

szó



hagyomány

PÓCS ÉVA

Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán



L'Harmattan

0960

PÓCS ÉVA

MAGYAR NÉPHIT
KÖZÉP- ÉS KELET-EURÓPA HATÁRÁN

Válogatott tanulmányok I.



SZÓHAGYOMÁNY

Sorozatszerkesztő
Nagy Ilona

A sorozatban megjelent kötet

Nagy Ilona: *Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór.* 2001



PÓCS ÉVA

MAGYAR NÉPHIT
KÖZÉP- ÉS KELET-EURÓPA
HATÁRÁN

Válogatott tanulmányok I.

L'Harmattan, 2002

A borító illusztrációja:
Nyilazással „boszorkánylövést” okozó boszorkány
Ulrich Molitor *De Lamiis et phitonicis mulieribus* c. művéből (1489)

A könyv megjelenését
a Nemzeti Kulturális Alaprogram támogatta



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTERIUMA

© L'Harmattan Kiadó, 2002

© Pócs Éva, 2002

L'Harmattan France
7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T: 33.1.40.46.79.20

L'Harmattan Italia SRL
Via Bava, 37
10124 Torino-Italia
T/E: 011.817.13.88

ISBN 963 9457 04 3
ISSN 1586-8303

A kiadásért felel Gyenes Ádám
A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.
Tel.: 267-5979

harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu

A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte,
felelős vezető Kecskeméthy Péter



TARTALOM

ELŐSZÓ	7
HIEDELEMRENDSZER, HIEDELEMLÉNYEK	9
Tér és idő a néphitben	9
„Nyers és főtt”: halál és élet. A kulturális vívmányok helye az európai parasztság archaikus világképében	41
Más világok: másvilágok. Az idegenek az újkori hiedelemrendszerekben	50
Kereszteletlenek, zivatardémonok és az ördög	64
Sors, bábák, boszorkányok. Archaikus sorsképzetek Közép- és Kelet-Európa hiedelemrendszereiben	78
LÁTÓK, VARÁZSLÓK, TÁLTOSOK	107
A magyar halottlátó és a keresztény Európa	107
Sárkányok, ördögök és szövetségeseik a délszláv–magyar kapcsolatok tükrében	120
Magyar samanizmus a kora újkori forrásokban	136
A VALLÁS ÉS MÁGIA HATÁRÁN	173
„Én vagyok mindennél nagyobb orvos, te vagy mindennél nagyobb bájos”: egyházi benedikció – paraszti ráolvasás	173
„Lilith és kísérete”. Gyermekágyas-démonoktól védő ráolvasások Délkelet-Európában és a Közel-Keleten	213
Boszorkányság a vallás és mágia határán	239
BIBLIOGRÁFIA	265



ELŐSZÓ

A kötetben közölt tizenegy tanulmányt 1983 és 2001 között publikált munkáimból válogattam, mégpedig többségében olyan cikkekből, amelyek kevésbé elérhető szakmai kiadványokban jelentek meg (egyetlen, annakidején az Ethnographiában publikált cikk képez kivételt ez alól).

Ha nem is egészen így írnám meg ma e tanulmányokat, csakis olyan munkáimból válogattam, amelyeknek mondanivalóját ma is érvényesnek érzem és amelyeket újabb publikálásra érdemesnek ítéltam a hiedelmek, népi vallás, folklorisztika iránt érdeklődő szélesebb olvasóközönség számára. A cikkek általában – némi nyelvi, stiláris javítás után – eredeti formájukban kerülnek közlésre. Az „Én vagyok mindennél nagyobb orvos...” c. mű két régi cikk összevonásával, egymáshoz igazításával jött létre, az utolsó, csíki boszorkányságról szóló tanulmány első része pedig egy más címen megjelent munkám jelentősen lerövidített változata, amelyet kiegészítettem a témában végzett újabb kutatásaimról adott beszámolóval.

Írásaim a magyarság, valamint a szomszédos közép- és kelet-, délkelet-európai népek hiedelmeinek történeti kérdéseivel, európai kapcsolataival foglalkoznak. Nem a kutatás vagy megírás sorrendjében, hanem bizonyos belső, tematikus, illetve nézőpontbeli összefüggések alapján rendeztem őket három tömbbe. Az egyes csomópontokat jelentő legfontosabb kérdéskörök: a hiedelmek szimbolikus rendszere, a kereszténység előtti világkép újkori folklórban is továbbélő maradványai; a mitikus lények – sorsasszonyok, zivatardémonok, sárkányok, csecsemőrabló démonok – kereszténységbe épült vonásai; archaikus mediátori technikák, az ún. európai samanizmus problematikája és magyar letéteményesei; végül pedig a vallás és mágia, a hivatalos kereszténység és a népi vallás határainak, együttélésének és összefonódásának példái az átok-áldás, exorcizmus és ráolvasás, rontás és gyógyítás kérdései kapcsán.

Mindeme témák kutatása szinte reneszánszát éli ma Európa-szerte, de a cikkeim első publikálása óta hatalmasra duzzadt vallás- és művelődéstörténeti, folklorisztikai és történeti antropológiai szakirodalomra való utalásokkal nem egészítettem ki munkáimat (csak néhány új magyar kutatási eredménnyel); hivatkozásaim az első publikálás dátuma körüli kutatási állapotot, vagy inkább: erre vonatkozó akkori tudásomat tükrözik.

2002. május 30.

Pócs Éva





HIEDELEMRENDSZER, HIEDELEMLÉNYEK

TÉR ÉS IDŐ A NÉPHITBEN¹

A magyar néphit tér- és időszerkezetét a „természetfeletti lényekre” vonatkozó hiedelmekre és a velük kapcsolatos védekező-elhárító és kapcsolatteremtő rítusokra vonatkozó adatok alapján vizsgáltam.²

1.

Az ember természetfeletti lényekkel való találkozásairól szóló hiedelemmondákból és bizonyos időpontokra, helyekre vonatkozó védekező-elhárító mágiára, valamint tilalmakra vonatkozó adatokból egy horizontális térszerkezet rajzolható meg:

A kettős tagolású tér egy emberi (A) és egy természetfölötti (B) térfélből áll. A két térfél létező földrajzi térségek, a természeti környezet és kulturális létesítmények szimbolikus tartalommal való megtöltése vagy szimbolikus határhúzás által jön létre. Bármilyen földrajzi koordináták legyenek is, egymással való szembenállásukban és kapcsolataikban manifesztálódnak; a két térfél a védekezés, elhárítás vagy kapcsolatteremtés céljából létrehozott határok révén létezik. Az A és B térfél jelentését hordozó térségek és létesítmények a következők:

a) *Falu = emberek lakhelye – falu környéke = természetfeletti lények, halottak tartózkodási, megjelenési helye* (határ, rét, liget, erdő, sziget, domb stb.); például:

Bicskén ...van egy Boszorkányrét nevű terület, hova nem terelik a nyáját, mert oda szellemek járnak.³

...kikötött a szigeten, ... egy tisztás felől nagy dobogást, lónyerítést hallott ... hát látja, hogy egy fekete meg egy fehér csödör verekedett egymással...⁴

[A sárkányok] ... főleg mocsárban tartózkodnak ... posványos réten...⁵ Éjjel az erdőbe menő asszony halott férjével találkozik – a kísértetek fogva tartják.⁶

b) *Saját falu határa, saját falurész, saját porta = emberi tulajdon – senkiföldje = természetfeletti lények, halottak tartózkodási, megjelenési helye, tulajdona* (szomszéd falu határától, szomszéd földtulajdontól, szomszéd portától elválasztó mezsgye, töltés, árok, híd, út, keresztút); például:

...Jő, jő alább, s hát egy gödörbe annyi nép táncol, úgy mulatnak ott... Aztán eljött onnet, jött az útjába, s a szépasszonyokat otthagyták...⁷

...a táto. A tőtéen szokott menni.⁸

A miskei híd felé aki jön éjszaka, az eltéved, mert a lúdvérc uralkodik ott.⁹ Somoskőújfalun van egy híd, melyen félve lép át a falu apraja-nagyja, mert boszorkányok járnak alája...¹⁰
Karácsonykor a keresztúton kísértetek járnak.¹¹

c) *Ház = emberi lakóhely – házon kívül szabadban = természetfeletti lények, halottak tartózkodási, megjelenési helye, rontás helye; például:*

Napáldozat után nem szabad vizet kivinni, mert akkor a halottakat öntjük le. Mert a halottak mindig velünk vannak. A család halottai.¹²

Boszorkányról nem szabad beszélni az eresz alá kilépve, mert azt már hallják.¹³

A „szépasszony tálja” a színcsurgásban van, ebbe belelépni veszélyes.¹⁴ Pelenkát nem szabad este kint hagyni, mert megronthatnák vele a gyereket.¹⁵

Éjjel a szabadban, üres telken, istállóban fekvő embert az arra vonuló, vagy ott tanyázó szellemek elküldik, mert útjukban van.¹⁶

d) *Lakott ház/helyiség = emberek lakhelye – lakatlan ház/helyiség = természetfeletti lények lakhelye, megjelenési helye; például:*

Volt egy ház ... onnet kihaltak. Ahhoz a házhoz minden este hazajártak a halottak, nagy csörömpölést csináltak...¹⁷

A kamrába működtek a rosszak. Az ajtót beköttük éjjelre, oda nem jöhettek [a szobába].¹⁸

A két térfél határát jelentő küszöbre, ajtóra, ablakba helyezett tárgyakkal megelőző-elhárító cselekmények szokásosak; például:

A boszorkány ellen a kilincse gatyamadzagot kötnek.¹⁹ Luca estéjén fokhagymával „keresztetik” az ablakot, hogy a boszorkány be ne hatolhasson.²⁰

Hasonló céllal: a ház védelme a két térfél határát kijelölő körrel; például:

Szent Györgykor kölest szórnak a porta körül, hogy a boszorkány be ne jusson a tehenet megrontani.²¹

A két térfél lakóinak illetékessége csak saját térfelére terjed; például:

ad a): Az emberek kocsjára telepedő disznó alakú kísértet az útszéli keresztnél eltűnik.²²

...bejött ... egy gazda, hogy a falu szélén megálltak a lovai. Nem akartak továbbmenni ... (a faluból kifelé ment. Csak az ördögös kocsis tudta őket elindítani).²³

ad b): A két falu határát elválasztó hídnál megálltak a lovak (csak az ördögös kocsisnak sikerült átvinni a kocsit).²⁴

Hármashíd környékén ... a Záhony felé vezető úton van egy olyan rész, ahol Szent György éjszakaiján éjfél 12 óráig nem lehet elmenni ... mert a boszorkányok nem engedik. Kincset őriznek ott.²⁵

Ahol boszorkány van a keresztúton, a ló nem megy tovább.²⁶

Lagzis nép ment egy másik községbe. A keresztútnál a lovak megbokrosodtak, és nem mentek tovább.²⁷

ad c): Egy hazatérő embert a lámpás, lófej stb. alakú kísértet a küszöbíg elkísért.²⁸

...egyedül mentem, hát oszt egy nagy bozontos kutya ment előttem a kapuig... Mikor bementem a kapun, azt mondta a kutya: szerencséd, hogy bejutottál.²⁹ [Éjjel hazatérőt kotlóstyúk kísértet kísért csirkékkel] ... a kotlós visszakísérte a kapuba, amég bé nem jött az udvarba.³⁰

Némely hiedelem az illetékességi terület megjelölésére és az illetéktelenül behatoló büntetésére utal; például:

A keresztúton ment a boszorkány; fejszét vitt magával. Azt bevágta a keresztútba. Ott aztán nem ment más senki, míg ő azt ki nem vette.³¹

A keresztúton lelhető ló és ökörköröm a „szépasszony tálja” – aki belelép, megsántul.³²

Sem kertben, sem erdőn, sem mezőn nem jó a gyereket a mezsgyére fektetni. Egy kislányt oda-fektettek, megnémult.³³

Este nem szabad a pataokban mosni, mert a boszorkányok mosnak velünk együtt.³⁴

Ki ne menjen az ereszlől, mert akkor megrontanak.³⁵

A két térfél szimbolikus tartalmait kifejező legfontosabb oppozíciók:

<i>A (emberi)</i>	<i>B (természetfölötti, halotti)</i>
bent	kint
közel	távol
központ	periféria
ismert	ismeretlen
lakott	lakatlan
tulajdon	senkiföldje
védett	veszélyes
rendezett	kaotikus
emberi tevékenység	emberi tevékenység hiánya/tilalma
kultúra	natura.

Bemutatott adataink a magyar néphitét képviselik. Ennél archaikusabb szinten a fenti oppozíciók, a *rossz hely* – *jó hely*, *tiszta hely* – *nem tiszta hely* ellentétek tudatos megfogalmazása, rendező elvként való számontartása is megfigyelhető. Például egy román adat:

Ha a föld rossz hely, amelyen éjjel 12-kor jársz, meglátod az ördögöt...³⁶

Egy másik román adat a *ház – külső világ* ellentét explicit meghatározását tartalmazza:

...nem jó éjszakára sem az ajtót, sem az ablakot nyitva hagyni teljesen, mert a külső világ bejáratain át éjszaka 12 óráig bejöhetnek az ördögök és a rossz szelek, és magukkal hozhatnak valamilyen rontást.³⁷

A fenti oppozíciók változó dominanciával jellemzőek a példákkal bemutatott jelenségekre. Bármely oppozíciókkal jellemezhető elsőrendűen a két térfél, mindenképpen jellemző rá a *lakott/szervezett/rendezett tér – lakatlan/szervezetlen/rendezetlen káosz* ellentéte. A tér határai annak ember általi megszervezéséig terjednek. Az ember térfoglaló-megművelő okkupációja által el nem ért, nem birtokolt tér = *káosz, nem-tér* amely ismeretlen, idegen volta révén nyer „természetfölötti/halotti” jelentést. Mint Takács Lajos írja a határról, illetőleg a mezsgyéről: „ide, a földiek illetékességéből kiesett területre szorultak vissza a gonosz, ártó szellemek.”³⁸ Egy elsődleges, a magyar néphit (és a közelmúlt Európájának hiedelmei) által már nem reprezentált, archaikus fokon a káosz az elsődleges, amelyben kialakul „a tér megélt és domesztikált része”.³⁹ K. A. Melik-Simonjan az afrikai boszorkányságot összefoglaló tanulmányában írja: az erdő-bozót, tehát „a szociális téren túli világ” a boszorkány, erdei démon, vadállatok lakhelye, a falu a szociális aktivitás és rendszférája. Az erdő az emberi lakhelyen túli, idegen tér. A kettő szimbolikus határvonala élesen meghúzott, s világosan megmutatkozik a rítusok egész sorában.⁴⁰ A közelmúltbeli európai hiedelemrendszerekben nyilvánvalóan csak másodlagosan nyertek bizonyos térségek „senkiföldje” jelentést. Ezt a másodlagosságot szemléletesen illusztrálják a természetfeletti lények térromboló tevékenységére utaló hiedelmek:

...Azt hiszik, hogy ahol boszorkánygyűlés volt, ott nem nő többé fű, vagy ha sarjadjik is ott növényzet, azt mérgeessé teszi a boszorkányok lehellete.⁴¹

A boszorkány eltünteti a kaput, kerítést, és az út elé árkot húz.⁴²

E senkiföldjék többnyire valóságos térelválasztók: két (lakott, rendszerezett, művelt, birtokolt) tér közti átmeneti zónák, a két falu közti határ-hegy-erdő-rét nagyságrendjétől egészen a folyó-út-mezsgye-árok keskeny sávjaiig. A két portát elválasztó mezsgye adott esetben már valójában igen keskeny sávként telítődik a nem-tér, a természetfeletti térfél szimbolikus tartalmával. Leopold Schmidt „Niemandland” c. tanulmányában az erdő, folyó és híd ilyen funkcióit elemezvén részint rámutat ezek azonos szerepére, részint olyan középkori példákat mutat be, amelyekben ezek a térségek még tényleges senkiföldjeként állnak előttünk.⁴³

A B térfél lakói sajátos, egyedi attribútumaikon⁴⁴ kívül rendelkeznek bizonyos általános, többé-kevésbé közös jellemvonásokkal, amelyekben az emberi tulajdonságok ellentéte, a *másik világhoz* tartozás fejeződik ki: teljes vagy részleges állatalak, hiányos emberalak, tüzes alak, az alakváltoztatás, láthatatlanság, vagy a láthatatlanná válás képessége, gyorsaság, repülés képessége, valamint a fordítottság jegyei. Mint Bihari Anna és Szuhay Péter írják a démonikus lényekről: „A különböző alakokhoz más és más értékek rendeződnek, de ezek egységesen elkülöníthetők az emberi világhoz rendelt értékektől”. „...attól a perctől kezdve, hogy az ember boszorkánnyá válik, már olyan tulajdonságokkal fog rendelkezni, amelyek megkülönböztetik őt a reális lényektől... Jellemzőjük a gyorsaság, csaknem mindig repülve közlekednek. Szinte végtelen azoknak a transzfigurációknak a száma, melyre képesek; ember, állat, tárgy, természeti jelenség (pl. forgószerű) alakjában, vagy láthatatlanul tűnhetnek fel.”⁴⁵ Közismert a kísértet, boszorkány, táltos állatalakja, a lidérc, kísértet tüzes alakja és mindeme lények láthatatlanná válási képessége. Jellemző lehet az emberi méretnél kisebb vagy nagyobb termet is, továbbá a meghatározatlan, folyton változó – hol kisebbnek, hol nagyobbak tűnő – alak.⁴⁶ Példák a kevésbé közismert *fordítottság* jegyére:

A küldött farkas háta alul, hasa felül van.⁴⁷

A boszorkány bal kézzel dolgozik, fordított seprűn repül a mulatságra.⁴⁸

Azt beszéltek, hogy aki boszorkány, az a gúnyát fonálag veszi magára, s a fejkendő es a kicsi felivel köti a fejére.⁴⁹

Az emberi térfélben ezek az attribútumok a másik térfélhez tartozásra vallanak; ilyen tulajdonságok, képességek észlelése esetén felmerül az „odatartozás” gyanúja:

Az éjjel emberré váló lidércsirkének gazdája fordítva kavart kását főz⁵⁰ [lidérc-szerető] ...az öregasszony megragadta és előrántotta a világosságra. Akkor meglátta, hogy az egyik lába lúdláb, a másik meg lóláb. Akkor megijedt, hogy nem tiszta lélek...⁵¹

[Szépasszonyok el akartak váltani egy gyereket; észrevették, hogy a] sarokban a gyermek fejre van állítva, mert el akarják vinni.⁵²

A repülés, a láthatatlanság és a tüzeesség attribútuma egyértelműen a nem emberi, másik világhoz tartozásra vall.⁵³ Melik-Simonjan említett tanulmányában a boszorkány „fordítottságát” a „tisztátalanság egyetemes jelének” minősíti, amely mind a boszorkányokat, mind a halottakat jellemzi. A boszorkány fordítottságának jegyei általános érvényűnek látszanak; vannak olyan társadalmak, ahol ki lehet mondani: „A boszorkányság kifejezetten a balhoz (a fonákhoz) kötődik.”⁵⁴ Melik-Simonjan számos afrikai néptől, törzstől hoz példákat, ahol a fejjel lefelé fordítottság a boszorkány általános attribútuma.⁵⁵ Az európai néphitben a fordítottság fellelhető mindenfajta természetfölötti, démoni lény vonatkozásában⁵⁶, ezenkívül pedig a halállal–halottal kapcsolatos dolgok jele.⁵⁷

A B-lakók eltérő alakja, fordítottsága, láthatatlansága, gyorsasága nemcsak az emberi világgal való szembenállásukat, hanem a B térfél más minőségét: téren kívüliségét is jelzi. A B-lakók az A-térfélbe jutva – és viszont – alakváltozáson mennek át. Mint Zentai Tünde írja: „A magyar hiedelemanyagot vizsgálva azt látjuk, hogy szinte valamennyi szereplője alakváltozó”, továbbá: „az átváltozás körülményeiről elmondható még, hogy a hiedelemszereplők tevékenységéhez hasonlóan kötődik meghatározott időpontokhoz (Geisterstunde), helyekhez (Gespensterort)... A táltos viaskodása idejére változik át, a boszorkány rontáshoz vagy a boszorkányok gyülekezetébe menet...” stb.⁵⁸ Az alakváltozás mindig a tér törvényeinek megváltozását jelenti: törvényszerűen kíséri a határ átlépését, illetőleg önmagában képes létrehozni a nem-teret. A metamorfózisra vonatkozó számtalan adatból néhány jellemző:

...Hát jött fent egy csillag, hosszú farkat hagyott hátul, szállott le, vállott emberré...⁵⁹

...Az éjszakai idő az mind a boszorkányé. Aminek akar, olyannak változik át. Ha akarja kutya, ha akarja, macska...⁶⁰

Macskává változott tudós emberek a falu szélén eltűnnek, visszaváltoznak emberré.⁶¹

Az emberi alakot öltött B-lakók gyakori jellemzője – ideiglenes itt-tartózkodásuk idején – a rajtuk maradó, B-térfélre utaló áruló jegy: állati testrészt vagy más állati maradványt, vagy az „odaát” beszerzett sérülések nyomai. Közismert például az emberalakot öltött lidércszerető ló/lúd lába, az állatalakban bántalmazott boszorkányon, werwölfon rajta maradó jelek:

...a nagyapám apja ... odament télen a kis erdészházba ... begyön egy asszony... Az öregapám meg ... láti ám, hogy lólába van, de megijedt ám, gondolta, ez nem lesz jó, nem is mert megszólalni.⁶²

Egy macska farkát levágják. Mikor visszaváltozik asszonnyá, kiderül, hogy le van vágva a karja.⁶³

Az éjjel purkulics voltam, s úgy megverték, hogy a lábam csupa kék.⁶⁴

Az eltévedés, csakúgy mint az alakváltozás a térvizonyok megváltozását, a téren kívüliségbe jutást, a nem-tér létrejöttét szimbolizálja. Az illetéktelenül a B-térfélbe hatoló embereket a lidércfény, kísértet, szépasszony, boszorkány tévútra vezeti. A jó utat csak azok idejének lejártakor találják meg:

Valaki karácsony böjtjén fáért ment, és mindig eltévedt az „esti harangszóig”, illetve míg a csizmáit fel nem cserélte.⁶⁵

A szépasszonyok a keresztútba akkor álltak meg, ha valakinek el akarták állni az útját, zavart okozni. Eltévették az ember útját, nem kapta meg sok ideig, hogy hova akar menni.⁶⁶

Valaki a vízparton legeltet, a sötétben eltéved: hétszer keresztülmegy a vízen, de mind a hétszer az innenső parton találja magát. Egyszerre eszébe jutott, hogy őt most megkísértették.⁶⁷

Hajtok, hajtok, besötétedett ... megtévessztettem az utat. Hát egyebet nem láttam, egyik lámpás-

val ide szalad egy ember, egyik oda szalad, mint amikor méri a földet... [Kocsik jönnek] ... anynyi ment, hogy az ördögök se tudták, hány, egyik jött erre, a másik arra, de senkivel se tudtam esszetalálkozni...⁶⁸

A természetfeletti térfél a normális tértől eltérő minőségű, az emberi lét/tevékenység számára tilos „nem-tér”. De ez csak bizonyos időpontokban, időszakokban érvényes: az emberi idő szüneteiben, az időn-kívülségben, a nem-időben. A tér duális rendszere az idő e duális rendszerével (*emberi tevékenységgel kitöltött idő = idő – emberi tevékenység szünetei = időszünetek, időnkívülség, nem-idő*) korrelációban működik. E hiedelmekben konkrét, meghatározott tartalmakra utaló időszemlélet manifesztálódik, amelyet Gurevics – középkori, archaikus időszemléletet őrző példákra hivatkozva – így jellemez: „Az idő nem absztrakt, a priori fogalom, hanem valóságos és dologi, nem létezik a tapasztalaton kívül; a korszakok váltakozása az emberek viselkedésétől függ.”⁶⁹ A tevékenység időtartama szabja meg az „időtartamot” – az új tevékenység kezdetével „új idő” kezdődik. A kettő közötti *időszünetek = nem-idő*. A mai magyar (és európai) néphitben bizonyos kezdő illetőleg átmeneti időpontok, időszakok telítődnek meg másodlagosan a nem-idő szimbolikus tartalmával: Az *éjszaka* mint *átmeneti idő, időszünet* két emberi tevékenységgel kitöltött nap között; minden évkezdő nap, amely egyszerre a régi év vége és az új év eleje: *Luca, karácsony és újév*,⁷⁰ de a naptár változásai következtében ismétlődő évkezdő napok közötti időszakok is, a Luca és karácsony közötti időszak, vagy a karácsony és vízkereszt közötti *tizenkettő*⁷¹ időszünetek. Ismert olyan hiedelem, amely szerint karácsony és vízkereszt között nem rövidülnek még az éjszakák, mintegy „áll az idő”.⁷² Az éjféli – a régi nap vége, az új nap kezdete is a „rosszak órája”. Tulajdonképpen okától függetlenül frappánsan szimbolizálja az ilyenkor „átmenetileg szünetelő időt” az a tény, hogy az éjszaka óráit kikiabáló baktér az éjféli kikiáltását általában kihagyták.⁷³ Az átmenet időnkívülségének bizonytalanságára és az ezáltal a modern emberben is implikált bizonytalan „rossz” érzésre legyen szabad egy irodalmi idézetet hozni, amely e rendszer egyetemességére vall: „Bizonytalan, furcsa perc, mikor az éjjel véget ér: a sátán ilyenkor szövöi terveit.”⁷⁴ Vannak ilyen vonásai a *déli időszaknak, tizenkét óra közének* is nevezett *délnek* is,⁷⁵ továbbá az *újhold* napjának (a holdhónap kezdetének), és minden egyéb kezdetet, átmenetet jelentő jeles napnak.

Néhány jellemző adat a B-térfél lakóinak a tevékenységére az említett időpontokban-időszakokban:

Lucától karácsonyig minden rossz lélek szabadon van...⁷⁶

[Este, naplemente után] járkálnak a rossz lelkek, boszorkák...⁷⁷

...tizenkettőtől háromig van erejük... mikor a kakas harmadszor szólott, akkor neki menekülni kellett, akkor már nincs ereje neki.⁷⁸

[A szépasszony] tizenkét óra közibe... elveti a rontást.⁷⁹

...gyütt a déli időszak, elkezdett a forgószele menni ... ez a szépasszony szele: vüszli az ebédet a boszorkány.⁸⁰

...mikor újul a hold, akkor nem szabad ezekről [szépasszony] beszégetni, mert nagy erejük van nekik úgy, mikor kezdődik az újhold, hogy megújul, akkor nagyon kő vigyázni...⁸¹

A rossz óra, jó óra, rosszak ideje, halottak ideje kifejezések e kettősség tudatos rendezelvként való működésére vallanak. Az idő szünetelését a normális emberi tevékenység átmeneti felfüggesztése is jelzi, továbbá az ezzel kapcsolatos tilalmak, amelyek megszegése szankciókat von maga után (csakúgy, mint a B-térfelre való illetéktelen behatolások):

Ha valaki délben fejfájással vagy gyomorfájással jött haza, azt mondták, azért van, mert pont délben jött, és megzavarta a szépasszonyokat, és ezek ártottak neki.⁸²

A boszorkányok a pataokban mosnak éjjel kakasszói. Akkor nem szabad ott mosni – ha arra megy valaki, megölik, befojtják a vízbe.⁸³

Olyankor ne menjenek sehova, karácsony böjtjén.⁸⁴

Alakváltozásra és eltévedésre vonatkozó adataink szintén világosan jelzik a térenkívüliség időszünetekben való érvényesülését: az eltévedő a „rosszak idejének” lejártakor jó útra talál; az emberalakban megjelenő rossz lényeknek idejük letelével vissza kell változniuk:

Akkor már, mikor a kakas harmadszor szólott, akkor neki menekülni kellett, akkor már nincs ereje neki. Ha át es van változva a kutya képbe, vissza kell, hogy változzon a rendes itteni formájába.⁸⁵

Az átmeneti időpontok, időszakok öntörvényű, az idő menetéből kikapcsolódó folyamatossága is jelzi, hogy ezekre a normális idő törvényei nem érvényesek:

...hogya valamelyiket (boszorkány) a kakasszó ott érte, akkor az ott maradt a másik éjjel utánig.⁸⁶

A mezsgyén elalvó lábszárcsontját szent Györgykor kiveszik a boszorkányok – következő év szent György napján teszik vissza.⁸⁷

[Ha kakasszói nem ment el a lüderc, marhaböndővé változott.] Amíg el nem jött az üdő megint, mikor neki hatalma van, hogy hát mehet, addig ott kellett neki lenni.⁸⁸

A nem-térbe jutás tehát egyúttal időnkívüliségbe jutást jelent és viszont; a *nem-tér* + *nem-idő* = *káosz* egynemű egységként működik. A tér elvesztése, megszűnése meghatározott ideig érvényes; az időszünetek, az idő elvesztése egyúttal a tér elvesztését-megszűnését jelenti: a B-lakók az ember térszervező tevékenységével mintegy ellentétes, regresszív okkupációval ideiglenes, az emberi idő szüneteiben érvényes „nem-tereket” hoznak létre. A térnek és időnek ez az egysége Mihail Bahtyin művészi *kronotoposz* meghatározásával jellemezhető: „Az idő tulajdonsá-

gait a tér tárja föl, a tér viszont az időn méretik fel tartalommal. E kereszteződések, a tér- és időbeli ismérveknek ez az összeolvadása határozza meg a művészi kronotoposz jellegét.”⁸⁹

A tér és idő e szoros összefonódottsága elsősorban a „találkozások”, a kapcsolatteremtés szimbolikus módozataiban manifesztálódik: a térenkívüliségbe jutás, vagy annak létrehozása „időszünetek” létrehozásával történhet és viszont; tehát azonos/hasonló módszerekkel lehet a téren/időn-kívüliség állapotába jutni.

A már több vonatkozásban említett véletlen, illetéktelen behatolások (az A-lakó rossz órában a B-tér felé tiltott területére megy, eltéved stb.) mellett lehetséges az A-lakók büntetlen behatolása is a B-szférába: a másik térfelet szimbolizáló valamely jel, tárgy alkalmazásával. E gesztusok és mágikus tárgyak használata megfelel a másik térfélből „idejövő” alakváltozásának: ezek is – mint az – a tér-idő viszonyok megváltozását jelzik, önmagukban elégségesek a nem-teret, nem-időt létrehozni.⁹⁰ A közelmúlt magyar néphitében legelterjedtebb a fordítottság jele. Alkalmazója illetékes behatoló lesz a fordított világba;⁹¹ illetve mintegy létrehozta azt. A téren kívül kerül, mintegy a B-tér felén is van: illetékessége védelmet nyújt a B-lakókkal szemben:

Az a szerencséd fiam, hogy fordítva van az ing rajtad, másképp el se tudtál volna jönni idáig.⁹² Éjfélkor a keresztútnál a lovak megálltak, nem mentek tovább ... megfogta az ostort bal kézzel, s kezdte a lovak előtt a földet verni ... [erre tovább tudtak menni].⁹³ Egy férfit fehér kutya kísért éjfélkor, ráugrott. Mikor átcserélte a csizmáját, abban a pillanatban eltűnt.⁹⁴

Kísértet megjelenésekor kifordították a kucsmát.⁹⁵

Ha jön a garabonciás okozta vihar, mindent felforgatnak.⁹⁶

Éjjel nyomó lidérc ellen a lábakat keresztbe kell tenni.⁹⁷

...bal kézzel keresztet kell vetni, s akkor elmegy a boszorkány.⁹⁸

A boszorkányt bal kézzel lehet elkapni.⁹⁹

...elment a szomszédba, ott meg vótak gyerekek, azok meg már tudták, hogy ez boszorka. A söprűt ... a gyerekek felállították az ajtóba... Oszta az az asszon, míg a söprűt le nem fordították, nem tudott kimenni.¹⁰⁰

Ugyanilyen szerepe van a szintén a B-szférát reprezentáló mágikus tárgyaknak, amelyek olykor eredetük, anyaguk, formájuk révén is utalhatnak a B-szférára – így a toll, szőr az állatalakra, a talált, „keresetlen” tárgyak a térenkívüliségre, az új, „kezdetlen”, vagyis az időszünetekben szerzett tárgyak az időnkívüliségre:

Luca napkor akinek menni kellett valahova éjszaka, és a hátán nem volt toll egy kis zacskóba, azt a boszorkány elvitte egy mély verembe. Ott egy hétig mindig verte...¹⁰¹

[A falu szélén megálltak a lovak:] Kérte az öreg, hogy indítsa el őket, mert tudja, hogy neki van ilyen tudománya... Kimentek a kocsihoz. Ott egy fejszével háromszor megkerülte a kocsit, s mindannyiszor nagyott vágott fejszéjével a rúd elejére ... rendben megindultak hazafelé.¹⁰²

A boszorkányok újhord első péntekjén szokták a tehenet megrontani. Ez ellen úgy lehet védekezni, hogy napkelte előtt vizet kell vinni a patakból, s ezzel kell a fazekakat kiforrázní.¹⁰³

Az A- és B-térfél közt illetékesként közlekedő mediátorok gyakori jellemzője, hogy a másik térfelet reprezentáló mágikus tárgy állandó birtokosai (mint az idézett adat tudós kocsisa); a téren-időn kívülségre vonatkozó tudásukat – többek között – az azt reprezentáló eszköznek köszönhetik. E hiedelemmotívumok körébe tartozik a *boszorkány* és más *tudósok* tudományszerzése vagy tudományátadása mágikus tárgy segítségével:

Úgy adja át a boszorkány a tudományt, hogy valamijét odaadja saját ruhájából.¹⁰⁴

Tudós pásztor botja átadásával adja át a tudományt.¹⁰⁵

Tudományszerzés Szent György nap előtt kiásott béka megevésével: Öregasszony cselédje eszi meg a béka felét, ezután megérti az állatok nyelvét, láthatatlanná tud válni.¹⁰⁶

Hogy a mágikus tárgy a B-térfelet reprezentálja, „létrehozza”, ezáltal védelmet és tudást nyújt, jól megvilágítja W. Bogoras egy csukcs adata. Eszerint szabadban aludni veszélyes, csak egy bizonyos kőamulettel lehet, amelyre elalváskor viselője ráolvas:

Én nem vagyok itt, ebben a kőben vagyok. És ez a kő hatalmas szikla, éppen a tenger közepén. A szikla oldala meredek és csúszós. Ha egy szellem föl akar mászni rá, kitörik a körme és vissza-csúszik a vízbe.¹⁰⁷

Tehát itt is van, és nincs is itt: az emberi tér törvényei nem érvényesek rá – a mágikus tárgy révén a másik térben: a téren kívül is van.

