete a jel működésének reflektált színrevitele és „eljátszása", performatívvá tétele miatt érdemel külön figyelmet. Az angyal-jelsor a kötet egyéb motívumainak mintájára kezd el különbözőképpen funkcionálni az egyes kontextusokban, illetve inter- és hypertextusokban. Az angyalt tematizáló szövegei *(az angyal mond; [az angyalreklám; [az angyal mégse; [az angyalok kik vannak; [az angyalok mert)* elszórva szerepelnek a kötetben, ám közös témájuknál fog-

va arra késztetik a befogadót, hogy bizonyos kapcsolásokat végezzen el a versek között. A különböző kontextusok különböző irányba terelik az olvasó tudatát. Az egyes szövegek az angyal toposzának különféle irodalomtörténeti és művészettörténeti recepcióit is megidézik. Az olvasás többféle logikát is követhet. Lehetősége van az angyaljelképet az összes angyalos szöveg konstellációjában, egyetlen, mozaikokból összetevődő ikonként felfogni. Ám legalább ennyire érvényes az az olvasásmód, amely egyenes vonalúan halad szövegtől szövegig, és az előfeltevéseket az újabb versek tükrében bontja le és alkotja újra. Az angyalmotívum végül is a jelentésmódosulások, vagyis az olvasás mozzanatai következtében egy retorikai kód – a jel kiüresítésének, a jelentés felülírásának, törlésének – ekvivalensévé válik.[26] Motivikus szerepén túl részt vesz a vers-én identifikációs kérdéseket felvető problematizálásában. A kötet „énjeihez" nem metonimikusan, kapcsolódik, hanem a szövegkorpuszra egyébként is jellemző cserélhetőség, helyettesíthetőség, illetve hasonlíthatóság elvén. A jelkép korlátozottan – tehát csak bizonyos szöveghelyeken –, de megengedi az ószövetségi közvetítő, hírvivő szerep áthallását. Megint más helyeken a média 20. századi konnotációit, ismét másutt a szépség, az örök boldogság, ártatlanság nőies színezetű vagy épp szexszimbólumot idéző fikcióját. Bizonyos szövegkörnyezetben a tömegkommunikáció értelmében vett reklámszerűség jegyeit hordozza, sőt, egyik metaforája szerint az angyal reklám; magának e tevékenységnek; a közvetítésnek a reklámja, ezért önmagáé is. „Az angyalból a holnapi / az önmaga rekláma". Az angyal jelentéskörének megfejtését egy sor más nyelvi billegtetés is akadályozza. Az egyik ilyen poétikai jelenség a bizonytalankodó beszélt nyelvi fordulatok, amelyekre itt az egységes szempont végett saját terminust alkalmazok: „Az angyal mondjuk..." (– „elbizonytalanított" metafora) ; „Az angyal mégsem..." (– a jelölt tagot visszavonó metafora); „Nem angyal az csak angyali..." (– a jelölő tagot visszavonó metafora); „Az angyal reklám mint a szex..." (– hasonlatba ágyazott metafora). Szintén a megállapodó, integráló értelmezés ellenében hat az angyal szövegkörnyezetének változatos stílusárnyalata, hangneme.[27] Azután a lehetőségeket tovább mélyíti az angyal attribútumainak azonosíthatatlansága.[28] Az angyalé mindenképpen valami köztes lét, amely identifikáló tulajdonság az utolsó ilyen darabban mintha elveszítené ezt a jellemzőjét is. A „kerülgetik az önmagukban angyalt"-sor további dimenziók egymásba nyitását engedi meg, láthatóvá téve az alany és az angyal identifikálhatatlanságát.

Szembeötlő az a kortársakra általában jellemző törekvés, amely populáris és magasnyelvi regiszterek egymásba játszatását célozza. Ennek egyik, a szóban forgó ciklust érintő gyakorlata az *angyal* szó esztétikai funkciójának kiaknázásában rejlik. Latin eredete miatt a szó archaizáló-szakrális stílust képvisel, ezzel párhuzamosan az esztétista modernséget is megidézi. A kontextus, illetve az ehhez a lexémához társított egyéb reklámnyelvi, profán és az élőszóra jellemző kifejezések azonban ellenpontozzák a szóhangulatot és a stílusregisztert.

Borbély egy másik verseskötete, a *Halotti pompa*[29] *Első könyve* úgy strukturálja az angyal fent bemutatott retorikai és poétikai szerepköreit, hogy két szemantikai pólust szikráztat össze az egyes szövegeken belül *(Végső dolgok A Halál, Szent Lázár szekvenciája, Planctus A Bal Latorért, Végső dolgok Az ítélet, A correctio szekvenciája).* Az angyalnak

a versekben megidézett bibliai attribútumai és feladatkörei szemben állnak egy, a kötet egészéből kirajzolódó antievangélium szerinti szerepkörrel. Mivel hol a közvetlen szövegkörnyezet és vershelyzet, hol a pretextus (a *Biblia*, középkori szekvenciák), hol pedig az angyal újszerű, legtöbbször profán attribútumai (verekszenek, vért sírnak, „bozseválnak részegen") képezik egymás ellenpólusait különféle együttesekben, így az angyal ebben a kötetben is a hagyomány újraértelmezését kényszeríti ki. Az egyik különbség azonban a korábbi lírakötethez képest az, hogy nem minden esetben tapasztalható stílustörés vagy pedig regisztervváltás. A szekvenciák emelkedett hangneme akár egységes is lehet a versen belül – ez adja többek között a címbeli „pompa" szó fennkölt komorságát, és csak a szcéna változik az evangélium mintegy negatív eseménysorának formájára. A negációjában a profánhoz tartó történet feszültséget teremt: a tagadáson, valamint a naturális képeken keresztül visszasugárzik és módosítja az angyal lexéma jelentését. A *Második könyv* egyik központi figurája, *Ámor* az első könyvben ható ellenpontozást ellenpontozza, ami éppen a hasonlóságon, a struktúrának köszönhetően kiaknázható asszociativitáson keresztül lehetséges. A szerelemisten – a képzőművészetben angyalszerűen ábrázolt, szövegszerűen is „szárnyas" – barokk figurájának tematikájával egy másik mítosz vetül rá az apofatikus keresztény mítoszra. Ámor az angyalokhoz képest aktív figura, a véres eseményeket előidéző szereplő. A motívum, a tónus, a műfajiság különbözése mellett viszont a második rész folytatja a naturalitás és brutalitás inszcenírozását. A különféle nyelvi szintek tehát különféle viszonyokba: a folytonosság és a változás, a hasonlóság és az ellentételezés viszonyaiba lépve megjósolhatatlan konfigurációiba rendeződnek, illetve rendeződnek át folyamatosan az olvasás során.

Összefoglalva a föntieket, úgy tetszik ki a szövegekkel való foglalkozás alapján, hogy az angyaltoposz a mondhatóság, a megszólítottság és megszólíthatóság problémáit gyűjti maga köré. Az alany helyzetét, a beszédszituációt pontosítja, az „ént" identifikálja.

A klasszikus- és a másodmodern líra kiragadott példái hajlandóságot mutattak arra, hogy az angyal üzenetét mint olyan imperatívuszt mutassák be, amely az emberi szép megtalálására, elfogadására (és értékelésére) szólít fel, arra indítva bennünket, hogy párhuzamot állítsunk az angyali üzenet tudakolása és a versek alanyának a jelentés iránti „felelőssége", más szavakkal az angyal versbeli funkciója és a szöveg mint olyan modern értelme között. A nyelvi-retorikai mozgások azonban – Rilke költeményeiben mindenképpen – egy tematikusan a megtalálásra irányuló, rögzíthető vonatkoztatási pont ellenében működnek. Az elégiák angyalai az *Elégiák*ban többek, mint motívumok, hiszen ezek a versek pusztán leíró jellegű motívumértelmezéssel nem közelíthetőek meg. Erre mutat az az értelmezői mozgás, amely a megszólítottól és a megszólítottságtól a megszólalás motiváltságáig jut vissza, megjelenítve és ezzel párhuzamosan előidézve az értelmezői mozgást mint cselekvést, mint a diszkurzivitásra (válaszra, válaszokra, válaszolóra) való igényt. Ez az igény a másik (az angyal) beszédének híján kielégítetlen marad, a puszta idézetesség vagy hallgatás miatt visszafordul, visszahullik az alanyra, így problematizálva utólag magát a megszólalást. Az eleve összetett folyamatot tovább bonyolítja az indokok talánya, tudniillik a beszédet

generáló indokok sokféleségének lehetősége, és e választott beszédmotiváció(k)nak a verssel való újbóli, utólagos összehangolása–összehangolhatatlansága.

Nemes Nagy költeményében a szereplők viszonyában kifejezett távolság, elérhetetlenség és megérthetetlenség tűnik stilisztikailag és szemantikailag deklaráltnak, míg a diszkurzív-retorikai struktúra együtthatói egyetlen nézőpontot cirkuláltatnak. Ebben az értelmezői aktusban leegyszerűsödik a fenti komplexitás, és az angyal rilkei szerepének értelmezése az átültetésben jóformán egy bevett értelmezői sémává szelídül. Az angyal leginkább olyan figuraként funkcionál ezekben a versekben, amelynek szerepe, hogy direkt módon irányítsa, előirányozza az olvasó kérdéseit, vagy pusztán a Másik direkt indexe legyen. A *Paradicsomkert* megszólaló hangjai nélkülözik a diszkurzív jelleget (sem egymással, sem önmagukkal nem lépnek párbeszédbe), amelyet a versszerkezet e diszkurzivitás külsővé tételével, egyfajta dramatizálással pótol. A helyettesítés módja a megszólalók, tehát a személytelen „elbeszélő"-én és az angyal-én váltogatása, az Úr címzettként való szerepeltetése. Az angyal beszéde (költői kérdései) az ember leírásának funkcióját töltik be. A címzett hallgatása az emberi lét egzisztencialista értelmű paradoxicitását hivatott felmutatni, nem különösképpen eloldódva attól a módtól, ahogyan ezt a prózairodalom, vagy akár (az egzisztencializmus később megszilárdult kérdésföltevéseit kivéve) a romantikus líra teszi.

A modernségtől különböző, éppen ezért posztmodernnek titulálható paradigmában a szöveg nem csupán tematizálja, de színre is viszi a jelentéssel, a szöveg megérthetőségével, az egy létező üzenettel kapcsolatos ambivalenciáit: beláttatva olvasójával, hogy nincs érvényes jelentése az angyalnak, csupán a jelek cserélhetősége és nyomszerűségének tapasztalata gazdagít azzal a tudással, hogy a nyelv dinamikus, „működő" jelentésgépezetként funkcionál az olvasó közreműködésével. Az üzenet szemantikai értelme tehát az angyal üzenettelensége, nem más, mint a nyelv apóriája, melynek az olvasó a reflektált címzettje. Annál inkább látványos és explicit módon sarkall az ilyen szöveg arra, hogy az értelmezés továbblépjen a motívumvizsgálaton, és a jelek – itt és most az angyal – egyéb szövegfunkcióira kérdezzen rá. Borbély Szilárd versein keresztül kitetszik az angyal lehetséges új funkciója: az angyal a beszéd performatív instanciája. Az angyal ellentmondó attribútumain és képzettársításain keresztül a téma (az „angyal") az egyértelműség cáfolata, a (grammatikai, jelentéstani, performatív) rögzíthetetlenség szerepét kapja. A vers-ént, annak időbeli és mediális közvettségét problematizáló líra az angyalt a szövegszintek összehajlásának és széttartásának csomópontjaként működteti, tehát ennek a rendkívül komplex „énnek" olyan másikjaként, amely ráadásul ez által az „én" által feltételezett. Így, az értelmezhetőség párbeszédes jellegén keresztül ismerünk rá a kötetet összetartó költői tárgyra és tematikára, amely végső soron nem motivikus, nem etikai, nem filozófiai tárgy, hanem a lírai nyelv sajátos immanenciája.