2.

A leírt duális rendszer horizontális térszerkezetre utal, ahol valóságos lineáris haladással elérhető a másik térfél, amelynek létező, reális terei, objektumai a nem-teret, a káoszt szimbolizálják. Az ide behatoló egy reális, földi másvilágba juthat, amely elsődlegesen az ember térfoglaló-megművelő okkupációja által el nem ért, nem birtokolt, ismeretlen, idegen volta révén nyert *kaotikus/természetfölötti/halotti* jelentést. Ez a *másvilág* nem a *túlvilág*, a halottak végleges tartózkodási helye, de különböző démonikus lények tartózkodnak, jelennek meg itt, és itt bolyonganak, egy végleges túlvilágra kerülésük előtti átmeneti időszakban a halottak is, mint visszajárók, vezeklők, az emberrel még közvetlen, személyes kapcsolatot tartó átmeneti lények.

De a B-térfélre jutva egy „szellemi” túlvilággal is kapcsolatba lehet kerülni – innen indulhat az odavezető út. Ismeretlenségéből és valóságos átmeneti helyzetéből következik *halál/túlvilág kapuja* jelentése. A B-térfél térségei-objektumai határhelyek, két emberi települést elválasztó senkiföldjék. A *falú* – *falú környéke* oppo-

zíción is magában foglalja ezt a jelentést: a falu határa a szomszéd emberi településtől elválasztó átmeneti hely, de egyúttal ismeretlen periféria is. Leopold Schmidt középkori példáiban a világ még kicsi; az ember saját faluja, kis szántófölddel a *világ közepe*, amelyet ismeretlen, félelmetes, az ember által még meghódíthatatlan erdőségek vesznek körül. A szomszéd falutól elválasztó hatalmas terület még valóban ismeretlen világ. „Valami »egészen más«-ról van szó, egy olyan övezetről, amely egyrészt itt a földön két darab földet egymástól elválaszt, amely azonban éppígy elválaszthatja ezt a pogány földet az ismeretlen »odaáttól« is. Az erdő kapu volt a külső világhoz, egyfajta átjáró...”¹⁰⁸ A saját/emberi világtól való idegenségből következik természetfölötti/halotti aspektusa, sőt, a valahol messze, a periféria külső határán, a világ peremén elképzelt túlvilág is: egy horizontális túlvilág-elképzelés, melyet igen sok mitológia, kozmogónia ismer, általában párhuzamosan az *ég-föld-alvilág*, illetőleg *mennye-föld-pokol* hármasságával (kettősséggel). A halottak lakta túlvilág is lehet egyszerre különböző helyeken. A görög Hádész a föld alatt, ugyanakkor messze nyugaton volt. Vagy például az észti néphit a „halottak birodalmát” különböző helyekre: föld alá, föld fölé, földre helyezi; ennek felel meg a sokféle elnevezés: *alsó/túlsó/túloldali világ*, *másvilág*;¹⁰⁹ és sorolhatnánk tovább az európai, ázsiai példákat e párhuzamosságokra. A magyar néphitben is valószínűleg eltérő túlvilág-elképzelésekre utalnak a *másvilág* és *túlvilág*, *alvilág/felvilág* szavak.¹¹⁰

„A földi vándorlás egy más világba vezethetett; Dante ismeretlen földi tájakon eltevévedve jutott a pokolba” – állapítja meg Gurevics a középkori térszemlélet taglalása során.¹¹¹ A senkiföldjén túli világ a valóságban egy másik emberi világ. Az archaikus térszemlélet azonban nem ismer *másik emberi* világot:¹¹² a Lévi-Strauss, Ivanov, Toporov által megállapított univerzális *centrum-periféria*, *saját-idegen* stb. oppozíciók egyetlen emberi világra utalnak. A „saját” lakóhely a centrum az idegen perifériával szemben, de egyúttal az univerzum centruma is: „...minden emberi hajlék a »világ« közepére van rávetítve”.¹¹³ „Ezen felfogás szerint – írja Veres Péter a fent említett szerzőkre hivatkozva – az ember mint olyan, egyike a kozmológiai rendszer produktumainak, a saját etnikai csoport pedig ... a szomszédos közösségektől eltérően a teremtés célja, a világ közepe.”¹¹⁴

A világ közepén én vagyok...

...a világ közepe ott van, ahol állok.¹¹⁵

Az archaikus tudat e magyar adatokkal is reprezentálható „centrumból szemlélt világa” a periférián már csak mást/idegent/nem emberit tételez fel.

A periféria „túlvilág kapuja/szent” jelentését a határhelyeken létesített szent helyek is dokumentálják, mint ezt szemléletesen elemzi Takács Lajos tanulmánya: a határ mint senkiföldje gonosz, ártó szellemek tanyája, erőszakos halállal meg-

haltak, keresztleetlenek, koraszülöttek temetőhelye – másrészt különleges, szent hely (római, etruszk, kelta adatokig visszavezethetően egész Európában); ezt az ott emelt keresztek, kápolnák, templomok, valamint ezek asyllum-jellege bizonyítja.¹¹⁶

Így a senkiföldje mint két emberi tulajdont összekötő/elválasztó átmenet törvényszerűen lett az evilág és túlvilág közti átmenet egyetemes szimbólumává. A nagy kiterjedésű átmeneti térségek esetében természetszerűleg az „ismeretlen periféria” jelentés dominál, míg a – recens magyar, illetőleg európai – hiedelmek által reprezentált – „keskeny” térelválasztók/összekötők (híd, folyó, töltés, mezsgye) esetében elsősorban az „átmenet” jelentés. Közismert a híd és folyó egyetemes „evilág-túlvilág határa”, „út a túlvilágra” jelentése.¹¹⁷ A keresztút egész Európa hiedelmében a halottak/démonok/boszorkányok földi tartózkodási-megjelenési helye, de egyúttal a halálba-másvilágba vezető út.¹¹⁸

Az eredeti „senkiföldje” jelentésből vezeti le Leopold Schmidt e területek „másvilág” jelentésének „saját közösségtől idegen, társadalmon kívüli” aspektusát: „A száműzött nyomorúsága, hazájának elvesztése egy olyan külvilágba való kitaszítottságot jelentett, ami idegennek, ellenségesnek, sőt »túlvilágnak« fogtak föl. A kitaszított társadalmilag halott volt, úgy is kellett ezért viselkednie, mint egy halottnak.”¹¹⁹ A „másvilág” jelentésnek ebből az aspektusából következik, hogy az átmeneti rítusokban manifesztálódó státusváltás liminális szakaszában a „társadalmilag halott” személy a senkiföldjére, perifériára rekesztődik ki; valóságosan is kiesik a szociális térből és időből: a státus nélküli, átmeneti lény az átmeneti térbe kerül.¹²⁰ Anna-Leena Siikala – a sámánavatást elemezvén – a szamojéd sámánnal kapcsolatban írja: A sámánjelölt az erdőben, távol a közösségtől, barangolva veszt el először eszméletét, kerül kapcsolatba tanító szellemével.¹²¹ De e jelenség – túl a sámánavatás körén – általános érvényű a beavatási rítusok vonatkozásában.¹²² Egyúttal a periféria – a B-térfél – „túlvilág kapuja/istenséggel, halottakkal való találkozás helye” jelentése is manifesztálódik az avatási rítusok liminális szakaszában (amikor az egyén „szent” állapotban van),¹²³ illetőleg az egyén szimbolikus halálában és újjászületésében vagy álomban, extázisban „túlvilági utazásként” megélt „valóságos halálában”.¹²⁴ De hivatkozhatunk a pusztába, erdőbe, bozótba vonuló remetékre, akik a szentség állapotába a világtól távol kívántak eljutni, vagy a zarándokokra, akik ismeretlen helyekre vándoroltak: „Krisztust ... megtalálhatták mindenhol, ehhez csupán az kellett, hogy eljussanak a szentség állapotába”.¹²⁵

A közelmúlt magyar néphitének adatai is utalnak – hiedelemmondai motívumként – a B-térfél ilyen jelentésére: A *tudós, táltos, halottlító* tudományyerése, a szimbolikus halált jelentő alvás vagy extázis a periférián megy végbe. Például:

A foggal született gyerek eltűnt, három napig az erdőben kóborolt, nem evett. Mikor visszajött, tudott jósolni.¹²⁶

Gyenge Maris [tudósasszony] megzavarodott, elment az erdőbe. ...három napig mindig keresték.

...éjjel a fa tetején hált, nappal megint kóborgott tovább...¹²⁷

A leendő táltos „elkóborol”, istállóban alszik.¹²⁸ A foggal született „rejtett helyen nő fel” – garabonciás lesz belőle.¹²⁹

A tápai halottlátó külön kis házikóban lakott egyedül, mikor álmában megtudott minden imádságot.¹³⁰

A magyar néphit *tudományszerzésre*, valamint *elragadásra* vonatkozó hiedelemmondai adatai az átmeneti térségek–objektumok „átmenet a halálba/túlvilágra” jelentését is képviselik (utóbbiak – pl. boszorkánymulatságra ragadás, vagy a táltos és garabonciás-jelölt *elvitele* – is beavatásként értékelhetők); például:

Ha nem vigyázol a kislányra, elviszi a tátos. A tőtésen szokott menni.¹³¹

Aki születéskor két sor foggal születik és kislány, abból jósnő lesz. Hogy elérje célját, nagy viharban át kell mennie valamivel egy nagy folyón. Aztán el kell mennie egy vagy két évre szolgálnia, és tizenöt éves korában megkezdheti a jóslást.¹³²

[Valaki éjszaka a keresztúton átment] ... a boszorkány a mocsolyába csapkodta be. Reggelig két menyecske táncoltatta, csapkodta be.¹³³

...Mikor kimegy oda az árokhoz, há ott annyira zenélnek, ... azok a zenészek mentek elől, és ő táncolt utánuk. Vitték, addig vitték, ameddig a kakasok nem szóltak... Akkor megebredt, hát az erdő szélén van egy árok partján, csupa víz, ki vót merülve, megtáncoltatták az ördögök.¹³⁴

[Egy gyerek] egy hídon vagy olyan helyen szokott sírni, ahol az emberek már a halál küszöbén szoktak állni ... felvették a járókelők, a gyerek átváltozott asszonnyá vagy férfivé. Át kellett adni a lelkét a boszorkánynak, mert ha nem, akkor megrontották és meghalt.¹³⁵

Az esküvői muzsikusokat keresztúton megjelenő kocsi viszi a túlvilágra.¹³⁶

Hasonló értelemben lehet „szent hely” jelentése a temetőnek, ahol a „túlvilág kapuja” jelentést erősíti az ott eltemetett halottak tényleges jelenléte: az *élő holttest* mintegy közvetítő a valódi, szellemi túlvilág felé:

A garabonciás hétéves korában, egy sírra feküdve megtudja a füvek titkait.¹³⁷

Halottmondó az lesz, aki pár napig feküdt a földben [tetszhalott volt].¹³⁸

A temető, mint „halottak lakhelye, halottak, természetfeletti lények megjelenési helye” szintén B-térfél az „emberi” A-térféllel szemben. Nemcsak a sírjukból „kike-lő” (misére, körmenetre járó) halottak, hanem lidérc, boszorkány stb. is megjelenik itt a „rossz órákban”:

A halottaknak minden éjszaka 12 órakor búcsú van. 12 órától 1 óráig nem jó a temetőbe menni.¹³⁹

Mindezek az adatok természetesen nem egyfajta ténylegesen működő avatási szisztema részeként, sem azok hiedelmekben fennmaradt töredékeiként értékelendők, pusztán e marginális helyek egyetemes, a magyar (és hasonlóan az egész

európai) néphit által is tükrözött „szent/túlvilági” jelentésére utalnak, attól függetlenül, hogy a boszorkány, táltos, garabonciás és egyéb tudósok és mediátorok beavatására vonatkozó hiedelmeknek milyen – térben-időben hova köthető – történeti gyökerei vannak.

3.

Tehát a B-térfélnek – a perifériának – „szent hely” jelentése is lehet – mintegy potenciálisan szent hely. A „szent/túlvilági kapuja” jelentést azonban az A-térfél is magában hordozza.

A magyar lakóházra vonatkozó kutatás a ház reális és szimbolikus térbeosztásával összefüggésben próbálta a lakóhely ambivalens (profán és szent) funkcióit kimutatni. Ami a magyar néphit idevonatkozó adatait illeti: a lakóház duális térbeosztáshoz, amit a kutatás a nemek elkülönülése, munkamegosztása szempontjából (*férfi és női térfél*) kellően bizonyított,¹⁴⁰ nem kapcsolódnak – legalábbis az adatokkal elérhető közelmúlt vonatkozásában nem – a profán és szent tér fenti szimbolikus tartalmai. A lakóház bizonyos objektumai azonban szent funkciót tölthetnek be („kapcsolatteremtés a túlvilággal-halottakkal” értelemben). Ezek: az eddigi kutatás által is hangsúlyozott *asztal*, de ennél, és a *szent sarokban* elhelyezett egyéb tárgyakkal sokkal inkább a *tűz/tűzhely/kemence*. Az asztal „tisztaságára”, becsben tartására valóban sok adat hozható,¹⁴¹ csakúgy, mint bizonyos kvázi-áldozati cselekményekre.¹⁴² De hasonló értelemben a tűzhely is lehet szent hely. A tüzet egy főleg tilalmakban megnyilvánuló, *kvázi-tűztiszteletnek* nevezhető magatartásforma övezi,¹⁴³ de a halotti áldozat egy fajtájaként értékelhető gesztusok révén van „túlvilág kapuja” jelentése is. Szórványosan ismert az a hiedelem, hogy „a tűzben hazajáró lelkek jelennek meg”,¹⁴⁴ és meglehetősen elterjedt az a nézet, hogy ha a halottnak hiányzik valami (a halottlító tudósítása szerint), a tűzbe dobva lehet utána küldeni.¹⁴⁵ Hasonló értelme van a szintén elterjedt nézetnek:

Ha a tészta elesik a spórhelten, az angyaloknak belevetem a tűzbe.¹⁴⁶

Némely adat arra vall, hogy a kémény/kürtő mintegy „bejárat” a házba a B-lakók számára. Gondoljunk pl. a *váltott gyerek*, sőt mint alábbi adatunk mutatja, *váltott macska* el- és visszacserélésére a kéményen át; például:

A szépasszonyok a kürtőn kicserélik a gyereket.¹⁴⁷

Elsóványodott a macska, akkor azt szokták mondani, hogy a szépasszonyok hordják ki a kürtőn.¹⁴⁸

A családi halottak-ösök ellátása a karácsonyi tizenketted idején sem kötődik speciálisan a szent sarokhoz, ebben az időszakban az egész ház az övék.¹⁴⁹ A halotti tor után visszalátogató halott számára is lehet az asztalra, de éppúgy a kémény alá készíteni éjszakára az ennivalót.¹⁵⁰

Az A-térfél, vagyis a lakóhely *szent-profán* jelentségeinek kettőssége a konkrét térbeosztásban megnyilvánuló kettősség helyett elsősorban időbeli relációban jelentkezik: az *emberek ideje* – *halottak ideje* váltakozással írható le.¹⁵¹ A halottak ideje a közelmúlt magyar néphitében a már más vonatkozásban említett éjszakán kívül elsősorban a téli napforduló körüli időszak: a *karácsonyi tizenketted*, továbbá a *halottak napja/hete*, valamint a konkrét halálesethez kapcsolódó hagyományos visszajárási napok, egy 30–40 napos időszakon belül, amíg a halott még nem távozott véglegesen, és ha valami oka van rá, visszajöhet családjához.¹⁵² A halottak idejének rendszabályai – az erre vonatkozó magyar adatokban meglehetősen csökevényes, áttételes formában – elsősorban a házba látogató halottak vendégül látására vonatkoznak.

Aki nyugodtan hal meg, nem jár haza, csak halottak napján jön haza...¹⁵³ Halottak napján a halottak mind hon vannak, mindenkit hazaengednek... Akkor hazamennek mindenki oda a tartozóihoz, s akkor szoktak csinálni ennivalót, italt is adnak...¹⁵⁴ [Karácsonykor] a mákos gubából vagy mákos barátfüléből a kemence vállára is tesznek: hátha a halott hazajön.¹⁵⁵

A mákos tészta maradékát reggelig a kemencepadkára vagy a szekrény tetejére teszik a házat éjjel látogató angyalok számára.¹⁵⁶

A karácsonyi vacsora ételmaradékait vízkeresztig az asztalon hagyják.¹⁵⁷

Egyidejűleg tilalmak vannak érvényben, amelyek bizonyos emberi tevékenységekre vonatkoznak:

Halottak hetében nem jó mosni, vasalni, eljegyzést tartani, vagy házasságot kötni.¹⁵⁸

Répát, krumplit azon a héten, amelyen a halottak napja esik, verembe eltenni nem jó, mert elrohad.¹⁵⁹

A karácsonyi tizenketted idején tilos kenyeret sütni, szemes ételt enni, diót törni, mosni, ruhát, bőrholtmit felteregetni.¹⁶⁰

A tizenketted idején tiltották a házból való „kiadást”, kölcsönadást és ugyancsak jellemző volt a kifelé seprés, szemét kihordásának tilalma.¹⁶¹ Utóbbi tiltás az éjszakai kapcsolatban is ismert,¹⁶² és feltehető, hogy azonos értelmű jelenség a tizenketted idején érvényes asztalteszedési tilalommal: a halottak idején a ház minden terméke a halottaké.¹⁶³

Minden emberi berendezkedés bizonyos értelemben a világ rekonstrukciója. Mint Veres Péter előbb idézett tanulmányában összefoglalja: „...a társadalmi fejlődés alacsonyabb szintjein álló archaikus kultúrájú népeknek a távolabbi és köze-

lebbi környezetükről alkotott felfogását sajátos, úgynevezett mitikus-kozmogónikus szemlélet jellemzi. Ezen jellegzetes világnézet a mikro- és makrokozmosz azonosságának feltételezéséből indul ki.¹⁶⁴ A mikro- és makrokozmosz azonosságát Gurevics a középkori világképben és természetfelfogásban még számos konkrét példával igazolja, a skandináv mitológiából vett példákkal illusztrálva írja le: A majorság magába foglalta a „világmindenség” modelljét. Az emberi világ *Midgard* ('bekerített közép'), az istenek és emberek lakta hely, amelyet óriások és szörnyek ellenséges világa vesz körül: *Utgard* ('ami a kerítésen túl van'). Ez a világ megműveletlen, kaotikusnak megmaradt része. A valóságos településeket is centrumnak képzelték, amelynek perifériáján helyezkedik el a külvilág. Az emberi világot – a majorságot, a paraszti udvart, amelynek tökéletes analógiája s egyszerűsmind felső jóváhagyása Aszgard, az ászistenek tanyája – mindenfelől a retteget és veszedelem titokzatos, sötét világa veszi körül. Tehát: „A mikrokozmosz nem egyszerűen egy kis része az egésznek, nem egyik eleme a világmindenségnek, hanem inkább a világegyetem kicsinyített és az egészet reprodukáló mása. Hittudósok és költők egyaránt kimondták azt a gondolatot, hogy a mikrokozmosz éppoly egész és teljes, mint a nagy világ.”¹⁶⁵

A lakóháza vonatkozó modern antropológiai vizsgálatok is számos helyen – Európában is – kimutattak egy olyan archaikus szintet, ahol a ház a kozmosz modellje.¹⁶⁶ C. E. Cunningham az atoni (Indonézia) házzal kapcsolatos elemzésében írja: „Bizonyos értelemben ... az atoni ház a világmindenség modellje. De több, mint a mindenség egyszerű analógiája, mivel integrált része is annak. ...a ház alkotóelemeivel, beosztásával, formájával, jelképeivel és a rendre, berendezésre, valamint a beletartozók és a kirekesztettek viselkedésére vonatkozó előírásokkal szinte olyan, mint a kozmosz mechanikus modellje...”¹⁶⁷

Az 1. alatt közölt hiedelmekből a világ a *lakóhely/emberi tevékenység/profán* – *lakóhely környéke/emberi tevékenység hiánya/szent* oppozíciókkal írható le. A *világ reprodukciója* is tartalmazza e jelentéseket, tehát a leírt térrendszer A és B térfelének jelentéseit egyaránt. Ezért lehetséges, hogy a lakóház, és minden emberi berendezkedés egyrészt oppozícióban legyen mint emberi/profán/rendezett hely az öt körülvevő természetfeletti/halotti/kaotikus szférával, másrészt duális szimbolikus tartalma legyen és ambivalens funkciókat töltsön be. Számos (a magyar lakóházénál) archaikusabb szintű példa mutatja a lakóhelynek nemcsak duális szimbolikus tartalmait, hanem reális és szimbolikus duális térbeosztását. Például Pierre Bourdieu *berber* házzal kapcsolatos vizsgálata szerint a ház berendezése, a házi élet megszervezése a következő oppozíciókkal jellemezhető: *tűz-víz, főtt-nyers, nappal-éjjel, férfi-nő, kultúra-natura* stb. De ugyanezeket az oppozíciókat mutatja ki a ház mint egész és az univerzum többi része közt is.¹⁶⁸ „Ezért egyszerre igaz is és téves is olyasmit állítani, hogy a külső világ a házzal oppozícióban van, mint férfi a nővel, vagy a nappal az éjszakával, vagy a tűz a vízzel stb., mivel ezeknek az ellen-

tét-pároknak a második tagja (= a ház) minden esetben megoszlik magára és saját ellentétére.¹⁶⁹ „A ház is kettős jelentéssel van felruházva: ha igaz is, hogy úgy áll szemben a közösségi, nyilvános világgal [public world], mint a natura a kultúrával, más tekintetben viszont kultúra...”¹⁷⁰

4.

A magyar néphit bizonyos tudományszerzésre, halottak/természetfeletti lények „kilesésére”, illetve a túlvilágra való behatolásra/betekintésre vonatkozó adataiból az 1. alatt leírt tér-idő szerkezetet mintegy magasabb szinten magában foglaló duális rendszer írható le. Az 1. horizontális térrendszer „valóságos” találkozásai, „behatolásaival” szemben ezek az adatok szimbolikus túlvilágra jutásra vonatkoznak: Az ember szimbolikus haladással a „szent közepet” megtestesítő térségekbe/objektumokhoz jut, illetve szimbolikus cselekményekkel létrehozza őket. Ezáltal a halottakra-túlvilágra, távoli, elrejtett dolgokra, a múltra és a jövőre vonatkozó tudást szerez, e tudás letéteményese lesz = beavatódik.

Az ide vonatkozó adatcsoportokat reprezentáló adatok:

a) A ház tűzhelyében, tűzében, kör húzásával megláthatók a halottak/boszorkányok/jövő, beavatás nyerhető:

Aki éjféle mise alatt meztelenre vetkőzik, „szentelt körből” láthatja kürtöböl macska képében lejövő boszorkányokat. Mindent megadnak neki, de nem szabad elárulnia.¹⁷¹

Ha szent György nap éjszakáján az eladó lány háromszor megkerüli a házat és lába közt benéz a kemencébe, ott meglátja, milyen lesz a vőlegénye.¹⁷²

Mikor esteledik, a tüzes fűtőn egy gömböc mindig ott táncol. De a jányba egy csepp csontot se hagyott. Tudománya volt, és az volt az ára a tudománynak.¹⁷³

b) A ház körüljárása után láthatók a házban a halottak, a jövő:

Szilveszter éjjelén a lány üres szobában terít, körülfut háromszor a házon, majd benéz az ablakon: a terített asztalnál a halál vagy leendő férje ül.¹⁷⁴

A lány háromszor körülfutja a házat, majd belép, és meglátja önmagát, hogy lesz kiterítve.¹⁷⁵

c) Keresztúton kör húzásával és/vagy lucaszéken ülve meglátható a jövő, a halottak; belátható a tér; beavatás nyerhető:

A Lucától karácsonyig készített lucaszékre ülve a keresztúton tüzes lovakat, csúf állatokat, gonosz lelkeket lehet látni.¹⁷⁶

Éjjel tizenkettőkor a keresztúton rajzolt bűvös körből visszanéznek, és meglátják jövődjüket.¹⁷⁷ Keresztútra tett lucaszéken ülve meglátható, hol az elásott pénz.¹⁷⁸

Aki boszorka akar lenni, másik boszorka keresztútra viszi, körbe állítja. Felszólítja, hogy tagadja meg az Istent. Nem vállalja – erre szét akarják tépni, vagy a folyóba dobni.¹⁷⁹
 Aki boszorkánnyá akar lenni, karácsony éjjelén kört húz maga köré a keresztúton. Tüzes bikák jönnek, és nem tudnak a körön behatolni. Ha kimenne a körből, széttépnek. Ha kibírja, boszorkánnyá lesz.¹⁸⁰

d) Templomban (a küszöbön) lucaszékről (és bűvös körben) meglátható a boszorkány/halottak/jövő; beavatás nyerhető:

Az éjféli misére elvitt lucaszékre a templomajtóba ülve a misére bejövők közt meglátja a boszorkányokat: olyan nagy ökörszarvval jönnek be a templomba, hogy félre kell hajtaniuk fejüket. Úrfelmutatás után sietnie kell haza, mert olyan dühösek rá, hogy szét akarják tépni.¹⁸¹
 A lány az éjféli mise alatt az oltár előtt lucaszéken állva látja jövődébéli férjét.¹⁸²
 A templomban a lucaszéken ülő „rossz lelkeket” lát.¹⁸³
 Aki lucaszéket visz a templomba az éjféli misére, „látást nyer”.¹⁸⁴
 Aki nem visz mákot a lucaszékre üléshez, boszorkák kezébe kerül. Elaltatják, tagjait szétszedik, úgy táncolnak vele kakasszóig, mikor hirtelen összerakják.¹⁸⁵

e) Tükörben meglátható a jövő, a halottak, belátható a tér:

Szilveszter éjfélikor a lányok gyertyával a kezükben belenéznek a tükörbe és meglátják szeretőjük képét.¹⁸⁶
 A hetedik gyerek/foggal született gyerek acéltükörben/kristályos üveggel látja meg a kincset szent György éjfelén vagy karácsony éjszakáján.¹⁸⁷

f) Templomban a pap az oltáriszentségen keresztül látja a boszorkányokat:

...a plébános kitette az oltáriszentséget, és azt mondta, hogy a Mária-lányok között kettő van, aki bűbajos.¹⁸⁸
 Karácsony éjfelén a pap átnéz az oltáriszentségen, ő is meglátja a boszorkányt.¹⁸⁹
 A pap újhold vasárnapján felemeli az oltáriszentséget, és az összes boszorkányt látja benne.¹⁹⁰

g) Szítán át láthatók a boszorkányok és a jövő:

A boszorkány forgószélben is szokott járni, ahol szalmaszálon ül. Aki ilyet lát, szaladjon be egy rostáért, s ha azon keresztül néz a forgószélbe, megismeri, ki ül benne.¹⁹¹
 Mikor a csorda jön hazafelé szent Györgykor, ki kell állni a kapufélfához egy rostával, azon át meg lehet látni, hogy ki a boszorkány.¹⁹²
 Ha a lány éjféli mise alatt kiáll a kapuba, rostán át megláthatja leendő vőlegényét.¹⁹³

h) Egyéb lyukas tárgyakon át a boszorkányok, ördögök, jövő látható:

...ha a tő fülin át akar látni, meglátja a templomban a boszorkányt.¹⁹⁴

Ne nézz be éjjélkor a templom kulcslyukán, mert az ördögök nem bocsájtanak el a kulcslyuktól.¹⁹⁵

A lány a fán lévő lyukon át meglátja jövődöbeli férjét.¹⁹⁶

Aki a padláson napkeltekor új kerék agyán keresztül néz a padlásrésen ki, úgy figyeli meg reggel a tehénhajást, meglátja a boszorkányt.¹⁹⁷

i) A fordítottság jelének alkalmazásával megláthatók az ördögök, beavatás nyerhető:

Ha valaki a templomban megfordítja a kapcáját, meglátja az ördögöket.¹⁹⁸

Egy halottlító úgy kapta tudományát, hogy nagy betegsége után elvitték a templomba, a pap a miseruhát rátette és megfordította rajta, s attól kezdve tudott mondani.¹⁹⁹

Egy gulyás egy cimboráját tudományra akarja tanítani. Két szalmaszálat kilencszer megfordítva letesz a földre, arra kell ráállni. Mindent lehet látni róla.²⁰⁰

A *tudományszerzés* hiedelemmondai adatai és a jósló rítusok egyaránt a túlvilággal való szimbolikus kapcsolat létesítésére utalnak. Közös elemük a túlvilágra behatolás/betekintés képességének megszerzése, illetve e képesség birtokában a behatolás, betekintés. A tudomány nyerése (tudóssá, boszorkánnyá válás) fiktív beavatási rítus mondai megfogalmazása, a betekintés, behatolás pedig mediátori funkció. A kapcsolatteremtés e módszerei a valódi funkciójukban működő beavatási rítusokhoz képest mintegy kvázi-avatási technikának tekinthetők: e szájhagyományozott motívumok nem alkotnak egymással logikusan összefüggő, gyakorlati funkciójában működő rendszert. Nem köthetők egy speciális beavatott személyhez – létező vagy létezett mediátorhoz – annak ellenére, hogy a néphit e módszereket, az így szerzett tudást – hiedelemmondai attribútumként – olykor specialistákhoz kapcsolja: a *tudós*, *ördögös*, *hetedik gyerek*, a *boszorkány* kvázi-mediátori alakjához. Ugyane mediátori funkcióval ruházza fel a néphit – alkalomszerűen – a hivatalos egyház papját (mint ahogy a hivatalos egyházi kultusz „szent helyei” is beépültek a rendszerbe). E személyek heterogén, egymással kontaminálódó attribútumaiban közös, hogy a halálra/túlvilágra vonatkozó tudás megszerzői, illetve birtokosai látják a halottakat; a tér és idő törvényei alól kikerülve belátják a teret: távoli, elrejtett dolgokat; látják a múltat és jövőt, „az egész világot”; a „totális tudás birtokosai” (Mircea Eliade kifejezése a sámán túlvilági utazásával kapcsolatban). Tehát ugyanazon képességek birtokában vannak, amelyekhez a beavatás „rejtezéssel” kapcsolatos módszerei („túlvilági utazás” álomban, extázisban) köthetők, vagy amelyekkel a különleges születésüknél fogva tudósak rendelkeznek (mint ahogy már a *néző*, *jós*, *halottlító* terminusok is e képességekre utalnak).²⁰¹

Veres Péter írja az archaikus-mitikus világkép V. J. Toporov²⁰² által leírt jellemzőinek összefoglalásaképpen: „E szemléletmód csak azt tartja lényegesnek, ami

szakrális jellegű... az a 'szent', ami a kozmosz része, illetőleg aminek eredete levezethető a kozmoszból. Maximális szakralitású a térnek az a része, *ahol* a teremtés létrejött, és *amikor* az alkotás befejeződött. Ebből következően e világnak, illetve legfontosabb részének, a közepének kialakulását,²⁰³ a létezés kezdetét ruházzák fel különleges jelentőséggel."²⁰⁴ A „teremtésismétlő rítusok” „felidézik, folytatólag is állandó működésben tartják a teremtés aktusát. Így a kezdet nagy jelentőségű szituációja újra megismétlődik az ünnep alkalmával, amely strukturálisan újrateremti azt a fontos határhelyzetet, amelyben a káoszról kozmosz alakult.”²⁰⁵

Adataink a *szent közép* szimbolikus létrehozására utalnak. A túlvilággal/isten-séggel való kapcsolatteremtés helye = *szent közép*, amely bármely hely lehet, ahol – Eliade szavaival – túlvilági/természetfölötti erők manifesztálódnak;²⁰⁶ lehet a hivatalos kultusz szent épülete, de szimbolikus gesztusokkal bárhol létrehozható: ha valaki rituális kapcsolatot létesít a túlvilággal (a kultusz bármilyen formájában), szent közepet hoz létre. Az adataink képviselte kvázi-beavatási módszerek kapcsolatteremtési rítusok, amelyek – mint teremtésismétlés – a világ kezdetét/közepét rekonstruálják, ahol/amikor a teremtés lezajlott, és kapcsolat volt lehetséges a két világ között. A szent közép mint mikrokozmosz tükrözheti a létrehozásával/megújításával rekonstruált makrokozmoszt szerkezetében, konkrét tér-elemeiben, objektumaiban is;²⁰⁷ de – szimbolikus tartalmai révén – mindenképpen mintegy magába sűríti az egész univerzumot. A bemutatott módszerek tér- és időelemeire egyaránt jellemző ez a szimbolikus sűrítés:

A kör az 1. rendszerben az emberi tér határait jelölte ki a káoszban: térfoglaló okkupációval létrehozta az A-térfelet. A körüljárással, körhúzással létrehozott szent közép nemcsak egy horizontális univerzum (korong alakúnak elképzelt Föld) modellje lehet, hanem egy háromdimenziós világé is: a föld köldöke síkbeli közép, amely egyúttal a vertikális – az univerzum három rétegét felfelé és lefelé összekötő – *világtengely* kiindulópontja; legalábbis a világköldök/világtengely elképzelést tartalmazó kozmogóniákban. (És ugyanott a sáman – vertikális irányú – túlvilági utazásának kiindulópontja.)²⁰⁸ Tehát a kör vertikálisan is kiterjedő világot, valamint a fent és lent elhelyezkedő túlvilágokba való szimbolikus behatolás helyét is reprezentálhatja. W. Bogoras csukcs rajzokról ír, amelyek a háromrétegű univerzumot három koncentrikus körrel ábrázolják: a legfelső réteget középen, legközepén a világtengely csúcsával, a sarkcsillaggal.²⁰⁹ Ugyanezek a rajzokon a fent–lent irányok síkbeli megfelelője a keleti és nyugati irány (jobb és bal: ezt összevethetjük az archaikus világnézeti oppozíciók *fent–lent*, *kelet–nyugat* megfeleléseivel). Utóbbi ténnyel hozza kapcsolatba a sáman felfelé repülését spirál-alakban.²¹⁰ (Ez pedig eszünkbe juttatja a spirál-alakban ábrázolt labirintusokat, mint az alvilágba/pokolba hatolás horizontális szimbólumait.²¹¹ A keresztút mitikus elődjét, a *hármassutat* a „térbeli világhármasság kétdimenziós változatának” tekintik²¹² – tehát ez is a háromdimenziós világ horizontális vetülete.)

A körhúzás, körüljárás gyakori velejárója – közölt adatainkban is – a háromszori ismétlés. A hármas számot, mint a teljesség szimbólumát, a világrétegek hármasságával (hasonlóképpen a hetes számot a sok kozmogóniában hétrétegűnek elképzelt világegyetemmél) szokták összefüggésbe hozni, de a három ugyanígy az időbeli teljesség megnyilvánulása is, „továbbá a teljesség bírásával létrejövő bölcsesség kifejezése”. Így szinte törvényszerű, hogy éppen az avatási rítusok gyakori velejárója a hármas fokozatosság.²¹³ A hármas és hetes számok – sokoldalú jelenségeiktől függetlenül – vagyis éppen azokból eredően – a „szent idő” elvont szimbólumává lettek; erre a magyar néphitből is számos adat hozható. Az e dolgozatban nem tárgyalt, *rejtezéssel* való beavatáshoz például szabályszerűen ezek kapcsolódnak: a halottlító, tudós három/hét napig alszik, „hal meg”; a táltost, garabonciást hét évre „viszik el” tanulni; tehát a három/hét nap az emberi időből való kiszakadást, a szent idő (és tér) birtoklását jelenti. Például:

[egy leendő tudósasszony] „...hét napig volt meghalva, de annak az olyan volt, mintha hét évig csak ment volna. Az bejárta az egész mennyországot, látott mindent.”²¹⁴

A szent közép létrehozása mint világtéremtés egyúttal a szent/mitikus idő „visszaállítását” is jelenti:²¹⁵ a teremtés idejét, amikor a „kapcsolatok” lehetségesek voltak. A kapcsolatot létrehozó személy a teljes tér mellett a teljes idő – a totális világ – birtokosa lesz. A rítus ismétlése a szent és profán idő váltakozását hozza létre, amely nem egyszerű váltakozás, hanem két különböző minőségű idő párhuzamos-sága: a „szent idő” saját, öntörvényű folyamatosságával.²¹⁶ A bemutatott rítusok az 1. alatt időszünetekként értelmezett időpontokhoz-időszakokhoz kapcsolódnak (kezdő, halotti ünnepek, időszakok: téli napforduló, éjjel, éjfél, újhold, szent György). Az időszünetet, az átmeneti időt a kapcsolatteremtés szent idővé teszi. Ahogy a szent közép mint szimbolikus univerzum a totális teret, a szent idő magába sűríti a totális időt. E tény szemléletes képviselője példáink lucaszéke, amelyet a Luca és karácsony közti időszünetben készítenek el. Karácsonykor ráülve „mindent” látnak és tudnak. Az idő szimbolikus kiterjedését még az is érzékelteti, hogy a Luca és karácsony közti tizenkét nap – számos itt nem említett jósló eljárásból nyilvánvalóan – az év tizenkét hónapját szimbolizálja.

A beavatott a totális világ, a szent/mitikus tér és idő (az emberi téren/időn kívüliség) egységének a birtokosa; természetes, hogy tudása egyaránt vonatkozik a térre és időre. Ezért a kapcsolatteremtés módszerei is kronotopikus jellegűek: a szent térbe jutás egyúttal a szent időbe jutást jelenti. A rítusok tér-elemekkel jelenítik meg az időt: a szimbolikus térelválasztók átlépése, a másik térfél jelének alkalmazása, a rituális „lesőhelyeken” való betekintés mindig egyúttal a szent időbe való belépést (= szimbolikus halál) jelenti.

A „szent közép” mint a makrokozmoszt magába sűrítő mikrokozmosz duális szimbolikus tartalmakkal rendelkezik. Adatainkból nyilvánvaló mind a közepet megtestesítő térségek-objektumok, mind az ezeket létrehozó szimbolikus gesztusok ambivalens jelentése. A lakóház mint emberi létesítmény – mint A-térfél – védelem a természetfeletti lényektől, halottaktól: az ajtó, küszöb a B-térfél és a B-lakók illetékességének határa. A ház ugyanakkor – B jelentése révén – szent középpé lehet: aki belép, beles a házba, a halottakra, halálra vonatkozó tudást szerez. A templomban megláthatók a túlvilágot képviselő halottak, ördögök, boszorkányok, akikről védelmet is nyújthat:

Megkísírtett egy ló, a templomig jött velem. Bal kézzel ütöttem felé, akkor eltűnt.²¹⁷

Éjjélkor jöttek haza ... temetőben láttak világosságot, mert kápolna volt a temetőjükbe. S azt mondja, hogy mikor be akar menni ... egy másik megrándította, hogy: jaj, ne menj bé, mert halottak ülnek a padokba, ezek – azt mondja – most mondják a misét.²¹⁸

Körhúzással a szent közép létrehozható, de lehet egyúttal védelem is a B-szférától. A jelölt a körben állva kerül kapcsolatba a túlvilággal, egyúttal a kör nyújt védelmet számára a túlvilágtól. E védelmi jelleget hangsúlyozza a kör *vár* megnevezése is:

Éjjélkor aztán gyűttek ám a boszorkányok, de állat formájában ... ki akarták ijeszteni őket a várból, mert ott ugye nem bánthatták, azon nem volt hatalmuk.²¹⁹

A városalapító körhúzás: helyfoglalás, az ember okkupációja a káoszban, védelem kifelé, egyúttal azonban a szent közép, a kapcsolatok létrehozása is.²²⁰

A fordítottság jele is ambivalens jelentésű: Az 1. alatt leírt találkozásokban, mint a B-térfél jele védelmet nyújt a B-lakókkal szemben; a szent közép létrehozásával a találkozás lehetőségét hozza létre. Ambivalens alkalmazásával az a tény is összefügg, hogy a fordítottság szimmetrikus: az A-térfél is fordított a B-térfélhez képest; fordítottsága B-aspektusát, halotti/túlvilági jelentését képviseli: a halottakat, jövőt stb. az ablakon át meglesők is mintegy fordított világba tekintenek be. Ez egybevág Pierre Bourdieu feltételezésével, aki említett, berber házzal kapcsolatos vizsgálatában megállapította, hogy a lakóhely mint univerzum kettős szimbolikus tartalmait kifejező oppozíciók állnak fenn a lakóház, mint egész, és az univerzum többi része között. A ház a külvilág irányait fordítva tartalmazza (a tájolási irányoknak megfelelő *száraz–nedves, világos–sötét, férfi–női* oldalt), mintha a házból be- vagy kilépő a küszöbön 90°-os fordulatot tett volna. Ez a ház duális szimbolikus tartalmainak fenti rendszerével függ össze: a berber ház elsősorban „női” létesítmény; olyan hely, *ahova* a nő *bemegy*; de másodsorban – ennek alárendelve – „férfi” létesítmény is: olyan hely, *ahonnan* (az elsődlegesen a „perifériához” tartozó) férfi *kimegy*. A férfi tehát be is megy, és ki is – és mindig jobb lábbal indulhat a küszöbről, és kelet mindig jobbra van, nyugat mindig balra – mindkét térfélnek meg-

van a saját keleti és nyugati iránya. A tér „megfordul” a küszöbnél – az innen kiinduló kétirányú azonos mozgás teszi a küszöböt, mint mágikus térelválasztót oly jelentőssé.²²¹ A B-térfél fordítottsága és egyúttal a küszöb és egyéb térelválasztók ambivalens szerepe tehát az A-térfél szimbolikus univerzum voltának – és ezáltal ambivalens jelentésének – törvényszerű következménye.

Tükörbe nézve vagy lyukas tárgyakon átnézve is betekintés nyerhető a túlvilágra – tehát mintegy a „szent közép” létrehozható e tárgyakkal is. A tükörben egyéb hozzáfűződő hiedelmek szerint is egyértelműen a halál, túlvilág látható:

A lányát sirató anya tükörben látja meg, hogyan élnek a túlvilágon lévőik.²²²

[Egy halottlátó asztalra tett tükörből mondott. Letette az asztalra a tükröt és mondta], majd mikor ő beszélt, akkor fogjuk meg a tükröt, és nézzünk bele.²²³

A tükör e szerepének egyik oka bizonyára az, hogy megfordítva látjuk benne önmagunkat. A fordítottság a halál jele: fordított önmagunkat nézve halott önmagunkat látjuk; a tükörben fordítva tükröződő világ: a túlvilág. A szita (és más lyukas tárgyak) szerepe más szempontból érdekes. Igen kis résen átnézve jóval nagyobb teret tudunk áttekinteni, mint amekkora a lyuk nagyságából következne (a fénysugarak terjedési iránya megváltozik vö. hószemüveg). A szita nyílásán átnézve mintegy valóságosan is – fizikai értelemben is – koncentrálódik a világ a szent középben.²²⁴

A szent közép – mint szimbolikus univerzum – az univerzum szimbolikus tartalmait mintegy „magasabb szinten” tartalmazza: az 1. rendszer A-térfele: a ház (és minden emberi létesítmény) a makrokozmosz modelljeként annak A és B jelentését egyaránt hordozza. Az 1. rendszer B-térfeléhez képest a szent közép a „világ közepe” többletjelentéssel rendelkezik: az univerzum középpontja, ahol a túlvilággal kapcsolat teremthető. Mint a kapcsolatteremtés, beavatás helye, a B-térfél „halotti/szent/túlvilág kapuja” jelentéseire, mint emberi létesítmény, létrehozott kapcsolat az A-térfél „központi/védett” jelentéseire utal. Egyúttal – mint minden emberi létesítmény (A-térfél) – oppozícióban van az univerzum többi részével, a perifériával. A *szent közép* – *periféria* szembenállás az archaikus tudat világnézeti oppozíciói közül elsősorban a *központi-periférikus*, *szent-profán*, *bent-kint*, *fent-lent*, *lent-fent* párokkal jellemezhető. Az 1. rendszer B-térfele földi másvilág, amelynek periférikus túlvilágába valóságos lineáris haladással el lehet jutni. A kapcsolatteremtő rítusok révén, a mitológiai idő visszaállításával a szent középben, illetve annak létrehozásával a jelölt a totális világra vonatkozó tudás birtokosa lesz: belátja a teret, látja a halottakat, jósolni tud; szimbolikusán egy bárhol elhelyezkedő, bármilyen topográfiájú túlvilággal kerülhet kapcsolatba. E kapcsolatteremtő rítusok tér-elemei jelenthetik egyúttal egy háromdimenziós univerzum kétdimenziós mozgásban való „létrehozását”; egy háromrétegű univerzum konkrétan fent és lent elképzelt túlvilágára való „behatolás” helyét is. Ez a magyar néphitadatok

képvisele szinten nem valósul meg. Többek között azért nem, mert a magyar népi kozmogónia nemigen rendelkezik adatokkal a világmindenség szerkezetére nézve. A néphit túlvilága lényegében a keresztény túlvilág („színezzve” néhány, a halott túlvilági útjára vonatkozó elképzeléssel: híd, folyó). A keresztény menny-föld – pokol hármassága nem mutatja egy hármasságú univerzum képét, bár a menny kétségkívül „fent”, a pokol pedig „lent” van (megfelelően a középkori egyház *Isten–Sátán, Menny–Pokol, fent–lent* stb. oppozícióinak).²²⁵

A magyar néphit bemutatott kvázi-avatási technikái nyilvánvalóan nem feltételezett eredeti jelentésükben használják a kapcsolatteremtés tér-szimbólumait. E funkciójukat–jelentésüket veszített módszerek a hiedelemadatoknak egy olyan heterogén konglomerátumában jelennek meg, ahol bizonyos állandó összetevőt jelentenek a kapcsolatteremtés e szimbolikus módozatai. Ezek valószínűleg nem egy valamikor, valahol megvalósult tényleges gyakorlatra utalnak, hanem mindig is a rítusok és a szimbólumok szövegfolklór-műfajokban megjelenő elemei voltak.

Adataink kontextusa – eltekintve a „kapcsolatteremtés” vizsgált rítusaitól – rendkívül heterogén; akár a beavatás, túlvilágba tekintés itt nem tárgyalt mozzanatait (pl. magának a lucaszéknek a kérdését, továbbá az avatási rítusok bizonyos általános – adatainkban is megjelenő – vonását, mint ijesztés, titoktartás, szimbolikus halál feldarabolással-összetépéssel)²²⁶ illetően, akár a kvázi-mediátorok személyét illetően, akár a módszerek kapcsolatait tekintve a magyar néphit egyéb „beavatási” módszereivel (pl. az elsősorban a halottlátóhoz kötődő rejtezéssel).²²⁷ Mindezt történeti meghatározottságában, az eredet szempontjából vizsgálva sokfelé ágazó szálaikon kellene elindulnunk, ami most természetesen nem fér e dolgozat kereteibe.²²⁸

JEGYZETEK

¹ A szöveg néhány kisebb stiláris és külső formai átalakítás mellett hű az eredeti, 1983-ban azonos címen megjelent cikkhez (Pócs 1983). A cikket vállalom ma is, a fent leírtak több adat fényében, tágabb európai kontextus ismeretében is érvényesnek látszanak. Amit ma finomítanék a leírtakon: a mondai motívumok és a rituális technikák különválasztása, annak vizsgálata, hogy a valóságos rituális avatási, áldozati, divinációs technikákban milyen meghatározó szerepe volt a tér-idő szerkezetnek, illetve fordítva: hogyan működött ez mint modell – milyen érvényességi köre volt – a valóságos rituális gyakorlatban (ha ugyan ezt még a modern európai néphitadatokból le lehet írni). Az utolsó jegyzetpontban feltett kérdésre a későbbiek során pozitívabb választ adtam: lásd e kötet „Samanizmus...” cikkének, valamint mediátori technikákról szóló könyvemnek (Pócs 1997a) erre vonatkozó részeit, ahol a lucaszékes technikát a középkori Európa kvázi-samanisztikus avatási technikájának minősítem.

² Nagy mennyiségű adatanyag áttekintésével, amely saját gyűjtéseim illetve a Néprajzi Kutatóintézet folyamatosan épülő néphit-archívumának adatai révén állt rendelkezésemre. Ebből a tanulmányban terjedelmi okokból csak az adattípusokat reprezentáló néhány példát tudom közölni és referálni.

- ³ Dömötör 1939, 211.
- ⁴ Timaffy 1959, 239.
- ⁵ Gönczi 1914, 173–174.
- ⁶ Bihari 1980a, 36.
- ⁷ Salamon 1975, 111.
- ⁸ Fehér 1975, 78.
- ⁹ Uo. 91.
- ¹⁰ Dömötör 1939, 211.
- ¹¹ MNT (= Magyar Néphit Topográfia kérdőíve) 9, Tököl, Pest m.
- ¹² Saját gyűjtés, Verpelét, Heves m.
- ¹³ MNT 27, Drávasztára, Baranya m.
- ¹⁴ Kálmány 1971, 349.
- ¹⁵ Saját gyűjtés, Tiszaszentimre, Szolnok m.
- ¹⁶ Bihari 1980a, 39.
- ¹⁷ Bosnyák 1977, 103.
- ¹⁸ Saját gyűjtés, Tibolddaróc, Borsod m.
- ¹⁹ Saját gyűjtés, Mezőkövesd, Borsod m.
- ²⁰ Saját gyűjtés, Nagybalács, Győr-Sopron m.
- ²¹ Saját gyűjtés, Kunhegyes, Szolnok m.
- ²² Saját gyűjtés, Nógrádsipek, Nógrád m.
- ²³ Timaffy 1959, 250.
- ²⁴ MNT 23, Kám, Vas m.
- ²⁵ Dömötör 1939, 211.
- ²⁶ MNT 9, Abaújszántó, Borsod-Abaúj-Zemplén m.
- ²⁷ MNT 9, Jászfákóhalma, Szolnok m.
- ²⁸ Fehér 1975, 87.
- ²⁹ Pócs 1964, 158.
- ³⁰ Bosnyák 1980, 89.
- ³¹ P. Madar Ilona gyűjtése, Sárrétudvari, Bihar m.
- ³² Kálmány 1971, 346.
- ³³ MNT 34, Borsfa, Zala m.
- ³⁴ Diószegi Vilmos gyűjtése, Szuhahuta, Nógrád m.
- ³⁵ MNT 27, Nagylóc, Nógrád m.
- ³⁶ Cristescu-Golopenția 1944 (kézirat fordítás), 60.
- ³⁷ Cristescu-Golopenția 1944 (kézirat fordítás), 54.
- ³⁸ Takács 1980.
- ³⁹ Leroi-Gourhan kifejezése (*Le geste et la parole*. Paris 1964–65).
- ⁴⁰ Melik-Simonjan 1978, 42–43. (Istvánovits Márton fordítása.)
- ⁴¹ Dömötör 1939, 213.
- ⁴² P. Madar Ilona gyűjtése, Sárrétudvari, Bihar m.
- ⁴³ Schmidt 1980a.
- ⁴⁴ Pl. bizonyos helyek sajátosan – de nem kizárólagosan – egy-egy lény „megjelenési helyei”. Pl. szépasszony: keskeny gyalogösvény, eresz alja; tüzes ember: gát, töltés; a tüzes alak elsősorban a kísértet és a lidérc jellemzője stb.
- ⁴⁵ Bihari-Szuhay 1978, 174.
- ⁴⁶ Pl.: Egy eltévedő ember kísértetet lát: „Nagyobb volt mint egy ember. Nagynak is láttam, kicsinek is láttam...” (Dömötör 1981, 91).

- ⁴⁷ Gönczi 1914, 179.
- ⁴⁸ Saját gyűjtés, Zagyarékas, Tizzasüly, Szolnok m.
- ⁴⁹ Bosnyák 1977, 61.
- ⁵⁰ Saját gyűjtés, Tizzaszöllős.
- ⁵¹ Bosnyák 1977, 131.
- ⁵² Bosnyák 1977, 150.
- ⁵³ Eliade 1957, 144, 441–442; Melik-Simonjan 1978; „A repülés képessége, szárnyak birtoklása az emberi állapot túllépésének szimbolikus formulája lesz” (Eliade 1958, 108).
- ⁵⁴ Littlejohn 1972, 293.
- ⁵⁵ Melik-Simonjan 1978, 45–46.
- ⁵⁶ Lásd pl. Róheim Géza közép- és nyugat-európai adatait (1920, 46–47).
- ⁵⁷ Needham (1973), Littlejohn (1972), valamint Gossen (1972) tanulmányaiból nyilvánvaló a halál/halott és a fordítottság közti kapcsolat Ázsia és Amerika számos, különböző kultúrfokon élő népénél. Ez számtalan gesztusban megnyilvánul, egészen a gyászidőben fejjel lefelé fordított ruha viseléséig (a nyoroknál – Needham i. m. 308). Hasonló a helyzet több finnugor népénél, pl. Uno Harva (1952, 98) a mordvinoktól közöl hasonló adatokat. Ugyane népeknél – ezzel összefüggésben – a túlvilág is „fordított”. Pl. a chamula indiánoknál: „Az alvilág a halottak lakóhelye és különféle inverziók jellemzik” (Gossen i. m. 137). Needham írja (i. m. 307) – sok délkelet-ázsiai példa kíséretben: „más társadalmakból sok jelentés szól arról a hitről, hogy a halott állapota különböző részletekben életének folytatása, csak fordított jelben”. Vö. az ősmagyar sírok fordítottságával és az ezzel kapcsolatos túlvilág-hipotézisekkel (Dömötör 1981, 38); illetve a bináris oppozíciók felcserélődésével gyász esetén (Veres 1975, 89).
- ⁵⁸ Zentai 1971, 208–209. Az átváltozásokra vonatkozó leggazdagabb adatanyagot lásd e tanulmányban, valamint: Erdész 1958; Dömötör 1981, 75–77.
- ⁵⁹ Bosnyák 1980, 97.
- ⁶⁰ P. Madar Ilona gyűjtése, Abádszalók, Szolnok m.
- ⁶¹ Bihari 1980a, 117.
- ⁶² Zentai 1971, 213.
- ⁶³ Erdész 1958, 219.
- ⁶⁴ Bosnyák 1977, 92.
- ⁶⁵ Saját gyűjtés, Nógrádsipek, Nógrád m.
- ⁶⁶ Diószegi Vilmos gyűjtése, Hidas, Baranya m. (Andrásfalva, Bukovina).
- ⁶⁷ Bosnyák 1980, 121–122.
- ⁶⁸ Bosnyák 1980, 123.
- ⁶⁹ Közismertek bizonyos archaikus – konkrét állapotokra, tevékenységekre utaló – időmeghatározások, erre pl. Gurevics (1974, 81) sok példát közöl. Evans-Pritchard „Time is not a continuum” c., a nuerek időrendszerét vizsgáló tanulmányában írja (1973, 76): „A rendszer alapját maguk a tevékenységek, főként a gazdasági jellegűek adják, ezek szolgáltatják legtöbb egységét és megjelölését. Az idő múlását tevékenységeknek más tevékenységekhez való viszonyában érzékelik.” Vílkuna a kelet-európai nap-elnevezésekkel kapcsolatban jegyzi meg (1975, 396–97), hogy a sorszámnévvel megnevezett hétköznappal szemben a vasárnapnak sok helyen tabu-neve van. „Mikor a hétfő az első és szombat a hét utolsó napja, közbül hézag keletkezik: tabu-nap. Egyes osztják és vogul nyelvjárásokban ez az ünnepnap szemléletes módon a 'hét hasadása' nevet viseli.”
- ⁷⁰ Luca, karácsony és újév mint évkezdő napok: Dömötör 1964, 153–154; Pócs 1965, 129–132.
- ⁷¹ A tizenkettedről: Pócs 1965, 134.

⁷² Saját gyűjtés, Páty, Pest m.

⁷³ Szomjas-Schiffert 1972, 108–109. Az ehhez fűződő magyarázatok megegyeznek abban, hogy az éjféli kísértetek órája. „Egyszer egy bakter elkiáltotta az éjfélt, és a szellemek széttépék. Azóta egy se meri.” „Éjfélikor nem szólt semmit, mert azt mondják, hogy akkor még a fű sem nő.”

⁷⁴ André Gide: A pénzhamisítók. Budapest 1981, 58.

⁷⁵ A *déli kísértet* (*daemonium meridianum*) eredetére vonatkozó feltételezésektől függetlenül (Grau 1966; Kákossy 1978, 66: a zeniten álló nap erős fénye), annak, hogy a dél „rossz óra”, egyik oka bizonyára az, hogy a nap egyik szakasza véget ér és újra 1-től számolt „új idő” kezdődik.

⁷⁶ Saját gyűjtés, Nógrádsipek, Nógrád m.

⁷⁷ Saját gyűjtés, Nógrádsipek, Nógrád m.

⁷⁸ Bosnyák 1977, 86.

⁷⁹ Kálmány Lajos gyűjtése, Egyházaskér, Torontál m., EA 2813, 164.

⁸⁰ Grynaeus Tamás gyűjtése, Dávod, Bács-Kiskun m.

⁸¹ Grynaeus Tamás gyűjtése, Dávod, Bács-Kiskun m.

⁸² Zentai Tünde 1972–73, 234.

⁸³ Diószegi Vilmos gyűjtése, Mezőkövesd, Borsod m.

⁸⁴ Az eltévedéssel kapcsolatban idézett adat „tanulsága”. Saját gyűjtés, Nógrádsipek, Nógrád m.

⁸⁵ Bosnyák 1977, 86.

⁸⁶ Bosnyák 1977, 82.

⁸⁷ Saját gyűjtés, Tiszaszentimre, Szolnok m.

⁸⁸ Bosnyák 1977, 130.

⁸⁹ Bahtyin 1976, 258.

⁹⁰ Ahogy Melik-Simonjan említett tanulmányában írja: „a megfordítottság együtt jár az egyik világból a másikba való átmenettel” (1978, 45–46).

⁹¹ Alkalmazása a mai napig – a tényleges gyakorlatban is – fellelhető. Széles körű elterjedtsége valószínűleg azzal is összefügg, hogy a B-térfél jelei közül a legegyszerűbben ez alkalmazható: nem kell hozzá eszköz (bal kéz, „visszakézből” végzett mozdulatok, két láb felcserélése, ruhadarab kifordítása).

⁹² Dömötör 1981, 132.

⁹³ Bosnyák 1977, 121.

⁹⁴ Damjanich János Múzeum lidérc-kérdőíve, Legénd, Nógrád m.

⁹⁵ Bosnyák 1977, 118.

⁹⁶ Diószegi Vilmos gyűjtése.

⁹⁷ Saját gyűjtés, Vanyola, Veszprém m.

⁹⁸ Bosnyák 1977, 83.

⁹⁹ MNT 27.

¹⁰⁰ Saját gyűjtés, Nógrádsipek, Nógrád m.

¹⁰¹ Fehér 1975, 72.

¹⁰² Timaffy 1959, 250.

¹⁰³ MNT 27, Nagylóc, Nógrád m.

¹⁰⁴ Saját gyűjtés, Tiszasüly, Szolnok m.

¹⁰⁵ Bihari 1980a, 83.

¹⁰⁶ Uo. 55.

¹⁰⁷ Bogoras 1925, 237.

¹⁰⁸ Schmidt 1980a, 59.

¹⁰⁹ Paulson 1971, 191–196.

¹¹⁰ Az urali népek *túlvilág* és *alvilág* elképzeléseiről: Hoppál 1980, 276–277. A finn túlvilág a világ északi határa mögött messze északon van (Honko 1980, 212). Párhuzamos túlvilág és alvilág-elképzelések a voguloknál és osztjákoknál: Karjalainen 1931, 183–191.

¹¹¹ Gurevics 1974, 65.

¹¹² Eliade 1957, 154.

¹¹³ Archaikusabb szinten a lakóház és háziélet reális és szimbolikus tér- és időbeosztására vonatkozó konkrét vizsgálatok alapján lehet kimondani: (a chamula indiánok) „...azt [a lakóházat] továbbra is »a föld köldökének«, »az erkölcsi világegyetem központjának« tekintik” (Gossen 1972, 13).

¹¹⁴ Veres 1976, 348.

¹¹⁵ Bosnyák 1977, 26.

¹¹⁶ Takács 1980.

¹¹⁷ Pl. halottak túlvilágra vezető útja: Eliade 1957, 378–379; Karjalainen 1921, 183–191; Looits 1980, 212; a sámán túlvilági utazása hídon át: Eliade 1957, 445–47.

¹¹⁸ A *hármásút* Hekaté kultuszhelye, az alvilágba/halálba vezető út volt (Kerényi 1977, 31–32; Szepes 1975). Mint halottak/démonok/ördögök megjelenési helye – a boszorkányhiedelmekkel kapcsolatban – az egész európai középkort végigkíséri (Caro Baroja 1971, 97, 111, 115).

¹¹⁹ Schmidt 1980a, 56.

¹²⁰ Leach 1972, 113–115; Turner 1972.

¹²¹ Siikala 1978, 187–191.

¹²² Turner 1969, 95; Fejős 1979, 410.

¹²³ Leach 1972, 115: „Az erkölcsi személyiség szent állapotban van, egyfajta tetszhalottként. A közönséges társadalmi idő megállt.”

¹²⁴ (Uo.): „Az erkölcsi személyiség áthelyeződik a szekuláris profán világból a szent világba. Meghal.”

¹²⁵ Gurevics 1974, 64–65.

¹²⁶ Saját gyűjtés, Galgamácsa, Pest m.

¹²⁷ Diószegi 1967, 102.

¹²⁸ Diószegi Vilmos gyűjtése.

¹²⁹ Diószegi Vilmos gyűjtése.

¹³⁰ Diószegi Vilmos gyűjtése.

¹³¹ Fehér 1975, 78.

¹³² Fehér 1975, 82–83.

¹³³ Diószegi Vilmos gyűjtése, Nagybátony, Heves m.

¹³⁴ Bosnyák 1980, 103.

¹³⁵ Fehér 1975, 67.

¹³⁶ Bihari 1980a, 37.

¹³⁷ Diószegi Vilmos gyűjtése.

¹³⁸ Fejős 1981, 23. Mint a szerző megvilágítja: „A képzet arra utal, hogy a meghalt ember lelke kapcsolatba került a halottak világával, és onnan visszatérve már elnyert ismeretekkel tud érintkezésbe lépni a halottakkal. ... van aki ... 3 nap és 3 éjjel aludt a halottak között, miközben hatalmát a szűzanyától kapta” (uo. 23–24).

¹³⁹ Saját gyűjtés, Verpelét, Heves m.

¹⁴⁰ Ránk 1949–1951; Csilléry 1982; Veres 1975.

¹⁴¹ Például: „Asztalon pólyázni nem szabad a gyereket, mert nem lesz szófogadó. Ott a patka, be lehet ottan pólyálni kedvedre” (Pócs 1964, 99).

¹⁴³ Például: „Egyszer a patkalyukba akartam ültetni a kotlót. De jött Csirke Örszi néni és rám

szólt: Még odahasonlítod a tyúkot, ahol az Isten testje sült? Hogy gondolod odaültetni a kotlót?" (Pócs 1964, 47) A „tűztiszteletre” vonatkozó leggazdagabb adatanyagot lásd: Gönczi 1914, 192–193.

¹⁴⁴ MNT 20, Boldogkőújfalu, Borsod m.

¹⁴⁵ Pócs 1982, 187.

¹⁴⁶ Pócs 1964, 136.

¹⁴⁷ Gunda 1947, 281.

¹⁴⁸ Diószegi Vilmos gyűjtése, Mekényes, Baranya m. (Lészped, Moldva).

¹⁴⁹ Pócs 1965, 53.

¹⁵⁰ Például kémény alá: Fehér 1975, 62. Asztalra: „Nálunk az a szokás, mikor a halottat eltemetik, akkor az asztalra tesznek kenyeret, s mellé vizet” (Bosnyák 1977, 105).

¹⁵¹ Európa minden népénél a téli napforduló, az újév körüli ünnepek, ünnepi időszakok valamint a halottak napja/hefte és a szent Mihály napja körüli idő a „halottak ideje” – ortodox területeken ezen kívül a húsvét és pünkösd is halotti ünnep. Mindezen ünnepekre-időszakokra, de különösen a karácsony–újév körüli időre jellemző a családi halottak, ősök vendégül látása a házban, Észak- és Északkelet-Európában különösen a ház „szent sarkában”. Lásd például Paulson 1971, 193–201; Vilks 1956, 118–126; összefoglalóan: Pócs 1965.

¹⁵² Ranke 1959. A magyar „dátumokat” lásd: Pócs 1980.

¹⁵³ Pócs 1964, 105.

¹⁵⁴ Bosnyák 1980, 125.

¹⁵⁵ Pócs 1975, 19.

¹⁵⁶ Pócs 1965, 46.

¹⁵⁷ Pócs 1965, 63–70.

¹⁵⁸ Dömötör Sándor gyűjtése, EA 2488. 11.

¹⁵⁹ Nagy 1896, 100.

¹⁶⁰ Pócs 1965, 30, 39, 240–41, 249–50.

¹⁶¹ Seprés és szemét kihordásának a tilalma a tizenketted idején pl. saját gyűjtés, Mezőkövesd, Borsod m. Kiadás, kölcsönadás tilalma: Róheim 1920, 127 – adatai Európa sok helyéről származnak.

¹⁶² Például: Aki naplemente után kihányja a szemetet, annak megfájdul a feje (Róheim 1920, 127). Halál esetén nem szabad a házból semmit kiadni: K. Kovács 1944, 134.

¹⁶³ Pócs 1965, 165–175.

¹⁶⁴ Gurevics 1974, 40–41.

¹⁶⁵ Az európai lakóház vonatkozásában: Schmidt 1980b, 84–85.

¹⁶⁶ Cunningham 1972, 134.

¹⁶⁷ Bourdieu 1973, 102–103.

¹⁶⁸ Uo. 104.

¹⁶⁹ Uo. 105.

¹⁷⁰ Róheim 1920.

¹⁷¹ Kósa Árpád gyűjtése, Szamosszeg, Szatmár m., EA 3143.

¹⁷² Diószegi Vilmos gyűjtése, Tiszacsécse, Szatmár m.

¹⁷³ Róheim 1920, 175.

¹⁷⁴ Uo. 1920, 177.

¹⁷⁵ MNT 9, Diósjenő, Nógrád m.

¹⁷⁶ Róheim 1920, 51.

¹⁷⁷ Uo. 1920, 103.

¹⁷⁸ Diószegi Vilmos gyűjtése, Ipolytölgyes, Hont m.