Jegyzetek

1 Rilke (2003).
2 Nemes Nagy (1999).
3 Borbély (1995).
4 Nagy András (2003)
5 Ábrázolás alatt képzőművészeti és irodalmi forrásokat s a művészet egyéb ágainak ábrázolásait egyaránt érthetjük, mivel a művészetben kölcsönös megfelelések, geneologikus folyamatok, közvetítések mennek végbe az angyaltoposzt illetően. Rilke angyalairól kimutatható, hogy megidézik a bibliai szöveges hagyományt *(Tóbiás könyve)*, de éppúgy a képzőművészet, jelesül az ikonábrázolás hagyományait is. Erről lásd bővebben Gerber (2002: 75–85); Gadamer (2002: 113–129). A különböző művészeti formák közötti átjárhatóság vagy áthallás, a medialitás kérdése Rilkét konkrétan is foglalkoztatta. „A kép és a hang titkos, mély, kazuális összefüggését, egymást élesztő és megtermékenyítő hatását semmilyen analógiával sem lehet magyarázni és igazolni." Rilke (1997: 17–21).
6 A rilkei ember abban különbözik az állatoktól és a növényektől, hogy szemben áll a világgal. Mivel öntudatos, reflektáló lény, ezért nincs benne a világban, abban a nyitottságban *(das Offene)*, amelyre a hamisíthatatlanul tiszta viszonylatok, vonatkozások jellemzőek. Az ember rémületének alapja a kockázat, amelyet a létezés hord magában. A lét kockázatba küldi a létezőt. Heidegger (1999: 36–68).
7 *Az első elégia* a „Wer" kérdéssel nyit, a címzett, vagyis a megszólított után tudakozódva. A kérdés a második sorban az angyali rendre szűkül: a címzett tehát az angyalok valamelyike. Miután a továbbiakban az angyalról egyes szám, harmadik személyben szól az alany, s mint olyanról, amelyik nem hallja meg a kiáltást, vagy csupán feltételesen; automatikusan más címzettet keresünk a megszólaláshoz. Míg az első sorban az angyalok a megszólítottak, a másodiktól egy individuális olvasót lehet odaérteni a személyes, vallomásos hangvétel miatt, majd az ötödik sortól inkább egy elvontabb hallgatóközösséget avagy olvasóközönséget a többes szám, első személy okán, amely a jelentést tekintve leginkább az emberi közösség indexe. Ennél a grammatikai fordulatnál a beszélő egy nembe sorol, egy oldalra állít bennünket (olvasókat) önmagával. Ez a beszédpozíció azonban nem rögzül, a továbbiakban is változékony marad, például a megszólított grammatikai státuszának egyes szám, második személyre váltásával: „Ezt se tudod még?" (*Az első elégia*, fordította: Szabó Ede, lásd Rilke (2003) – a továbbiakban, ha külön nem jelölöm, a fordításokat ebből a kötetből idézem.) Itt jutunk el az önmegszólítás önmagában is összetett problematikájához. Az idézett kérdés „Weisst du's *noch* nicht?" egyszerre szólhat egy hallgatóhoz, a vers olvasójához. De egyszerre lehet akár a dialógus megteremtése érdekében megosztott „én" egyik szólama, mégpedig azé az „éné", amelyik többet tud vagy többet sejt önnön másikánál, s ezáltal kezdeményez, kérdőre von, problémákat vet fel, vagy tanít. Az „elbeszélő" szólam megoszlására példa: „Halld ma szivem..." (*Az első elégia*, fordította: Szabó Ede); „Jaj nekem: ez *vagyunk* mégiscsak" (*A második elégia*, fordította: Rónay György); „Nincs igazam?"(*A negyedik elégia*, fordította: Rónay György). Ezek a diszkurzív fordulatok már fölvillantják a beszédpozíciók széttartásának lehetőségét, de még élesebben elkülönülnek bizonyos öncáfolatokban.
8 Információforrásról olyan értelemben beszélhetünk, hogy a beszélő helyenként fölfedi, kijelöli állításai eredetét, származását. Így tesz az angyalokkal kapcsolatban is. A különös az, hogy míg kijelentések hosszú sora marad indokolatlan, addig egy következő, hasonló kijelentést viszont forrásának megjelölésével támogat, végül is még inkább elbizonytalanít a

„mondják" függőbeszédet bevezető szófordulattal. „Engel (sagt man) wüssten oft nicht; ob sie unter / Lebenden gehn oder Toten." („Angyalok (mondják) nem tudják néha: halottak / közt vagy az élők közt járnak." (*Die Erste Elegie – Az első elégia*, fordította: Szabó Ede.) Szöges ellentétben azzal a stilisztikai megoldással, amelyben a beszélő hang omnipotens megszólalóként, metaforák sorával mutatja be az angyalokat. Maga, ez az utóbb angyali dimenziókba látó „én" teszi fel a megelőző sorban az információk súlyos elégtelenségét mutató kérdését („Kik vagytok?"). *A második elégia* (fordította: Rónay György) első szakasza kiélezi az ellentmondást: előbb a választ, azután a kérdést vallja be („ismerlek" és „Kik vagytok?"). A megszólító megszólított(jai)hoz való viszonya abból a szempontból is bizonytalan, hogy a személyes jelenlét deixisei („Itt van a mondható ideje, itt a hazája"), szóbeliségre utaló képei, felszólításai („zengd", „halld", „szóltál-e"), stilisztikai fordulatai („Különös persze"; „jól tudom én"; „Nincs igazam?") és modális mozzanatai („jaj nekem"; „Ó"); váltakoznak egy általánosító, a teljes univerzumot fókuszába állító omnipotens szemlélő beszédével. (Megjegyezendő, hogy a deixis –„Hier" – egyaránt utalhat személyes jelenlétre és a szövegre magára, tehát az írásosságra vagy akár a mondásra.) Esszenciálisan tömöríti a jelenséget *Az első* és *A második elégia* mondatvariánsa: „Ein jeder Engel ist schrecklich", illetve: „Jeder Engel ist schrecklich". Az első, a minden egyes kijelölését plusz információként tartalmazza, amely az előtte álló sorokból is következik, a „melyik" és az „egy" („Wer" „einer") elkülönítéseiben. *A második elégia* már a kijelölhetetlenség tudásának birtokában olvasódik: „Jeder Engel ist schrecklich." A „bámuljuk közönyét" még egyetlen angyalra vonatkozik (valamelyikre) *Az első elégia* kezdősoraiban, majd ezután következik az általánosítás: „jeder". Az elbeszélt dolgok fókusza ekként szűkül és tágul, keresve egy megfelelő horizontot.

9 „És vajon angyal / angyalit észlel-e csak: amit önnön lénye kiáraszt, / vagy, mintegy véletlenül, olykor eléri-e lényünk / némi parányа? Vonásai közt legalább mint / terhes nők orcáin a révület, elvegyülünk-e / annyira csak? Örvénylőn visszamerülve magába / még tudomást sem vesz (hogyan is vehetne) felőle." (*Az első elégia*, fordította: Szabó Ede.)

10 „De az élők mind e hibába / esnek, mind a különbséget túlozzák." (*Az első elégia*, fordította: Szabó Ede.)

11 Röviden érdemes áttekinteni a recepció jelentéstani kérdéseit és eredményeit, hogy lássuk, melyik az az irány, amelyiktől jelen dolgozatban igyekszem más irányba távolodni. Ez az áttekintés egyszerűsített, összefoglaló jellegű, és tartalmazza az eredeti felvetések továbbgondolását. A kommentárok, recenziók szemantikai tájékozódása alapján összefoglalható, hogy a *Duinói elégiák* gondolatilag egy erősebb lét tételezéséből indul ki, amely az emberi illanóságtól függetlenül áll szilárdan, s az emberrel nincs viszonyban. Olyan valóság ez, amely, ha mégis viszonyba kerülne az emberivel, akkor elsodorná annak valamennyi próbálkozását, a művészet konstrukcióival együtt. „Lépne csak egyet az arkangyal most, a veszedelmes, / csillagokon túlról, lejjebb s közelebb: döndülve tulajdon / szívünk döntene porba." (*A második elégia*, fordította: Rónay György.) Miért hozzájuk intéződik mégis a beszéd? A modern vers alanya feltételezi az emberfelettit. Mert nem elég „szabad", eloldott önnön hagyományától? Mert az alanynak szüksége van egy tárgyra, amelyen keresztül láthatóvá válik, amely vonatkoztatási alapot képez? Rilke a zsidó hagyomány, az orosz hitvilág és a hellén kultúra bölcseleti találkozásában fogant angyalokat teszi meg vonatkoztatási pontnak. A explicit tagadás igényli az előzetes (implicit) tételezést, így a logosz, vagy a transzcendens, vagy bármely nem keresztény előzetes tudás esetében is: az angyalok, a nem emberi szerepeltetése lehetőséget ad az embernek az önmeghatározásra. Az angyalok szemlélete, ez kiderül a versekből, nem ugyanaz, mint az emberé. „...de mi, kiknek olyan nagy / titkok kellenek és oly gyakran a gyász hoz / boldogító haladást – : bírnánk-e mi nélkülük

élni?"– kérdi *Az első elégia* a halottakra vonatkoztatva Nemes Nagy Ágnes fordításában (lásd http://mek.oszk.hu/00400/00474). Az angyalok számára ugyanez: az élő és halott közti különbség nem jelentéses, a szöveg tudósít erről a másfajta nézőpontról. A másféle tudás – amely itt a versben beszélő alany(ember) által közvetített – visszakérdez az emberi ismeretekre, az emberre magára. A néma angyal is kérdez, hallgatása jelentéses. Az angyal az irodalmi modernségben a hallgatás és művészet oppozíciójában azért a némasághoz tartozik inkább, mivel a némaság egyben a művészeten túlit foglalja magában, azt, amiről nem lehet elégségesen beszélni. A klasszikus modernség még hisz az emberi alkotás logosz általi megelőzöttségében. Így a beszélő is (a színre vitt költő) egy előzetes csöndtől vagy egy előzetes hang hiányától: az angyal csöndjétől ihletett. Jelenléte, az emberen tovasikló tekintete ad okot a szólásra. Néhány, részben a fenti gondolatokkal foglalkozó tanulmány: Guardini (2003); Hamburger (2002: 40–58); Gadamer (1995: 108–122); Schein (2001: 16–23); Eisemann (1995: 108–122).

12 „tükrök: amint a saját szépségetek árját / visszafelé hömpölygetitek ön-arcaitokba." (*A második elégia*, fordította: Rónay György.)

13 Nemes Nagy Ágnes *Vasút; Ház a hegyoldalon;* Pilinszky János *Két szonett, Te győzz le, Szabadulás, Áldott szédület* című verseit lehetne itt idézni. Nemes Nagy (1999); Pilinszky (2003).

14 Crary (2001: 49).

15 Nemes Nagy (1982: 198).

16
Sie haben alle müde Münde
und helle Seelen ohne Saum.
Und eine Sehnsucht (wie nach Sünde)
geht ihnen manchmal durch den Traum.

Fast gleichen sie einander alle;
in Gottes Gärten schweigen sie,
wie viele, viele Intervalle

Nur wenn sie ihre Flügel breiten,
sind sie die Wecker eines Winds:
als ginge Gott mit seinen weiten
Bildhauerhänden durch die Seiten
im dunklen Buch des Anbeginns.
(Rilke 1966: 380)

17 Vö. Schein Gábor (1996: 356–367); Veres Bálint (2001: 113–118); Szigeti Lajos Sándor (1996: 183–203). A tanulmányok egyik következtetése, hogy a modern vers a művészet legitimációját és önértelmezését a csend beszéltetésében, az „elfogadhatatlan elfogadásában" képes szinte egyedüli hitellel megvalósítani. A csendben meghallható az angyali üzenet, amely kettős előjelű: a végítéletről és egy új teremtésről szól. A végítélet igazságát hirdető vagy elhallgató, odahallható „hang" gyakran az angyal motívumában jut érvényre. Pilinszky lírai alanyaira nézve a bűnösség állapotának tudásából táplálkozik ez a végső dolgokat illető hallgatás. Pilinszky Kondor Béla kiállítását megnyitó beszéde a kapocs a némaság művészete és az angyalábrázolás e Rilkétől eredeztetett, ám talán túlzás nélkül állíthatjuk, hogy csak részben értett, illetve félreértett modern gyakorlata között. Pilinszky (1999).

18 A korszakolás ilyenformán erőltetésnek tűnhetne, azonban számolnunk kell a hazai késlekedéssel, amely a nyugati irodalmat fogadta, vagy éppen azzal, hogy nem volt módjában fo-

gadni, vagy más kulturális közegbe érkezve nem a megjósolható, a nyugati társadalomban más talajon érlelődő költészeti jelenségeket idézte elő. Ez a tény csak megerősíti a fenti korszakolás használhatóságát; hiszen innen érthető, hogy a hazai másodmodernség sok esetben nem tudta kinőni az esztétista normákat, vagy a szerzők, jelen esetben az *Újhold*-nemzedék tagjai más, egyéni utakat választanak – a cenzúra miatt sokszor kényszerűen – a kívülről érkező poétikai-esztétikai paradigmák magyar nyelvű integrálásához. Ehhez lásd Kulcsár Szabó (1994: 71–73).

19 Posztmodern nézőpontból minden szöveg az egyetemes diskurzusba lép be, innen nézve az irodalmi írás kizárólag újraírásként fogható fel. Az irodalmi szövegek kölcsönhatásainak történeti értelmezhetőségéhez lásd Kulcsár Szabó (1996b: 267–287).

20 Kulcsár Szabó (1994: 78).

21 Heidegger megállapítása szerint „eldönthetetlen, hogy a szentet az istenség istenének nyomaként érzékeljük-e, vagy már csak a szenthez vezető nyomra lelünk" a Rilke-versekben (Heidegger 1999: 36–68, 40).

22 Nemes Nagy az osztrák poéta csöndjét a tudattalan kényszerítő kimondásaként érti fordításában, a tudattalanét, amelyet „mégis ki kell mondani, vagy legalábbis meg kell próbálni kimondását [...]". Úgy gondolja, „ez a *kell* adja a megnevezés szárnysuhogásos étoszát". Nemes Nagy (1982: 198).

23 „A mű nyelvi-poétikai megalkotottsága Rilke felfogásában egy a világgal folytatott »harc«-jellegű dialógus eredménye, s mint ilyen, a lét törvényeihez igazodó művészi megértésmód tárgyiasulása." Kulcsár Szabó (1996a: 100–123, 106).

24 A szöveggép-metaforával kapcsolatos forrásokat Kulcsár-Szabó Zoltán is ismerteti: Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz*, 1985; Paul de Man: *Allegories of Reading New Heaven*, 1979; Geoffroy Bennington Aberrations: De Man (and) the Machine. In *Reading de Man Reading Minneapolis*, 1988, 209–222. Kulcsár-Szabó (2002: 401–419).

25 A 20. századra az angyalok szinonimájává váltak az üzenetnek, majd az üzenésnek, amely egy másik, az ember számára elérhetetlen világból származik. Az egyházatyák dünamisz-programja nem más, mint a prosopopeia és katakrézis korai totalizációja, amely látásmód (a dolgok megszólítása – itt ismét szétválaszthatatlan az auditivitás és a vizualitás) visszatér a modernség utolsó szakaszában, és eluralkodik a kortárs művekben. Erre jó példa Háy János *Xanadu*ja. Ebben a regényben az angyalok egyszerre öltik fel a motívum egyes korokra jellemző szemantikai hagyományait, és szervezik a regényt narrációs szinten. Háy (1999).