- ¹⁸⁰ Saját gyűjtés, Nyúl, Győr m.
- ¹⁸¹ MNT 9, Nagyberki, Somogy m.
- ¹⁸² Róheim 1920, 43.
- ¹⁸³ Uo. 1920, 55.
- ¹⁸⁴ Bosnyák 1977, 82.
- ¹⁸⁵ MNT Karancseszi, Nógrád m.
- ¹⁸⁶ Kocsmáros László gyűjtése, EA 2449. 11. Bernecebaráti, Hont m.
- ¹⁸⁷ Bihari 1980a, 94.
- ¹⁸⁹ Diószegi Vilmos gyűjtése, Galgamácsa, Pest m.
- ¹⁹⁰ Fehér 1975.
- ¹⁹¹ Berze Nagy 1910.
- ¹⁹² Saját gyűjtés, Nagyiván, Szolnok m.
- ¹⁹³ Saját gyűjtés, Tiszaszöllös, Szolnok m.
- ¹⁹⁴ Diószegi Vilmos gyűjtése, Galgamácsa, Pest m.
- ¹⁹⁵ Róheim 1920, 118.
- ¹⁹⁶ Róheim 1920.
- ¹⁹⁷ Diószegi Vilmos gyűjtése, Szuhahuta, Nógrád m.
- ¹⁹⁸ Róheim 1920, 118.
- ¹⁹⁹ Tamás 1980, 60.
- ²⁰⁰ Diószegi Vilmos gyűjtése, Tiszacsécse, Szatmár m.
- ²⁰¹ Pl. a látó és néző távoli dolgokat, személyeket, rejtett kincset, halottakat lát, megjósolja a halált, az időjárást (Ferenczi 1959). „A táltosok ... tudnak annyi mindent, hogy hol mi van eltéve, vagy mik jőnek, mik történnék” (Bosnyák 1977, 154).
- ²⁰² Toporov 1972, 50–58.
- ²⁰³ Számos nép teremtetési hagyományai vonatkoznak a teremtetés közepéről, a föld köldökénél való kezdetére: Eliade 1958, 373; Hoppál 1978, 305.
- ²⁰⁴ Veres 1976, 348–349.
- ²⁰⁵ Veres 1976, 49.
- ²⁰⁶ „A középnek ez a szimbolikája ... városok építésénél épp úgy szerepet játszik mint házakénál: minden megszentelt hely valójában egy 'közép', minden hely, ahol a szent és az isteni láthatóvá válik és ahol megvan a lehetőség, hogy a föld szintjét áttörjék a menny szintje felé” (Eliade 1957, 333).
- ²⁰⁷ Mint pl. a samanizmus világ közepét/köldökét/tengelyét szimbolizáló objektumai: Eliade 1958, 107–108; 1954, 225–252; Paulson 1962.
- ²⁰⁸ Eliade 1957, 263–68; Veres 1976, 351.
- ²⁰⁹ Bogoras 1925, 212.
- ²¹⁰ Uo. 213–214.
- ²¹¹ Kerényi 1950.
- ²¹² „...amelynek elvont képlete feltehetően a Föld korong alakú elképzelésének megfelelő osztás-lehetőség (3 X 1200) révén. jöhetett létre, s ha a térbeli hármasság egyik összetevőjében az orphikus elképzelés szerint az alvilágot látjuk, érthetővé válik, hogy a hármasság egyik ága a halálba vezet” (Szepes 1975, 112–113).
- ²¹³ Szepes 1975, 112: „...összefoglalva megállapíthatjuk, hogy az indoeurópai, de különösen a görög és római, sőt az egyiptomi képzetekben is a hármas számnak ember által el nem érhető tökéletesség, teljesség és örökkévalóság jelentése van...” (uo. 110:) „...leszögezhető, hogy a mitikus tudat a fejlődés meghatározott szakaszában a térbeli és időbeli tökéletességet, ill. a teljességet a hármas számban látta megnyilvánulni. Tükröződik ez a kultuszok elengedhetetlen hármasságá-

iban: így a misztériumvallások hármas beavatási fokozataiban...”

²¹⁵ „Minden érintkezés egy »középpel« a profán idő felfüggesztésével jár – és belépéssel a teremtés mitikus *illud tempus*ába” (Eliade 1958, 378).

²¹⁶ Uo. 391.

²¹⁷ Saját gyűjtés, Mezőkövesd, Borsod m.

²¹⁸ Bosnyák 1977, 105.

²¹⁹ Zentai 1971, 210.

²²⁰ „Egy szent helyet körülvevő kerítés, fal vagy kő-ház – ezek az ember készítette szentélyek legősibb ismert formái közé tartoznak... Ugyanez a helyzet a városfalakkal: jóval azelőtt, hogy katonai létesítményekké váltak volna, mágikus védelmet jelentettek, mivel egy démonok és kísértetek lakta »kaotikus« térből kitűztek ... egy elkerített részt, egy szervezett, kozmikus tét, más szóval: középpel ellátott helyet” (Eliade 1958, 370, 371).

²²¹ Bourdieu 1973, 108–109.

²²² Körner 1970, 62.

²²³ Diószegi Vilmos 1967, 97–98. Hasonló hiedelmek a halálesséttel (háznál levő halottal) kapcsolatban; pl. aki tükröbe néz, meghal stb. (K. Kovács 1944, 341–42.)

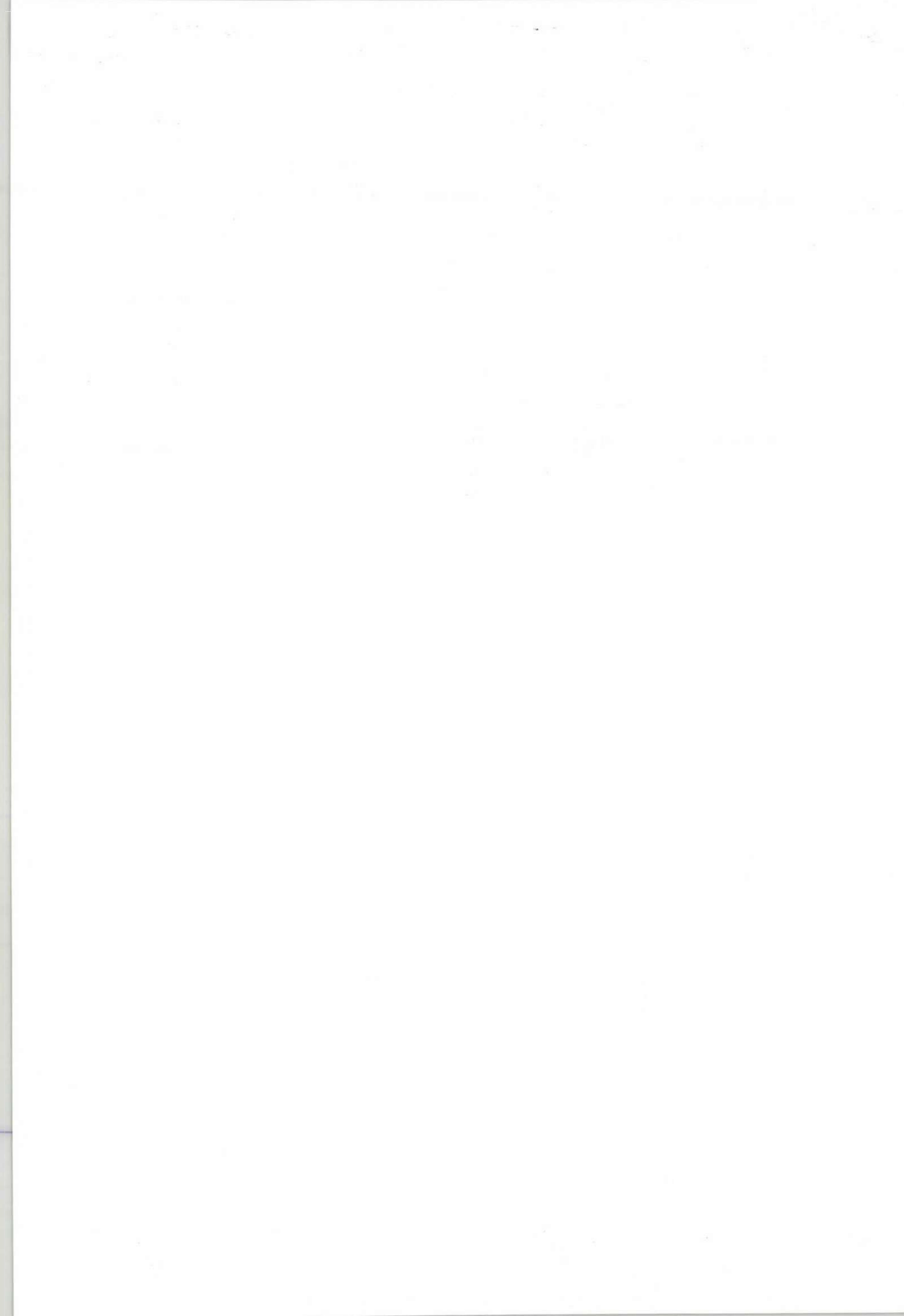
²²⁴ A kis nyílásoknak ezt a természetét a tényleges látás javítására is felhasználták: „Akinék farkassötétje van, este rostán át néz ki az utcára a kapuból” (Saját gyűjtés, Tiszasszöllös, Szolnok m.); ill. kissé homályos megfogalmazásban: „Aki tikvakságban szenved, sűrű szitán át nézi a hazatérő szellemeket” (Viski 1942, 368).

²²⁵ Gurevics 1974, 62–64.

²²⁶ Turner 1972, 341–344; Eliade 1957, 73–76.

²²⁷ Barna 1982; Diószegi 1958.

²²⁸ Ezzel kapcsolatban csak néhány kérdés: Miért kapcsolódnak e módszerek elsősorban a téli napforduló körüli időpontokhoz? Van-e valami összefüggése ennek azzal a ténnyel, hogy Európa nagy részén – csökevényesen a magyar néphitben is – ezek az időpontok-időszakok a családjukat meglátogató „halottak ideje”? Miért kapcsolódnak ezek a módszerek nagymértékben a boszorkány hiedelemalakjához? (Ami a „meglesett” boszorkányokat illeti – azok, már csak a Róheim közölte nagyszámú európai párhuzamból is nyilvánvalóan a halottak – vö. Istvánovits 1982, 129; de a „beavatott személy”, a mediátor is gyakran boszorkány, e módszerek mint boszorkányavatási módszerek Európa nagy részén, nagy múlttal ismertek.) E kvázi-mediátori személyek mögött létezett-e mégiscsak valamilyen valóságos mediátor-alak? És ha igen, mi volt a szerepe? Van-e tevékenysége, valamint a halottkultusz, termékenységkultusz és a télközépi ünnepek közt olyasféle összefüggés, amelyet Istvánovits Márton (1982, 129) sejtett egy feltételezett mediátori tevékenységgel kapcsolatban?



„NYERS ÉS FŐTT”: HALÁL ÉS ÉLET

A kulturális vívmányok helye az európai parasztság archaikus világképében¹

A magyar néphitben sok nyoma lelhető fel egy, a szembenálló emberi/reális és halotti/természetfölötti világot jellemző dichotomikus oppozíciórendszernek, amely már nem mindig eredeti funkciójukban működő rítusok töredékeiből, sokszor átértelmezett, másodlagos magyarázatokkal ellátott hiedelmekből rajzolódik ki. Univerzális voltának feltételezését Lévi-Strauss, Ivanov, Toporov, Eliade és mások más területeken végzett vizsgálatainak eredményei² is támogatják. Elsősorban a magyar néphitet vizsgáltam, de amennyire más területek gyéribben rendelkezésemre álló adatai sejteni engedik, ez a rendszer minden, különböző történeti gyökerű európai parasztkultúra világképének egyaránt sajátja volt. Nyomait még az európai népek hiedelemrendszereit ért olyan nagyhatású integráló és átszervező tényezők, mint a keresztény vallás, vagy a reformáció, a boszorkányüldözés, a felvilágosodás, a természettudományos gondolkodás térnyerése sem tudta felismerhetetlenül eltüntetni. A keresztény vallás rendszere úgy integrálta magába, hogy egyes töredékeit átértelmezés nélkül, eredeti funkciójában is megőrizte a jelenkorig.

Az élők és holtak világának e kettőssége azokkal a duális kozmogóniai elképzelésekkel hozható kapcsolatba, melyeket Hockart³ óta többen – a Föld különböző pontjain meglepő tipológiai egyezéseket mutató – bináris oppozíciósorokkal írtak le. E – Toporov és Ivanov által mitikus-kozmogonikusnak nevezett – archaikus világszemlélet legfontosabb oppozíciói (*élet–halál, fent–lent, nappal–éjjel, női–férfi, bal–jobb* stb.) fellelhetők illetve kikövetkeztethetők a magyar néphitből is. Az *élők ideje – halottak ideje* oppozíció ekvivalense az élők és halottak világának térbeli kettőssége: a világ emberi és halotti/természetfeletti térfélre tagolódása.⁴ Az emberi és természetfeletti világot jelentő rekonstruált kettős szimbólumsor egyik legfontosabb oppozíciója a *főtt–nyers*, amely elsősorban az élők és holtak, az emberek és természetfeletti lények kapcsolatait megteremtő rítusokban, valamint a két világ összeütközéseiről szóló hiedelemmondákban manifesztálódik, de megőrződött néhány igen régi múltú, Európa nagy részén elterjedt, a magyarság által is ismert ráolvasásszövegben is.

Adataim bemutatását az utóbbiakkal kezdem. E ráolvasások démonelküldő formuláinak költői képeiben szabatos és pontos leírását találjuk a démonok/halottak lakóhelyének. Így hangzik a „Találkozás a gonosszal” típus egy 20. században feljegyzett magyar variánsa:

Elindult a Boldogasszony szűz Mária
 az ő áldott szent fiával.
 Találkozott a hetvenhétféle gonosz Igézettel.
 „Hová mész, te gonosz Igézet?”
 „Én megyek, ennek az Erzsinek
 piros vérit megiszom,
 szálkás husát hasogatom.”
 „Nem engedem, hogy a piros vérit megigяд,
 szálkás husát hasogassad.
 Menj el oda,
 ahol a fekete kutyák nem ugatnak,
 a fekete lovak nem nyerítnek,
 a szent harangok nem szólnak,
 kovászos kenyérrel nem élnek.
 Menj el fekete földnek színére
 kősziklák gyomrába.”⁵

Egy másik variánsban oda kell a démonnak visszamennie,

...hol kakasszót nem hallasz,
 s Isten nevébe nem adakoznak,
 kőpárnából vetett ágyat adnak,
 sütelen pogácsát,
 s főtelen kását adnak.”⁶

Hasonló kontextusban még a következők fordulnak elő: „embernyom nem lát-szik”, nem szántanak, nem vetnek, nem sütnék kalácsot, a szentségeket nem szolgálják ki. A táj kietlen: kőszikla, pusztaság vagy vad erdő; a keresztényiesített szö-vegekben sokszor maga a pokol. Lakói vad emberek, vad leányok, mérges kígyók, vad oroszlánok, farkasok, néha tündérek vagy óriások. Esetleges emberi lakóinak tökéletlenségét a „normális” emberekhez képest valamely kulturális vívmány hiá-nya jelentheti: pl. „olyan lány, aki soha a haját bé nem fonta...”⁷

A démoninak/halottinak az emberi világgal való szembenállását tehát elsősor-ban a *natura–kultúra* oppozíció fejezi ki: a vadállatokkal szembeállított háziállat-ok, a „vad” emberrel szembeállított ember. Ezt hangsúlyozzák olyan fajta kitételek is, mint amikor például a jégfelhőt hozó Sátánt a „búza elvesztése” helyett „fenyőt tördelni” küldi el szűz Mária.⁸ A vad természetből hiányoznak a kultúra folyama-tai és termékei, melyek három legfontosabbja – e szövegek szerint – a szántás-ve-tés, a vadállatok domesztikációja és a tűzhely, de megjelenik az ember készítette ágy hiányára utaló kőből készült fekhely is. A tűzhely-nélküliséget jelző főtlen és sületlen ételek mellett sok szöveg utal kelesztetlen kenyérre, vagyis a kelesztett ke-nyér hiányára.⁹ Ez esetben egy kezdetlegesebb, meghaladott kultúrfokot képviselő

eljárás áll szemben egy új kulturális vívmánnyal, a kenyérkelesztéssel, csakúgy, mint az alább említendő gyékényág a „fejlettebb” ággyal.

E ráolvasástípusok eredetére, valamint európai és ókori keleti kapcsolataira most nincs módom kitérni; mindenesetre elmondható, hogy már az első évezredben feljegyzett görög és latin nyelvű variánsokban, valamint a középkori egyház rituális gyakorlatába felvett szövegekben is megjelennek ezek a költői képek. A keleti és nyugati egyház egyaránt terjesztette Európában ezt a ráolvasást; az újkorban inkább az ortodox egyház területéről, Délkelet-Európából ismert. Az egyház gyakorlatában is honos szövegekben, a kultúrfokbeli különbséget kifejező aszimmetrikus oppozíciók sorában olyan vallásos tartalmú ellentéteket is találunk, mint az *egyházi szentségek* – *ezek hiánya*, valamint a *keresztyények/megkereszteltek* – *pogányok* oppozíció.¹⁰

Egy másik epikus ráolvasás-típusban eltérő kontextusban, de hasonló jelentéssel jelennek meg a fent említett nyers és félkész termékek: a szállást kereső isteni vendégeknek – Jézusnak és Szent Péternek – kínálnak fekhelyül kőpárnát és gyékényágyat (vagy olasz változatokban: takaróul szőlővenyigét), ételül pedig sületlen pogácsát, főtlen galuskát, sótlan kását, „csepegés alatt való” – még nem teljesen megerjedt – sört: tehát nyers, félkész, vagy a szózás kulturális vívmányának hiányával jellemzett ételeket-italokat és természet nyújtotta, kezdetleges fekhelyet.¹¹ E főleg Délkelet-Európában – a magyarságnál is – elterjedt (és talán kopt varázsszövegekig visszavezethető) ráolvasás, valamint azok a középkori legendák, melyekkel tartalmi összefüggést mutat, az isteni vándorokkal ilyen módon bánó személyt gonosznak minősítik.¹² Ez a minősítés azonban másodlagosnak, egy régi elképzelés keresztyény morál szerinti átértelmezésének látszik. A túlvilág küldötteit nyers étellel kínálni nem rossz vendéglátás, mint a ráolvasás erkölcsi tanulsága beállítja, hanem ez az előírt, szabályszerű járandóságuk. Erre vallanak a természetfeletti lényekkel való találkozásokról szóló hiedelemmondák idevágó motívumai, valamint az e lényekre vonatkozó hiedelemközlések. Ezek a hiedelmek a magyar néphit integráns részének tekinthetők, sokkal inkább, mint az előbb idézett szövegfolklór-alkotások költői képeiben megjelenő gondolatok.

E hiedelemadatok egyrészt arra vonatkoznak, hogy bizonyos természetfeletti/démonikus lények „nyers koszon” élnek: a táltos, garabonciás rendszeres tápláléka a tej és tojás, némely adat szerint a kása és lepény.¹³ A kása mint egy kenyér előtti, a lepény pedig mint egy kelesztett kenyér előtti kezdetlegesebb kultúrfok képviselője fogható fel. A sótlan kása ebben az összefüggésben mint a lidérc tápláléka jelenik meg, és közsímt a boszorkány szóástól való tartózkodása, a boszorkánylakomák sótlan ételei.¹⁴ A tej más démonikus lényeknek, így a házikígyónak, a tündérszerű szépasszonynak, sőt a vihart hozó sárkánynak is tápláléka.¹⁵ A nyers ételek-italok nemcsak természetfölötti világhoz tartozásuk szimbólumai, hanem kötelezően jár nekik az emberi világgal való találkozásaik alkalmával; az

embertől kapott nyers adománynak bizonyos áldozati jellege is lehet. Ha megkapja a vihardémon-vonásokkal rendelkező garabonciás a neki járó tejet, tojást, vagy némely adat szerint kását, lepényt, nem pusztítja el jégesővel a határt, nem pusztul el a család, nem lesznek betegek a háziállatok.¹⁶

A *nyers-főtt* oppozíció az emberi és természetfölötti világ kapcsolatait megteremtő rítusokban is megjelenik, helyesebben ezek átértelmezett, elhomályosult nyomaiban, vagy a jelenkori európai néphitre nagyon jellemző, *kvázi-áldozati* rítusokban. Ezekben csak a cselekmény áldozati jellege nyilvánvaló, de – talán másodlagosan, talán elsődlegesen – „üres” gesztusok, amelyek mögött nincs „lény”, akinek bemutatják az áldozatot. Ilyen cselekmény például a tűzvész elhárítása pénteken sült és/vagy kelesztetlen kenyérral, vagy a villámgyújtotta ház tejjel való eloltása. (Vö. a vihardémon-sárkány tej-táplálékával.)¹⁷

A kapcsolatteremtő rítusokban leginkább oly módon találkozunk a *nyers-főtt* oppozícióval, hogy a szabályok a főtt-sült tiltásával egyidejűleg nyerszet írnak elő. Ez általában az embereket meglátogató démonok, halottak időszakaira, időpontjaira jellemző. A magyar néphitben ilyen „halotti idő” elsősorban a téli napforduló ideje – ezen belül maga a karácsony, vagy a karácsony és újév vagy vízkereszt közötti időszak – továbbá a téli napforduló régi dátuma: december 13, azaz Luca napja, és a Luca–karácsony köze. Kisebb mértékben a nagypéntek, pünkösöd, végül pedig a keresztény halottak napja, november 1. Az utóbbi kiterjed arra az egész – *halottak hetének* nevezett – naptári hétre, amelyre esik. E dátumok alkalmával a tilalmak és előírások ellentétpárjai közül leggyakoribb a kenyérsütés tiltása, és ezzel egyidejűleg a nyers szerepében kelesztetlen és/vagy sóltan lepényfélések, vagy kása, esetleg feldolgozatlan gabona (búzaszemek) előírása.¹⁸

Az oppozíció legvilágosabb a tilalmakat be nem tartók szankcióit megfogalmazó tabumondákban. Egy Luca-napján kenyeret sütőről szóló monda szerint pl. ez az asszony úgy menekül meg a megjelenő Luca büntetésétől, hogy lepényt ad a kezébe, vagy dob számára a háztetőre.¹⁹

A „halottak idején” süttött lepény valamilyen speciális célt szolgál: tűzvész elhárítása, vízbefűlt megkeresése, a jövő év termékenységének, a kenyérnek, vagy éppen a kenyérsütés sikerének biztosítása, továbbá jóslás, vagy a hazalátogató halottak, ősök vendégül látása. Az utóbbi sokszor (másodlagosan?) keresztény formákban él: például a családot látogató kis Jézus, angyalok táplálása a karácsonyi asztalra helyezett lepénnyel. E szerepek mindegyike a halottak kielégítésével, halotti áldozattal hozható kapcsolatba, illetőleg a jóslás esetében a lepény a halottakkal-túlvilággal való kapcsolatteremtés eszköze. E körbe tartozik a télközépi ünnepek haláljósó pogácsája is. Archaikus hagyományokat őrző vidékek adatai szerint eredetileg ez is kelesztetlen lepény volt. Az *élők számára kelesztett kenyér* – *holtak számára kelesztetlen lepény* oppozíció a közönséges hétköznapi kenyérsütésben is jelen van, mikor például a kenyérral együtt süttött lángost a szegények-

nek adják a halott lelki üdvéért, sőt, sütéskor egy csipet nyers tésztdarabot vagy lisztet is szórhatnak a tűzbe a halottak részére.²⁰

Ugyanezekben a szerepekben a hétköznapiánál, normálisnál régiesebb, szegényesebb nyersanyagokból készült kenyerek – például búzakenyér helyett rozs- vagy kukoricakenyér – is megjelennek, sőt vegyes terménymagvakból készült lepények és kásák, amelyek a Balkánon napjainkig tovább élő ókori *panspermia* termékenységbiztosító halotti áldozati formájával függnek össze.²¹

Közvetlenül a halottaknak szánt nyers terményeket sok helyen a karácsonyi asztalra helyezték, amelyről ugyanakkor az élők főtt és sült táplálékait fogyasztják.²² Szórványosan a télközépi (András és Luca napi, szilveszteri) jósló cselekményekben is megjelennek valódi nyers ételek, mégpedig böjtöl, a főtt tiltásával egyidejűleg: például aki jövőjét meg akarja álmodni, miután egész nap böjtölt, három szem búzát egyik elalvás előtt.²³

Még az általában elhomályosult, másodlagos magyarázatokkal ellátott adatokból is világos, hogy a télközépi ünnepek kelesztetlen lepényei, kásái, nyers magvai, mint halotti áldozat, egyúttal a jövő évi termékenységet biztosítják, pontosabban az ilyenkor hazalátogató halottak biztosítják a család jólétét az áldozat fejében. Az elhomályosultnak nevezett formákban a halottak általában kimaradnak a láncból: a lepény sütésének – kultuszban részesített lény közbeiktatása nélkül – közvetlenül a termékenység a célja: nem a hazalátogató ősök, hanem maga az áldozati adomány biztosítja a termékenységet; tehát ez is áldozati cselekmény a fent említett értelemben. Egy, a jelenkori néphitre jellemző adat ezt így fejezi ki: „Pál napján pogácsát kell sütni, hogy egész évben legyen kenyér.”²⁴ A *lepények és kásák* hasonló szerepéről Közép- és Délkelet-Európa sok helyéről tudunk; a hasonló kontextusban előforduló *tej* nálunk ismeretlen e szerepben (például az osztrák *Perchtmilch*: adomány a tizenketted idején látogató démonikus Perchtáknak, egyúttal a jóslás, termékenységvarázslás eszköze).²⁵

A főtt–nyers oppozíció a böjt keresztény egyház által előírt formáiban is megjelenhet. Az európai vallástörténet kellőképpen bizonyította a böjtös ételek halotti ételekkel való eredeti összefüggését,²⁶ de ezek még a jelenkori Európában is gyakran egybeesnek, magukat az ételeket és az egyház előírta böjtös alkalmak halotti vonásait tekintve is. Vö. például a nagypénteki vagy karácsony böjti ételek szerepét a halottakkal való kapcsolatteremtésben.²⁷ A halottinak/böjtinek a termékenységgel való kapcsolata is világos a keresztény böjtök kezdeti formáiban. A 8–11. században terjedt el pl. a római egyház területén a böjt a Quatember-napokon (február, június, szeptember és december egy-egy vasárnapján), mint Adolf Franz írja: az „aratőünnepeken szokásos nagy lakomák ellensúlyozására”.²⁸

Világosan a halott járandósága a nyers étel a halotti rítusokban. Idetartozik a tűzgyújtási, főzési, kenyérsütési vagy étkezési tilalom a halottas házban; nyers ételek – mint só, liszt, tej vagy kelesztetlen, kezdetleges vagy böjtösnek számító

ételek juttatása a halottnak „visszajárás” esetén. Szerepet kapnak hasonló ételek a halottat helyettesítő szegényeknek – a halott túlvilági ellátása céljából – adott adományok között; vagy a halotti torban, melynek még némely 20. századi formájában is jelen volt a halottal való együttevés gondolata.²⁹

A télközépi ünnepeken megjelenő másik fontos ellentétpár a *fonás* tiltásával egyidejűleg a fonás előírása valamely speciális célból. Ezen a téren nem egy „meghaladott technológia” tölti be a nyers szerepét, hanem a normálshoz képest tökéletlenül – hiányosan – véghezvitt eljárás: a fonást ázatlan vagy töretlen kenderből, vagy csepűből – a legrosszabb minőségű nyersanyagból – vagy „nyitott tűzhely alatt” végzik.³⁰ Utóbbi esetben a tűzhely hiányossága jelzi a kezdetlegesebb állapotot. A fonás egyik célja – szórványos adatok szerint – az állatok termékenységének biztosítása, de legáltalánosabban a boszorkányt felismerő lucaostort készítenek ilyen módszerekkel, Luca napján, amikor egyéb női munkák között a fonás is tiltott tevékenység. A magyar néphit karácsonykor megjelenő – az ostor segítségével felismerhető – boszorkányai világosan az ekkor az emberek közt megjelenő halottakat helyettesítik másodlagosan, mint ez nyilvánvaló a széles körű európai párhuzamanyagból,³¹ a boszorkányfelismerő rítus tehát tulajdonképpen a halottakkal való kapcsolatteremtés. Egyébként a boszorkányfelismerésre legelterjedtebben használt lucaszék készítésében is megjelennek a „hiányosságok”: a technológia tökéletlenségének a motívuma: vasszeg nélkül, vagy vízholdta fából készítik.³² A hasonló körülmények közt, szintén a fonás tiltásával párhuzamosan és „tökéletlen technológiával” készült, *kétkarácsonyi cérnának* a mai néphitben elsősorban rontáselhárító szerepe van, de néhány archaikusabbnak látszó adat arra vall, hogy itt is a kapcsolatteremtés lehetett az elsődleges (pl. aki felkötí szoknyájára, jósolni kezd, bűvös körbe állva kilesheti a „rosszakat”, védelmet nyer tőlük).³³

Említhetnénk még a halottkultusz régi nyersanyagokat és technológiákat fenntartó szerepének egyéb, itt nem tárgyalt motívumait is, pl. a gyászvisélet archaikus formáit, vagy a tűzgyújtási tilalmakkal párhuzamosan megjelenő, kezdetleges tűzgerjesztő technikákat. Ezek sok vonatkozása közül itt az a figyelemre méltó, hogy a fentemlített „halotti” időkben is megjelennek (például nagypénteken, Luca napján), másrészt a termékenységvarázslás eszméje még a keresztény rítusokba beépült formáikban is jelen van.³⁴

A két szomszédos kultúrfok aszimmetrikus oppozíciója az élet és halál egymást feltételező szembenállását fejezi ki. Ebben az archaikus világmagyarázó rendszerben az élet szimbólumává lett minden fontos kulturális vívmány, az ételek szózásától, a szántástól, a vadállatok domesztikációjától a kenyér kelesztéséig és a „pogányok” megkereszteléséig. E vívmányok feltalálása, bevezetése, az „újítás” a meghaladott kultúrfokot a halál, a nem emberi, a természetfeletti szimbólumává degradálta. Ebben a rendszerben a progresszió nem önmagában létezik, hanem a regresszióval ellentétbe állítva jelenik meg: a *fejlettebb technológia/termék* – *primitív*

technológia/termék, vagyis a kulturális fejlődés két egymást követő fokozatának aszimmetrikus (egyirányú és progresszív) oppozíciójában, amely az élet és halál el-lentétét fejezi ki. A fent említett halotti időszakokban a főtt étel és a kelesztett kenyér tabuja átmenetileg az emberi világra is kiterjeszti a „nyers állapotokat”: a kultúra termékeit időlegesen tilos létrehozni; az újítások: a legfejlettebb technológiák és termékek eltöröltetnek.

Mint adataink mutatják: a *nyers* gyakran a halottakkal kapcsolatos termékenységi rítus részeként illetve halotti áldozatként értelmezhető. Ebben a rendszerben a rituális kapcsolat létesítése a túlvilággal – Eliade kifejezésével, a „szent idő viszállítása”³⁵ – regresszív folyamat. Ivanov szerint a „szertartás mindenekelőtt ...olyan eljárásnak tekinthető, amely vagy az ellentétes szimbólumok inverzióját, vagy összekapcsolását eredményezi...” Erre példának – ő is és mások is – a számos nép világképéből ismert, halállal és gyásszal kapcsolatos inverziókat említi: ilyenkor átmenetileg fordítva érvényesek a duális szimbolikus oppozíciók (például a bal–jobb pár).³⁶ A *főtt–nyers* oppozíció átmeneti inverziója nyilvánvalóan ugyan-ez a jelenség, és a fentiek értelmében törvényszerűnek mondható, hogy ez – és a többi hasonló – megfordítás éppen a halottakkal, gyásszal kapcsolatban jelenik meg. Mivel a kulturális fejlődés két egymást követő fokozatának oppozíciója egyirányú és progresszív, az időleges fordítottság csak regressziót eredményezhet.

Az ételkészítés sajátos módszereinek fontos szerepe van a kultuszokban. A különböző szerepekben új ételfajták és táplálékkészítési technológiák is megjelenhetnek az eredeti kontextusban, lévén a rituális rendszerek általában állandóbbak, mint alkotórészeik. A fent leírt duális szisztémában sok másodlagos alkotóelem és még több másodlagos magyarázat is helyet kaphatott. Mindazonáltal a tűzhely, a főzés–sütés és a kenyér – mint az emberi kultúrát és haladást szimbolizáló tényezők – a rendszer eredeti alkotórészeinek látszanak. E mitikus–kozmogonikus világkép még eredeti funkciójában létezhetett Európában a kenyérkelesztés „feltalálásakor” és bevezetésekor. A kelesztett kenyér sütésére vonatkozó tabu és a kelesztetlen kenyér, mint a sütés sikerét célzó halotti áldozat, kettősségében egy konfliktus látszik tükröződni, amelyet ezen újítás bevezetése okozott; ez az újítás mintegy kibillentette egyensúlyából a bináris oppozíciórendszert. Míg a kenyérélesztés az élet szimbólumává vált, a túlhaladott fokozat, a kelesztetlen kenyér halálszimbólummá degradálódott; mondhatni a duális rendszer egyensúlyának fenntartása céljából a halottak rendszeres járandóságává lett. Egyúttal azonban az élet folytonosságának egyik láncszeme: halotti áldozat, amely az élők közösségeinek termékenységet biztosítja. Ebben az archaikus szisztémában halál és élet, nyers és főtt, kelesztetlen és kelesztett nem egymást kizáró, hanem egymást kölcsönösen feltételező oppozíciók. A regresszió nemcsak az „újítás megszüntetése”, hanem egyúttal az újítás előfeltétele is.

JEGYZETEK

¹ E cikk 1992-ben megjelent tanulmányom (Pócs 1992b) majdnem azonos változata, néhány apró stiláris korrekcióval és kevés rövidítéssel.

² Lévi-Strauss 1964; Bourdieu 1973; Firth 1973; Gurevics 1974; Toporov 1974; Veres 1975; Hoppál 1977, 263–264; Ivanov 1984.

³ Hockart 1936.

⁴ Lásd erről részletesebben: Pócs 1983a.

⁵ Gyimesközélpok, volt Csík megye, Kallós Zoltán 1966, 148.

⁶ Lészped, Moldva, uo. 155.

⁷ E motívumokat lásd a „Találkozás a gonosszal” típus variánsaiban: Pócs 1985–86. II. 442–470, valamint az „Elküldés, fenyegetés” szövegcsoporthoz: uo. I. 51–52.

⁸ Uo. II. 456–457.

⁹ Uo. II. 448–450; 459, 465, 467, 469.

¹⁰ A szövegtípusok eredetének, elő-ázsiai és európai kapcsolatainak kérdéséről lásd Ohrt 1936 és Pócs 1988a, 682–683, 686–687.

¹¹ Lásd a „Jó ember – gonosz asszony” (Gyékényágy – kőpárna) szövegtípust: Pócs 1985–86, II. 526–537.

¹² Eredetéről, kapcsolatairól: Pócs 1988a, 690–691. Olasz párhuzamai, legendai kapcsolatai: Bonomo 1953, 107–120.

¹³ Néprajzi Kutatóintézet Néphit Archívumának Tálto és Garabonciás csoportjai. Igen sok idevágó adatot közöl Diószegi 1973.

¹⁴ Néprajzi Kutatóintézet Néphit Archívuma, Boszorkány, Lidérc. Erre vonatkozó adatok például Pócs 1980b. A nyers, sőtlan kásán tartott lidérc szemléletes adatát közli például Schram 1982, 299.

¹⁵ Szűcs 1940, 455, 459; Erdész 1984, 72–73; Salamon 1987, 203; Pócs 1988b.

¹⁶ Diószegi 1973.

¹⁷ A tűzvész elhárítására vonatkozó adatokat lásd Pócs 1982, 187. A villámsújtotta ház tűzének tejjel oltása országszerte ismert hiedelem volt. Példaképpen álljon itt egy dámóci adat (Zemplén megye), a Magyar Néphit Topográfia 11. kérdőívére adott válaszokból: A gazdasszony megkísérelte titokban eltenni a tehén első tejét, mert ha villámcsapástól meggyulladt a ház, ezzel tudták csak eloltani.

¹⁸ A „tiltott kenyérsütés – előírt lepény” összefüggéséről részletesen írtam az adatok országos áttekintése alapján; lásd Pócs 1982.

¹⁹ Pócs 1982, 186 (részint Kálmány Lajos gyűjtéséből, részint saját gyűjtésű adat). Hasonló, újév napjára vonatkozó adat Recskről: Fehér 1938, 222.

²⁰ Pócs 1982, 191.

²¹ Uo. 190; Schneeweiss 1925, 4–6, 40–44, 84, 209; Ränk 1949, 56–58; Pócs 1965, 132, 141–142, 162–163.

²² Pócs 1965, 64–67, 164–171; Bálint 1973, 58–66.

²³ A szerelmi jóslás e formája főleg András-napon fordul elő, a böjt egyéb változatai mellett. A közölt adat: Hollókő, Nógrád m., saját gyűjtés.

²⁴ Pócs 1982, 191. (A szolnoki Damjanich Múzeum Lidérc-kérdőívére adott válasz.)

²⁵ Lepények, kásák: Eckstein 1927b, 1604–1621; Liungmann 1937–38, II. 649–650; Ränk 1949, 59–75; Schneeweiss 1953, 164; Burgstaller 1957, 42–43; Kretzenbacher 1959, 31–47.

A kása és lepény, illetve a kenyér agrárrítusokban betöltött és termékenységvarázslással kapcsolatos szerepét magyar viszonylatban és európai kapcsolataiban Ujváry Zoltán elemezte összefoglalóan. Megállapítja, hogy a „kenyérrel való rítus” (az agrártermékenységgel kapcsolatban) „az áldozati jellegű szertartások közé” tartozott és antik görög – panspermiával kapcsolatos – gyökereit, valamint zsidó (Pészah ünnepi) párhuzamát is említi (1969, 220). Tejálldozat a télközépen látogató halottaknak: Schneider 1920, 374; Róheim 1920, 203; Wolfram 1962.

²⁶ Schneider 1920, 395; Höfler 1905, 18; Fehrle 1929–30.

²⁷ Nilsson 1916–19, 122–132; Róheim 1920, 126–132; Zelenin 1927, 375–377; Ränk 1949, 36–39.

²⁸ Franz 1909, I. 369.

²⁹ Sartori 1903; Franz 1909, I. 231–233; Murko 1910; Ranke 1959. A magyar adatok gazdag anyaga Szolnok Megye Néprajzi Atlaszában a visszajáró halottak ellátására vonatkozó térképén Pócs 2001d.

³⁰ Fonástilalmak és a „tökéletlen” fonás adatai például: Diószegi 1960, 47–48; Dömötör 1969; Koritsánszky 1902, 85; Fehér 1938, 222; valamint lásd az alábbi jegyzet „lucaostor” adatait.

³¹ Lucaostor: Róheim 1920, 86–87; halottak látása: uo. 107–125.

³² Róheim 1920, 95–103; Kovács 1977, 244–249.

³³ Jung 1983.

³⁴ Róheim 1920, 134–159; Niedermüller 1981.

³⁵ Eliade 1958, 378.

³⁶ Az idézet: Ivanov 1984, 58. Az inverziókról ugyanitt és Littlejohn 1972; Fox 1973; mindez csak néhány példa a gyásszal kapcsolatos megfordítások igen gazdag irodalmából.

MÁS VILÁGOK: MÁSVILÁGOK. AZ IDEGENEK AZ ÚJKORI HIEDELEMRENDSZEREKBEN¹

Az idegen népekhez, idegen világokhoz fűződő hiedelmeket Közép- és Délkelet-Európa (a magyarság és déli, délkeleti, keleti szomszédai) népi hiedelemrendszereiben vizsgálok. Ennek alapjául a különböző kora újkori forrásokban fennmaradt, illetve újkori gyűjtésekből származó hiedelemadatok mellett a balkáni hősepika 16. századtól kezdve feljegyzett – Schmaus kifejezésével – saját „mitikus alaprétegét” idéző adatai, továbbá bizonyos mitikus/kozmogonikus tematikát őrző ünnepi rítusénekek (*koleda/koljada/kolinda*) és ráolvasásszövegek szolgálnak. Ez utóbbiaknak a középkoron és a kora újkoron át igen sok írásos adata maradt fenn, elsősorban egyházi kézen, kolostori receptkönyvekben, de a szájhagyományozó népi gyakorlatból is igen archaikus, ugyancsak „mitikus/kozmogonikusnak” nevezhető szöveg- és motívumkincs ismeretes.

A térség jelentős részében a *boszorkányság* dokumentumai képezik a kora újkori hiedelemrendszerek legfontosabb, leggazdagabb forrásanyagát: A falusi társadalmaknak ez a Magyarországon és a vizsgált szomszédos, nem pravoszláv területeken a kora újkorban még a maga teljességében, teljes társadalmi kontextusában és ideológiai meghatározóival együtt működő intézménye és hiedelemrendszere a boszorkányüldözés per-jegyzőkönyveiben igen gazdagon dokumentált. Önként kínálkoznék tehát, hogy ha azt vizsgáljuk, hogy hogyan minősítették, osztályozták az idegeneket a népi hiedelemrendszerek, érdeklődésünk – és a tanulmány – középpontjába az a kérdés kerüljön, hogy mi volt a szerepe ezeknek a minősítéseknek a boszorkányvadás keletkezésében; volt-e idegenellenes boszorkányvád? Tudjuk, hogy korábban, a rendelkezésünkre álló újkori néprajzi adatokkal már meg nem fogható késő középkor századaiban bizonyos kirekesztett, eretnek csoportok üldözésében fontos szerepe volt az idegenségre vonatkozó nézeteknek, az idegenellenes előítéleteknek. Ismerjük történészek ide vonatkozó kutatásait: hogyan szálltak a betegségek, járványok terjesztésének vádjai, az orgiavádak, a vérvád, a keresztényellenes összeesküvés, ördögszövetség vádjai egyik társadalom peremén élő, kulturálisan kirekesztett „idegen” csoportról a másokra a leprásoktól a muszlimokig és zsidókig, valamint a paulikánus, bogumil, waldens és egyéb eretnekekig, hogy azután a keresztényellenesség e sokféle motívumának „boszorkányszombat” néven összefoglalható változata mintegy háromszáz évig Európa nagy részén a boszorkányok mint feltételezett eretnek szekta ellen irányuljon.²

Fontos kérdés lehetne, hogy ezeket a boszorkányüldözéssel felülről jött vádaként hogyan, milyen idegenekre vonatkozó népi hiedelmekkel, előítéletekkel fogadták Közép- és Kelet-Európa e tájain. Egy fontos tényező azonban kizárja ennek a vizs-

gálatnak a lehetőségét: Európában gyakorlatilag *nincs idegen boszorkány*. A valamikori „idegenvádak” az újkori falusi boszorkány ellen nem mint idegen ellen irányulnak. Ha megvizsgáljuk a közép-európai boszorkányperek vád alá került személyeit, kiderül, hogy nem, vagy igen szórványosan vádolnak idegeneket boszorkánysággal; az esetek elsőpró többségében a boszorkány saját közösségen belüli ismerős.³ Ez törvényszerű: a kora újkori európai boszorkányság mint csapásmagyarázó és feszültségfeloldó intézmény a *közösségen belüli* feszültségek feloldására hivatott. A boszorkányságot mint a lokális társadalmak konfliktuskezelő intézményrendszerét, a boszorkányüldözés századaiból elsőként angolszász kutatók – Alan Macfarlane, Keith Thomas – írták le. Az ő – az európai boszorkányság szociálantropológiai értelmezésén alapuló – meghatározásuknak megfelelően a boszorkány az a személy, aki természetfeletti eszközeivel a *szomszédját* támadja



Brandanus allpille ane amior derzett under (meyer)

Szent Brandanus kutyafejűekkel találkozik. A *Navigatio Sancti Brandani*ból (Col. Pal. Germ. 60. Fol. 177)

meg: boszorkányvád-indukáló feszültségek az együttélés normáit megsértő szomszédok közt robbannak ki.⁴ A kirekesztettek, a vélt vagy valóságos kívülről támadók ellen nem boszorkányvádak születnek (mint Hugh Trevor-Roper fejti ki a kérdés kapcsán: „The witch ... is persecuted simply for ‘being a witch’, the Jew for ‘being a Jew’...”)⁵ A népi hiedelemrendszerekben pedig a kívülről támadó idegen nem boszorkány, hanem *démon* vagy *varázsló*. Hivatalosan, a boszorkányüldözés mechanizmusába bekerülve ők – ha emberek – varázslópercek alanyai lehetnek,⁶ és az idegenség egy más vonatkozását képviselik.

Visszatérve a boszorkányhoz: mindezek ellenére mégis jelen vannak a boszorkányperekben illetve a boszorkányideológiában bizonyosfajta idegen-sztereotípiák, többféle szinten és kontextusban, de nem közvetlen feszültségkeltő illetve boszorkányvád-indukáló tényezőként. Erre még majd röviden visszatérünk, először nézzük meg: ha nem a boszorkányra, akkor kire, kikre ruházta a néphit az idegenség hiedelmeit, legelőbb pedig azt, hogy milyen hiedelmekkel ruházta fel e népek folklórja az idegen világokat.

Fent említett, forrásul használt adataink rendkívül heterogének, kontextusuk igen különböző, és nagyon eltérnek egymástól aszerint is, hogy milyen mértékben tekinthetők egyáltalán a vizsgált hiedelemrendszerek részének. Nem tehetünk mást, mint hogy kényszerűségből a rendelkezésünkre álló gyér és heterogén adatokat használjuk annak a pusztá megállapítására, hogy milyen hiedelmek léteztek, anélkül hogy felelhetnénk a *mikor, mióta, meddig, milyen időrendben, milyen mértékben* kérdésekre, továbbá anélkül, hogy figyelembe vennénk egy-egy folklórmű-faj hagyományozásának sajátos törvényszerűségeit. Az adatokból azért bizonyos tendenciák meghatározhatók, és hogy megállapításaink nagyjából helyesek, azt Európa más területein (finneknél, íreknél) hasonló (és hasonlóképpen heterogén) anyagon végzett vizsgálatok is alátámasztják.⁷

A vizsgált hiedelmek és narratívok különböző típusú, szintű idegen világokat tükröznek. Ezek a szintek együttesen vannak jelen forrásainkban, egyúttal bizonyos feltételezett fejlődési fokokat képviselnek. Létezik egy archaikus, mitikus szint – a *mitikus idegen* kategóriája – és erre mintegy rárétegződve, ebbe épülve a *társadalmi és kulturális/vallási idegenség* különböző fajtái.

A mitikus szintet egy archaikus mitikus-kozmozgonikus szemléletnek még az újkori európai hiedelmekben és szövegekben is tükröződő maradványai képviselik. Eszerint az emberi világ egy olyan horizontális antropocentrikus rendszer, ahol a tér határai annak emberi megszervezéséig terjednek: a határon kívüli idegen világ nem emberi, hanem természetfölötti, halotti másvilág. A *saját* világ az egyetlen emberi világ, a világ, az ezzel szembenálló *idegen* világ a nem-világ, a *káosz*. A két világ, ahogy pl. Gurevics, Meletyinszkij, Ivanov, Eliade és mások – különböző indoeurópai mitológiákra érvényesen – leírták,⁸ egy dichotomikus oppozíciórendszerrel jellemezhető, amelynek legfontosabb tagjai:

saját – idegen,
ismerős – ismeretlen,
bent – kint,
centrum – periféria,
emberi – természetfeletti/halotti,
rendezett – kaotikus,
kultúra – natura.

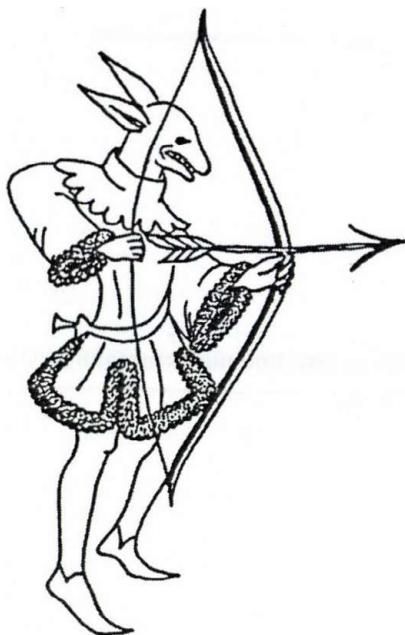
Ez az oppozíciórendszer alapvetően az élet és halál világának a kettőssége, ami a halott/szervezett/rendezett teret és a lakatlan/szervezetlen/rendezetlen káoszt jelenti. A saját lakóhely az egyetlen emberi világ, a centrum a perifériával szemben: a világ közepe. A periféria az archaikus térképzetek szerint az egyetlen ismert világot, a szociális teret körülölelő káosz (amiből az első teremtető aktussal létrejött a kozmosz). Ez a nem emberi világ egyfajta földi másvilág, halottak birodalma, démonok lakóhelye, az európai népi hiedelemrendszerekben is démonokkal, szellemekkel van benépesítve: erdei szellemek, betegségdémonok, vámpírok, sárkányok, tündérek lakják, amelyek innen támadnak az emberi településekre: betegséget, járványokat, jégesőt hoznak, ellopják a termést, az esőt.⁹

Mint Meletyinszkij kifejti, az archaikus mitológiákban az egész közösséget modelláló kultúrhérosz ósatyák szemben állnak a holtak és a természeti jelenségek szellemeinek népes seregével.¹⁰ Az ókori mítoszokban, illetve mitikus toposzokat tartalmazó eposzokban még egészen kendőzetlenül megjelenhet (pl. a *kentaurok* vagy *küklopszok* témái kapcsán) a természet és kultúra polarizáltsága, sőt összeütközése.¹¹ Ami az újkori Európa hiedelmeit illeti, ez a kettősség világosan felismerhető néhány, Közép- és Délkelet-Európa egészén ismert betegségdémon-elküldő ráolvasástípus szövegeiben. Ezeknek legalábbis ókori gyökereikig nyomon követhető szövegmotívumai szintén tartalmazzák ennek a naturával és „nyers” állapotokkal jellemzett földi másvilágnak a képeit. A *háziállatok* helyett itt *vadállatok* szerepelnek: mérges kígyók, farkasok, vad oroszlánok; *ember* helyett *vadember*, aki bizonyos kulturális vívmányok hiánya jelleméz: „haját be nem fonja”, nincs tűzhelye, nem süt kenyeret stb.¹² Elküldi a ráolvasó a betegséget:

... kősziklákba,
ahol az oroszlányok laknak...
ahol fekete lovak nem nyerítenek,
fekete kakasok nem szólnak...¹³

Vagy:

...menjete el kősziklákra,
haszontalan helyekre,
hol nem élnek kovászos kenyérrel,
sohasem es akarnak...¹⁴



Kutyafejű harcos, templomi freskón, Vaksala,
Uppland (Svédország, 1500 körül)

A periféria eme démonokkal, szörnyekkel benépesített másvilága az ókor és középkor mitikus, mesés útleírásai-ban is megjelenik.¹⁵ Ugyanekkor a távoli földi másvilág emberek lakóhelye is lehet, de ezek az emberi világon kívüli *nem-emberek*: démoni vagy állati vonásokkal felruházott *idegenek*. A középkori keresztény víziókon (illetve a látomásirodalom „túlvilági utazás” toposzain) alapuló irodalmi műfajok sok változatában jelenik meg a látomás-elbeszélésekből alakult „utazásköltészet”, amely vándorlásokról, távoli szigetekre hajózásokról, vagy északra a halottak birodalmába, esetleg az alvilágba, vagy a földi paradicsomba tett látogatásokról szólnak. A látomásutazás „eredeti” túlvilágiságára allegóriák utalnak, a túlvilágok halotti, démoni lakói pedig a távoli tájak idegen lakóival azonosultak. Leghíresebb példánk a középkori írói irodalomból származnak:

lásd például az 51. oldalon ennek egy illusztrációját, amint Brandanus társaival távoli szigetek túlvilágára hajózáván kutyafejű démonokkal találkozik.¹⁶ A távoli idegenek tehát nem emberek, hanem szörnyek, démonok, halottak, vagy legalábbis állati tulajdonságokkal, testrészekkel rendelkeznek. A Balkán minden népe ismer idegenekből vált démonokat: *werwolf*, *vámpír* vagy *betegségdémon* válik az albánok, görögök, cigányok, zsidók lelkéből haláluk után, illetve leszármazottaik is démonikus lények lehetnek.¹⁷ Ezzel máshol szerzett tapasztalatok is egybevágnak: O'Giolláin az íreket támadó, majd közéjük települő és velük összeolvadó viking népesség hiedelem-hagyatékát vizsgálta az ír néphitben: a vikingek távoli „őshazáját” démonok, szörnyek lakhelyének képzelték, ők maguk pedig – a betelepültek – óriásként, tündérként, vagy szörnyként vagy – ha emberként is – legalábbis kis farkokkal élnek a hiedelmekben és narratívokban. A natura-kultúra ellentét is kimutatható sok vonatkozásban a viking(norvég)–ír relációban; számos irodalmi szöveg szól a távoli Lochlainnba, a vikingek északi őshazájába tett „túlvilági utazásról”. Mindezzel együtt a viking hódítás természetyszerűleg nem a történeti, hanem a mitikus múltba helyeződik.¹⁸ Ezen a mitikus szinten tehát az idegen mint más, ismeretlen és ezért *nem emberi*, *halotti*, *démoni* áll szemben a *sajáttal* és az *em-*

berrel. Az idegen kultúra mint *nem-kultúra* – mert egyetlen kultúra a saját – sorolódik a másik oldalra. A másik nem más ember, hanem *nem ember, halott*.

Visszatérve szomszédságunkba, szóljunk kicsit részletesebben a démonok néhány, jelen kontextusunkban igen jellegzetes csoportjáról. A Baltikumban és a Balkánon (továbbá Magyarországon és Szlovéniában) egyaránt ismert *kutyafejű démonok* (*psoglavac, pasoglev, pesoglev* stb.) idegen, ellenséges népek ókori, középkori leírásaiban e népekkel azonosítva bukkannak fel először. (Ktésziász például a Kr. e. 5. században India csodáiról szólván ír kutyafejűekről; Sztrabón az 1. században egy etióp törzzsel, majd Marco Polótól kezdve több középkori utazó különböző távoli népekkel azonosítja őket.) Az újkori hiedelmek szerint a világ végén, egy ismeretlen másvilágon élnek, a „falon túl”, ahol kosztjuk nyers hús, csiga, rovarok. Időnként támadásba lendülnek az emberi világ ellen: kipusztítással fenyegetik az emberiséget.¹⁹

Ugyanezen a mitikus szinten tanúi lehetünk az idegenség egy másik aspektusának is. Ez a démonok lakta archaikus földi másvilág más szempontból *senkiföldje*, egy se föld, se túlvilág átmeneti hely, és mint ilyen, bizonyos ember–állat közti átmeneti lények (mint a *werwolf*) valamint a kirekesztettek, be nem fogadottak, státusnélküliek másvilága. Az evilági és másvilági tulajdonságokkal egyaránt rendelkező emberfarkas a rendszerbe nem tartozó átmeneti lény, amely sok hiedelem szerint státusnélküliekből, kirekesztettekből lesz.²⁰ A saját közösség kiveti magából, a szociális térből a káoszba jutván idegenné, szimbolikusan halottá lesz. Európa sok helyéről származó középkori példánk szerint a státusnélküli élők – mint társadalmilag halottak (farkasövvvel ellátva, ezáltal szimbolikusan werwolffá illetve farkassá változva) az erdőbe űzetnek; a büntető száműzetés egy fajtájaképpen.²¹ Mint Leopold Schmidt írja a periféria „senkiföldjéről” szóló tanulmányában: „A száműzött... hazájának elvesztése kitaszítottságot jelentett egy olyan külvilágba, amelyet idegennek, ellenségesnek, sőt »túlvilágnak« fogtak föl. A kitaszított társadalmilag halott volt, úgy is kellett ezért viselkednie, mint egy halottnak.”²² Ennek mitikus tükörképe a státusnélküli élőkből lett halott. Ezek a halottak – a túlvilágra nem juthatván –, az emberi településeket körülvevő *periférián* vonulnak, vagy innen „visszajárnak” az emberi közösségekbe, különböző kísértetalakokként, vagy örökre démonná változva. Alakjukra minden újkori európai hiedelemrendszer bőséges adatokkal szolgál. A törvénytelenül vagy halotti napokon születettekből, szabálytalanul, keresztleetlenül meghaltakból, el nem temetettekből – tehát a társadalmi együttélés normáit megszegő belső kirekesztettekből – az átmeneti földi másvilágon tartózkodó démonikus *werwolf, vámpír, kísértet*; vagy farkas, kutya képében a saját közösségére rátámadó, rosszindulatú *démon* válik. A saját társadalom kirekesztettjei a földi túlvilág rosszindulatú idegen halottai lesznek; szemben a jó halottakkal, akik a saját közösséget védő őrzőszellemekké változnak.²³ Ilyen módon a hiedelemrendszer szabályozó, szankcionáló rendszerként működik a társadal-

mon belüli másság kirekesztésében: a kirekesztés mitikus megerősítést kap a túlvilági kirekesztettség állapotának a társadalmi halottakra vetítésével.

Itt kell az idegenség még egy vonatkozását futólag megemlítenünk. Az idegen varázslót, papot – mint a szent/mágikus többlettudás birtokosát – ambivalens érzelmek s hiedelmek, félelem és tisztelet övezheti, ami „démonizálást” vonhat maga után, még fokozottabban, mint a közönséges idegenek esetében. Carl-Hermann Tillhagen vizsgálta például a finn és lapp varázslók szerepét a svéd néphitben: ezek az idegenek nagyobb mágikus tudásuk révén nagy becsben álltak, egyidejűleg bizonyos betegségek okozását: *finnskot*, *lappskot* ('finn-lövés', 'lapp-lövés') tulajdonítják nekik.²⁴ Egészen közeli példát is hozhatunk, mégpedig az erdélyi magyar parasztság román gyógyítókkal, szent emberekkel, szerzetesekkel, papokkal kapcsolatos attitűdjét, azok szerepét a gyógyításban, rontásban, divinációban, a hozzájuk fűződő gazdag hiedelemanyagot.²⁵

A keresztény középkor világmésképeben az archaikus, mitikus/kozmogonikus világmodell fokozatosan átlényegült: a centrum és periféria mintegy az Isten és a Sátán fennhatósága alá rendeződött, a periféria földi túlvilágai ördögivé lettek; az isteni pólus természetszerűleg a centrummal, a rendezett emberi világgal azonosult. E változások végbementét a

centrum–periféria,
evilág–másvilág,
saját–idegen,
keresztény–nem keresztény

oppozíciókkal lehet jellemezni; a másvilágok a keresztény túlvilággal azonosultak, a fent tárgyalt archaikus másvilág tehát *nem emberi*, *nem keresztény* jelentést vett fel, párhuzamosan az eredeti jelentések megtartása mellett. Köztudottak a keresztény Sátán kapcsolatai a népi démonokkal: nemcsak az alvilágias kígyók, hüllők, sárkányok, hanem a werwolf, betegségdémonok, vámpírok és sok egyéb mind gazdagították – saját létük megőrzése mellett – a keresztény ördög alakját.²⁶ Az új világmodellben az *ember* azonos a *kereszténnyel*, a *keresztény vallás gyakorlása* jelenti az *emberi tevékenységet*. A fent idézett ráolvasás keresztény változatai szerint elküldik a betegségdémont egy olyan másvilágra, ahol a szokásos „nyers” állapotok mellett „harangszó nem hallik”, „Isten nevébe nem adakoznak”, „sakramentumokkal nem járnak”,²⁷ és ahol a kereszteleetlenül meghalt élőkből lett *keresztelelenek* – a státus nélküliekből lett démonok keresztény válfaja – tartózkodnak.²⁸ Ezen a keresztényiesített túlvilágon az archaikus démonalakok, illetve a társadalmi kirekesztettek, társadalmi idegenek mellett megjelennek a nem keresztényekből, vagyis a pogányokból és eretnekekből lett démonok, tehát a vallási kirekesztettek és vallási idegenek is.

Az oroszok az igen sokáig pogány mordvinokról nevezték el bizonyos démonokat, Krétán a *kallikancaroi* nevű, Balkán-szerte ismert alvilági démonokat keresz-

telték át sok helyütt *szaracéneknek*. Az oroszok némely vámpírszerű lényének *eretik*, *eretika* – vagyis ‘eretnek’ – a neve, más démonok ugyanitt *inoverci*, vagyis ‘hitehagyottak’ – és így tovább.²⁹ A fent említett kutyafejű démonok „keresztény”, helyesebben antikeresztény változatai úgymond „keresztény vérré” szaglásznak. Még egy adalékot érdemes a kutyafejűekkel kapcsolatban megemlíteni: Reprobis kora keresztény kutyafejű szent (ebben a minőségben Szent Kristóf elődje) pogány volt, majd – legendája szerint – a keresztség hatására elvesztette kutyafejét, emberfejet nyert.³⁰ Mindez mitikus megerősítése annak a szemléletnek, hogy a nem keresztény, az eretnek mássága „nem emberi” voltában nyilvánul meg, és mint ilyen szemben áll az emberi, vagyis a keresztény világgal.

Az „eretnek” és „pogány” démonok természetesen mint az emberiségre csapásokat hozó mitikus lények is megjelennek a hiedelemrendszerekben; viszik – betegségdémonként – a járványokat, vagy szárazságot, jégverést az emberiségre.³¹ A mitikus, „másvilági” idegenek rendszerébe tehát betagozódott bizonyos mértékig a kulturális idegenség is, mégpedig a státus nélküliek, kvázi-halottak, társadalmi kirekesztettek közé. Ez a társadalmi kirekesztésnek az archaikus, mitikus idegenség nézeteivel ad megerősítést. Még annyit említsünk meg „idegen” démonainkkal kapcsolatban, hogy a fent említett, vikingek demonizálódását vizsgáló tanulmány ugyanezt a „fejlődést” mutatta ki, egy *viking-ír, vad-kulturált, pogány-keresztény* oppozíciórendszer fellállításával.³² E képzetek egyetemességét bizonyítja, hogy a ‘pogány’ szó több nyelven – de legalábbis a latinban (*pagus/pagani*) és németben (*Heide/Heiden*) öszszefügg a ‘puszta/műveletlen terület’ jelentésű szavakkal.³³

A saját és idegen világok, a kultúra és natura, az élet és halál világainak összeütközését legvilágosabban az idegenekkel folytatott csaták mítoszai, hiedelemszövegei, sőt, rítusai jelenítik meg, mégpedig az archaikus/mitikus szinttől kezdve a legújabb, keresztény szintig mindegyik vonatkozásban. Ahogy Meletyinszkij írja, az archaikus eposz a törzs múltját az „igazi emberek törté-

Wie schlüg sich die lieb mit den geywergen in dem hollen berg /
er schlüg ir gar vil zittobe/



Az őrzőszellemek legyőzik a vadonból támadó törpéket.
(A Strassburgban 1483 körül megjelent *Heldenbuch*-ból, Johann Prüss nyomdája, 1483)

neteként" rajzolja meg (az emberiség és a törzsek csoportjának határai szubjektíve egybeesnek) és ez a történet az ember eredetéről, a kultúra elemeinek megszerzéséről, s az embereknek a szörnyekkel szemben való védelméről szóló elbeszélés formáját ölti fel.³⁴ A Meletyinszkij megfogalmazása szerinti káosz kozmoszá szerveződésének mitológiai univerzáléira³⁵ utaló motívumok és toposzok az újkorban legkonkrétabban a balkáni hősepikában és a rítusénekekben: *koleda-*, *koljada-*, *kolindaszövegekben* jelennek meg, de nem hiányoznak a Balkán némelyik samanisztikus „termékenységarázlójának” mitológiájából sem. Ilyen motívum például a mennyei istenségek, a nemzetségi, területi őrzőszellemek vagy mediátorok harca a káoszsárkánnyal, vagy a napot fölfaló, elrabló kozmikus szörnnel (az újkori hiedelmekben termésrabló, jégesőt hozó sárkánnyal, égíteteket rabló werwolffal).³⁶ Ami a naprabló szörny elleni csatát illeti, annak szemléletes példáit ismerhetjük meg például a Bartók gyűjtötte román kolindaszövegekből: Júdás (vagy a „Júdás-kutya”) a világfa tetejéről a pokolba viszi le a napot és holdat, a menny sötétségbe borul, a pokolban világosság gyúlik, mígnem szent Illést leküldi az égbenyúló fa tetején székelő Úristen a naprabló szörny után, hogy nyilaival ölje meg őt és szerezzé tőle vissza a napot.³⁷

A mitikus csaták egy másik, térségünk minden népének hiedelemrendszeréből ismert fajtája a *saját* és *idegen* őrzőszellemek, illetve a saját és idegen varázslók (pontosabban a varázslók lelkei, lélekállatai) között zajlik – a csaták célja az idegen ellenfél által ellopott termés vagy eső visszaszerzése. A kozmikus méretek két szomszéd nemzetség vagy falu ellenségeskedésére szűkültek le. A saját területet őrzőszellem védi, amely tulajdonképpen a „szomszédból” támadó démon „jó” változata. A saját területet védő őrzőszellemek és a szomszéd, „idegen” őrzőszellemek szembenállása igen általános, az újkorig sok vonásában fennmaradt sajátsága az európai hiedelemrendszereknek.³⁸ A csaták alapját képező *saját–idegen* viszony tulajdonképpen csereviszony, a javak két fél között oda-vissza vándorolnak: a szembenálló felek egyenlőek, csak érdekszféráik ütköznek össze, a másságnak csak szimbolikus jegyei vannak, például világos és sötét állat alakjában küzdenek a szembenálló felek, ahol a „saját” a világos állat. Mégis megjelennek e csataképekben is az idegen nemzetiségűekből lett démonok is, a román hiedelmek szerint *ci-gányok*, görög, macedón, bolgár hiedelmek szerint *törökök* lelkéből vált *farkasdémonok*, *kutyadémonok*. Ezek mint *rossz*, státus nélküli idegenek támadnak saját közösségükre is, a nyájukat, vetést megkárosítani, betegséget terjesztetni.³⁹ A varázslók kontextusában, mint mondtam, megjelenik a mitikus saját–idegen csatának egy archaikusabb, a fent említett kozmikus sárkányharchoz köthető változata is: a harc a saját nemzetség/település pl. mennyei sas alakját öltött védőszelleme, varázslólelke és alvilági sárkányok/kígyók, farkasok stb. közt folyik a nap vagy eső kiszabadításáért, termés megszerzéséért. Ebben a kontextusban az idegen világ nem egy horizontális világkép távoli, ismeretlen túlvilága, hanem alvilági

konnotációt kap. A saját-idegen harc a mennyei–alvilági csata képét ölti; illetve magasabbrendű szellemek és alacsonyabbrendű démonok közt zajlik. Ez a toposz elsősorban a törökellenes harcokról szóló énekekből ismerős. A szerb, bolgár, albán hőseinek idevágó motívumaiban a saját nép hőse az égi, mennyei, az idegen pedig az alvilági állat. Arra vonatkozó hiedelmek is ismertek, hogy a saját nép (például a szerbek) a magasabbrendű állat (például sas) leszármazottja, az idegen nép (például a szerbekkel szemben a török) pedig az alvilági *ala* sárkányé. Egy szerb hőseinkben Szilágyi sólyommá változva küzd a kígyó alakot öltött török ellen, és így szól Hunyadihoz:

Tán nem tudod, Hunyadi János,
hogy mi sólyom-fészek keletjei vagyunk,
a törökök meg kígyó fészkéből valók?⁴⁰

Az alsóbbrendű démonok idegenekkel való azonosításának olyan példáit is említhetnénk a sárkányharc-epikából, ahol az alvilági sárkány szerepében idegenek jelennek meg, például *fekete arabbal*, *sárga zsidóval* folyik a harc.⁴¹ Tudnunk kell azonban, hogy itt alapvetően nem a más nemzetiségűek, hanem a *nem-keresztények*, *pogányok* elleni határvédharcról volt szó. Ez a gondolat még a varázslócsaták elbeszéléseiben is megjelenik; ezekre e vonatkozásban nyilvánvalóan a törökellenes harcokat megéneklő hősepika volt hatással. A szomszéd nemzetség vagy falu varázslói helyett a szerb *zduha* varázslók sok esetben a montenegrói vagy albán, török *zduha*ok csapatai ellen harcolnak – „lélekben”, de katonai rendben, rendfokozatokkal ellátva. A szlovén–horvát *kresnik* varázsló még nevét is az albán határvédőktől nyerte. A túlvilági, démoni ellenféllel kapcsolatos paradigmaváltás legfontosabb indukálói nyilvánvalóan a törökellenes harcok voltak. Alois Schmaus, a balkáni epikus énekek kutatója úgy látja, hogy a népi epikában a 16–17. század folyamatos határvédharcai folyamán jelenik meg a *keresztény Európa* mint érték az idegen, pogány világgal szembeállítva.⁴² A kozmosz káoszából való létrehozásáért folytatott harc a „pogány” hódítók ellen vívott harccá alakul át.⁴³ Hogy elsősorban *vallási idegenségről* van szó, az is bizonyítja, hogy a fent említett alvilági ellenség pozíciójában alsóbbrendű alvilági démonként sokszor a keresztény ellenség esszenciája, az *ördög* jelenik meg; az idegen nemzetiségű harci ellenfelek ördögi, pokoli, eretnek konnotációt kapnak. E téren természetesen a keresztény demonológia erős hatására kell gondolnunk; hiszen már a korai keresztény egyházatyák vélekedése óta terjedtek a tanok, miszerint a járványokat, betegségeket, rossz időt és rossz termést egyaránt a démonok, az ördög hozza.⁴⁴ Egyetlen adatot idézek itt, egy magyar boszorkányperből. Egy 18. századi Bihar vármegyei perben van szó egy egyébként boszorkánysággal vádolt, werwolf-tulajdonságú hősről és idegen országbeli ellenfeleiről. Itt egyidejűleg van jelen a (sokszor werwolf tulajdonságokkal is



Szörnyek támadják meg a Canigou hegyet
(Thüring de Ringoltingen *Melusine* c., Baselben a 16. században,
Bernhard Richel nyomdájában megjelent művéből)

rendelkező) varázslók csatáinak mitikus szintje, a balkáni törökellenes harcok hőseinek epikus szintje egy *ördögi, pogány, török* konnotációban:

...dícsérte Lengyel Istvánt hogy jó vitéz, akarmennyi Török országbul kan Ördög jön, semmit sem tehetnek, Lengyel Istvánnak olyan Parduchbőrei vadnak, csak úgy fínlenek.⁴⁵

A csata-mitológémákban megjelenő alsóbbrendű idegen ördögisége az archaikus idegen világok keresztény változataiba igen praktikusán be tudott illeszkedni, szervesen hozzá tudott épülni – ezáltal attól még mitikus megerősítést is nyerhetett. Ez akár még egy mitikus alapozottságú és vallási ellentétekkel kifejezett népi idegenellenesség létrejöttének öngerjesztő folyamatát is beindította, vagy indíthatta volna – nincsenek vizsgálatok erre nézve.