26 Kulcsár-Szabó (2002: 401–419).

27 Az angyalok kik vannak esetében például a szövegkörnyezet a részvét hangját szólaltatja meg („fázós pici lények"; „bevackolva"; „verébfiókák"; „reszketnek összebújnak"; „tátognak"; „esetlenek suták") ellentétben *[az angyal mond; [az angyalreklám és [az angyal mégse* szövegek részvétlen, néhol gúnyos stílusárnyalatával. *[az angyal mert* című szöveg a legérdekesebb ebből a szempontból, mivel köznapi szókészletet mozgósít, az emberre jellemző tárgyiasságokat, aktusokat szerepeltet. Az angyal itt leginkább az emberre mutat, s a szöveg végén egész naturálisan ábrázoltatik: „az égi ventillátorokba szarnak".

28 Az egyes számú és a többes számú „angyalszövegeket" a ritmusuk is két csoportra osztja. A nyolcas és hetes jambusokat váltogató, terjedelmükben is szűkebb darabok az angyalt az optikához, médiához (kamera), beszédhez (száj), a reklámhoz kapcsolják. Az utolsó két tizenegyeseket és tízeseket váltogató verse inkább egyes hangulati jelzőkkel árnyalják az angyal(tér)képet, olyanokkal, mint a magányos, kiszolgáltatott, unott. A szó jelentésmezejének összetett mozgása során absztrakt, emocionális és szenzitív impulzusok jönnek játékba. A lehetőségeket tovább mélyíti az angyal attribútumainak beazonosíthatatlansága.

A „szárny", a „száj" ugyanis szintén olyan toposzok, amelyek több irányba indíthatják el az asszociációt. Sorrendben a két szélső szöveg egyes életkori jellemzőket ábrázolva („rózsás arc", „kispopó", „pelenka"; „rosszul alszanak", „mogorván némán tollászkodnak", „egy régi viccen még el mosolyognak / de már ez is mint minden rég fakó") a csecsemő és az öregkor biológiai ívének vázlatát is elkészíti. „Az angyalból a holnapi / az önmaga rekláma" sorok a gyerekekkel reklámoztatott felnőtt szubjektum gondolatkörét is sejtetik.

29 Borbély (2004).

Elsődleges irodalom

BORBÉLY Szilárd 1995: *Mint. minden. alkalom.* Budapest: József Attila Kör–Balassi.

BORBÉLY Szilárd 2004: *Halotti pompa.* Pozsony: Kalligram.

HÁY János 1999: *Xanadu.* Budapest: Palatinus.

NEMES NAGY Ágnes 1999: *Összegyűjtött versei.* Budapest: Osiris.

PILINSZKY János 2003: *Összes versei.* Budapest: Osiris.

RILKE, Rainer Maria 1966: Die Engel. In Uő: *Gedichte.* Berlin–Daermstadt–Wien: Deutsche Buch-Gemeinschaft, 380.

RILKE, Rainer Maria 2003 [1923]: *Duinói elégiák – Duineser Elegien.* Ford.: Petra-Szabó Gizella, Rónay György, Szabó Ede, Vajda Endre. Budapest: Editio Plurilingua.

Bibliográfia

CRARY, Jonathan 2001: *Suspension of Perception – Attention, Spectable and Modern Cultur.* Cambridge: MIT Press.

EISEMANN György 1995: Angyalok a Pilinszky-lírában. *Pannonhalmi Szemle* 4: 102–107.

GADAMER, Hans Georg 1995: A vers parúziája. Mitopoétikus átfordítás Rilke Duinói elégiáiban. *Pannonhalmi Szemle* 4: 108–122.

– 2002: Raine Maria Rilke létmagyarázata Romano Guardini könyvéhez. Ford.: Molnár Mariann. *Enigma* 31: 113–129.

GERBER, Erika 2002: Ikonok, ikontalanított jelek – A képzelet szemiotikájához Rilke költészetében. Ford.: Hadas Emese. *Enigma* 31: 75–85.

GUARDINI, Romano 2003: *„Sehol a világ, csak belül". Rainer Maria Rilke Duinói elégiái.* Budapest: Új Ember.

HAMBURGER, Käte 2002: Rilke költészetének fenomenológiai struktúrája. Ford.: Asztalos Éva. *Enigma* 31: 40–58.

HEIDEGGER, Martin 1999: Költők mire jók? Ford.: Schein Gábor. *Enigma* 20–2: 36–68.

KULCSÁR SZABÓ Ernő 1994: *A magyar irodalom története 1945–1991.* Budapest: Argumentum.

– 1996a: Mérték és hangzás. Az „orfikus" tárgyiasság Rilke kései lírájában. In Uő: *Beszédmód és horizont. Formációk az irodalmi modernségben.* Budapest: Argumentum, 100–123.

– 1996b: A szimmetria felbomlása? A posztmodern intertextualitás kérdéséhez. In Uő: *Beszédmód és horizont Formációk az irodalmi modernségben.* Budapest: Argumentum, 267–287.

KULCSÁR-SZABÓ Zoltán 2002: A gép poétikája. In Kenyeres Zoltán–Gintly Tibor (szerk.): *Pillanatkép.* Anonymus, 401–419.

NAGY Andor 2003: *Kis angyaltan: Kísérlet a leíró angelógiában.* Budapest: Liget.

NEMES NAGY Ágnes 1982: Rilke-almafa. In Uő: *Metszetek. Esszék, tanulmányok.* Budapest: Magvető, 198.
PILINSZKY János 1999: *Kondor Béla kiállítása. Publicisztikai írások.* Budapest: Osiris, 103.
RILKE, Rainer Maria 1997: A modern líra. Ford.: Weiss János. *Műhely* 4: 17–21.
SCHEIN Gábor 1996: A csend poétikája. *Jelenkor* 4: 356–367.
– 2001: Rilke költészetének térkoncepciója. *Buksz* 1: 16–23.
SZIGETI Lajos Sándor 1996: A teremtett Isten csendje: Pilinszky apokrifja és apokrifjei. In Uő: *Evangélium és esztétikum. Bibliai motívumok a modern költészetben.* Budapest: Széphalom Könyvműhely, 183–203.
VERES Bálint 2001: Pilinszky csendjéről. *Studia Caroliensia* 1: 113–118.

Büky László

Angyalok Füst Milán lírájában

1. A Füst Milán-i líra jellemzője a látomások megjelenítése. Ezeknek nyelvi megvalósulásával és stilisztikai elemzésével e konferenciasorozat egyik előző ülésén a *szellem* szó és szinonimái kapcsán foglalkoztam.[1] A Füst Milán-i (költői) szövegművek halmazának ismeretéből kialakuló és a fogalomra és jelentésre vonatkozó tudás összeállása a 'szellem' jelentést hordozó szavaknak a különféle szöveghelyeken való használata révén jön létre az (olvasóban). Ez a tudás része annak a tényálláscsoportnak, amelynek birtokában az olvasó végrehajtja az irodalmi befogadás cselekvését mint olyat. A tényálláscsoport nagy része természetesen a szellemekre vonatkozó társadalmi tudás, amely jelen esetben hiedelemrendszer.

Nyilvánvalónak látszik: ugyanez lehet a helyzet az angyalokkal is, amelyek szintén hiedelemrendszerbeli alakok. A Füst Milán-i lírában ezek bizonyos általános és bibliai vonatkozású társadalmi tudásra mennek vissza, amely tudást, ismeretet magának az *angyal* szónak már a jelentése is hordozza. Jóllehet Füst Milán lírájában számos biblikus vonás van, ezeknek átfogó áttekintése várat magára. Foglalkozott a költő vallásosságával Vas István:[2] „A zsidó vallásból csak azt tartotta meg, ami annak legbensőbb tulajdonsága. [Isten kiválasztott népének] vallásossága szüntelen feszültség, s kimagaló egyéniségeinek, prófétáinak vallásossága folytonos felelősségre vonás, pörlekedés az Istennel." Somlyó György[3] a költő prófétikus vonásait észrevételezte, Ittzés Nóra[4] néhány nyelvi és képi vonatkozást mutatott be é. í. t.

2. ⟨ ⌈Az ÉrtSz. az *angyal* főnévnek több jelentését írja le, az első, amelyhez a Füst Milán-adatok köthetők, a következő: „1. *(Váll[ásügy])* <Némely egyistenhívő vallás tanítása szerint> Isten közvetlen környezetéhez tartozó, jóságos, halhatatlan szellemi lény, az erkölcsi tisztaság megszemélyesítője, akit rendsz[erint] hosszúszárnyú ifjúként képzeltek el. *~ok kara; bukott ~*: a) az Isten ellen fellázadt és a mennyországból letaszított angyal; b) (átv) az erkölcs útjáról letért (szép) fiatal nő; *(vál) öldöklő ~* v. a halál *~*: a megszemélyesített halál. [...] ||a. *V[ala]kinek a jó, őrző, védő ~a:* vkinek az őrangyala [...]".

Az ÉrtSz.-hoz képest az ÉKsz.[2] csupán kissé tér el (az eltérést az előző szótár írása idejének történelmi okai magyarázzák, amelyhez elég csupán az első kötet megjelenési évét, 1962-t említeni): „❷ fn 1. *Vall[ási; az egyházi élettel kapcsolatos]* Némely vallás hitvilágában Isten környezetéhez tartozó jóságos szellemi lény. | A Bibliában: Isten hírnöke. | Őrangyal [...]". Ebben az idézetben a ❷ a gyakorisági csoport jelzése, vagyis a szó rangsorbeli helye 2001–10 000. A gyakoriság alsó határa 6,2/millió szó; az adatok a Magyar nemzeti szövegtárra vannak alapozva, l. ÉKsz.2 xv. A gyakoriság összefügg a stílushatással, a kevésszer előforduló szavaknak nagyobb lehet a stílusértékük már ritkaságuknál fogva is. Ezért figyelemre méltó az *angyal*nak a ❷ csoportbeli helyzete. A szépprózában a szó nincs benne a leggyakoribb 3410 között, lásd SzGySz. 355; megjegyzendő, hogy ellenben az *ördög* ún. abszolút előfordulása 32, a módosított gyakoriság értéke 17,11.

Füst Milán költői nyelvében az *angyal* főnév a következő szövegmetszetekben található meg. (Az előfordulásokat a megjelenés sorrendjében tárgyalom.)

(1–2)
Felülének angyalok szekérre utazni,
Holdas országúton járni, nézni a völgyeket,
S nézve a völgyeket, tóba fürödni.

S amint így utaztak...
Hol üres az éji tér s két torony áll magában,
S hol egy vad folyamnak zsilipjei zúgnak,
S fenn a hidegben, hol két csillag búgva melegszik:
A hegyekről egy alvajáró jött szegény!

Ki nem köszönti őket: csudálkozva nézik, –
Angyalnak nem köszönt és búsan ment tovább?
(*Virágvasárnapi ballada*, Váln. 32)

* Az ebben a szövegdarabban szereplő angyalokról később kiderül, hogy voltaképpen arkangyalok, amint alább a 2.2. részben olvasható. Ott az angyalok a hagyományos képzet alapján vannak ábrázolva, vagyis szárnyaik vannak, és repülnek: „Akkor megpróbálták fényes szárnyaik! | S a két torony felett csattogva fényesen | Négy arkangyal szállt [...]". – A költemény egészében az a Füst Milánra jellemző ábrázolásmód tapasztalható, amely szerint vaskos realitásba képes fordítani az elvontságot, a lélek belső tüneteit.[5] A szekéren való utazás és maga a szekér szó másutt is előfordul a költő lírájában, összesen hatszor, s a következőképpen:

(a)
Felülének angyalok szekérre utazni [...]
(*Virágvasárnapi ballada*, Váln. 32)

(b)
Hogy négy vad-erős lovat kellett befogni sebtiben s egy nagy szekéren
Hajszolva felhőt, csillagot
Mi máris száguldoztunk
(*Levél az ifjúságról*, FÖv. 95)

(c)
A ködben két banya szidott egy részegest.
S a köd fölött lassan haladt egy szép szekér.
S vitt két bohó parasztot: egy vaskos legényt,
S mellette űlt a nyájas holdvilága…
(*A részeg kalmár*, FÖv. 106)

Ez utóbbi szövegrészlet jól rokonítható a szekéren ülő angyalokkal, itt ugyanis a „nyájas holdvilága" ül „bohó parasztként" a szekéren, s két ábrázolt tárgyiasság között lévő hangulati és érzelmi ellentét éppen olyan, mint a szekéren ülő angyaloké. A szekérnek mint utazóeszköznek a megjelenése már a költemény első megjelenésekor (*Nyugat* 1911/I: 175) sem csupán a népi, vidéki (és nem budapesti) élet felidézője volt, hanem a fiktív középkort jelző valóságdarab. E lehetséges világként ábrázolt középkorban mozognak a Füst Milán-i líra szereplői közöl nagyon sokan (fejedelem, lovag, uraságok, üveggyártó, szellemek és mások). Ugyanakkor már a 20. század eleji olvasónak is némileg meghökkentő a helyzet: az angyalok szekéren utaznak. Efféle állapot van Petőfi Sándor versében: „A társaságnak úri tagjai | *Szekérre* ültek és azon menének. | Szekéren mentek, de *ökörszekéren*" (*A négyökrös szekér*), minthogy itt az ökörszekér terményszállításra használatos jármű, nem pedig a pesti úri társaság közlekedőeszköze.[6]

A további adatok a szó archaikus stílusértékének megfelelő használatot mutatnak:

(d) – (e)
…Mikor hazaérkezének várurunk dús szekerei éji időben
Elemózsiával s a kofáknak hideg zöldségeivel nehézre rakottan…
S a világos, karácsonyi kapún beözönlött szekerük serege…
(*Egy bánatos kísértet panasza*, FÖv. 108)

(f)
Nehéz *szekerek* dübörögnek éjszakai órán…
Álmában éjjel így zúdul fel a tó és elnyugszik.
(*Oh nincs vigasz!…*, FÖv. 138)

(g)
Hajnalban dörgő szekereken viszik a barmokat ölni!
(*Az Aggok a lakodalmon* című verses tragédia prológusa, FÖv. 155)

A következő, a (3)-ban lévő angyalábrázolás egy bibliai helyre vezethető vissza, ám az ottani leírástól eltér. A versindító szövegmondat („Az angyalok sötétek") ugyancsak a költő jellemző ábrázolásmódja, a *sötét* főnév és melléknév használatával lírájában a Karinthy mondotta „objektív szomorúság" stiláris megjelenítését segíti.[7] A szótári leírásban meglévő, a választékos stílus szókészletébe tartozó az itteni angyal szó, amely közel áll a szótári leírás szerinti 'öldöklő angyal ~ a halál angyala' jelentéshez. A héber mítoszokban a halál angyala előfordul rabbi Józsua történetében, ő az, aki fortéllyal jutott a Paradicsomba. Isten ugyanis megparancsolta a halál angyalának, hogy teljesítse a haldokló Józsuának, Lévi fiának utolsó kérését, aki az angyal kardját kérte el, majd azzal beugrott a kerítés faláról... Így jutott be egyetlenként Mózes után, akit Samsiel, az Édent őrző angyal vitt be oda. Ábrahámért százhetvenöt esztendős korában Isten ugyancsak a halál angyalát küldte.[8]

(3)
„És hallám az ő szárnyaik zúgását."
(Ezékiel, I: 24) [Ez a költemény mottója.]