Végezetül pár szót újra a boszorkányról. A boszorkány, mint a kora újkori hiedelemrendszerek központi, a hiedelmek változatos fajtáit magába sűrítő szinkre-

tikus alakja az archaikus idegen világok minden említett pozíciójában megjelenik. Démonikus őseinek köszönhetően mint démonikus csapáshozó, betegséghezó, másvilági idegen, varázsló-őseinek köszönhetően a nemzetségek/falvak közti saját-idegen kölcsönviszonyban, és így tovább – az idegenség eme jegyei azonban a boszorkány ideológiájának mintegy archaikus, funkcióját veszített tartozékai. A közösségen belüli aktuális boszorkányvadás, mint említettem, nem ezen ideológia jegyében keletkeztek, a boszorkány „mitikus idegenségének” nem volt szerepe bennük. A boszorkányüldöző elit boszorkányideológiája, egyházi demonológiája, az üldözők boszorkánysztereotípiája viszont nagy mértékben építhetett – és épített is – a boszorkánynak mint vallási idegennek, nem kereszténynek, ördöginek a népi boszorkányhiedelmekbe is benyomult elképzeléseire. Ugyanúgy, ahogy az eretnek-üldözés is építhetett – és épített is – a népi démonikus, ördögi eretnekek képzetére – mint azt az orosz eretnek-démonokra vonatkozó kutatásokból tudjuk. A zsidóüldözés párhuzamos jelenségei is létezhetek; szerepe lehetett például a keresztény vérre szomjazó kutyafejűeknek, vagy a vérszívó vámpíreretnekek démonikus alakjainak bizonyos zsidóellenes előítéletek stimulálásában. Erre vonatkozó adattaim azonban csak szórványadatok; ez külön kutatandó téma lenne, mint ahogy a népi előítéletek és az idegenek bármely típusát üldözők előítéleteinek találkozási pontját egyéb viszonylatokban is fontos lenne – az üldözés mechanizmusainak jobb megértése érdekében is – minden vonatkozásában tanulmányozni.

Végezetül megemlítem, hogy a fenti, igen vázlatos képet még sok irányban ki kellene egészíteni. Legfontosabb feladatnak e téren a dramatikus játékokban (például *halál-feltámadás játékok*, *karagöz*), rituális táncokban (például *moreszka*) megjelenő idegenek: néger, arabok, mókák szerepének, illetve hiedelemkontextusának vizsgálatát látom, annál is inkább, mert bizonyos küzdelemjátékok még tematikus és talán történeti rokonságban is vannak a mitikus saját-idegen csaták némelyikével.

JEGYZETEK

¹ A „Merítés” c., Szilágyi Miklós tiszteletére készült kötetben publikált cikk (Pócs 2001e) néhány apró javítással módosított változata.

² Lásd összefoglalóan Delumeau 1978, 254–304: muzulmánokról és zsidókról szóló fejezetek; Ginzburg 1984; 1990, 39–89: „Leprakranke, Juden, Muslime” és „Juden, Ketzer, Hexen” fejezetek; Cohn 1993, 32–50: „The demonization of medieval heretics” fejezet; Klaniczay 1990.

³ Ezt minden konkrét, a boszorkányság társadalmi kontextusát vizsgáló kutatás alátámasztja. Lásd pl. magyar vonatkozásban Klaniczay 1994; Pócs 1995a; Kristóf 1998, valamint az ezekben hivatkozott európai szakirodalom.

⁴ Macfarlane 1970; Thomas 1971, 435–583.

⁵ Trevor-Roper 1969, 34.

⁶ Zguta 1977. A Novombergskij közölt orosz perekben nincs nyoma idegen boszorkány perbefogásának, viszont számos idegen – tatár, mordvin, lengyel stb. – varázslóval találkozunk: Novombergskij 1906; Kovács 1972.

⁷ Lásd: O'Giolláin 1987; Stark-Arola 1999.

⁸ Lásd például Eliade 1958; Gurevics 1974; Ivanov 1984. Szerepét a magyar néphitben lásd jelen kötet „Tér és idő a néphitben” c. tanulmányában.

⁹ Nincs terem e démonikus lények változatos fajait részletezni: a magyarság és szomszédai által ismert legfontosabbakat – bő irodalommal – lásd: Pócs 1986a. Lásd továbbá: Moroz 1989; Benovska-S*bkova 1992.

¹⁰ Meletyinszkij 1985, 348.

¹¹ Kirk 1993, 137–186.

¹² Lásd részletesebben a kérdést, illetve a példák származási helyét, tágabb kontextusát jelen kötet „Nyers és főtt...” c. tanulmányában. Az idézett szövegtípusok eredetéről, európai kapcsolatairól: Ohrt 1936.

¹³ Gyimesfelsőlók, volt Csík m., Pócs 1985–1986, II. 448 (Kallós 1966, 150 alapján.)

¹⁴ Gyimesfelsőlók, volt Csík m. Pócs i.m. 458. (Kallós 1966, 156 alapján.)

¹⁵ Az útleírások szörnyeit lásd pl. Kappler 1980, 69–119: „Voyage, Conte et Mythe” fejezet.

¹⁶ A túlvilágokra tett „valóságos” látomás-utazásokról és az allegorikus földi utazásokról lásd Patch, 1950; Dinzlbacher, 1984.

¹⁷ Oinas 1978, 434–439; Dieterich 1905; Lawson 1910, 375–376; Kyriakides 1936; Vlachos 1971; Mu*lea-Bîrlea 1970, 244; Kretzenbacher 1968b, 128; Perkowski 1976, 165–166.

¹⁸ O'Giolláin 1987, 59–65.

¹⁹ Avanzin, 1956; Kretzenbacher 1968; Ferenczi 1988.

²⁰ Az európai werwolf-hiedelmek adatgazdag összefoglalása: Hertz 1862. A magyar és szomszédos népek werwolf-hiedelmeiről, további irodalommal: Pócs 1986a; lásd továbbá Klintberg 1968; Lecouteux 1992; Pentikäinen 1979.

²¹ Gerstein 1974.

²² Schmidt 1980a, 56.

²³ Lásd a 20. jegyzet irodalmát, illetve Pócs É. 1986a további irodalommal.

²⁴ Tillhagen 1969.

²⁵ Lásd például Vajkai erre vonatkozó borsá-völgyi adatait: Vajkai 1943. Lásd az erre vonatkozó újabb irodalmat jelen kötet „Boszorkányság a vallás és mágia határán” c. tanulmányában.

²⁶ Lásd összefoglalóan Pócs 1992a; vagy pl. Runeberg 1947; Woods 1959.

²⁷ Lásd Pócs 1985–1986, II. 442–470: „Találkozás a gonosszal” szövegtípus gyakori motívumai. Stark-Arola 1999 ugyane ráolvasástípusok hasonlóképpen keresztényesített változatait vizsgálja finn-keleti, szláv-délszláv kontextusban.

²⁸ A keresztleetlen démonokról lásd pl. Sailer 1956, O'Connor, A. 1991, illetve jelen kötet „Keresztleetlenek...” c. cikkét. Voltaképpen a túlvilágra jutni nem tudó vezeklő lelkek, létük a purgatóriumtanok késő középkori kialakulásának köszönhető (vö Le Goff 1981). Ugyanolyan, a közösséget a perifériáról támadó ártalmas démonok lehetnek, mint nem keresztény változataik.

²⁹ Oinas 1978.

³⁰ Lásd a 19. jegyzet irodalmát.

³¹ Lásd erre vonatkozóan pl. Pócs 1986a-ban a keresztleetlen démonok irodalmát.

³² O'Giolláin 1987, 65.

³³ Biedermann 1987, 211.

³⁴ Meletyinszkij 1985, 346.

³⁵ Uo. 348.

³⁶ A káoszszárkány elleni csatáról a balkáni varázslók kontextusában lásd Georgieva 1983, 79–80; Pócs 1993; 1994b.

³⁷ Bartók 1968, 277–284.

³⁸ Lásd pl. Lecouteux könyvének (Lecouteux 1995) II. részét: „Conquete et défense du sol” a középkori – elsősorban germán – írott emlékekről. Az újkori néphitben lásd a „samanisztikus csaták” irodalmát.

³⁹ A különböző típusú varázslók csatáiról lásd Kelemina 1930, 35–40; Moszyński 1967, 653–655; Zelevi 1981, 149–151; Róheim 1984; Klaniczay 1983; Pócs 1989a; 1993, a téma további irodalmával.

⁴⁰ Jakobson-RuziLi , 1950; ” ajkanovi 1953; Burkhart 1968.

⁴¹ Burkhart 1968, 435.

⁴² Schmaus 1959; 1973.

⁴³ Meletyinszkij 1985, 356.

⁴⁴ Cohn 1993, 67.

⁴⁵ Schram 1970, I. 80.

KERESZTELETLENEK, ZIVATARDÉMONOK ÉS AZ ÖRDÖG¹

A *kereszteletlenek* fogalma a magyar néphitben összetett: a még meg nem keresztelt újszülöttet, illetőleg a kereszteletlenül meghalt gyermek továbbélő lelkét és az ebből keletkezett démonikus lényt, kísértetet jelenti. A *kereszteletlen démonok* hiedelmei a népi vallás és néphit egymást fedő határterületén helyezkednek el, ahol a keresztény és nem keresztény szellem- és démonvilág és vele kapcsolatos rítusok együttélésének, egymásbajátságának lehetünk a tanúi még Európa 20. századi népi kultúráiban is. A téma tanulmányozásakor éppen e kettősségek és az ezeket igen szemléletesen megjelenítő változások és kölcsönhatások felmérése a legtanulmányosabb. Ezek némelyikéről írok az alábbiakban, egy vázaltszerű felvetés erejéig. Fejtegetésem fő vonala a „pogány” hiedelmek kereszténységbe integrálódásának, majd újra „laicizálódásának” mentén halad, de rögtön hozzátésem, hogy egyidejűleg ezzel párhuzamos, ellentétes előjelű folyamatok is regisztrálhatók. A párhuzamok, egymásrahatások létrejöttének okait vizsgálva fontos következtetéseket vonhatunk le a hiedelmek korára, eredetére nézve is, ami különösen érdekes lehet a magyar néphit és népi vallás egy ennyire köz-európai jelenségcsoportjának esetében.

A vizsgált hiedelmek Európa-szerte eléggé egységesek, csak kevésbé eltérő helyi variánsokkal. Ez arra vall, hogy a változási, integrálódási folyamatok szinte törvényszerűen zajlottak le igen hasonló módon Európa különböző pontjain, az emlékekkel nyomon követhető legrégebbi, kereszténység előtti múlttól a középkorig–újkorig. Alábbi vázlatomban e köz-európai jelenségek helyi variánsaiból (a magyar és a szomszédos közép- és délkelet-európai népek népi hiedelemrendszereiből) mutatok be néhány példát.

A keresztségnek, mint az üdvözülés feltételének centrális szerepe volt a keresztény rítusok között; e szentségben lényegében minden keresztény vallású európai részesült. A keresztelezés az újszülöttet az eredendő bűntől tisztítja meg, másrésztől azt jelzi, hogy az egyén elnyerte közösségi státusát, ezáltal szociális lény lett, kvázi-halottból élő személy. Aki viszont keresztelezés nélkül halt meg – fiatal újszülött, vagy halvaszületett, elvetélt magzat – mint nem igazán élt személy nem is halhatott meg igazi értelemben: státus nélküli lett halottként is, és a temetés szertartásában sem részesülhetett. A keresztelezés fontosságát az idő előtt, halva születettek-re vonatkozó egyházi intézkedések és népi vélekedések, valamint a gyakorlat egyaránt tükrözik. Nem kell itt másra hivatkoznunk, mint a szükségkeresztelezés, „bábakeresztelezés” katolikusoknál általános intézményére,² vagy gondoljunk a kegyhelyekre vitt halott csecsemők 15. századi adataira, akiken az „életjel”-et keresték,

hogy „élve” megkeresztelhessék őket. A kereszteleetlenül meghalt gyermekek temetésére vonatkozó, egyház által előírt és az egész római katolikus Európában közös gyakorlat egy bizonyos kvázi-temetésre utal: a gyermek a szentségek valamilyen formájában részesülhet, de teljes temetést nem kaphat. Szenteltvízzel behintik a sírt, gyertyát kap, virágot is lehet koporsójába helyezni, lehet kezébe rózsafüzért, szentképet, vagy pénzt adni, keresztelőruhát is tehetnek a sírba, de pap és harangszó nélkül temetik. (A kézbe helyezett pénz és keresztelőruha a néphit „túlvilági keresztelő a Jordánban” elképzelésével kapcsolatos.)³ Az egyházi rítus csonkasága illetve hiánya a kereszteleetlenül meghaltak esetében világosan mutatja – bármilyen hivatalos egyházi álláspont húzódott is meg emögött –, hogy keresztség híján nem nyerheti el a gyermek az egyház szemében sem a halotti státust. Ahogy Pentikäinen írja, a halott gyerek státusát megerősítő rítusok négy részeleme: a keresztelő, a név és ruha adása és a temetés.⁴ Vagyis: az „élő” státus elnyeréséhez szükséges dolgok (a név és a ruha) ugyanolyan elengedhetetlenek a halotti státus elnyeréséhez, mint a par excellence erre szolgáló temetési rítus.

Mi a kereszteleetlen ember státusa szerint? A kirekesztettség átmeneti, veszélyeztetett állapotában lévő kvázi-halott, illetve ennek általános keresztény felfogása szerint *ördögi* lény. A keresztelő már első, 3. századi értelmezése szerint is ördögűző rítus,⁵ amelynek végbementé előtt az embert az ördög tartja megszállva, miután azonban megtisztult az ördögtől, mintegy a Szentlélek szállhatja meg, ezáltal *isten*i lénnyé, vagyis *emberré* lesz. Mindebből logikusan következik, hogy a kereszteleetlenül meghalt csecsemő lelke ördögi lélek, amely nem kerülhet a mennybe, hanem, ha gyermeki ártatlansága révén nem is jut kárhozatra, átmeneti helyzetű, köztes lénnyé lesz. A néphit szerint evilág–túlvilág közé „bezárva” bolyong, míg meg nem keresztelik (ha nem, rosszindulatú, ördögi démon lesz belőle), a valóság szerint a purgatóriumbeli vezeklő lelkek közé kerül.

Mindez a kereszteleetleneket – mint temetetlen, státust nem nyert halottakat – a „nem normálisan meghaltak” kategóriájába sorozza be. Minden európai nép keresztény hagyományaiból ismert nézet, hogy a befejezetlen sorsú, státus nélküli halottak visszajárnak sorsukat kitölteni, életüket mintegy befejezni, hogy elnyerhessék a halotti státust. Ezek a halottak általános európai hiedelmek szerint nem a túlvilágra távoznak, hanem az élők közelében – egy evilág–túlvilág közti átmeneti senkiföldjén tartózkodnak, ahonnan még az emberi világba is van bejárás, ezért potenciális visszajárók (és persze azért is, mert státusnélküliségük hiányosságait valahogyan el kell rendezniük az élőkkel). A kora középkor óta ismert – sőt ókori adatok által is képviselt – általános európai hiedelmek szerint az élők világába látogató kísérteteknek két fő csoportja van. Egyrészt a haláleset után a családjukhoz visszajáróké, akik félbemaradt, elintézetlen ügyeiket kell, hogy rendezék hozzátartozóikkal: ők a *visszajárók*. A másik csoport a személytelen, konkrét családi kapcsolataikat és egyéniségüket már elvesztett *kísérteteké*, akiknek népes

gárdáját szolgáltatják az erőszakos halállal, illetőleg idő előtt meghaltak: a háborúk, gyilkosságok, balesetek áldozatai, vízbefúltak, öngyilkosok, továbbá a gyilkosok és egyéb nagy bűnösök; tehát mindazok, akik szabályos temetésben nem részesülhettek, mert nem a közösség normái szerint éltek, illetve végezték be életüket. A temetés szertartásának hiányában (akár kényszerű hiányában, mint például a harctéri temetetlenek) és életük bűnei és hiányosságai miatt a másvilágon vezekelnek. Ők szintén átmeneti státusú átmeneti lények, akik a hiedelmek átmeneti térségeiben bolyonganak, illetőleg a keresztény vallás purgatóriumban vezeklő lelkei közé kerülnek. A keresztleetlen lelkeket, mint a státus nélküli halottak kereszteny változatát a kora középkortól ismert egyházi vélemények veszélyes halottakként tartják számon. *Insepulti* ('temetetlen') vagy *ideplorati* ('siratatlan') néven emlegetik, máskor *idő előttieknek* (*immatura*) nevezik őket.⁶ Utóbbi terminus az idő előtt született keresztleetlenekre, elvetélt magzatokra utal, akik természetszerűleg szintén a keresztleetlenek kategóriájába esnek. Esetükben a hiedelmek többlete, hogy a magzatgyilkos anya túlvilági bűnhődésével is foglalkoznak a hiedelmek, amelyek szerint sokszor nem csak a magzat vagy csecsemő lelkéből, hanem az anyából is kísértet, démonikus lény lesz halála után.⁷

Az idők folyamán változtak a keresztleetlenek túlvilági sorsára vonatkozó nézetek (pl. Augustinus már 430-ban cáfolja az addig elfogadott tételt, hogy a keresztleetlen halott örök életre méltó, de Isten országára nem); váltakozott a szigorúbb és enyhébb megítélés egészen az újkorig, de sohasem volt olyan egyházi vélekedés, ami szerint rögtön egyszerűen a túlvilágra, illetve a mennybe juthatott volna a keresztleetlen. A vezeklés helye, a „harmadik hely”, vagyis a purgatórium tanai a késő középkorra alakultak ki a keresztény teológiában, a 12. századtól vannak adatok a „gyerek-purgatóriumra”: a *limbus puerorum* nevű átmeneti helyre, ahol a keresztleetlen gyermekek tartózkodnak (még 1951-ben, XI. Pius szerint is).⁸ A purgatórium lényege szerint átmeneti hely/állapot: a vezeklési idő letelte után a lélek innen a mennybe juthat, illetve sorsába bele lehet szólni, imával, misével, az élők jó cselekedeteivel meg lehet rövidíteni a lélek szenvedését. E helyről – egyházi vélekedések szerint is (például álomban, látomásban) visszajárhatnak a lelkek, közbenjárást kérni, a keresztleetlenek pedig (a néphit szerint) megkeresztelésüket sürgetni. Vagyis a purgatórium-tanok tulajdonképpen sok ponton megfeleltek az élők és holtak közti szoros kapcsolatok általános, egyetemes, kereszténység előtt is ismert nézeteinek, miszerint a két világ között átjárás, érintkezés lehetséges, az élők a holtak túlvilági sorsába beleszólhatnak (a halottak pedig kívánságaik kinyilvánításaival, viselkedési normákkal szolgálnak az élőknek). Jean-Claude Schmitt egyenesen azt állítja, hogy az egyház a tisztítótűz „feltalálásával” logikus magyarázatot tudott adni a néphit halotti *jelenéseire*.⁹ Az utolsó ítélet – illetőleg a kétszeres ítélet (az első közvetlenül a halál után, a második pedig az idők végezetén) – tana viszont lehetővé teszi a lélek sorsának megváltoztatását: a keresztleetlen lelkek

utólagos megkeresztelése utat nyit számukra a mennybe. A 11. századtól megjelennek a hiedelemként már a kereszténység előtről ismert kísértetek „keresztényiesített” változatai, az elbeszélések a szenvedő lelkek jelenéseiről, álomban való megjelenéséről, akiket imával, misével kell szabadítani. A 12–13. században a *visszajárók*, *kísértetek* valósággal „betörnek” a vallásos irodalomba, a késő középkori egyházi források számtalan adatában találkozunk a keresztény változataikkal, akik azután a 19–20. századi közép-európai néphitnek is jól ismert alakjai: A *szegény lelkek*, *arme Seelen*, vezeklő lelkek a magyar, osztrák, szlovák, szlovén stb. kísértetmondák állandó szereplői, akik „megváltást”, imát, misét kérnek az emberektől, mikor a falu körül, a gáton, a határban, levegőben, ködben, mocsárban bolyongva találkoznak velük. Ha az ember a megfelelő formulát, imát, elmondja, misét, alamizsnát, „szegények etetését” – amit általában ők kérnek a találkozás során – szolgáltatja értük, akkor megszabadulnak a vezekléstől, távozhatnak a túlvilágra.¹⁰ A „szegény lelkekkel” szembeni viselkedéshez az egyház szolgáltatta a normákat: „Arme Seelen Bücher”, továbbá a purgatóriumról szóló instrukтив könyvek és nem utolsósorban a prédikációk segítették a megfelelő bánásmód elsajátítását.¹¹

Főleg Ausztriából és a katolikus Dél-Németországból ismerjük a szegényeknek (a vezeklő lelkekért) adott alamizsna máshol is közönséges formái mellett a szegény lelkeknek közvetlenül adott ételáldozatok különböző módozatait. Leggyakrabban a szélbe vagy tűzbe dobott kenyér, liszt és só.¹² Egyebek mellett ez is arra vall, hogy itt többről, másról, valami sokkal archaikusabb dologról is szó van, mint a purgatóriumbeli lelkek vezeklése. Különbözik is, e hiedelmek illetve hiedelemmondák szerint ezek a lelkek nem is annyira a purgatóriumból jönnek vissza, hanem az említett néphitbeli átmeneti helyekről, „senkiföldjéről”, a „természetfeletti” szokásos megjelenési helyeiről.¹³ Ilyen a két falu határa, a mezsgye, a gát – a magyar kísértetmondáknak is ezek a helyszínei. Ezen túlmenően láng, fényjelenség (vö. magyar lidérclánc) formájában, sőt állatalakban is találkozhatunk velük,¹⁴ és megjelennek embereknek segítő, őrzőszellemszerű, valamint embereket támadó alakjaik is. Mindez már messze nem csak egy katolikus szellemlényt ír körül, hanem utal az alább említendő „pogány”, halottkultusszal, démonvilággal való kapcsolatra is. Mindenesetre, ezeknek az élőkől vezeklésük lerövidítéséhez segítséget kérő holtaknak az egyik legfontosabb csoportja a *kereszteletleneké*: a keresztelésük, temetésük hiányában nyugtot nem találó gyermeklelkeké. Ezek az egész Európában közös hiedelmek a mi római katolikus falvainkban is otthonosak voltak a közelmúltig.

A kereszteletlen gyermek nyugodni nem tudó lelke egyedül bolyong a sötétségben, se mennybe, se pokolba nem mehet, „ki van rekesztve”.¹⁵ Egy másik, kevesebb adat által képviselt mondatípus szerint csapatosan járnak a levegőben sírva-ríva, mert sem az ég, sem a föld nem fogadja ber őket. A gyermeklelkek sír elmaradt

keresztelőjéért a temetőben, a temetés helyén, a mezsgyén, a háznál, az ablak alatt, anyjánál stb. – a temetés után hét évvel, hétévenként. A síron égő láng alakjában is megjelenik. Ismertek utólagos „megkeresztelésének” hiedelmei, mondái, illetve tényleges gyakorlata is: ha sírást hall az anya (vagy más), egy (egyházilag is előírt) kvázi-keresztelői rítussal megkereszteli: nevet ad neki (pénzt dob, ruhát dob, inget, kendőt ad, azt locsolja szenteltvízzel, bal kézzel kereszteli stb.). Gyakori hiedelem az is, hogy a csecsemő keresztelőruháért sír, amit az ablakon dobnak ki, vagy tűzbe, vízbe vetnek számára, esetleg a temetőben egy fejfához ássák le a „megszentelt” ruhát. Az is előfordul, hogy helyette egy másik gyereket kétszer keresztelnek meg. E jóvátételek következtében „kiszabadul a setétségből”, mennybe megy, imádkozik azért, aki megkeresztelte stb.

Hogy néhány kevésbé közismert hiedelmet konkrétabban is megemlítsék: látók, tudósok is közvetítik a keresztelestlenek igényeit. Ilyen képességet például a dormándi halottlátó asszonynak is tulajdonítottak. Egy galgamácsai adatunk szerint szólt a családnak, hogy keresztelestlenül meghalt gyermekük minden éjjel sír a temetőben, és kéri anyját, hogy keresztelje meg. Miután ez megtörtént, jelentette, hogy a mennybe jutott a kisgyerek.¹⁶ Vagy: Petrási József tudós ember jelentette, hogy keresztelestlenek járnak a levegőben, a föld nem fogadja be őket és sírnak.¹⁷ Egyetlen adatom van a keresztelestlen gyerekről való túlvilági gondoskodásra, amit ritkasága okán szó szerint közlök:

Zsolcán bementem a Sajóba a lovat lemosatni éjszaka, ott mosott a Sajó közepin éjszaka az asszony. Keresztelestlen gyerekre mosatnak szent asszonnyal, ha keresztelestlenül hal meg a gyerek, ilyen szent asszonyt választanak ki a másvilágon a többi szentek, hogy mosson erre a gyerekre itt a földön. Ott a Sajó közepin sulykolt az asszony, ahol a legmélyebb. ... felvállalja, hogy ő mos rájuk, és a túlvilágról mindig őt küldik mosni. Ő tudja, hogy mennie kell, erre őt kiválasztották. Jóviseletű asszony, nem káromkodik. (Tibolddaróc, Borsod megye)¹⁸

A purgatórium-tanokba úgy integrálta az egyház a státus nélküli halottak népi, „pogány” hiedelmeit, hogy a jó és rossz halottak megkülönböztetése tovább differenciálódott: a kísértetjelenések, álmok világának jó halottai a menny követői, az isteni hatalom reprezentálói, a túlvilágra nem jutott rossz halott viszont az ördögé. 19. századi tiroli adatok szerint például a gyerekhaltból angyal, a család közbenjárója lesz a mennyben, ezzel szemben a keresztelestlenül meghalt csecsemő „ördöggyerek”. Ahogy említettem, a keresztelő szabadítaná meg az újszülöttet az eleve adott ördögi megszállottságtól. Ennek híján a keresztelestlenül meghalt gyermek lelke mintegy az ördögé; nem csoda, ha démonként maga az ördög lesz belőle. Ez a polarizáció a halottak archaikus ambivalenciáját váltotta fel – és ezzel kapcsolatban egy kis kitérőt kell tennünk, és beszélnünk kell a keresztény keresztelestlenek bizonyos „pogány”, démonikus előzményeiről, illetve jelenkori démonikus kapcsolatairól.

A visszajáró halottak nem keresztény változatai – amennyire emlékeiket Európa legkorábbi, görög-római, kelta, germán emlékeiből ismerjük – alapvetően ambivalensek voltak az élők iránt, voltak pozitív és negatív megnyilatkozásaik, de támogatásukat meg lehetett nyerni az őskultusz, halottkultusz, halotti áldozatok különböző formái révén. Emellett „jó” és „rossz” halottként is differenciálódtak: családjukat, leszármazottaikat, falujukat védték mint őrzőszellemek, vagy rátámadtak közösségükre mint rossz démonok: rossz időt, betegséget, halált hoztak az emberekre. A jó halottak egyes csoportjai Európa ókorában a közösség agrártermékenységét biztosították, áldozatok fejében. Nemzeti őrzőszellem-vonásaik Európa néhány pontján a 20. században is kimutatható még: alább szólnunk például ilyen vonatkozásban a délkelet-európai zivatar-lelekekről, akik a szomszédos közösségek őrzőszellemeivel vívnak „lélekcsatákat” a viharfelhőkben.¹⁹

A keresztleetlen lelkekből lett démonok egész Közép- és Délkelet-Európában – minálunk is – az első csoportba, a „rossz halottak” közé tartoznak, de sokat őriznek egy archaikusabb szintről az ambivalens, áldozatokkal megnyerhető, termékenységbiztosító halottak vonásaiból. A „rosszindulatú” keresztleetlenek egy, a térség több pontján (a magyar néphitben kevésbé) ismert típusa a saját háza, családja körül károkozó céllal keringő, bolyongó keresztleetlen lélek. Ilyen, családjára támadó lény például a románok *moroi* démona. Ez más tekintetben „szabályos” keresztleetlen: 7 évvel halála után kijön sírjából, keresztelőért sír. Ha ezt akkor nem végzik el, állatalakban pusztító, rossz démonná lesz: bénává, nyomorékká, beteggé teszi családját és a háztartás állatait.²⁰ Családjához jár vissza károkat tenni, anyját kínozni a görögök keresztleetlen démona, a *telonio* (t. sz. *telonia*) is, de ennek „jó” változatai is vannak: egyéni őrzőszellem is lehet. Mint halottkísérő szellem a *keresztleetlen* halottak lelkéért harcol az angyalokkal, és elragadja őket az ördögi oldalra.²¹ A *tisztátalanokra*, *rosszakra* vonatkozó román hiedelmek vonatkozhatnak keresztleetlenekből lett démonokra, de ez tágabb fogalom is annál, mindenféle „rossz halott” gyűjtőfogalma, és részben a keresztény ördög (néphitbeli) alakjával is fedik egymást. Mindenesetre, román hiedelmek szerint, a tisztátalan lelkek fogva tartják az esőt, jégverést is hozhatnak, „elragadnak” élőket is. A görög *stringlos* (t. sz. *strigla*) keresztleetlen gyerek lelkéből lett gonosz, durva hangú, madár alakú démon, amely éjjel ijesztget és az állatokat öli,²² vagy kócos fekete gyerekek csapata, akik főleg a keresztleetlen újszülötteket bántják.²³ A román *strigoinei* is vannak keresztleetlen démon vonásai, amennyiben a strigioik lehetnek nyugtalan, helyüket nem találó lelkek, „akiknek se a levegőben, sem a földön nincs maradásuk, mert az Úristen nem akar tudni róluk”.²⁴ A horvátok *orko* démona is keresztleetlen gyerekből lett éjszakai, embereknek ártó démonná.²⁵

Mindezeket, és több más, itt nem említett keresztleetlen démont csak a rosszindulat és a keresztleetlenekből való származtatás köti össze. Van egy koherensebb közép- és délkelet-európai démoncsoport is (amelynek Európa távolabbi tájain is

vannak itt most nem említett rokonai): a csapatosan megjelenő zivatardémonok, akik vihart, jégesőt, szárazságot hozó, „felhővezető” lélekként, zivatarban, szélviharban, felhőben, forgószeél alakban stb. jelennek meg. Ilyen felhővezető lelkek például a csoportosan megjelenő délszláv ’kereszteletlen’-nek is nevezett démonok (*nekrestenci, nevidin i i*), akik karácsony és vízkereszt közt jönnek csapatostul, kisgyermek, gyerekfejű madár, vagy síró madár alakjában,²⁶ és egyes alakváltozataik szélvihart, jégesőt hoznak. Rokon lények a bolgár *macarno, macirno*,²⁷ a szlovén, macedón, szerb, bolgár *nav, navi, navije, navje, mayje*. Zivatardémon vonásaik mellett mindeme lények tipikus kereszteletlen démonok is: kereszteletlen gyerekek lelkéből lesznek, és mint ilyenek rabolják – „elváltják” – a keresztségben még nem részesült újszülötteket; másrészt szülő nőket, gyermekágyasokat bántalmaznak, egyúttal – legalábbis a *nav, navi* démoncsoport tagjai – a felnőtt halottak lelkének is túlvilágra kísérői. A bolgár *nav* démon szülésben meghalt asszonyból lett démon, aki az apró termetű, kereszteletlen gyerekekből lett *navi* (t. sz.) csapatát vezeti, amelyek kis csipogó, anyjukat kereső madárként is megjelennek.²⁸ E lények gyermekágyas démon szerepe szinte logikus fejleménye újszülötteket rabló kereszteletlen démon mivoltuknak (máshonnan is tudunk hasonló fejlődésről), psychopompos szerepük viszont a „kereszteletlen”-ségük előtti, vagyis kereszténység előtti archaikus – ez esetben közös őszláv – *halotti* vonásaik maradványa. E démonikus lélekcsapatok leggyakoribb megjelenési idejét, a karácsonyi tizenkettedet (ami egyben a legsötétebb éjszakák halotti ideje és másfajta démonoknak is kedvelt időszaka az emberi világ meglátogatására) a görögöknél, szerbeknél, horvátoknál *kereszteletlen napoknak, kereszteletlen hétnek* nevezik.²⁹ Ennek az elnevezésnek más kapcsolatai is vannak e démonvilággal. Alább még majd röviden megemlíjtük a kereszteletlenek *werwolf*-kapcsolatait. Itt erről csak annyit, hogy van egy *werwolf*-vonásokkal rendelkező démoncsoport, a Balkán-szerte ismert *karakondzuli/kallikancaroi*; e lények egyik jellemzője az, hogy a kereszteletlen napokon, kereszteletlen héten született emberekből lesznek, haláluk után.³⁰ A kereszteletlen hét, mint a státus nélküli halottak (kereszteletlenek) emberek közti megjelenésének, térfoglalásának hete, már eleve „státusnélküliséggel” ruházza fel az ekkor születetteket: ilyenkor ember nem születhet, csak – már születésbeli adottságainál fogva is – státus nélküli egyén, akiből törvénytyszerűen válik „kereszteletlen démon”.

Nyugat felé (Ausztria, Svájc, Szlovénia, Dél-Németország) tekintve sok rokon vonása van az ugyanebben az időszakban az emberek közt megjelenő Wilde Jagd, Wütendes Heer szélviharban, zivatarban száguldó halotti csapatainak, amelyet esetleg a volt germán viharisten, Odin vezet.³¹ A rossz halottak sokféle változata: ördög által űzött lélek, bukott angyalok, gonosz lelkek között gyakran találkozunk kimondottan kereszteletlen gyermekek – például holló alakban vonuló – lélekcsapataival is. Ezek élén gyakorta női démonok vonulnak, vagy a germán mitológia

olyan istennőszerű alakjai, mint Perchta, Holda, Holle, vagy a tündérszerű svájci Frau Zelti/Saelde.³² A gyereklelkek keresztelelőért sírnak; az anyák felismerik közöttük saját halott gyermekeiket és végrehajtják (az idevonatkozó mondák szerint) a kvázi-keresztelelőt.³³ Ezek a démonikus csapatok is ragadnak el élőket – köztük keresztelelő gyermekeket (illetve lelkeket) – maguk közé. Emellett betegséget, halált hoznak az emberre; különösen a szülő nőkre és a keresztelelő újszülöttekre veszélyesek. Magukhoz ragadják a keresztelelő csecsemő lelkét; az hozzájuk hasonló keresztelelő démonná válik.³⁴ Például a Frau Holle „elragadottjaira” vonatkozó adatok szerint a jókból *Glücksfinder*, a rosszakból *Wechselbalg* (a magyar *váltott gyerek* megfelelője) lesz. Mindemellett e démonok ambivalens jellege, vagyis a károkozás mellett termékenységhozó aspektusuk minden esetben sokkal világosabb, mint előbb említett balkáni rokonaiknál.

Végül említsük meg nem túl nagy számú magyar hiedelmünket, amelyek egy részében közvetlen párhuzamokat is ki lehet mutatni a fentiekkel.³⁵ Hevesből, Borsodból síró gyermekcsapatokról tudunk, Ormánságban, Szeged környékén (ritkábban más helyeken is) karácsonyi, vagy karácsony és vízkereszt közt megjelenő „rosszak”-ról, akik sokszor keresztelelő lelkekből lesznek, és mint ilyenek a keresztelelő gyerekeket „elváltják”.³⁶ Ezeknek zivatardémon jellemvonásai nemigen vannak, kivéve a kalotaszegi és moldvai adatokat: Itt a *tisztátalanok*, *keresztelelőnek* illetve *rosszak* egyebek mellett a levegőben, felhőben járnak, és mint Jankó írja, a „nehéz időket csinálják”,³⁷ a moldvai *tisztátalanok* rossz időt, jégverést hoznak a falu határára.³⁸

A keresztelelőnül meghaltak „démonná válási” folyamatai sok más változatban is lezajlottak – nincs terem ezek mindegyikét taglalni. Csak megemlítem a keresztelelőnek *lidércfénnyé*, és/vagy *kíncsórzó szellemmé* válásának³⁹ Európa-szerte – nálunk is – ismert tendenciáját. Egy másfajta – de szintén tipikus, többfelé egymástól függetlenül lezajlott – integrálódási folyamatot jeleznek a keresztelelő démonok *werwolf*-kapcsolatai. A démonikus werwolf – különösen Délkelet-Európa jellegzetes farkaskísértet alakja – kétféleképpen „keletkezik”: vagy olyan emberből, aki életében werwolf volt, vagyis farkassá (kutyává, vadkanná stb.) tudott változni; vagy pedig keresztelelőnül meghalt gyermekből. Ez utóbbira különösen a Balkánról vannak példáink. Itt a werwolf mint törvényen kívüli/státus nélküli átmeneti lény (aki, erősen leegyszerűsítve, azért nem tagja az élők társadalmának, mert félig állat, félig ember) törvényszerűen lesz státus nélküli halottá. A werwolf-hiedelmeknek van még egy tényezője, ami ezt a feltételezett integrálódást segítette. A státus nélküli werwolf jellegetesen bizonyos átmeneti időkben – az emberi idő „szüneteiben” – aktivizálódik; ugyanazokban a halotti időszakokban, amikor a periodikus visszajárók illetve a „keresztelelő démonok” – ez bizonyára elősegítette a hiedelmek összefonódását. A Balkánon az égitestfaló – a nap- és holdfogyatkozást okozó – werwolf is azonosul a keresztelelővel: itt az emberfarkas

démonikus változata, és/vagy a keresztleletlen gyerekek „eszik” a holdat vagy napot (amely kapcsolatra már Róheim is – magyar vonatkozásban is – rámutatott).⁴⁰

Menjünk kicsit vissza a keresztleletlen démonok előzményeire, korai „pogány változataira”. A keresztleletlenek mint rossz időt hozó, föld felett, levegőben, viharfelhőben csapatosan száguldó zivatardémonok, a „rossz halottak” nagyon egyetemes elképzelései. Egyfajta archaikus földi, pontosabban föld és ég közötti túlvilágképzelésről is szó van itt. Az, hogy a halottak egy föld feletti, föld közeli régióban, a szélben, viharban, felhőben, vonulnak, száguldanak, repülnek, Moszyński szerint minden indoeurópai nép régi mitológiájának sajátja lehetett. Valóban, Európa ókorából germán, szláv, görög adatok egyaránt vallanak erre.⁴¹ A késő antik, kora keresztény szinkretisztikus démonvilág is ezt a teret népesítette be;⁴² az egyházatyák (sőt, már az Újszövetség) utalásai bőségesek fejjük felett röpködő démon-seregekre.⁴³ Ehhez vegyük hozzá még azt az elképzelést, hogy a zivatart, rossz időt démonok okozzák – ez is általános nézet volt, az ókor filozófusaitól az egyházatyákon át a késő középkori egyházi demonológiáig.⁴⁴ A zivatardémonoktól (amelyek természetesen időközben a keresztény Sátánnal azonosultak) óvó rítusoknak gazdag antik és keresztény fegyvertára ismert; a középkori egyház benedekciót mondó, exorcizáló papjainak egyik legfontosabb feladata volt a zivatart, jégverést hozó démonok, ördögök átkokkal, áldásokkal és szentségekkel, körmenetekkel vagy az oltáriszentséggel való távoltartása, elűzése.⁴⁵

De miért kaptak zivatardémon-szerepet a keresztleletlenek? A csapatosan viharban vonuló, vagy száguldó keresztleletlen démonok mintegy természetes helyükön vannak a viharfelhőkben: mind az „eredeti”, mind a keresztény ördöggé vált időjárásdémonoknak ez volt az állandó tartózkodási helyük, hiszen itt, a felhőben, esőben, szélben „nyilvánult meg” az időjárás. Másrészt ez éppen az hely, ahol a keresztleletlenek és más státus nélküliek „átmenetileg” tartózkodtak. Itt bolyongtak vagy vonultak, száguldoztak csapatosan a minden európai nép pogány múltjából ismert időszakos visszajárók, velük az előbb említett balkáni keresztleletlen démonok és germán rokonaik is.⁴⁶ Így hát nem látszik véletlennek a keresztleletlen démonok sokféle vihardémon-megnyilvánulása, sőt, még pontosabb talán úgy fogalmazni, hogy a visszajáró halottak időjárásdémon-szerepe eredeti, elsődleges tulajdonságuk lehet, amit még egy ilyen kései keresztény „leágazás” mint a keresztleletlenek – is adaptált többé-kevésbé. A középkor folyamán e keresztleletlen lelkek lett vihardémonok egy része – bizonyára másodlagosan – az emberiségre csakis a rossz idő csapásait hozó „rossz” halottá lett, de mint említettem, ez a közösséget óvó őrzőszellem-szerep is régóta sajátja a zivatardémon-halottaknak. Már az ógörög adatokból is ismert (például Hésziodoszból), és az újkorig leginkább a Balkánon és keleti szláv népeknél maradt fenn. A 20. századi hiedelmekben gyakorta jelennek meg e vihardémonok a saját közösség felhővezető lelkeiként: termékenységet hoznak falujuk, nemzetségük számára, miközben harcban állnak a szomszéd

fal, nemzetség jégesővel pusztító felhővezetőivel. Mindez a két szomszéd közösség őrzőszellemei közti csaták (hiedelemmondáiban) nyilvánul meg.⁴⁷

A visszatérő halottak, vihardémonok, kereszteleetlenek csapatai – mint említettük fentebb – élőket is magukkal ragadtak, akik („lélekben”) hozzájuk csatlakozva ideiglenes vagy végleges halált haltak. Az „ideiglenes halál” voltaképpen a (túlvilági tudásba való) beavatás egy fajtája, így van ez akkor is, amikor kereszteleetlen lelkek elragadásáról van szó. A kereszténység előtti hiedelem-változatok szerint bizonyos, vihart szabályozni tudó varázslók avatódnak be a felhővezető lelkek által; a keresztény változatok pedig kereszteleetlen gyermekek elragadására vonatkoznak. Ezek szerint a kereszteleetlen halottak magukkal ragadják a hozzájuk hasonlóan státus nélküli élőket, akik a kereszttség keresztény értelmezése szerint is kvázi-halottak. Így lesznek a karácsony és vízkereszt közt születettekből látók, tudósok, varázslók, vagy a negatív oldalon: rosszindulatú démonok, mint a fent említett *karakondzuli*, vagy pedig a státus nélküli halottak sajátos változatai: *váltott gyerekek*.

Tehát a *váltott gyerek* hiedelemkomplexuma nagyjában-egészében ide tartozik. Leginkább és eredendően ezek a csapatosan visszajáró, évfordulós halottak, a velük összefonódott „kereszteleetlenek”, illetve a kereszteleetlenekből lett „rossz démonok” váltják el a meg nem keresztelt gyerekeket, őtőlük óvják különböző rendszabályok keresztelő előtt az újszülöttet. Másrészt: a kereszteleetlen ördögivé válásának tendenciája következtében az *ördög* váltja el a kereszteleetlen újszülöttet, illetve az ördögé lesz a váltott gyerek. Hasonló okokból a kereszteleetlen lelkek által elragadott/beavatott varázslók is az ördög cimboráivá, szövetségeseivé lesznek a középkori (részben egyházi eredetű) ördögsvévetség-mondák *garabonciáshoz*, vagy *’blomonarhoz, fahrende Schülerhez* fűződő változataiban.⁴⁸

Ami ezeket a varázslókat illeti, ők a többi európai nép hiedelmeiből – sőt olykor még rituális gyakorlatából is – ismert kvázi-samanisztikus varázslók szél- illetve zivatardémonokkal (olykor viharistenekkel) kapcsolatot tartó típusai. A felhővezető lelkek, vihardémonok e kontextusban a varázslók őrzőszellemei, segítőszellemei. A varázslókat ők avatják be, ők ragadják el zivatarral, mennydörgéssel kísért „lélekcsatáikra” a viharfelhőkbe, mediátori tevékenységük tehát éppen az előbb érintett viharfelhő-túlvilágon zajlik. E varázslók legfontosabb típusai a balkáni *zmej/zmaj*, továbbá a *zduha* egyik (*szélvarázsló*) típusa, a keleti szláv *chmurnik*, *přiznetnyk*, *obřecznik*; a magyar *táltosnak* is van idetartozó típusa, csakúgy, mint a mondák mögül kikövetkeztethető *garanbonciás*-alaknak.⁴⁹ E varázslók kvázi-samanisztikus lélekcsatáiról szóló hiedelemmondái tudósításokban az ambivalens halottak pozitív és negatív aspektusa a szembenálló szomszéd varázslók csatáiban jelenik meg: itt a saját varázsló patrónusai a közösség jó halottai/zivatardémonai, a támadó szomszédok/idegenek pedig vagy maguk az ellenséges halottak, vagy az általuk patronált szomszéd varázsló. Az idegen, „rossz”, a falu határát jéggel elverő halottak sorában megjelennek a balkáni népek *kereszteleetlen* démonai is.

Az „időcsinálás” gondolata már a görögöktől ismert, sőt, a zivatardémonokkal kapcsolatot tartó varázslók első európai adatai valószínűleg szintén a görögöktől származnak: ők voltak *nephodióktai* (*felhővezető*)⁵⁰ nevű varázslók, akikkel még 5–7. századi keresztény szerzők (sőt törvények, rendeletek) is foglalkoztak: vajon valóban tudnak-e démonaik segítségével villámot, esőt okozni.⁵¹ A középkor idő-varázslókkal foglalkozó szerzői⁵² közül említsük meg még Agobard lyoni püspököt, aki 820-ban kikelt azok ellen, akik azt hiszik, hogy vannak emberek, akik vihart, jégverést, tudnak okozni, és ennek kapcsán ír a *tempestarii* nevű varázslókról, akik felhőhajón [!] viszik el a szomszéd közösségtől lopott gabonát.⁵³ Más középkori egyházi források is említik e varázslókat *tempestariiként*, *tempestatum ductorként* (‘időjárasszabályozó’), és (már) kapcsolatba hozzák őket – nem véletlenül – a keresztleletlen lelkekkel is.⁵⁴

A középkor folyamán természetesen a keresztény Sátán vette át a „népi” démonok szerepét. 400-tól vannak már adatok az ördög segítségével végzett idővarázslásra, ami azután végigkíséri a középkort.⁵⁵ A késő középkorra teret nyert az a nézet, hogy az ördöggel kötött szövetség révén hatalmat lehet nyerni az időjárás felett:⁵⁶ ezzel nyilvánvalóan összefügg a zivatardémonok „keresztényiesülésének”: „ördöggé válásának” folyamata is, és e folyamat a boszorkányra (akinek alakjával most nem foglalkozunk) és a fent említett kvázi-samanisztikus varázslókra, illetve az ő megítélésükre egyaránt hatással lehetett. A széllelkekkel, zivatardémonokkal mediátori kapcsolatot tartó varázslók igen könnyen ördögi reputációt nyerhettek. E folyamat eredménye a már említett ördögi varázslók, a *garabonciás*, *solomonár* mondakincsének kialakulása a kora újkorban.⁵⁷

Az egyházi nézetek éppúgy az ördögi oldalra sorolják a varázslókat, mint a velük kapcsolatot tartó viharlelkeket illetve keresztleletleneket – a viharúzó benedíciókat mondó papok a viharhozó ördög cimboráiként veszik fel velük a harcot; pedig hát ezek a varázslók eredendően a jó, esőt hozó halottak szövetségesei voltak. A keresztleletlen lelkeknek és a varázslóknak ez a fajta kapcsolata az alapja azoknak az elterjedt hiedelmeknek, hogy a varázslók a keresztleletlen gyerekekből lesznek, illetve némely garabonciás-hiedelem szerint az ördögszövetséget kötő varázslók ezeknek a gonosz viharlelkeknek adták el magukat. Például egy kalotaszegi adat szerint a keresztleletlenekből lett „rosszak” őrzik a kincset, amihez az jut, aki „eladta magát a rosszaknak.” Az archaikus pogány vonásokat magukba integrált keresztleletlen lelkek újra – vagy még mindig – „népi” démonok is tehát igen sokszor.

Ami az integrálódási folyamatok itt említett fő vonalát, a zivatardémonok keresztleletlen lelkekké „válását”, illetve a keresztleletlenek keresztény alakjának „pogány” démonokkal való azonosulását illeti, úgy látszik, hogy a keresztleletlenekre vonatkozó egyházi nézetek egész Európában még eleven népi hiedelemrendszereket találtak – olyan kereszténység előtti mitológiákat, amelyekbe bizonyos ismerős pontokon könnyen integrálódhattak. Miért voltak már ismerősek ezek a pontok?

Valószínűleg azért, mert az egyházi dogmák vagy vélekedések már megszületésük pillanatában is ehhez az „előd”-rendszerhez igazodtak, változó alakulásuk folyamataiban onnan töltekeztek fel új meg új mozzanatokkal. Egyszóval, a hatás, alkalmazkodás, az integráció *kölcsönös* volt. Az európai kereszténység nagy mértékben egy indoeurópai, illetve a különböző európai népek kulturájának jegyeit viselő kereszténység volt. A kereszténység előtti magyar kultúra viszont bizonyos mértékig idegen lehetett az itt talált népek kultúrájától, idegenek voltak a népi kultúrák kereszténységbe integrálódott vonásai is. A „kereszteletlenek” hiedelmei jellegezetesen a keresztény hagyományok révén, azok közvetítésével lettek a magyar néphit részeivé, amelyek *mögül* nálunk hiányzott a profán/népi/pogány háttér, az ismerős pontok, tehát a sokszoros oda-visszahatás lehetősége. A népi kultúra, a magyar néphit részévé ez esetben a szláv, germán és egyéb indoeurópai hagyományokhoz képest soványnak tetsző, tisztábban keresztény nézetek lettek. A magyar néphitnek ez a területe – talán ez okból – szomszédaink gazdag démonvilágához képest kissé szegényesnek tetszik.

JEGYZETEK

¹ A tanulmány a 2000-ben megjelent „Népi vallásosság a Kárpát-medencében. III.” c. tanulmánykötet cikkének (Pócs 2000) alig módosított változata. Megírása óta egy ponton haladtam tovább: a kereszteletlenek werwolf-kapcsolatait részletesen elemeztem új, most megjelenő munkámban (Pócs 2002).

² Lásd erről magyar vonatkozásban például Deáky 1996, 92–97.

³ Vizsgálatomat a MTA Néprajzi Kutatóintézetének tulajdonában lévő Magyar Néphit Archivum adatainak alapján végeztem. Itt – és a továbbiakban, amikor összefoglalóan beszélek a magyar néphit bizonyos általános jelenségeiről – terjedelmi okok miatt nem hivatkozom az összes adat származási helyére és bibliográfiájára, csak az Archivum megfelelő témájára, amely alá az adatok be vannak sorolva. Jelenleg a „Halva születettek keresztelője”, illetve a „Kereszteletlen gyerek” témák adatairól van szó.

⁴ Pentikäinen 1968.

⁵ Dölger 1909.

⁶ Lecouteux 1987a, 20. A státus nélküli halottakból lett kísértetekről, visszajárókról összefoglalóan lásd még: Pentikäinen 1968; Schmitt 1994; Müller–Röhrich 1967. A magyar hiedelemmonda-típusok: Körner 1970.

⁷ A halott gyermekekről, magzatokról, elvetélt gyerekekről és az anyák túlvilági sorsáról lásd: Pentikäinen 1968; Gémes 1973/74.

⁸ Lásd: Le Goff 1981.

⁹ Schmitt 1994.; Lecouteux 1987a.

¹⁰ Lásd összefoglalóan pl. Mengis 1927 (német); Horváthová–Urbancová 1972, 236 (szlovák); Burgstaller 1970 (osztrák); Sailer 1956 (osztrák, ill. egyetemes egyháztörténeti összefoglalás); Körner 1970 (magyar).

¹¹ Sailer 1956, 235–238.

¹² Uo.

¹³ Lásd a néphit térszemléletéről e kötet „Tér és idő a néphitben” c. tanulmányát.

¹⁴ Béka, macska, disznó, kutya stb. – tehát a hiedelemmondák szokásos „kísértő” állatai: Müller–Röhrich 1967, 366; Sailer 1956 több helyén. Sailer sok adatot közöl a fent említett helyszínekre is.

¹⁵ Az összefoglaló áttekintés a Néphit Archívum „Keresztleletlen” címszáva alá sorolt mintegy 150 adata alapján készült, amelyek az egész magyar nyelvterületet felölelik. Összefoglalóan a keresztleletlen gyerekek hiedelmeiről lásd: Wlisslockiné 1893, 116; Körner 1970.

¹⁶ Magyar Néphit Topográfia 13. kérdőívére kapott válaszból.

¹⁷ Madar Ilona gyűjtése, Galgamácsa, 1969.

¹⁸ Pócs Éva gyűjtése, 1962.

¹⁹ Lásd mindezekről részletesebben: Pócs 1997a, 33–36 és bibliográfiáját. A legfontosabb szakirodalomból néhány: Rohde 1925, 246–249; Lecouteux 1987a, 233–248; Pentikäinen 1968.

²⁰ Candrea 1944, IV. 115; Wlisslocki 1896, 60–62; Moldován 1897, 173–175.

²¹ Vlachos 1971, 235–236; Zelevi 1985, 125; Liungmann 1938, II. 614.

²² Blum–Blum 1970, 96–97; Waschnitius 1912, 22.

²³ Vlachos 1971, 241.

²⁴ Pamfile 1916, 161.

²⁵ Schneeweiss 1961, 11.

²⁶ Zelevi 1981, 123–125, 165–166; Schneeweiss 1961, 5–6; Boškovi –Stulli 1953, 338; Georgieva 1985, 102–103.

²⁷ Strausz 1897, 173–174.

²⁸ Filipovi 1969; Marinov 1914, 218–219; Vakarelski 1969, 236; Schneeweiss 1961; Zelevi 1981, 125; Liungmann 1937–1938, 618–619.

²⁹ Zelevi 1981, 163–165.

³⁰ Részletesebben, példákkal kifejtve – és az irodalommal – lásd Pócs 1986a, 195–198.

³¹ Délnémet, osztrák, szlovén: Waschnitius 1913; Meisen 1935; Kuret 1975.

³² Liungmann 1937–1938, II. 618–648.

³³ Rumpf 1973, 119–129.

³⁴ Blum–Blum 1970, 96–98; Vlachos 1971, 241; Vakarelski 1969, 236.

³⁵ A werwolf–keresztleletlen kapcsolatok bonyolult problematikájába itt most nincs terem belemenni. A werwolf magyar–balkáni kapcsolatairól kicsit bővebben írtam 1986-os tanulmányomban: Pócs 1986a, 195–198.

³⁶ Wlisslockiné 1893, 116, 210; még további adatok: Pócs 1986a, 203–204; Néphit Archívum „Rosszak, tisztátalanok” csoport 15 adata.

³⁷ Jankó 1891, 277.

³⁸ Seres 1994.

³⁹ Jankó 1891; Néphit Archívum: „Kincsörző szellem” és „Lidércfény” csoportok.

⁴⁰ Róheim 1925, 130–131.

⁴¹ Rohde 1925, I. 248–249; Moszyński 1929, 651–653.

⁴² Hart 1988, 89–135.

⁴³ Franz 1909, II. 24–26.

⁴⁴ Franz 1909, I. 17–25.

⁴⁵ Uo. 38–39, 105–111.

⁴⁶ Franz 1909, II. 19.

⁴⁷ E csatákról lásd alább, a varázslókkal kapcsolatban megadott irodalomban.

⁴⁸ Lásd az ördögszövetséges varázslók mondai figuráiról: Kretzenbacher 1968a; Pócs 1988b.

⁴⁹ E varázslók részletes bemutatását és legfontosabb irodalmát lásd Pócs 1997a, 7. fejezet.

⁵⁰ Franz 1909, II. 28.

⁵¹ Uo.; Soldan–Heppe 1911, I. 85.

⁵² Flint 1991, 109–113; Franz 1909, II. 28–29.

⁵³ Soldan–Heppe 1911, 185.

⁵⁴ Franz 1909, II. 30–31.

⁵⁵ Soldan–Heppe 1911, I. 130; Franz 1909, II. 35–36.

⁵⁶ Uo. 33.

⁵⁷ Kretzenbacher 1968a.

SORS, BÁBÁK, BOSZORKÁNYOK. ARCHAIKUS SORSKÉPZETEK KÖZÉP- ÉS KELET-EURÓPA HIEDELEMRENDSZEREIBEN¹

Tanulmányomban mindenekelőtt olyan mitikus lényekről lesz szó, amelyek megszabják az ember sorsát, pontosabban sorsának egyik legfontosabb vonatkozását: azt, hogy mikor és hogyan fog meghalni. Változatos hiedelemalakok töltik be ezt a funkciót a különböző európai népek újkori hiedelemrendszereiben. Ezek lehetnek elsődlegesen „sorslények”: *sorsistennők*, *sorsasszonyok*, amelyek eredendően bizonyos sorsképzetekkel – gyakran *sorslélek*-képzetekkel – kapcsolatban „keletkeztek”; másrészt olyan hiedelemalakok, amelyek úgy látszik, másodlagosan vették fel e szerepeket. Ilyen másodlagos sorslények e tanulmány központi alakjai: a magyar *bábaboszorkány* és *sorsasszony-boszorkány* is. A sors kijelölése elsősorban születéskor történik, másodsorban bizonyos élethelyzetekben: az átmenet rituáléinak „beavatási” szituációiban. Lesz szó a sors kijelölésének olyan módjairól is, amelyek sorslényektől függetlenül is léteznek: ezek például a *születési jegyek* (a „születés általi kiválasztottság”).

A dolgozatban vizsgált sorslények és sorsképzetek egy olyan rendszert adnak ki, amely egyelőre nem minden kapcsolódási pontján világos, de a jelenségek kontextusának bizonyos törvényszerűségei, az összefüggések durvább szálai nagyjából megrajzolódnak. Úgy tűnik, olyan archaikus-egyetemes sajátságokról van szó, amelyek Európa több népének hiedelemrendszerére, illetve archaikus, kereszténység előtti/melletti „pogány” mitológiájára jellemzőek. Ebben a rendszerben megvan a maga logikus helye a magyar sorshiedelmeknek, illetve az európai sorslények magyar megfelelőinek is. Magyar vonatkozásban nemigen beszélhetünk par excellence sorslényekről: inkább csak olyan „másodlagos” lények soráról, kapcsolatairól, amelyek sorsasszony vonásokat mutatnak, és egy *boszorkány-tündér-bába-sorsasszony-werwolf-állatok ura* szintagmatikus tengelyen helyezkednek el. Megkísérlem megkeresni e magyar hiedelmek közép- és kelet-európai kontextusát, anélkül hogy eredetük, történeti kapcsolataik konkrét kérdéseire – egy ilyen irányú, mélyebben szántó vizsgálat híján – kitérhetnék.

Nézzük meg először egészen röviden, mi a helyzet Európa azon népeinél, ahol „vannak” sorslények. Az újkorban is az élő néphit részét képező sorsmeghatározó mitikus alakokkal Európának főleg a keleti részén találkozunk. Ilyenek a bolgár *urisnici*, *orisnici*; a szerb és horvát *usude*, *sudnice*, *su enice*, *sujenice*; román *ursoi*, *ursitoare*; görög *moira*; albán *fati*, *fatite*, *fatije*, *ora*; balti *laume*, *laime*.² E sorsasszonyok fő szerepe a gyermek sorsát születéskor meghatározni. Különösen

az ortodox Balkán e lényei az újkorban is kultuszban, vagy legalábbis áldozatokban részesülnek a szülés utáni harmadik éjszakán, az újszülött sorsára vonatkozó kedvező döntés érdekében. Házasságkötéskor is kaphattak a következő életszakaszkimenetelét meghatározó szerepet, lehettek halálhírnökök és pszükhopomposzok is. Nyugat-Európában kevésbé az élő néphit alakjai, de történeti adatok nyelvészeti emlékekre vonatkozóan itt is vannak, elsősorban germánoknál. A középkori írásos források (Edda) három nornájának későbbi megfelelői a *weird* nővérek³ (szintén hárman, a középkori Angliában például), illetve szláv területekre beékelte volt német nyelvszigeteken, például a szlovéniai Gottschee-ban: *Schöpferlein*.⁴ Efféle mitikus lényeknek – mint ez köztudott – az írásos emlékekkel rendelkező ókori európai mitológiák mindegyikében volt szerepük (görög *moirák*, római *Fatus, Fata, Fatae* és *Parcae* stb.⁵) ezek egy része a kereszténységbe ágyazódva ma is él, mint Itáliában a három *Fate/Fada* alakjai, vagy a görög *moirák*. A sorslények neve sokszor vall a sorselrendelő funkcióra: a *moira* szó eredeti jelentése például 'osztályrész', a latin/olasz *Fata* ('aki szolt') a *fari* ('mondani') igével kapcsolatos (a vizsgált összes európai hiedelemrendszerben fontos szerepe van a sors „kimondásának”, megnevezésének: *fatum* = 'ami ki lett mondva').⁶ Az újkori Közép- és Nyugat-Európában, ahol nincsenek már élő sorslények, a különböző folklór-emlékekben jelenik meg a három *sorsasszony*, három *sorstündér*, egyéb sorsasszonyvonásokkal rendelkező tündérek meséi, legendai alakjai, vagy a *három szent asszony* keresztényiesített változatai.⁷ A sorsasszonyokra oly jellemző hármastétel vezérmotívuma egy Európa-szerte igen elterjedt ráolvasástípusnak, a német nevén „Dreifrauensegen”-nek.⁸ Idézzük ennek egy érdekes magyar változatát, mégpedig egy ló *nehéz vizelését* gyógyító ócsényi szöveget (Tolna megyéből; a szöveg mondása közben *eleven bütök* nevű, egy húzásra kibomló csomót kötnek és oldanak háromszor):

Uram Jézus, segíts meg!
 Orbán vize mellett
 Három szűz lány vala,
 Egyik ódi,
 Másik köti,
 A harmadik hugyát eregeti
 Ennek a lónak.⁹

A középkori-újkori Európa keresztény mitológiával párhuzamosan továbbélő sorslényei ritkán tisztán és csakis sorslények, és ez lehet eredeti tulajdonságuk is, lehet másodlagosan „kapott” jellemvonásuk. E téren igen különbözőek a különböző gyökerű sorsasszonyok, de most nem témánk e sokféle ágazó gyökerek végigkövetése. Feltűnő az is, hogy a sorslények milyen sok igen régi, talán a „kezdetektől” hozzájuk tartozó jellemvonást is őriznek, sok archaikus társulást hoztak magukkal

a keresztény Európa középkorába, újkorába is. Ilyenek a sorsasszonyok *állatok ura* vonásai; vagy a Balkánon sok helyütt (albánoknál, görögöknél, bolgároknál) tapasztalható, a családot, törzset, falut patronáló őrzőszellem szerepük. Utóbbi lehetett eredeti sajátosságuk is, hiszen sokszor kialakulásukat is őrzőszellemekhez vezetik vissza.¹⁰ Másrészt kapcsolatba kerültek kereszténység előtti mitológiák születés/születés-istennőivel, „mitikus bábakkal”, vagy egyenesen tőlük származnak, és ennek révén váltak egyéni őrzőszellemekké. Meg kell e kontextusban említenünk a szláv *Rod/Ro (d)anica* istennőt, akinek kultuszára még középkori adatok is vannak, a görög *Artemisz*, *Aphrodité*, a thrák *Bendis*, római *Diana*, *Lucina* alakját, a római *Carmenta* nevű három szülésistennőt (*Carmentis*, *Antevorta*, *Postvorta*); a germán *dísirt*, akik a születés női védőszellemei, a szülő nők segítői voltak (a „későbbi” *nornák* voltaképpen a *dísir* speciális formái). Több vonatkozásban (görög, germán, kelta) kimutatták a sorslénnyek még tágabb kapcsolatát a Magna Mater típusú khthonikus istennőkkel (a görög moirák ilyen „ősenek” köszönhető mai napig meglévő halottkísérő szerepük, Artemisszel, Bendisszel való kapcsolatuknak a „fonás” motívuma). Nyilvánvaló köze volt a párkáknak még a középkori Európában is a kelta-római *Matrae/Matronae* kultuszával, ők is kaptak a Matronákéhoz hasonló ételáldozatokat. Az Alpok vidékének újkori hiedelemrendszereiben is vannak kettős kötődésű, khthonikus sorsistennőszerű hiedelemlények (*Selige Frauen*, *Bele ene*, *Perchták*, *Holda* stb.), akiknek mint a visszajáró halottak vezetőinek és/vagy a jövő évi termés biztosítóinak áldozatot adnak a téli napforduló idején. Hasonló kapcsolatok a Baltikumban is kimutathatók: Laima „fonó” termékenység-istennőből lett a *három laima*.¹¹ Artemis és Diana alakját azért kell kiemelni a sorsistennőkkel vagy sorsasszonyokkal fuzionáló feltételezett (szüléssegítő, termékenységistennő stb.) ősök közt, mert az ő alakjuk közvetített bizonyos őrzőszellem és állatok úrnője vonásokat a középkori-újkori balkáni és itáliai (sorsasszony-, tündér- és boszorkány-) hiedelmek felé. Lutz Röhrich kutatásaiból tudjuk, hogy az állatok ura képzetek az ókori, majd középkori Európában Artemis, később Diana kultuszában is jelen voltak, ennek révén szépen kirajzolódnak a *Diana – boszorkány – állatok ura – sorsistennő* kapcsolatok az Alpok vidékén és a Balkánon.¹² Mindemellett az egész Balkánon – halványan Magyarországon (a *szépasszonnyal* kapcsolatban) is – ismertek a sorslénnyek *tündérekbe* olvadt alakjai is.¹³ A neolatin nyelvterületeken a sorslénnyek kelta-római *Matronae*-kultusszal és római nimfahatásokkal való ötvöződéséből szintén tündérszerű lények jöttek létre (*dominae bonae mulieres*, *bonnes dames* középkori adatai elsősorban Franciaországban).¹⁴ Hogy Nyugat-Európában a sorsasszonyok/sorsistennők tündérekkel való fúziója régi lehet, az is bizonyítja, hogy a latin *Fatus/Fata* névből ered a francia tündérek *fée* terminusa.