Az angyalok sötétek. Nem látod-e kezükben a kardot,
Amint megvillan a fényben, akkor repülik át a napot és fekete fényköreit
S a nap kinyílik előttük. Mert ők karddal a kezükbe' repűlnek
S elfödvén szegény szemüket: – szent, szent, szent, – kiáltják odafenn a sugaraknak.
S a sugarak megtorpannak előttük, igen.
S mint a kiskutyák, úgy hunyászkodnak meg előttük a Nap meg Hold
S mint a pulykák, kurrogva reppennek fel előttük a csillagok is
S menten szét is pattantja őket a rettenetes alázat.

S ők mégis míly komorak!
(A jelenés, FÖv. 19)

Az angyalokról tett megállapítás látszólagos ellentmondás, hiszen az általános képzet fényes, tiszta angyalkép. Itt a *sötét* itt az ÉrtSz.-ból idézhető jelentéssel „III. 3. Borúlátó, komor <életfelfogás, magatartás>. ||a. *(ritk[án])* Ilyen hangulatú, felfogású <személy>".[9] A gondolati szakaszt záró és új versszakot indító szövegmondatban ki is mondja a költő, hogy komorak az angyalok. – Az angyalok az általános elképzeléseknek megfelelve itt is repülnek, karddal a kezükben. A *Bibliá*ban kardos angyalok az édenkert bejáratát őrzik („conlocavit ante paradisum voluptatis Cherubin et flammeum gladium").[10] A Füst Milán-vers angyalai is félelmetesek, hiszen két hasonlattal is leírja, miként hunyászkodnak meg előttük, miként félnek tőlük a nap, a hold s a csillagok, és e túlzásnak, hiperbolának értékelhető alakzat a befogadó meggyőzését segíti elő, minthogy az égitestekről több és valósabb tapasztalata van vagy lehet, mint az angyalokról.

Ugyancsak bibliai témára megy vissza a következő *angyal*-előfordulás:

(4), (5)
Váj' annyira kibékít az eredmény: megszerzett bungalow-d gyönyöre s a hónapok egyforma futása,
Hogy Jupiternek s kilenc holdjának sem örülnél, ha lejönne kutadhoz inni?
(Lásd Ábrahám is felállt ám az angyal előtt, megmosta lábaikat s ledöfött nekik egy gödölyét
„S ízes ételt készít vala nékik", – ej ugyan, mit is magyarázgatom annyit?
Hisz egyaránt megszoktál angyalt és ördögöt, ismerem a fajtád.)
(*A Mississipi*, FÖv. 39)

A szövegmetszet egy alapmetaforát tartalmaz: *Jupiter s kilenc holdja lejön a kúthoz inni.* Az ebben a kijelentésben lévő ellentmondással mintegy párhuzamba helyezi a Mózes könyvéből ismeretes történetet,[11] amely szerint Ábrahámot látogatók keresik fel, akiket megvendégel:

> Az Úr megjelent neki Mamre terebintjénél, amikor a meleg napszakban sátra bejáratánál ült. Fölemelte szemét és íme, három férfi állt előtte. Mihelyt meglátta őket, sátra bejáratától eléjük sietett, földig meghajolt és így szólt: „Uram, ha kegyelmet találtam színed előtt, ne kerüld el szolgádat. Hoznak vizet, mossátok meg lábatokat és telepedjetek le a fa alatt. Közben én hozok egy falat kenyeret, hogy felüdítsétek magatokat, aztán tovább mehettek. Hiszen ezért ejtettétek útba szolgátokat." Azok így válaszoltak: „Tedd, amit mondtál."
>
> Ábrahám besietett sátrába Sárához, és így szólt: „Végy gyorsan három adag lisztet keleszd meg, és süss lepényt." Azután kiment Ábrahám az állatokhoz, kiválasztott egy fiatal és erős borjút s odaadta a szolgának, hogy sietve készítse el. Majd tejet és vajat hozott és meghozta az elkészített borjút is és eléjük tette.[12]

A *terebint* a különféle fordításokban[13] 'tölgyes' vagy 'cserfás'; a szót a *Magyar történeti szövegtár* (tizenhétmillió szóból) egyetlen előfordulásból jegyzi, Szomory Dezső *Glória* című művéből[14]: „[...] szerelem, ami dísz van és pompa [...] a terebintusok ormán [...]".

A Füst Milán-i szövegdarabban először egyes számban szerepel az *angyal*, majd Ábrahám *lábaikat* mossa meg, és *nékik* készít ízes ételt. A midráskommentárok szerint Mikháel, Gábriel és Rafael arkangyalok jártak Ábrahámnál. A bibliai textus kissé később, amikor a látogató férfiak elmenőben vannak, azt mondja, hogy Ábrahám az Úr előtt áll: „A férfiak Szodoma felé indultak, de Ábrahám megállt az Úr előtt".[15] (Az *Ószövetség* nem mondja meg ezeknek az angyaloknak a neveit, a midráskommentárok szerint Mihály, Gábriel és Rafael jártak Ábrahámnál.) A költői szövegben látható módon a hangulatteremtés a fontos, nem a pontos bibliai megfeleltetés és egyeztethetőség; a Füst Milán-i fogalmazású szövegdarab („S ízes ételt készít vala nékik") a magyar bibliafordításokban nem lelhető föl, mégis ennek a „S ízes ételt készít vala nékik" szövegmondategységnek az idézőjelezése igazolja a *készít vala* igeidőnek és a né-

kik hangalakjának archaizmusát, illetőleg irodalmi nyelviségét, amely itt a stílusalakításban szükséges, egyébként az archaizálás a Füst Milán-i líra szövegalkotási sajátsága.

A következő szöveghely ugyanazt az ellentétet hordozza a vaskos, iparos valóság és az angyal afféle együtt szerepeltetésével, mint amilyen már föntebb előfordult.

(6)
Angyalok söpörték műhelyem,
Szerszámaim az útból félrerakták...
Üveggyártó valék...
(*Ballada az elrabolt leányról,* FÖv. 55)

Az *Arménia!* című vers a már korábbról ismeretes félelmetes angyalalakot szerepelteti hasonlataiban:

(7), (8)
Beteg, bús lelkem rokona, bús, alvó kikötő, hol derengő fénynél
Halkan, halovány kísértetek járnak: éber hajósok és sárga tüzek,
S őrt áll egy fekete katona magosan, s mint fekete *angyal* az égre mered,
S két átkozott patak forr a hegyekről, dörgő patak párhuzamosan...
...De jaj, rendületlenül áll a sötét látomás, mint fekete *angyal,* ki zajtól sem riad,
És eljövendő bajokat sejtet, állván komoran,
És őrködik a táj felett, mert ő a változások őre: [...]
(*Arménia!* FÖv. 106)

A következő szöveghelyen a hajnalra, a reggelre vágyók az éjszakában a sírokat őrző angyalhoz is fohászkodnak. Az őrző angyalok képzete munkál itt.

(9)
Járunk s a távol lámpa s a könnyesszemü csillag vet fényt nekünk,
De a zord fenyő torz árnyait elénkbe önté...
Ó boldog az, ki nyomorára gondol s válik az ajka komollyá
S komoly sóhajjal alszik el s a bús halál maszkját felölté!

Ó jöszte édes hajnal, magasság édes tükre!
S te roppant csöndes *angyal,* ki most a sírokat őrzöd
S a reggeli rétet s a csendes, reggeli lombot!
(*Álmatlanok kara,* FÖv. 119)

Az utolsó *angyal* szöveghelye biblikus hátterű verscímmel van megjelölve. Füst többször írt *Zsoltár* címmel verset, az elsőből van az alábbi idézet (ez az „Ó Uram, engem bántanak – – – " kezdetű, amely először a *Nyugat*ban jelent meg[16]). A második: *Halotti zsoltár*[17] („Ellenségeimnek öröme | Beteljesedék én rajtam Uram"); s van még a

„Zenét és nyugalmat" indítású *Zsoltár* című verse is[18]. Mindhárom annak a lírai hangnak és versalakításnak a példája, amely a „vergődő és ijedt lélek panaszkodása", amely elmondja, hogy „Nem lehet remélni semmit az élettől: mert maga az élet is reménytelen. [...] S a kínlódók sokasága reménytelenül nyüzsög a gömbön: összeszorultak, mindig többen lesznek, nem menekülhetnek semerre s kínjukban egymást marják s tépik. [...] Félni és irtózni kell tőlük, nem tehetnek máskép, bántaniok kell egymást" – amint Karinthy[19] írta erről, s példaképpen az „Ó Uram, engem bántanak" kezdetű verset idézi. Ebben a Karinthy által leírt viszonyokban élő lírai alany voltaképpen a halált várja, s az elhalálozás körülményeihez járulhatnának hozzá az angyalok, amelyeknek *tiszta* jelzője a hagyományoknak megfelel. Ezzel kapcsolatban érdemes most összefoglalni, hogy milyen kontingenciák tapasztalhatók az angyal szó környékén: *fekete angyal* (2×), *csöndes angyal*, **sötét angyal*, *tiszta angyal*. A *szárny* főnév, továbbá a *bont* (ágyat), *felül* (szekérre), *őriz* (sírt), a *repül*, a *söpör* ige. Egyszer az *angyal* az *ördög*gel fordul elő, ez az együtt előfordulás (kontingencia) nyelvhasználatunkban jellemző verbális asszociáció (sajnálatos: az efféle kapcsolatokat feldolgozó szótár[20] nem tartalmazza); az *angyal* és az *ördög* olyan antonim szavak, amilyeneknek együttes használatát stilisztikai értékűnek szokás tartani (ún. poláris kifejezés). Füst lírájában ötször található meg az *ördög* szó, s az alábbi felsorolásból láthatni, hogy ezek egyike, az (ε) jelzetes 'szegény, szánalomra méltó ember' jelentésű:

(α)
...S te is torz látomás, égi ördög – nagyszemű, te menj el útadon!
(*A hold*, *Nyugat* 1913/I: 918)

(β)
[(]Hisz egyaránt megszoktál angyalt és ördögöt, ismerem a fajtád.)
(*A Mississipi*, FÖv. 39)

(γ)
Egy katona megy ott, a lábait veti,
A bátorságát mind mellén viszi
S az árokparton ördög ráncigál zsidót
S egy székelt ad neki.
(*Részeg éjszaka*, FÖv. 56)

(δ)
S most mért is tünődnöd e bánaton,
Hogy mely városból kelt fel ez a köd megint, vonúlni minden fény elé?
De szóljatok is igazán! mely átok leng az ember életén? Kamrám sarkában tán az *ördög* űl?
(*Gyertyafénynél*, FÖv. 146)

(ε)

Az égen ott fenn.... lassan halad ama sáv,
S Budafok ködlepte vidéke kitisztúl,
Az éjben.... ó ti szegény *ördögök*, kik elbaktattok alattam....
(*[Cím nélkül]*, FTn. II, 309)

A következő *angyal* adat a Zsoltár („Ó Uram, engem bántanak") című versből való, amely formai szempontból voltaképpen szonett. (Van *Zsoltár* és *Halotti zsoltár* című verse is a költőnek, azok nem szonettek.) A költeményben a lírai én panaszai után („[...] ragadós mézfürdőbe lök az Álnok | És kijövök és piszokban élek – – – " ; „Én más lehelletét útálom s gyakorta mosom kezeim – – –" é. í. t.) vágyik az angyalok segítségére, akik a túlvilági hűs, tiszta örök-ágyba vihetnék, vagyis jó, őrző, védő *angyal*ról van szó a föntebb idézett 1.||a. szótári jelentésárnyalatban.

(10)
Mért kell hát érintkeznem, mért kell élnem, mért nem bontják
Hűs, tiszta, örök-ágyam tiszta *angyalok?* – – –
Vagy mért, hogy ebszájjal magamtól mindenkit el nem marhatok? – – –
(*Zsoltár,* FÖv. 131)

2.1. Egy adat van az *angyalsereg* összetett szóra, amelyet az ÉrtSz. nem tart számon:

(11)
Rendszertelen jajok, – ez a mi lelkünk éji éneke....
S nincs segítség: átlátod-e már? Megalázott,
Hogy be kell érned a léttel s hogy két part között
Imbolyogva szédűlsz a semmiség felé.
S hogy jajod is elhagy téged, elröppen ajkaidról,
S külön ver a szíve, apró szív, mint a hűtlen madáré...

Szólt s szavára *angyalseregek*
Dalra kezdtek. – Ők!
Kik egykor oly kegyetlenűl,
Kik husánggal és seprűvel, hogy ocsmányabb legyen vesztem
S mélyebben megalázó véreim sorsa...
Kik hozsannaszóval kiűztek a paradicsomból!
(*Nem, soha nem lesz már vídám ünnepünk!*, FTn. II: 261–262)

A vers egésze a költő naplójában maradt fönn. A költemény elején a lírai én szól (első személyben), így az itt idézett részben nem világos, ki az, akinek szavára az angyal-

seregek dalra kezdtek. Mindenestre az angyalseregek husánggal, söprűvel és harsonaszóval űzik ki a lírai ént a paradicsomból, s ez a tevékenység jól összeillik a már föntebb megismert groteszk angyalábrázolással.

2.2. Ugyancsak egyszer található meg az *arkangyal* főnév, ennek leírása az ÉrtSz.-ban: „1. *(Vall[ásügy])* <A katolikus hittan szerint> magasabb rangú angyal", az ÉKsz.[2]-ben: „❸fn Vall <kat[olikus(ok vallási szóhasználatában)> (a hét leg)magasabb rangú angyal (v[ala]melyike)." A gyakorisági rangsor 1000–30 000.; s a gyakoriság alsó határa 1,1/millió szó.

A hét főangyalból, akiket a *Biblia* említ, négynek ismeretes a neve is (a már említett Mihály, Gábor és Rafael mellett Uriel). A *Biblia* csak Mihályt nevezi arkangyalnak (Júdás I, 9), a keresztény hagyomány az apokrif *Apostolok levele* óta (II. század közepe) a másik kettőt is, és az Ezdrás apokrif könyvében (IV, 1) szereplő Urielt is annak tartotta a középkorig: „Feleluén pedig énnékem az én hozzám botſáttatot Angyal, kinek neve *Vriel*."[21]

A héber mítoszokban vannak más megnevezett angyalok is, így az említett Samsiel, az Édent őrző angyal, Semcházáj és Ázáel, akiket Isten leengedett a földre, Semcházáj Éva leányaival két szörnyfiat nemzett;[22] Szamáel, a bukott angyal, aki Ábrahámot, illetőleg Izsákot kísérti a Mórija-hegyen.

A Füst Milán-versben fényesen szálló négy arkangyal megfelel a szokásos képzeteknek, szárnyaik csattogását is említi – „Es hallám az ő ſzárnyok zúgáſát, mint ſok vizeknec zúgaſát [...]";[23] „Amikor mentek, hallottam szárnyaik suhogását. Olyan volt, mint a nagy vizek zúgása [...]"[24] – ezt az Ezékiel (I, 24) leírta hangélményt tartalmazó szövegdarabot használta mottóként az évtizedekkel később, 1946. május 24-én írott és föntebb, a (3) egy részében idézett költeményében, A *jelenés*ben,[25] amely „oly megdöbbentően ütközött ki az ünnepi [Lenin-]ódák Duna-rekesztő áradatából" – amint Somlyó György írja.[26] *A jelenés* című vers először a *Magyar írók a szovjet népről*[27] című kiadványban jelent meg;[28] kézirata szerint 1946. május 24-ei. A vers hangvételére jellemző: „Oh hát ilyen nagy az Eszme, mondd Vladimir Iljics, ilyen? | Hogy életen, halálon, hogy csontokon megyen átal s marad meg a csontok velejében, ami nincs már? | Mondd, ki tanítja meg a lényeket a hüségre, hogy, ha szomorún is, komoran is és végleg elkesedve | De még a veleje se felejti, hogy, bár rettenetes is, de szent a neve, mert háromszor szent az Úr?" – Egyébként *A jelenés* című versről az említett kötetben rövid életrajza után ezt írta: „Régi szándékok alapján készült, egyes sorait már harmincban vagy harmincegyben írtam le magamnak: – mint embert nagyon megszerettem akkoriban Lenint s ez a vele való egyoldalú ismeretségem úgy leveleiből, mint személyes ismerőseinek róla szóló elbeszélései alapján adódott";[29] később pedig, 1958-ban így írt: „Fiatalkoromban én nagyon szerettem Lenint, az energiáját, életre-halálra szóló bátorságát, az elnyomottakért való szívhezszóló szenvedélyességét s nagyon szerettem volna szívemnek ezt a mély rokonszenvét versben kifejezni. S ez harminc éven át sohasem sikerült nekem. Végre egyetlen kezdő sor megindította bennem ezt az áradatot s öregkorom egyik legszebbjét hozta létre."[30] Hasonló alkotás-lélektani vallomásokat másutt is lejegyzett, így például a naplójában az *Arménia!* című versének erről a soráról: „A bántott lélek menekűl [...]."[31] A Lenin-

re vonatkozó kijelentések elemzéséhez a ma már történelmi körülmények figyelembevétele szükséges, mindenesetre érdemes felidézni – jóllehet a kérdés tárgyalása most és itt nem feladat –, hogy Füst Milán 1953-ban Rákosi Mátyásnak levelet írt, mivel őt is felkérte az írószövetség párttitkára, tegyen felajánlást Rákosi hatvanadik születésnapjára – megteszi; és levelet ír Rákosinak: „[...] – elhatároztam, hogy Shakespeare-nek nyelvileg legsűrűbb, legbonyolultabb s dikciójában leghatalmasabb művét, a Lear-királyt végre mégiscsak jól lefordítom." S ezután irodalomtudományi fejtegetéseket, majd fordításának a kiadónál történő hányattatását taglalja: „[...] épp most neveztek ki az irodalomtudományok kandidátusává. Márpedig ebben az elismerésben nyilván nem részesítenek valakit a Párt és a kormányzat mértékadó személyiségeinek beleegyezése nélkül. Akkor tehát mi okozza e fontos kis könyv kiadása körüli nehézségeket?"[32] – teszi fel a kérdést Rákosi miniszterelnök elvtársnak segítségét kérve a kiadáshoz – pontosan egy hónappal a születésnap előtt...

(12)
Sokáig megcsudálták még az álmodót [= az alvajárót]
Amig alakja az árnyba olvadó, sötét
Két torony között a messzeségbe tűnt.

Akkor megpróbálták fényes szárnyaik!
S a két torony felett csattogva fényesen
Négy *arkangyal* szállt az álmodó után
A két torony között a messzeség felé!
(*Virágvasárnapi ballada*, FVáln. [33])

2.3. A *kerubim* szó is szerepel egy alkalommal Füst verseiben. A héber mitológiában vannak kerubok (heten) a hatodik égben, és vannak hetedik égben is, amelyben örök ragyogás honol, és amelyben az arkangyalok, a szeráfok és az isteni kerekek is vannak.[33] Dionüsziosz Areopagitész, az 5–6. századi ismeretlen misztikus író az angyalrendek felosztásában az első csoportban írja le a szeráfokat, a kerubokat és a királyi székeket.

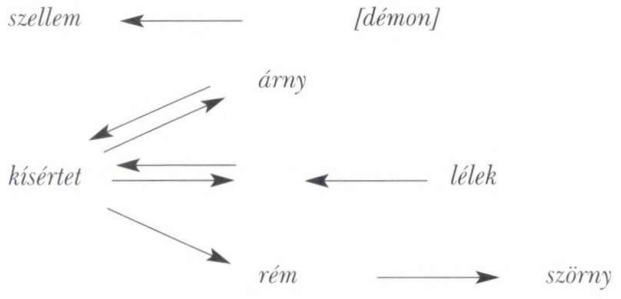
A *kerub* szó az ÉrtSz.-beli leírása: „kerub [...] *(ritk[a, ritkán])* kerubim *(rég[ies szó, alakváltozat, jelentés; régiesen])* kérub (*rég* írva: cherub, cherubin, cherubim is) 1. *(Vall[ásügy])* <A keresztény és a zsidó vallásban> hatalmas, értelmes szellemi lénynek képzelt angyal. ||a. *(Vall[ásügy])* <A *Biblia* szerint> az elvesztett paradicsomot lángoló pallossal őrző angyal." – Az ÉKsz.[2] ezt írja: „kerub ④ fn *ritk* kerubin *Vall[ási; az egyházi élettel kapcsolatos]* 1. A bibliai paradicsomot lángpallossal őrző angyal. 2. Az angyalok rendjében a legmagasabban álló angyal." A gyakorisági rangsorbeli hely 30 001–60 000. A gyakoriság alsó határa 0,34/millió szó.

A Füst-vers ballada, amelyben a Szégyen-Király magával kívánja vinni egy fegyenc fiát bizonyára a bűn útjaira, a (névtelen) fiú felsorolja a Szégyen-Királynak adott végső válaszában, mi mindent vállal inkább. S a hiperbolikussá váló sorozat egyik tagja a

kerubim, akiről egyébként csak az olvasói-befogadói előismeret révén tudhatni, miért félelmetes. (A vers, *A fegyenc fia* megvan Füst naplójában, ott a szó *Cherubim* alakban áll.[34])

(13)
– „S ha mint csillag dörögnél is el az arcom előtt
S ha mint *Kerubim* futnál is nagy fénnyel előttem…
Nékem fegyenc volt az apám s az anyám koldusasszony –
S inkább kínáld a poklokat, mondom, az örökös kárhozatot
S a poklok minden kénkövét, inkább a fekete gyehennát,
Semhogy véled járjam az országútat újra,
Semhogy sorsuk szégyenét még egyszer vállaltasd velem."
(*A fegyenc fia*, FÖv. 60)

2.4. A Füst Milán-i angyalokon kívüli más szellemi lények nyelvi megnevezései használatának áttekintéséből – a föntebb már említett helyről[35] idézem a kifejezések szi-



nonimarendszerét, amely azon alapul, hogy mely szó mely másikkal áll ilyetén kapcsolatban az idevágó lexikai állapot szerint:

Az *angyal* főnévnek kisebb a szinonimarendszere, s ebből az angyal és a kerubim szerepel mindössze a költő lírai nyelvében.

angyal ? *kerub* ~ *kerubim, szeráf; őrangyal, arkangyal, főangyal, puttó*

védangyal

védőszellem ~ *védszellem, géniusz, nemtő, őrszem, védőszent*

A fenti szóanyagból mindössze egy adatolható (más vonatkozásban) a költő verseiből: „Téged fennhangon nevezünk, téged elképzelünk: Igazság! Hatalmas nemtő!" (*Az igaz bíróhoz!* FÖv. 142)

2.5. Azonban a versszövegek halmazában közös ismeretté alakuló szellem- és kísértettulajdonságok miatt van szöveghely, amelyben a 'szellem' nincsen semmilyen módon megnevezve, ám cselekedeteiből tudható, hogy kicsoda: „Fogja lámpását és az arcomba világít... (oh jól tudom, hogy ezt teszi, | Mert mindent tudok én, ha alszom is.)" (*Álom az ifjúságról*, FÖv. 74); aki itt lámpásával a költői én arcába világít, bizonnyal az 'ifjúkor szelleme, kísértete', hiszen a költemény vége táján feloldja némiképp a rejtélyt a költő: „Szememre száll a tűz, napfényben áll a tér – | És látom magamat, egy ifjut gondokkal teli...".[36] Ehhez a kifejezéstechnikához hasonló helyzet van – tudniillik ahhoz, hogy ténylegesen, névvel meg nem nevezett lény szerepel a költeményben – *A névtelen iszik* című versben (FÖv. 33), amelyben azonban „névtelen" annak a lénynek a nyelvi megnevezése (a neve), aki a versben megjelenik. Az ilyenféle névadás eleve mitikus, és már az *Odüsszeiá*ból ismeretes. Az említett vers a következő.

Tégy poharat az asztal végire,
Tölts bort neki s ne nézz oda, –
Egy szegény koldús érkezik a légen át,
Ki tévelygett a tengerek s hegyek felett és nem is látható...

Most hajts fejet! – S te második Éliás,
Az ajtó mögött ki ott leselkedel és rajtamütnél [sic!] onnan, állj elő!
S ha sánta volnál netán: tudós púpos, aki mindig fázik, egyre didereg...
Ülj le tehát a kályha mellé. Csend van ott.
Hamvába hull a tűz ugyis, már lobbanása sem zavar
S mi meg se moccanunk a némaságban: kortyod is hogy hallható
legyen...
S lehúnyjuk szempilláinkat, mert tudjuk azt, hogy mi a szenvedés.

Igyál hát értünk Láthatatlan, örök bolygó, kinek neve sincs!
S tág sátort vonjon fölénk e képzelt látomás, hogy megvédjen a kínoktól
– igyál!
Mi nem kívánjuk garasodat érte, koldusa e földnek, úgy is tudjuk,
nincs neked...
S hogy hajad koronája lángban áll talán, – úgy képzelem, –
hisz évezredek óta hordod ugyanazt: –
Hogy mit tesz: mindig ablakokból nézni másik ablakot...
S mi visszatükröz: mindig szembenézni véled végtelen...
S mi nem hagy nyugtot: kérdéssel felelni szomjas kérdezőnek...
Hát igyál!

E lény *szegény koldús, második Éliás, Láthatatlan, örök bolygó* 'vándor', *koldusa e földnek* kifejezésekkel van végigvezetve a szövegmű referencialitásán. E szegény koldus a légen

át érkezik, tehát szellemként (és angyalként) repül, a tengerek és hegyek fölött is tévelyegni szokott – ám nem is látható – ; sőt a „S tág sátort vonjon fölénk e képzelt látomás" szövegmondategység mintegy az egész jelenetet képzeletivé teszi.

A vers *Nyugat*ban való megjelenése[37] után harminckét évvel a költő a következő levelet írta egy ma ismeretlen személynek.

Budapesten, 1964., július 30-dikán

Igen tisztelt Követségi Titkár Úr!

Nagyon köszönöm szíves küldeményét, a héber nyelvű antológiát. Engedje meg, hogy ez alkalommal szívességre is kérjem. Legyen szíves, értesítse fordítóimat a következőkről:

Hogy van verseim között egy olyan is, amelynek tárgya zsidó legendán alapul, azon, hogy a névtelen prófétának a zsidók valamelyik ünnepén, (gondolom, a második Jesajának,) borral teli kupát állítanak az asztal végére. S hogy ez a vers, véleményem szerint jobban kínálkozik a zsidó nyelven való átültetésre.

Vagyon igaz tisztelettel igaz híve: *[Füst Milán]*

Az említett vers címe: A névtelen iszik. (Egyik legjobban sikerült versem.)"[38]

A levelezés kiadójának ehhez a 1313. számú levélhez fűzött jegyzete szerint ebből az időszakból nem ismeretes ilyen, héber nyelvű összeállítás (lásd FÖlev. 1101).

A verstémához némi magyarázat a széder, amely rituális lakoma pészáh előestéjén (niszán hónap 14-én), amelynek célja az Egyiptomból megszabadulásra való emlékezés. Rendjét pészáhra vonatkozó haggada ('írásmagyarázat') írja elő; a haggadának az évszázadok alatt több változata alakult ki. A széderesten díszes serleget helyeznek az asztalra, ez Illés pohara, bort töltenék belé, és várják a próféta megérkezését. Egyébként a vacsora étkeinek (kemény tojásnak, sült húsnak csonttal, keserűfűnek, chároszetnek és más egyébnek) is rendre szimbolikus jelentősége van. A vacsoránál jelen lévő gyermek négy kérdést tesz föl, amelyekre az egyiptomi kivonulás történetének felolvasásával válaszolnak. A résztvevők az este folyamán négy-négy pohár bort isznak meg, minthogy a *Tóra* egy helyen négy eltérő igét használ az egyiptomi kivonulásra. Azonban még egy kifejezés is van, ezt hozzák kapcsolatba az ötödik pohárral, a 15. század előttről erre nincsen adat; így ez a serleg Illésre vár évszázadok óta. Illés serlegét többnyire a lakoma végén szokás megtölteni, egyes helyeken szokás volt az ajtót kinyitni a földi viszonyok közt láthatatlan vendég számára.

A vers további részében esetleg a népi legendák örökké élő zsidójára, az örökké bolygó zsidóra (Ahasvérusra) is gondolhat az olvasó. Ezt azonban a költő szóhasználati jellemzői sem erősítik meg, ugyanis a *bolygó* melléknevet olyan helyzetben használja, mint amilyen az itteni is:

„Te vagy a nap, a hold s a bolygó csillagok...." (FTn. II: 165);

„[...] árnyak közt bolygó utait | Áldd meg!..." (FÖv. 119);

„[...] e kis *bolygó* csillagon, | E kis szőlőhegyen nézem a kék éjszakát [...]" (FVáln. 51);

„Te vagy a nap, a hold s a bolygó csillagok..." (Nyugat 1925/III: 448).

A *bolyong ~ bolyg* és *elbolyong* igék használatában egyedi a Füst Milán-i stílus:

„S egy csattanás | Mely az űrben elbolyong" (FTn. II: 260); „[...] hol bolyongsz a messzi csillagok között?" (FTn. I: 503);

„[...] Nem tudod, hogy hol bolyongnak [...]" (FTn. I: 442);

„S vajjon elbolyong-e jajszavam a századok rengetegében [...]" (FÖv. 117);

„Lobogj én lelkem, mint a kósza szél... | Mint a hajnali kiáltás, amely messze bolyong [...]" (FÖv. 110);

„ [...] a téli fagyban elszállt pőre lelkem s most bolyong [...]" (FÖv. 108);

„[...] a nap, a hold és a Mercurius | Tán rosszúl bolyong e világi ürben? (Elmk. 55).

A most említésben lévő szavak metaforikus használatában jellemző szavak még: *bolyg, bolygó, bolyong, elbolyong*.[39]

A bolygó szellemlény kapcsán nem zárható ki – bár a költő naplójában és levelezésében nem mutatkozik nyoma – Slojme Anszki (más neveken is: Anszkij, An-ski, An-Sky; Slomo-Zanvl ben Akiva Rappaport) jiddis és orosz nyelvű író *Der dibek* című drámájának hatása sem, a darabot Harsányi Zsolt (és mások is) magyarra fordították (*A dibuk; Dybuk* címeken), színházi előadása is volt (s a közelmúltban is például egy kolozsvári társulat előadta) a Füst-vers megírásának vélhető idején (első megjelenése: *Nyugat* 1932/II: 34). A dib(b)uk az űrben addig bolyongó szellemlény, amíg emberben helyet nem talál. (1937-ben Michał Waszyński nagy sikerű filmet rendezett a darabból.) Karinthy Frigyes *Így írtok ti*-darabjai között az egyik irodalmi paródia egy Molnár Ferenc-műre *(Olympia)* és az Anszki-darabra már kontaminációs címével is céloz: *Dylimpia és Obuk;* Karinthynál a főhősnőből egy csodarabbi igyekezik kihajtani a belébújt – mint Karinthy írja – „obuk"-ot.[40]

Ami a második Éliást (Deuteroézsaiást) illeti, a keresztény bibliaismereti kiadványok őhozzá kapcsolják a 40–55. fejezetet, Tritoézsaiáshoz az 56–66. fejezetet *Ézsaiás könyvé*ből (akire így az 1–39. fejezet marad), az elkülönítés a szokásos szempontok alapján (a szerzők más-más történelmi hátteret mutatnak be, eltérő nyelvi és tartalmi eszközökkel élnek stb.). A Füst Milán-i „második Éliás" aligha kapcsolható mindehhez, inkább stiláris-retorikus jellegű kifejezés; ezt igazolja, hogy Füst írt arról, hogy hasznos úgy fogalmazni, hogy az olvasó érdeklődése felkeltődjék: „...hacsak lehet, ne azt írd, hogy »egy« részeg ment az utcán, jobb szokott lenni, ha úgy írod, »két« részeg volt ott s az egyik röhögött. Általában, ha határozott vagy ebben, és megszámlálod a dolgokat, az rendszeresen intenzívebb hatást tesz, mint az általánosság. S épp az egyes szám túlságosan általános jellegű, tehát nem hat képzeletünkre, a többi páratlan szám viszont annál jobban, de tapasztalat szerint a kettes is. – Nem »egy« patak, »két« patak szakadt le a hegyekből."[41] Van is ilyen verssora: [...] | S két átkozott patak forr a hegyekről, dörgő patak párhuzamosan..." (FÖv. 106); vö. föntebb, az (1–2) szövegmetszetben: „[...] S fenn a hidegben, hol *két* csillag búgva melegszik [...]".

2.6. Nagy László lírájában jobbára a keresztény demonológia népnyelvi(-népéleti) keretei közt él az *angyal* szavakkal, föltehetően a Nagy László-i költői látásmód jellemzője, hogy az összes *angyal*-előfordulásoknak (45) mintegy fele a természetnek, a társadalomnak és a gondolkodásnak kedvezőtlen jelenségeivel kapcsolatos.[42] Valamennyi Nagy László-i *angyal* megfelel az ÉrtSz.-ban leírt jelentésnek, természetesen ez az angyalértelmezés csupán nagyjában egyezik a kereszténység angyalaival. Néhány szöveghely[43] a költő lírájából:

Jákob se verte így a földhöz hajdan az Úr *angyalát* (232)

zárókövemet eltörölje | síromhoz *angyal* nem jön (269)

ó busa isteni *angyal!* (302)

nem óvtad meg *angyal* (437)

S druszája Mihályka *angyal* | őrzi önt piros fakarddal (630)

akár az Úrnak | angyalai Szodoma-Gomorra mellett. (691)
(Halál az őrangyalra)

Másutt lazább a vallási képzeletből eredő szóhasználat, némelykor látomások szereplője az angyal:

A hajló meggyfán megkötözve | egy fehér *angyal* reng (22)

a meggyfa táncol és az *angyal* | megszabadulva elröpül. (Uo.)

Az *angyal* és a kutyák (75; verscím)

láttam egy angyalt fönt a dombon | tüskés akácosban megkötözve. (75)

Átlátszó volt az *angyal* torka, | benne a lélek föl s alá járt (Uo.)

Angyal-vezette | leány rámtalál (94)

keze is lefagyott miképpen | lefagyott a címertartó | szomorú *angyaloké* (681)

A látomásosságnak figyelemre méltó és valószínűleg alkotás-lélektani eredetű jegye, hogy kétszer is megkötözve jelenik meg az angyal: *A meggyfa* című versben (22) és *Az angyal és a kutyák* címűben. Ez utóbbiban voltaképp álomról van szó, sárga kutyák tépik az angyalt, másnap a lírai én angyaltollat ment keresni, de azt látta, hogy „hó ragyogott az egész világon". Lehetséges: gyermekkori élmény munkál itt. – Az *angyal-vezette leány* szerkezet *angyal*a az 'őrangyal' jelentéshez húz. Az utolsó szövegdarabban

a heraldikai képet a szövegelőzménynek (egyébként) metaforikus) előzménye adja: **verssoraim # katonák;* „Idegen fagyban a zászlótartó | keze is lefagyott". Némelykor az *angyal* szó metaforaként szerepel, s ha teljes képben van, az értelmezhetőség még tágabb:

Égen vak *angyal* | botolva lépett, | ellökte a holdat, | sötét lett. (40)

Angyalom, a fejedet ne rázd, | gyöngy a nyakadon, szétpereg | leütő gyöngyei ménkövek. (40)

a lányok vörös *angyalok* (81)

birkózol velem Remény, | gyopárszemű *angyal* (232)

A 'halál angyala' fogalmához köthető előfordulásokra példa:

Most vastüdejü gonosz *angyalok* | szárnyától az éj sajog, ragyog, | borulj a földre, ne less repülőt (34)

Dér *angyalai* szálldogálnak | oltott rózsák arca elbágyad, | retteg a sok paradicsom. (65)

Alkonyatkor öldöklő *angyalok* | táncolnak tűzfalon (37)

Hányszor az öldöklő *angyal* – nemcsak képzeleti – elszállt halántékodnál (591)

orrcimpámra a szellő mit ültet? | szédítő vérillatot | csimpaszkodó piros szirmot | a halál kis *angyalát* (337–338)

Látomásba ott rögzül a látnok | s nemcsak látja gyilkos *angyalát,* bőre érzi, láng-inda bekússza (580)

Az *öldöklő angyal* köznyelvi szókapcsolatnak más metonimikus átformálása is van, az öldöklés, a harc eszközének megnevezése szerepel bennük:

Pártom te kardos *angyalom* (108)

Fehér anyám s a fésült szűzleányok | asztalhoz állnak, késes *angyalok.* (189)

A már idézett szótári jelentéshez tartozik az a kilenc angyal-előfordulás, amely mind A *Zöld Angyal* című versből való, amelyet a „természetelvűség hatalmas látomásá"-nak

mond Vasy Géza.[44] A *Zöld Angyal* című versben érezhető az *angyal* szó használatában az a kettősség, amelyben a hagyományosan kedvező angyalképzet mellett ennek ellenkezője is megvan.
A Zöld *Angyal* (351; verscím)

zúdulva jött a Zöld *Angyal* a házra, ahol születtem (353)

jött a Zöld *Angyal* tomboló zöld paripákkal (Uo.)

az *Angyal* vihog (Uo.)

az *Angyal* röhög (Uo.)

Jön a Zöld *Angyal,* elfoglal engem orcátlanul (355)

s jön a Zöld *Angyal,* ideviharzik (Uo.)

mert itt a Zöld *Angyal,* zöld martalóc (Uo.)

[fenn suhogó zöld versem] már a záporoké, a csillagoké, a *Zöld Angyalé,*
aki orcátlanul eljött | megrontani jelenemet! (356)

a föloldozást a Zöld *Angyal* hozza (359)

2.7. Némi kitekintést adnak a magyar írói szótárak az *angyal* használatáról. Zrínyi Miklós összes írásában 14 *angyal* (és egy *őrző angyal*) van (ZrSz.), Balassi Bálint lírájában 9 *angyal* (és egy *angyalábrázat*) fordul elő (BalSz.), Csokonai Vitéz Mihály színműveiben 9 *angyal* található (lírájából nincsen szótár; CsSzk.); Petőfi Sándor nyelvében 106 *angyal* szó fordul elő (PSz.), Juhász Gyula költői nyelvében az *angyal* 33 (JuSz.), a Katona József drámájából készült írói szótár kilenc *angyal*ról tud (BbSz.). Ezek az adatok részletes elemzés nélkül is mutatják, hogy a szó nem nagy megterheltségű (a gyakorisági adatok kapcsán már volt erről szó), s az is látszik, hogy bizonyos népnyelvi-népi tematika és stílus lehet a nagyobb számú előfordulás oka (Petőfinél és Nagy Lászlónál is).

3. A Füst Milán-i lírában az angyalok megjelenésének egy része bibliai-mitológiai hátterű, tematikus indíttatású használat következménye, l. (3), (4). A többi *angyal* szó, továbbá az *arkangyal* és a *Cherubim* annak a különös, látomásos lehetséges világnak természetes szereplője, amely a költő egész lírájának jellemzője (1), (2), (6), (7), (8), (9), (10), (11), (12), (13). Népnyelvi fordulatban mindössze egyszer lelhető föl a szó az *angyal–ördög* párhuzamos kifejezésben (5). A 20. század második felében élő Nagy László más természetű lírájában jobbára népnyelvi(-népéleti) keretek közt él az *angyal* szavakkal, s költői látásmódjának tulajdonsága, hogy az összes (negyvenöt) *angyal*-előfordulásoknak csaknem fele a természetnek, a társadalomnak és a gondolkodásnak kedvezőtlen jelenségeivel kapcsolatos. S amiként a Füst Milán-i, ez éppúgy önálló világlátásmód.

Jegyzetek

1 Büky (1998a).
2 Vas (1934/1974: 742–743).
3 Somlyó (1969: 83).
4 Ittzés (1990).
5 Vö. Karinthy (1911: 64).
6 Vö. Büky (2003: 7).
7 Vö. Büky (1989: 147–154, 174–186).
8 Lásd Graves–Patai (1969: 60–1; 176).
9 A *sötét* melléknév Füst Milán-i használatának sajátságait lásd Büky (1989: 174–183, 212).
10 Vulg. (Gen. III, 24).
11 1Mózes 18, 2–8.
12 *Biblia* (1976: 1Mózes 18, 2–8).
13 Lásd *Biblia* 1975.
14 Szomory (Budapest, Athenaeum, 1923, 56).
15 Lásd *Biblia* (1976: 1Mózes 18: 22).
16 *Nyugat* (1909/I: 417).
17 *Nyugat* (1913/I: 919).
18 *Nyugat* (1920: 852).
19 Karinthy (1911: 63).
20 Balló 1983.
21 Károlyi (1590).
22 Graves–Patai (1969: 88).
23 Károlyi (1590)
24 *Biblia* (1976).
25 Lásd FÖv.[4] 320.
26 Somlyó (1969: 196).
27 Szikra Kiadás, Budapest, 1947.
28 Lásd FÖv.[4] 320.
29 Nádra (1977: 5).
30 FÖv.[4] 284–285.
31 FTn. II: 211.
32 FÖlev. 688–690.
33 Graves–Patai (1969: 28).
34 Lásd FTn. II: 308.
35 Büky (1998a).
36 Vö. Büky (2000: 155–160).
37 *Nyugat* (1932/II: 34).
38 FÖlev. 894.
39 Büky (2002).
40 Karinthy (1959: 418).
41 Füst (1980: 246–247).
42 Lásd részletesen az *angyal* és az *ördög* Nagy László-i használatáról Büky (1998b: 1602).
43 Nagy (1988).
44 Vasy (1995: 122).

Bibliográfia

BalSz. = Jakab László–Bölcskei András 2000: *Balassi-szótár.* (Számítógépes nyelvtörténeti adattár 8.) Debrecen: Debreceni Egyetem BTK Magyar Nyelvtudományi Tanszéke.

BALLÓ Larisza 1983: *Magyar verbális asszociációk* I–II. Szeged–Budapest–Debrecen: Juhász Gyula Főiskola.

BbSz. = Beke József 1991: *Bánk bán-szótár. Katona József Bánk bán c. drámájának szókészlete.* Kecskemét: Katona József Társaság.

Biblia 1975: Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya.

Biblia 1976: Budapest: Szent István Társulat.

BÜKY László 1984: A lélek főnév Füst Milán és Karinthy Frigyes költői nyelvében. *Magyar Nyelvőr* 108, 289–304.

– 1989: *Képalkotás és képrendszer Füst Milán és Karinthy Frigyes költői nyelvében.* Budapest: Akadémiai.

– 1998a: Látomások Füst Milán költői nyelvében. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 509–520.

– 1998b: Az angyal és az ördög Nagy László költészetében In Jankovics József–Monok István–Nyerges Judit–Sárközy Péter (szerk.): *A magyar művelődés és a kereszténység – La civiltà ungherese e il cristianesimo* I–IV. IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus, Róma–Nápoly, 1996. szeptember 9–14. Budapest–Szeged: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság–Scriptum Rt., 1595–1602.

– 2000: *Egy vers szóhasználati háttere (Füst Milán: Szellemek utcája).* Szeged: SZTE BTK, Magyar Nyelvészeti Tanszék.

– 2002: *Füst Milán metaforahasználatának alapjai szótárszerű feldolgozásban,* Szeged: SZTE BTK, Magyar Nyelvészeti Tanszék.

– 2003: Petőfi az ökörszekéren, *Édes Anyanyelvünk* 25/2: 7.

CsSzk. = Jakab László–Bölcskei András 1993: *Csokonai szókincstár. Csokonai színművei szókincsének szövegszótára és adattára.* Debrecen: KLTE Magyar Nyelvtudományi Tanszéke.

ÉKsz.2 = Pusztai Ferenc (főszerk.) 2003: Magyar értelmező kéziszótár Budapest: Akadémiai. [Második, átdolgozott kiad.]

ÉrtSz. = Bárczi Géza–Országh László (főszerk.) 1959–1962: *A magyar nyelv értelmező szótára* I–VII, Budapest: Akadémiai.

FÖlev. = Füst Milán 2002: *Összegyűjtött levelei.* Budapest: Fekete Sas.

FÖv. = Füst Milán 1969: *Összes versei.* Budapest: Magvető.

FÖv.4 = Füst Milán [1988.]: *Összes versei.* Budapest: Magvető. [Negyedik, bővített kiad.]

FTn. = Füst Milán 1999: *Teljes napló* I–II, Budapest: Fekete Sas.

FÜST Milán 19803: *Látomás és indulat a művészetben.* Budapest: Magvető.

FVáln. = Füst Milán [1913 vagy 1914]: *Változtatnod nem lehet. Versek.* (Modern Könyvtár 333–339. Szerkesztette: Gömöri Jenő.) Budapest: Athenaeum.

GRAVES, Robert–PATAI, Raphael 1969: *Héber mítoszok.* Budapest: Gondolat.

ITTZÉS Nóra 1990: „Én prófétáktól származom". Biblikus hatások Füst Milán A magyarokhoz című versének költői nyelvében. *Diakónia* 12/2: 10–14.

JuSz. = Benkő László 1972: *Juhász Gyula költői nyelvének szótára.* Budapest: Akadémiai.

KARINTHY Frigyes 1911: Füst Milán. *Nyugat* 1911/II: 63–65.

– 1959: Így írtok ti I–II. Budapest: *Szépirodalmi,* 415–420.

KÁROLYI: 1590 = Caroli Gáspár: *Szent biblia*, Visol, Nyomtatott Mantkskovits Balint altal.
NÁDRA Valéria 1977: Füst Milán önéletrajzi jegyzetei. *Kritika* 5: 5.
NAGY László [1988]: *Összegyűjtött versei.* Budapest: Magvető.
PSz. = Gáldi László főszerk. et al. 1973–1987: Petőfi-szótár. *Petőfi Sándor életművének szókészlete* I–IV, Budapest: Akadémiai.
SOMLYÓ György 1969: *Füst Milán. Emlékezés és tanulmány.* Budapest: Szépirodalmi.
SzGySz. = Füredi Mihály–Kelemen József (szerk.) 1965–1977: *A mai magyar nyelv szépprózai gyakorisági szótára.* Budapest: Akadémiai.
VAS István 1934/1974: Füst Milán olvasásakor. In Uő: *Az ismeretlen isten.* Budapest: Szépirodalmi, 737–45.
VASY Géza 1995: *Nagy László.* Budapest: Balassi, 1995.
Vulg. = *Biblia sacra,* Norimberga, MDCCXIV. (Vulgata editionis, Bamberga recusa, 1693.)
ZrSz. = Beke József (szerk.) 2004: (Zrínyi-könyvtár V. Sorozatszerkesztő: Kovács Sándor Iván.) Budapest: Argumentum.

A kötet szerzői

Balázs Lajos tanszékvezető egyetemi tanár, EMTE Sapientia Egyetem, Műszaki és Humán Tudományok Kar, Humán Tudományok Tanszéke, Csíkszereda, Románia

Bata Tímea muzeológus, Néprajzi Múzeum, Budapest

Bárth Dániel egyetemi adjunktus, Eötvös Loránd Tudományegyetem, BTK, Folklore Tanszék, Budapest

Büky László tanszékvezető egyetemi docens, Szegedi Tudományegyetem, BTK, Magyar Nyelvészeti Tanszék, Szeged

Christian Jr., William A. antropológus, Las Palmas, Gran Canaria, Spanyolország

Csepregi-Vardabasso Ildikó klasszika-filológus, Budapest

Csippán Tamás egyetemi hallgató, Miskolci Egyetem, BTK, Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék, Miskolc

Dallos Edina PhD hallgató, Szegedi Tudományegyetem, Irodalomtudományi Doktori Iskola, Szeged

Fröhlich Ida tanszékvezető egyetemi tanár, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, BTK, Hebraisztika Tanszék, Piliscsaba

Gagyi József egyetemi docens, EMTE Sapientia Egyetem, Műszaki és Humán Tudományok Kar, Marosvásárhely, Románia

Gleszer Norbert PhD hallgató, Országos Rabbiképző–Zsidó Egyetem, Vallástudományi Doktori Iskola, Budapest

Gyimesi Júlia pszichológus, PhD hallgató, Pécsi Tudományegyetem, BTK, Pszichológiai Doktori Iskola Elméleti pszichoanalízis programja, Pécs

Gyöngyössy Orsolya muzeológus, Tari László Múzeum, Csongrád

Harmath Artemisz PhD hallgató, Eötvös Loránd Tudományegyetem, BTK, Általános Irodalomtudományi Doktori Iskola, Budapest

Janka György egyháztörténész, tanszékvezető főiskolai tanár, Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, Egyháztörténelem Tanszék, Nyíregyháza

Kerny Terézia tudományos munkatárs, MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, Budapest

Kis-Halas Judit PhD hallgató, Eötvös Loránd Tudományegyetem, BTK, Néprajztudományok Doktori Iskola, Magyar és összehasonlító folklorisztika, Budapest

Sz. Kristóf Ildikó tudományos főmunkatárs, MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest
Magyar Zoltán tudományos főmunkatárs, MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest
Marks, Ljiljana folklórkutató, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zágráb, Horvátország
Mód László egyetemi tanársegéd, Szegedi Tudományegyetem, BTK, Néprajzi–Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged
Oláh János egyetemi tanár, Országos Rabbiképző–Zsidó Egyetem, Szentírás- és Talmudtudományi Tanszék, Budapest
Orosz György főiskolai tanár, Nyíregyházi Főiskola, Német Nyelv és Irodalom Tanszék, Nyíregyháza
Pákay Viktória néprajzkutató, Budapest
Perger Gyula etnográfus, megyei múzeumigazgató, Győr-Moson-Sopron Megyei Múzeumok Igazgatósága, Győr
Peti Lehel tudományos kutató, Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár, Románia; egyetemi tanársegéd, Szegedi Tudományegyetem, BTK, Néprajzi–Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged
Petneki Áron egyetemi docens, Miskolci Egyetem, Európa Kultúrája Tanszék, Miskolc
Pócs Éva professor emeritus, Pécsi Tudományegyetem, BTK, Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, Pécs
Puskás Bernadett művészettörténész, főiskolai tanár, Nyíregyházi Főiskola, Vizuális Kultúra Tanszék, Nyíregyháza
S. Sárdi Margit egyetemi docens, Eötvös Loránd Tudományegyetem, BTK, Régi Magyar Irodalom Tanszék, Budapest
Simon András egyetemi adjunktus, Szegedi Tudományegyetem, BTK, Néprajzi–Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged
Szacsvay Éva főmuzeológus, Néprajzi Múzeum, Budapest
Szigeti Jenő címzetes egyetemi tanár, Eötvös Loránd Tudományegyetem, BTK, Budapest
Szőnyi György Endre tanszékvezető egyetemi tanár, Szegedi Tudományegyetem, BTK, Angol–Amerikai Intézet, Szeged
Tánczos Vilmos egyetemi docens, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Magyar Néprajz–Antropológia Tanszék, Kolozsvár, Románia
Tasnádi Zsuzsanna muzeológus, Néprajzi Múzeum, Budapest
Tóth G. Péter főmuzeológus, Laczkó Dezső Múzeum, Veszprém
Vas József Pál European Certificate of Psychotherapy, Szent Ferenc Kórház, Miskolc
Verebélyi Kincső tanszékvezető egyetemi tanár, Eötvös Loránd Tudományegyetem, BTK, Folklore Tanszék, Budapest
Vivod, Maria etnológus, UMR 7043 CNRS-UMB, Strasbourg, Franciaország
Voigt Vilmos egyetemi tanár, Eötvös Loránd Tudományegyetem, BTK, Folklore Tanszék, Budapest

Képtáblák

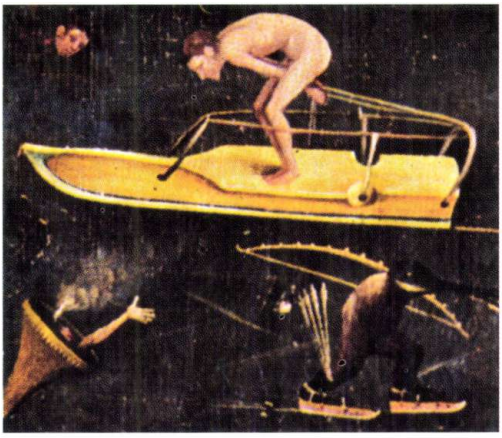
1. Szőkefalva, katolikus templom mellékoltára a Szőkefalvi Mária képével és szobrával, a falakon votivtáblákkal, a 2006. június 17-i búcsú reggelén. Az oltár mellett a látó zsámolya (Pisák Annamária felvétele)

2. Szőkefalva, 2006. június 17.: T. Z. gyimesközéploki zarándok felvétele a Napcsodáról

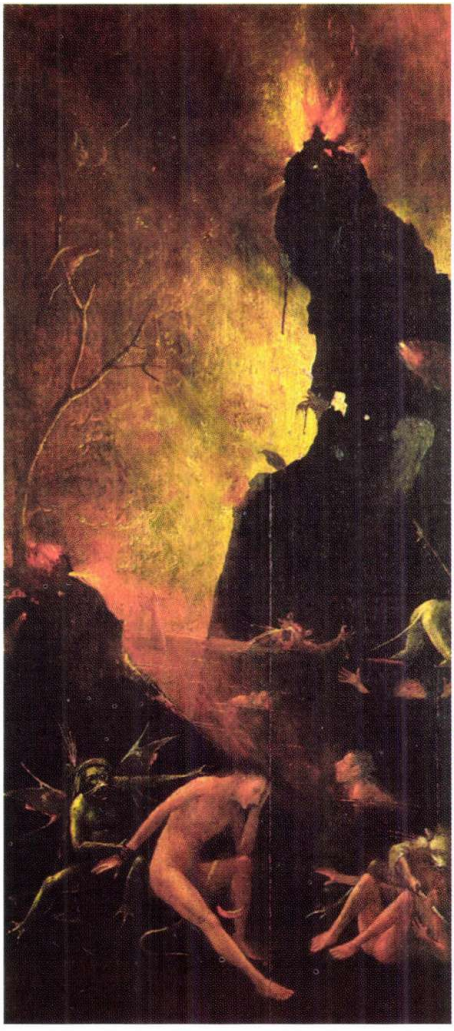
3. Szőkefalva, a 2006. június 17-i búcsú: Medjugorje-plakát a sekrestyében (Pisák Annamária felvétele)

1. *Hénokh apokalipszisé*nek részlete arámi nyelven egy kumráni töredéken (4Q 201–2): <www.ibiblio.org/.../full-images/enoch-b.gif>, Israel Antiquities Authority

2. Hénokh portréja Hartmann Schedel világkrónikájában (*Das Buch der Chroniken*, Nürnberg, 1493), (fol 10v. Somogyi Könyvtár, Szeged)



1.



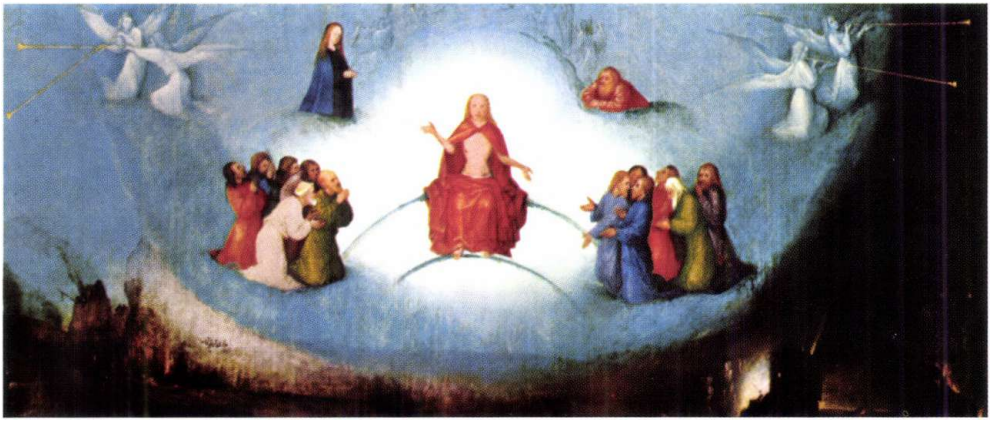
2.

1. Hieronymus Bosch: *Gyönyörök kertje* triptichon, részlet: „Jeges pokol", 1500 k. (Madrid, Museo del Prado)

2. Hieronymus Bosch: *Látomások a túlvilágról*, részlet: „Tüzes pokol", 1500 k. (Madrid, Museo del Prado)

3. Hieronymus Bosch: *Utolsó ítélet* triptichon, részlet, 1504 k. (Bécs, Képzőművészeti Akadémia)

3.



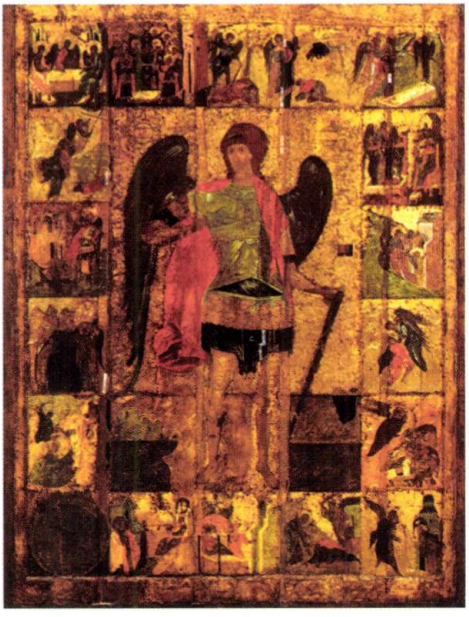
4. Hieronymus Bosch: *Utolsó ítélet* triptichon, részlet, 1504 k.
(Bécs, Képzőművészeti Akadémia)

Jánó Ilona stigmáit mutatja, 2005
(A szerző fényképe)

Ismeretlen magyar festő: *Szent László vizet fakaszt a sziklából.* Olaj, vászon.
17. századi eredeti után 1817-ben készült másolat, Jászódebrőd
(Debrőd, Szlovákia, római katolikus templom)

1. Arkangyal, 11. század, Kijev, a Szent Szófia-székesegyház kupolamozaikja, részlet

2. Ikon Szent Mihály arkangyal cselekedeteivel Sztoronnáról, 14. század vége (Lviv, Nacional'nyj muzej)



3. Ikon Szent Mihály arkangyal cselekedeteivel, 1399–1410 (Moszkva, Kreml, Arkangyal székesegyház)

4. Ikon Szent Mihály arkangyal cselekedeteivel, 16. század első fele (Ulics-Kriva, Szent Mihály-templom)

5. Ikon Szent Mihály arkangyal cselekedeteivel
Rónáról, 1550–1580
(Bártfa, Šarišské Múzeum)

6. Ilia Brodlakovics: Szent Mihály-ikon
az oroszvégi templomból, 1660-as évek
(Ungvár, Zakarpatszkij oblasznij
hudozsnij muzej im. J. Boksaja)

7. Alekszij: Szent Mihály-predellaikon,
17. század
(Mirolya, Istenszülő születése-templom)

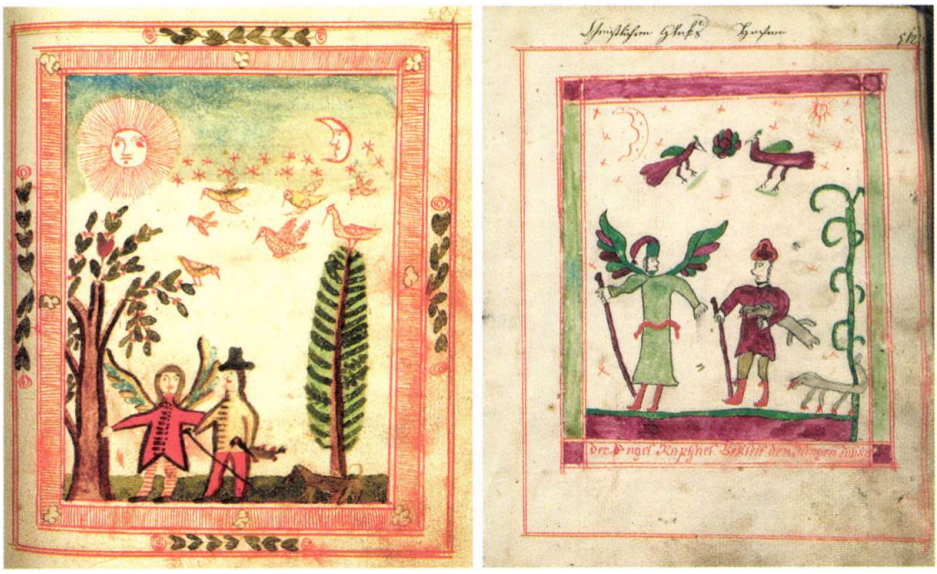
8. Szent Mihályt ábrázoló ikon
Alsó-Hrabócról, 1780–1800
(Bártfa, Šarišské Múzeum)

1. Az oltáriszentséget őrző angyalok a mosonmagyaróvári Hansági Múzeumban őrzött kódex 165. oldalán. Ismeretlen rajzoló, 19. század közepe (Tanai Csaba reprodukciója)

2. Jákob álma
a) *A Szentjánosi kódex* 13. oldala
b) Ismeretlen rajzoló munkája a mosonmagyaróvári Hansági Múzeumban őrzött kódex 67. oldalán (Tanai Csaba reprodukciója)

3. Az angyal kiűzi az első emberpárt a Paradicsomból
a) A *Szentjánosi kódex* 469. oldala
b) A mosonmagyaróvári Hansági Múzeumban őrzött kódex 312. oldala, ismeretlen rajzoló munkája (Tanai Csaba reprodukciói)

4. Az utolsó ítélet angyalhírnökei
a) A mosonmagyaróvári Hansági Múzeumban őrzött kódex 419. oldala, ismeretlen rajzoló munkája (Tanai Csaba reprodukciója)
b) Paul Zwikl rajza, 1817, Mosonszolnok (Perger Gyula reprodukciója)



5. Rafael és Tóbiás története
a) A mosonmagyaróvári Hansági Múzeumban őrzött kódex 324. oldala, ismeretlen rajzoló munkája
b) Anton Johann Georg Lang rajza. A Győregyházmegyei Kincstár és Könyvtár kódexének 461. oldala (Tanai Csaba reprodukciói)

6. Az angyali üdvözlet.
Anton Johann Georg Lang rajza,
Mosonszolnok 1810
(Perger Gyula reprodukciója)

7. Páduai Szent Antal mint a rajzoló védőszentje. A Győregyházmegyei Kincstár és Könyvtár kódexének 1. oldala (Tanai Csaba reprodukciója)

1. Szent László legendája, részlet a maksai templomból, Huszka József másolata, 1893. Néprajzi Múzeum, rajzgyűjtemény, ltsz. R 10249 (Sarnyai Krisztina reprodukciója)

2. Margit legendájának részlete a gelencei templomból, Huszka József másolata, 1882. Néprajzi Múzeum, rajzgyűjtemény, ltsz. R 10251, 10261 (Sarnyai Krisztina reprodukciója)

3. Szent Kálmán ábrázolása a gelencei templomban, Huszka József másolata, 1882. Néprajzi Múzeum, rajzgyűjtemény, ltsz. R 10259 (Sarnyai Krisztina reprodukciója)

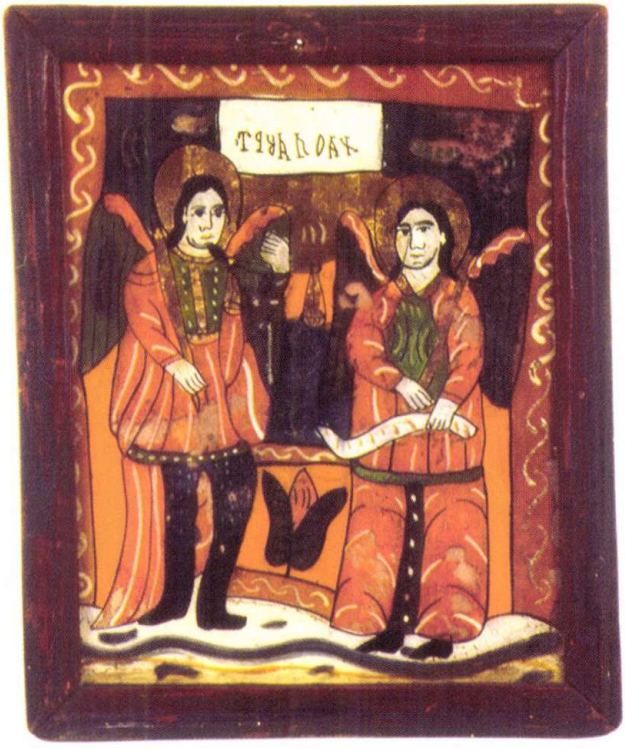
4. A pokol kapujának ábrázolása a bögözi templom freskóján, Huszka József másolata, 1898. Néprajzi Múzeum, rajzgyűjtemény, ltsz. 10191 (Sarnyai Krisztina reprodukciója)

1. Szent Mihály (Utolsó ítélet), relief a templom déli, külső falán, 13. század, Magyargyerőmonostor

2. Angyal kígyóval és a démon. Kézirat 975-ből, Col-Leccio Beat De Girona, a székesegyház kincstára

3. Fent a jó és lent a rossz halál. Fent a haldokló lelkét az angyal tartja, lábánál Dávid király zsoltárt énekel. Lent a haldokló lelkét vörös ördög tartja, fekete ördög kezében a haldokló bűnlajstroma, mellettük a halál. Templomi ikon, táblakép, 17. század, Hajasd, Ung vármegye (Ukrajna), Néprajzi Múzeum, ltsz. 87194

4. Házi áldás protestáns használatból, üvegkép, 19. század, Néprajzi Múzeum, ltsz. 85.107.1



5. Szent Mihály és Gábriel arkangyalok, román (ortodox) üvegkép, Füzesmikola, 19–20. század fordulója. Néprajzi Múzeum, ltsz. 59.119.16

Ft 4000

9 789635 067596

BALASSI KIADÓ