A helyzet természetesen jóval bonyolultabb e néhány futólag említett származási vonalnál és kapcsolatnál; minden népnek, kultúrának megvolt a maga saját-

tos sorsasszony-története. Mindez ma már teljes terjedelmében kibogozhatatlan, nem is szándékunk itt most kibogozni, pusztán néhány példa felvillantásával néhány – Európa több területén, népénél úgy látszik meglehetősen hasonló – tendenciára rámutatni, mintegy a tájékozódási pontok kijelölése céljából, az alábbiakban kicsit részletesebben vizsgálni kívánt magyar, illetve közép-és kelet-európai jelenségek elhelyezéséhez. Még annyit jegyeznek meg a „származási vonalakról”: feltűnő, hogy a születéskor meghatározott sors képze meglehetősen kereszténység-idegen; igen nagy a nem keresztény, illetve kereszténység előtti képzetek – és sorslények – fennmaradásának foka a keresztény Európa középkorában-újkorában. A modern közép-és kelet-európai hiedelemrendszerekben a sorsasszonyok kontextusában a nem keresztény hiedelemalakok nagy kavalkádja mellett alig-alig van keresztény vagy „keresztényiesített” mitikus alak, szemmel láthatóan kevésbé volt a keresztény mitológiáknak olyan lénye, aki a sorslény-szerepet felvehetett volna.

Nézzük meg röviden, mi a helyzet Balkánon, ahol vannak „tisza” sorslények is, noha nem hiányoznak a magyar néphitre jellemző „másodlagosabb” *tündér-boszorkány-sorsasszony* stb. kapcsolatok sem. A legújabbkori hiedelmek szerint a sorsasszonyok a harmadik éjszakán hármas, ritkábban kettes, hetes, tizenkettes csapatokban jönnek, távoli másvilágukról, sokszor a világ végéről. A görögöknél, bolgároknál ezek fonó nők; gyakran három különböző korú nő, akik az emberi életkorokat testesítik meg. Az újszülött fekhelye fölött vagy körülötte állnak láthatatlanul, máskor fehér lepelben, vagy tündéri csillogásban jelennek meg. Mint a jó és rossz sors megtestesítői, sorban ítéletet mondanak a gyermek sorsa felől, a harmadik sorsasszony szava lesz a döntő. Legtöbb esetben egyikük hirtelen, korai halált, a másikuk hosszú, szép életet jósol, a harmadik pedig kimondja a döntő szót a két előző ítélet összefoglalásaképpen. (Vagy a románoknál: egyik élete hosszát határozza meg, másik szerencsét hoz, harmadik szerencsétlenséget.) Mintegy szavazásként megjelenített divinációról van szó (egyik magyar adatunk szerint is: „voksoltak”; a ‘sorsvetés’ jelentéssel kapcsolatos román *ursitoare*, *urisnica* terminológia is utal erre a vonatkozásra). A görögök és bolgárok sorsasszonyai „felírják” a gyerek homlokára a sorsot. Áldozatul az újszülött fejéhez ételt-italt készítenek (mézet, kenyeret, vizet, románoknál kenyeret, sót, tömjént, bort, esetleg édes kását).

Legtöbb sorsasszony-adatunk az ítélet kimondásáról és kihallgatásáról szóló monda: egy-egy típus a kedvezőtlen sorsról, a csecsemő korai haláláról, illetve háromféle halálnemről szól: a három asszony arra „szavaz”, hogy hogyan, mi által fog a (többnyire fiú-) gyermek meghalni: állattól (ló, farkas), vagy háborúban, tűztől, akasztófán, kútba fullad stb. A hármas halál leggyakoribb változatai: *vízbe fulladás-tűz (fegyver)-állat (farkas, ló)*, vagy *víz-tűz-akasztófa*. A mondaszűzsék következő mozzanata általában az, hogy valaki kihallgatja a sorsról

szavazó asszonyokat, majd megpróbálják elhárítani a kinyilatkoztatott sorsot (például a megjövendőlt vízbefúlást a kút lefödésével), de sikertelenül: a sors betelik.¹⁵

A hármas halál Európa nagy részén ismert mondai toposzának az a nevezetessége, hogy egy archaikus indoeurópai mitologémára utal, legalábbis ezt feltételezi Donald Ward¹⁶ és más Dumézil-követők, akik a dumézili három funkció megfeleléseit keresték az újkori kelet-európai folklórban. Eszerint a három sors eredetileg háromféle emberáldozat a három funkció isteneinek (1. jog, törvény, szuverenitás: akasztás; 2. hadi funkció: fegyver általi halál; 3. termékenység: vízbefulladás). Ward e feltételezésben germán, görög, ír, római emlékekre támaszkodik. A germán emlékek (pontosabban Tacitus leírása a germánokról) egy későbbi fejlődési fokra is utalnak, amennyiben az emberáldozatból a három funkciónak megfelelő vétségek büntetése lesz (például államellenes vétségek: akasztás; szexuális bűnökért, tolvajlásért: vízbeelés, vagy elevenen elföldelés). Érdekes egybecsengés ezzel a feltételezéssel: Moroz szerint újkori bolgár folklórszövegekből megfejtethető, hogy a vízbefulladás szövegmotívuma valamikori vízidémonoknak adott áldozatra utal, ami viszont másrésről Ro anica fentemlített születésistennővel (a bolgár sorsasszonyok egyik „elődjével”) is kapcsolatba hozható.¹⁷

Ami a sorsasszonyok más átmeneti rítusokban betöltött szerepét illeti, az egész Balkánon általános lélekkísérő funkció mellett megemlíthető, hogy a bolgároknál lakodalom napján is megjelennek a narecsnicák, az ifjú férj halálának körülményeit ekkor határozzák meg.¹⁸ Román adataink szerint szerelmi varázsláshoz, illetve a fiatal nő párjának kiválasztásához a sorsasszonyok segítségét kérik, és a születés harmadik éjszakáján szokásos áldozati ételeket ígérnek neki.¹⁹

Nézzük meg ezek után, mi a helyzet a magyarság hagyományaiban. Mint mondtam, sorsasszonyok „tisztá” formájukban lényegében nem léteznek a magyar néphitben. A *tündér-sorsasszony* kapcsolatok azonban nálunk is tisztán kivehetők; a sorsasszonyok hiedelmei vagy boszorkányos/negatív, vagy tündéri/pozitív aspektusban vannak jelen a magyar adatokban. Az a *jó-rossz* oppozíció, amit nálunk sokszor a tündér és a boszorkány testesít meg,²⁰ megfelel a sorsasszonyok sok helyütt kimutatható jó és/vagy rossz őrzőszellem szerepének. Vannak olyan dél-magyarországi adataink – Kálmány gyűjtéséből illetve „Boldogasszony”-tanulmányából – ahol a tündér (szépasszony) és a boszorkány szinte egy *jó születésistennő* – *rossz születésistennő* párosként jelenik meg. Kálmány és követői ezt a szépasszony-alakot hozták a feltételezett pogány magyar születésistennő alakjával kapcsolatba. Az bizonyos, hogy a délföldi folklórból leírt lényeknek²¹ van valamiféle „pogány” születésistennő jellege: a Szülőboldogasszony segíti a szülő nőket mint „mitikus bába”, a *szépasszony-nagyboldogasszony* kettősében pedig a szülő nő befolyásáért (sorsának alakulásáért?) versengő erők állnak szemben. Mindkettejük azt akarja, hogy az ő ágyában szülessék meg a gyermek. Ha a szépasszony

ágyában születik, az egyenlő azzal, hogy nagy foggal jön világra: és ha a fogát ki nem törlik, elrabolják a rosszak.²² Erre az alternatívára még alább, a foggal születéssel kapcsolatban visszatérünk, most csak annyit, hogy ez is arra vall, hogy itt valamiféle „valódi” – és úgy látszik balkáni kapcsolatokkal rendelkező – sorsasszony/mitikus bába jellemvonásnak vagyunk tanúi. (Ami a pogány magyar születésistennő feltételezését illeti, ezek az adatok és a balkáni kapcsolatok nem bizonyítják, de nem is cáfolják létét.)

Ezek a vonások megjelennek a gyér számú magyar sorsmondákban is. Ezek jellemző módon csak egy-két esetben (magyar-román vegyes lakosságú helyeken, a nyelvterület keleti részén) szerepeltetnek sorsasszonyt. Élő emberek, jósok, betévedő öregasszony, cigányasszony (esetleg angyal, galambok), jövendőlik meg – mintegy demitizált sorsasszonyként – születéskor a gyerek jövőjét. Ez mindenesetre egy autentikus magyar sorsasszonyképzet „hiányára” vall. A születéskor váratlanul megjelenő lény az asztalon hagyott ételekből (ez a sorsasszonyoknak adott áldozat magyar hiedelemkontextusban értelmetlenné vált megfelelője lehet), vagy vízből, illetve a csillagok állásából jósolja meg a gyermek sorsát: vízbe fog fulladni, illetőleg kútban leli végét, villámcsapás okozza halálát, gyilkos lesz. A megjósolt sorsot hiába igyekeznek elkerülni (például a kúttól való óvásával, a kút lefedésével), az beteljesedik.²³ Nézzünk meg néhány példát:

Még akkor történt, amikor a faluba katonákat szoktak bekvártélyozni, hogy Simon Józsefeknél kisgyerek született. Az édesanya sokáig vajúdott, s a pitvarban ismételtlen megjelent egy katona, s azt kérdezte, hogy megszületett-e már a kisgyerek. Mikor már harmadszor is kérdezte, még nem született meg, és ezt meg is mondták neki, mire ő azt mondta, hogy baj, nagy baj, hogy még nem született meg a kicsi. Mikor aztán végül is megszületett a kisgyerek, a katona azt mondta nekik, hogy tudják meg, hogy a kisgyerek kútba fog halni – mert a katona tudta, hogy ha egy bizonyos időre nem születik meg a gyerek, kútba fog meghalni. Nagyon vigyáztak a gyerekekre, hogy a jóslat be ne teljesedjék, s még a kút fölé is deszkatetőt tettek, hogy bele ne essen. Egyszer azonban iskolás korában fölmászott a kútra. A korhadt deszka beszakadt alatta és a gyerek a kútba fulladt.²⁴

Valamelyik öregasszony vagy cigányasszony megjelenik a születés után, és ha ellenség rosszat, ha hízelgő, jót jósol a gyerekeknek.²⁵

A gyerek születése után jósasszonyhoz mennek, aki megjósolja, hogyan hal meg.²⁶

Közismert hit, hogy a csillagok állása szerint rossz órában születő gyerek gyilkos lesz. A születés órájában a csillagok állását figyelő lény is megjelenik e félig ember, félig mitikus sorslény kontextusában:

...egy vándor jött a faluba egyszer és egy olyan házba ment be, ahol éppen vajudott az asszony. Kiment és felnézett az égre. Visszamenve mondta, ha lehet, egy fél órára tartsa vissza a szülést. Nem sikerült, jövendőlte, hogy apagyilkos lesz a gyermek. Az lett!²⁷

A sorsot megjósoló lény szerepében megjelenik időnként egy félig mitikus bábaalak is:

Régen, ha éjjel született a gyerek, kiment a bába az udvarra, vagy az utcára és megnézte a csillagokat. Ilyenkor néha azt mondta, hogy bárcsak most ne született volna.²⁸

A jósló bába alakja a sorsmeghatározó mitikus bábák földi képviselője. Ahol ismerik a sorsasszonyok hiedelemalakjait, például a Balkán népeinél, ott a bába mediátori szerepet tölt be a sorsasszonyok és a család között. A sorsasszony-mondákban és a rituálét leíró élményelbeszélésekben az ítéletet kihallgató és a szülők számára interpretáló személy sokszor a bába. A bolgár *gyakorlat* szerint is – legalábbis Strausz múlt századi adatai szerint – a praktizáló bába kötelessége volt, hogy az urisnicákat meglesse, és, ahogy Strausz írja, a jövőndölést „másnap a gyermek szüleivel kellemes alakban közölje, amiért is néhány pénzdarabot kap”.²⁹ Görög közlésekben is hangsúlyozzák a bába fontos szerepét a moirák mellett. A macedón hagyományokról írja Vesna Petreska,³⁰ hogy itt az apai nagynya, aki azelőtt a bába szerepét is betöltötte, készíti el a sorsasszonyoknak éjszakára adott ételáldozatot, ő hallgatja ki a narecsnicák jövőndölését és ő intézkedik minden ezzel kapcsolatos ügyben. Ugyanitt a bába bizonyos csecsemőt illetve asszonyt avató rítusoknak is aktív közreműködője: ez voltaképpen általános európai hagyomány. Nils Lid például norvég anyagon tekinti át a bába–sorsasszony kapcsolatot, és leírja a bába asszonyavatásban játszott szerepét.³¹ Nálunk Kálmány írta le a Dél-Alföldről a bába vezette avató rítust, amikor a szült nőnek elkészített ágyat elfoglalni készülő anya és a bába közt zajlik párbeszéd arról, hogy az anya a „boldogasszony ágyába” megy.³²

A bába–sorsasszony kapcsolatoknak igen jellegzetes letéteményese a magyar néphitben a *bábaboszorkány*, aki *tündér*-vonásokkal is rendelkezik (e tekintetben bele is illik a közép- és kelet-európai tündéries sorsasszonyok fent említett sorába). Arra a kérdésre, hogy miért bába a boszorkány (és miért boszorkány a bába), kézenfekvő válaszunk van. Egyrészt világos, hogy a valóságos bábaszerep vonzotta magához a falusi társadalmak belső feszültségeit levezető, indukáló boszorkányvadásokat, elég ha itt a még századunkig elérő magas csecsemő- és gyermekágyi halandóságra gondolunk. A szülés levezetése kockázatos, kétélű; a bábáknak egyaránt szerepük volt a szülésben és gyermekgyilkosságokban (= születésszabályozás), meddőség, nőgyógyászati bajok gyógyításában, szexuális problémák kezelésében, gyerekbetegségek gyógyításában, „nemcsak készítette az első fürdőt vizet, hanem ott volt a haldokló mellett is, és gyakran ő mosdatta meg utoljára a halottat is. A közösségben a bába volt az egyetlen, akinek a kezében megfért egymás mellett az élet és a halál, a tisztaság és tisztátalanság, a szentség (bábakezesség) és a bűn (magzatelhajtás)” – mint Deáky Zita összefoglalja.³³ Fontos a halvaszületettek megkeresztelése: a bábák elleni bírósági ügyekben a leggyakoribb

vád volt a kora újkor Európájában, hogy a gyerek keresztleletlenül halt meg.³⁴ Blumenfeld-Kosinski írja le a bábák 15. századtól kezdődő marginalizálódási folyamatát (a császármetszés levezetésében egyre nagyobb szerephez jutó férfiorvosok mellett), a császármetszés kockázatos akciói kapcsán a „jó” és „rossz”, „szent” és „sátáni” bábák polarizációjának kialakulását. Krász Lilla magyar vonatkozásban ír egy 18. századi per kapcsán a bábák ambivalens társadalmi helyzetéről, kétarcúságáról, a „jó” és „gonosz” bába kettősségének háttéréről: élettel–halállal kapcsolatos tevékenysége „az adott közösségen belül ellentmondásos érzelmeket váltott ki. Különösen a komplikációkkal járó, végzetes kimenetelű szülések esetében... rásüthették a boszorkányság bélyegét... Tudását tisztelték, elismerték, de ugyanakkor félték is tőle.”³⁵ Ismervén a kora újkori Magyarország falusi, kisvárosi közösségeinek boszorkányvád-indukáló belső feszültségeit, egészen természetesnek látjuk mind azt, hogy a bábának gyakorta tulajdonítanak rontó hatalmat, mindpedig azt, hogy a bábák időnként boszorkányvád alá kerülnek. A születéssel kapcsolatos szerepük révén pedig sorsasszonyok vonásai – akik egy mitikus szinten ugyanúgy élet–halál urai, mint a földi bábák a való életben – szintén természetes módon integrálódtak az alakjukat övező hiedelmekbe. Ez nyilván olyan területen történhetett meg – például valahol a Balkánon – ahol mind a sorsasszony-, mind a (bába)boszorkány-hiedelmek elevenek voltak. (Ugyanis természetesen nemcsak a magyar, hanem a balkáni boszorkánynak is vannak mind bába, mind tündér/sorsasszony-vonásai, a magyar „bábaboszorkány” mint sorslény tehát sokféle, sokszínű közép- és kelet-európai párhuzammal és kapcsolattal rendelkezik.)

Hadd illusztráljam itt a magyar bábaboszorkány alakját néhány magyar boszorkányper-jegyzőkönyvekből származó adattal. A perekben a bábáknak tulajdonított rontások a falusi közösségek nagyon is mindennapi konfliktusaiban gyökerestek. Várkonyi Ágnes, Kristóf Ildikó, Szentí Tibor³⁶ foglalkoztak a kora újkori falusi, mezővárosi társadalmak bába-boszorkányság ügyeivel, és mindnyájuk kutatásaiból kiviláglik, amit Szentí összefoglalóan megállapít a hódmezővásárhelyi bába-perekkel kapcsolatban, mégpedig hogy a legfőbb rontásindukáló konfliktus, illetve rontásgyanút kiváltó ok a közösség rivalizáló bábái közti feszültség, a bába fizetése körüli huzavonák, valamint az újszülött vagy a gyermekágyas betegsége, halála.³⁷ Íme, egy tipikus bábakonfliktus egy Székácsné nevű bába ellen 1704-ben folytatott nagybányai perből. Más bábát hívtak az újszülötthöz az eddigi helyett, amit a régi bába így kommentál:

...olyanok a bányai asszonyok, hogy az bábát ottan-ottan változtatták! Miért hívtál más bábát? Abba a jó napba vagytok, ha mást nem hívtál volna, semmi nyavalyád nem volna!³⁸

Különösen a Tiszántúlon elterjedt nézet mai napig, mint Dömötör Tekla többször is rámutat, hogy a bábákat általában is boszorkánynak tekintik, a boszorkány

minden helyileg honos hiedelem-attribútumát tulajdonítják nekik.³⁹ Mindazonáltal a bábaboszorkányok ellen kevesebb pert folytattak, mint ezek után várnánk; Szent-
 ti Tibor szerint összesen (csak) negyvenet. De ez a szám csak a *hivatalosan* boszorkányvád alá került személyek mennyiségét jelzi (a 90-es évek közepéig nyilvános-
 ságra került perekben). Mint Szent-
 ti is hangsúlyozza, a „nép ennél jóval nagyobb
 számban tartotta őket boszorkánynak...”⁴⁰ A bábaboszorkányok elleni vádak Szent-
 ti összefoglalásában (és saját tapasztalataink alapján is): a gyermekágyas anya
 vagy újszülöttje megrontása: gyerek „elváltása”, anyatej elvétele, meddőség oko-
 zása. A rontás történhet a szülő nő kezelése, a gyermekágyas ellátása, vagy az új-
 szülött füröszteése alkalmával, a csecsemő vagy anya bántalmazásával (hasát meg-
 csipkedi, fejét félrecsavarja stb.), vagy észrevétlenül, amikor csak a végeredmény
 nyilvánvaló: a gyerek nem szopik, szeme kifordul, szája „bekulcsolódik”. A leggya-
 koribb vád: a gyerekhalál okozása⁴¹ (vö. csecsemőhalandóság születéskor).

A bábaboszorkány a magyar *éjszakai boszorkány* egyik változata,⁴² amely kü-
 lönböző csapásokozó démonikus lények vonásait sűríti magába, esetünkben halot-
 ti/démoni, valamint sorsasszony vonásokat és egy földi bába jellemzőit. A károsul-
 tak által észlelt éjszakai jelenésekben megjelenő boszorkány nappali, emberi alak-
 ja igen sokszor a falubeli bába – a démonikus bába által bántalmazott fél pedig
 szülő nő vagy gyermekágyas anya, akit házában, ágyában éjszakai démonként tá-
 mad meg. Sok köze van ennek a komplex bábaboszorkány alaknak a *gyermek-
 ágyas démonokhoz* is, akik a szülő nőket, csecsemőket, gyermekágyast kínozzák.
 A boszorkányság – legalábbis boszorkánypereink korában még – természetfölötti
 igazságszolgáltató rendszernek is látszik, amelyet általában a halottak, emellett
 sokszor éppen sorsasszonyszerű éjszakai boszorkányok szankcionálnak. Ez utób-
 biak között megjelenhet az éjszakai látomásokban a helyi bába is. Idézzünk egy
 példát egy jellegzetes bábaboszorkány-vádra: az újszülött „elváltásának” megkí-
 sérlésére egy 1752-es marosvásárhelyi perből:

...gyermek ágyba fekvén, hallék zördülést s ki fordultam az fal felől s láttam szemeimmel, hogy
 az kérdésben forgó captiva Farkas Borbára az ágy előtt áll s az gyermekemet meg is fogta vala,
 hogy elvigye s én is megfogtam az gyermeket s nem engedtem s kiáltottam ...⁴³

Vagy a csecsemő kínzása egy 1730-as tiszafüredi perből:

...az fatensnek vagj lett egj Fiackájja, ...a gyermek volt egy heti, a midőn Veresné bába a fatens-
 hez ment, szép egészséges volt, és éppen akkor szoptatta a fatens a Gyermeket, Veresné Bába el
 vitte a fatens karjárúl a Gyermeket a száját megh veregette, és az után soha sem szopott, csak
 megh holt a Gyermek...⁴⁴

A normális, hétköznapi bábaboszorkány-vádaskodások kontextusában is megjele-
 nik a bába mint a sors kinyilatkoztatója, illetve a beteg gyermek életkilátásainak

megjövendőelője. Szentí Tibor idézi említett közleményében azokat az eseteket, amikor a bábaboszorkány ilyesféle kijelentéseket tesz (az általa frissen megrontott gyermekkel kapcsolatban):

Az második gyerekünk mikor lőn, osztán üdő mulván meghala és hallottam, hogy megpróbétálta, hogy gyermekünk mind halva lenne. Az után is halva lőn gyermekünk.⁴⁵

Vagy az 1728-as szegedi perben Kőkényné bábáról mondja egy tanú:

...hogy leánykájával bábának nem hívatta az fatens, más négy esztendő leánykája fél tagját és kezét az álla alá húzta és oda menvén Kőkényné, mondá: ennek úgy mond, csak koporsót készítetek, mert meg fog halni, amint meg is holt.⁴⁶

Adatainkból nyilvánvaló, hogy az éjszakai boszorkány sorsasszony, illetőleg mitikus bába vonásai esetén a társadalmi szerep egy vele releváns hiedelemszereppel társult, ez teszi oly markánssá a bábaboszorkány alakját. Nézzünk néhány példát a boszorkányvaddal illetett bábákra, amint a perek éjszakai jelenéseiben, látomásaiban lépnek fel, mégpedig általában hármásával megjelenő démonikus lényekként, és többé-kevésbé viselik a gyermekágy nál megjelenő sorsasszonyok egy-egy vonását is.⁴⁷ Egy fölsőbüki boszorkányper egyik tanúvallomása szerint a gyermekágyas anyának bábaboszorkányok hármass csapata jelenik meg, akik halotti vonásaikat kihangsúlyozó fehér leplekben (fehér leplek kísértetként) ülnek az asztalnál, mire eszébe jut áldozatuknak, „hogy a Gyermek Ágyas Asszonyokat szokták az ollyasok kerülni...”⁴⁸ Sokszor akkor is követik a mitikus sémát és hármásával jönnek, amikor nappali fényben csak egyetlen bábavádlótól tudnak a vallomást tevő tanúk. Például egy dunaföldvári perjegyzőkönyv szerint:

Pentekre Virradora az baba kipiben az ajtó sarkanal rajta ment harmad magaval az edgyik az Labatis ki tekerte, úgy annyira hogy mostis az Csipej ki van fordulva.⁴⁹

A boszorkányperekben gyakran megjelennek a „hármass ítélet” fent említett motívumai, három sorsasszonyszerű éjszakai boszorkány százába adva. Ezek között gyakran lép fel a bába is, netalán mindhármass bábák. Ezek az éjszakai sorsasszony-jelenések követik a fent említett „valódi” sorsasszonyjelenetek sémáját, de az aktuális boszorkányság-ügyhöz igazítva, amennyiben a „sors” általában egy rontással okozott baj. Általában hármass háromféle ítéletet mondanak, úgy, hogy a jelenés egyik – többnyire a harmadik – lény sorsként a rontás valamely módozatát jelenti be, mintegy rontásra ítélik a kárvallottat, és sokszor azonnal végre is hajtják a rontást. Ebben a harmadik sorsasszony-alakban – aki nek a szava döntő – felismerik a boszorkányt, egy ismerős falubeli asszonyt,

vagy esetleg jó és rossz boszorkányként azonosítják őket (emlékezzünk a mitikus *jó-rossz* párokra):

...mondotta hárman vesztették meg a gyermekét u.m. Szép Gábor, Nagy Simonné és Sőrés Istvánné, ha egyik meggyógyítaná, a másik nem hagyja.⁵⁰

A rontásra ítélet mindig mint alternatíva jelenik meg, háromféle rossz, vagy két rossz és egy jó közül választódik ki a betelő sors:

Gyógyiccsuk meg szegént... ne gyógyiccsuk hanem így vesszen hat hétig.⁵¹

Vagy három kijelentés hallható: „öljük meg”, „ne öljük meg” és a harmadik: „csak öljük meg”.⁵² Sokszor – noha hárman jönnek – hiányzik a harmadik, az esetleges jó alternatíva; ez a sors-ítélet abszolút boszorkánysághoz adaptálódott változata:

Láttam, hogy Derecskeinével Szegediné egy éjszaka rájöttek, s Derecskeiné mondja: toljuk ki a szemit – úgymint a fatensnek – s Szegediné pedig azt mondta: ne toljuk a szemit ki, hanem a lábát tekerjük ki.⁵³

Máskor négyen állnak a feje fölött és azt beszélnek meg, hogy „hej igen szeretik ezek egymást, vegyük el tőle a feleségét”;⁵⁴ és az is előfordul, hogy kilépnek szerepük-ből és engedékenyen visszavonják a rontás-ítéletet: „de ne banchuk segenj oregh embert, vaj kj iambor ember ez.”⁵⁵

Ezek az éjszakai boszorkányok olykor az „eredeti” sorsasszony-kontextusban, a születésnél is megjelennek. Kasné Horváth Judit csornai bába 1742-es perében ő és két társa megtanácskozta a szülés előtt álló anya feje felett megrontását:

...etszaka üdön valamelj gonosz személyek hármon az házban menvén, es az gyermekt az hasából ki vették az oldalán es edjik aszt mondotta, hogy vegyük ki az feje veleit, az másik pedig hogy töltsük meg szapult hamuval, az harmadik pedig inkább tegyük vissza az Hasában had hordozza az kurva, az utánis meg ronthattuk ha elő szüli.

Végül így is történik: az asszony – a tanúvallomások szerint – meghal szülésben.⁵⁶

A hármasság között megjelenik a fent ismertetett „hármasság halál” toposz: akasztás, a fegyver vagy tűz általi halál, és a vízbefojtás, eredeti, nem „boszorkányosított” formájában is. Lássunk erre egy példát, a sorsasszony-boszorkányok szájából:

vigyük a zubogó alá s öllyük oda...
 vigyük a toron teteibe s akasszuk oda...
 vigyük a Gadnai [csűréhez] s hánnyuk által rajta, s laptázzunk véle.

További boszorkányper-példák az akasztáshoz, mint sorsszabta halálhoz szolgálnak kiegészítő adalékokkal. Egy 1731-es nagybaromi, Sopron megyei boszorkányper dokumentumai szerint egy leányt éjszakai látomásának boszorkányai fel akar-nak akasztani, majd pedig betegágyán hagynak egy kötélhurkot, amelyet családja a sors túlvilági üzeneteként értelmez, és retteg, hogy leányuk majd valóban akasztás által leli halálát.⁵⁷ Barna Erzsébet 1742-es debreceni perének jegyzőkönyve szerint egy boszorkány „egy kis gyermeket... éjszakánként nyargal, arra is készteni azt a gyermeket, hogy akassza fel magát...”⁵⁸ Ez a motívum egyidejűleg azt az – újkori katolikus lakosságunknál – elterjedt nézetet is képviseli, miszerint az ördög az uralma alatt tartott embert (megszállottat) öngyilkosságra csábítja (hogy így nyerjen egy elkárhozó lelket, aki halála után is az övé).⁵⁹ A sors szavából ördögi kísértés lett, az ördög pedig sorslény-vonásokkal gazdagodott. (Érdekes, hogy ebben a kontextusban mindig akasztás általi öngyilkosságról van szó.) Személyes vallo-más is van az „ördög mint sorslény” incselkedéséről, mégpedig Orosz István ön-életírásában, amelyet Bálint Sándor tett közzé. Orosz egyik látomásában az ördög sugallta képek között a fenti, sorsszabta három halálból kettő is megjelenik:

...hajtott rajtam a sátány, hogy hálójába keríthessen... többször azt mondotta, hogy akasszam fel magam. Még ha erdőn mentem keresztül, a fát is megjelölte, hogy melyikre akasszam fel magam. Ha folyóvíz mellett mentem el, azt súgta a fülembe, hogy ugorjak bele, ha kút mellett haladtam el, szinte azt súgta, ugorjak a kútba...⁶⁰

A sorsként kiszabott halál másik fontos kontextusát a *beavatási hiedelmek és rítu-sok* nyújtják, amelyekben a sors mintegy a *beavatás* vagy *halál* alternatívájaként jelenik meg. Ezek egyik csoportja a tündérek és az „éjszakai”, démonikus boszor-kány hiedelemrendszereiből ismerős (az egész közelebről vizsgált közép- és dél-kelet-európai területen). Ezeknek a halottakkal kapcsolatba hozható démonikus lényeknek jellemző sajátossága (általános európai hiedelmek szerint), hogy elragad-ják az élőket halotti másvilágukra. A tér és idő duális szerkezetére vonatkozó ar-chaikus képzeteknek megfelelően⁶¹ a halottak tere/ideje az élők számára tabu, aki oda jut, örökre ottmarad (végelegesen meghal), vagy visszajön, de a halotti létből betegségeket hoz magával: sánta, béna, vak, megbolondul stb.⁶² Ezek a betegségek mintegy a halotti tabuk megsértőinek szankcióiként jelennek meg. Például a *ielék* (román tündérek) „a levegőbe ragadják azt, aki táncolni látja őket, azt, aki rálép arra a helyre, ahol ők táncolnak... azután leengedik, meghibbanva vagy az egész életére nyomorékká téve.”⁶³

A tabusértőket – minden balkáni nép hiedelmeiben – sokszor hármásával megjelenő sorsasszonyok vagy sorsasszonyszerű tündérek szankcionálják. Egy másik román adat szerint például ha valaki a *ielék* táncát meghallja, azok három körtáncot lejtének körülötte, „elandalítják énekükkel”, majd háromszoros átkot mondának rá: „ne legyen álma, menjen el az esze, ne találjon orvosságot többé”; elveszik a kezét lábát, eltorzítják az arcát.⁶⁴ A tabuszegők büntetésére mindenképpen – efféle sorslények megjelenése nélkül is – bizonyos sorsszerűség jellemző: ezek a betegségek, balesetek mint a halottak terébe/idejébe jutottak elkerülhetetlen *sorsa* jelennek meg. Különösen áll ez az elragadás pozitív változataira, amikor a halotti térbe/időbe jutók mintegy beavatódnak, tudást szereznek a halottaktól.⁶⁵ Ugyanez érvényes a halottak idejére: a halotti idők tabusértőit (tehát például aki éjjélkor, vagy karácsony és vízkereszt között a halottak, tündérek megjelenési helyére megy) elragadják – ugyanúgy, mint a halotti időben fogantakat vagy születetteket. Az elragadott meghal, megbetegítik, vagy „beavatódik”⁶⁶ – mint erre még alább, a születési jegyek kapcsán visszatérünk. Amikor például az előbb említett három román sorsasszony-tündér a „körükbe lépő” megkínzott áldozatának csontját is kiszedi,⁶⁷ akkor már a megkínzás illetve szimbolikus halál pozitív alternatívájára, a beavatásra kell gondolnunk.

A halál/betegség vagy beavatás egy rendszerbeli alternatívája Európa sok népének hiedelemrendszereiben megjelenik ennek az archaikus tér/idő-szerkezetnek a kereteiben. Európa ún. samanisztikus varázslóinak fontos típusai rendelkeznek a beavatás efféle mitikus jegyeivel. Ilyenek a télközépen hazalátogató halottakkal mediátori kapcsolatot fenntartó látók, akik a halotti terekben/időkben mint a halottak csapataiba elragadottak avatódnak be, és tudásuk a születés és halál körüli dolgokra terjed ki.⁶⁸

A magyar sorsasszony-boszorkányok adataiban is vagylagosan jelenik meg a beavatás negatív és pozitív aspektusa: a *megkínzás/betegség/halál* és a *beavatás* (ez esetben boszorkányságba, boszorkánytársaságba). A boszorkányságba avatás narratívái arról szólnak, hogy az elragadottat megfenyegetik: ha nem áll közéjük, tönkreteszik, például karóba húzzák.⁶⁹ Az elragadottak *beavatása* – mint a rontáshoz képest alternatív megoldás – éppen a hármásával megjelenő sorsasszony-boszorkányok adataiban jelenik meg olykor *csontkiszedés*ként⁷⁰ (mint ezt a román sorsasszony-tündérekkel kapcsolatban is említettük az előbb). A hármás ítélet egyik alternatívája lehet az, hogy (halál helyett) csontkiszedésre ítélik: A három boszorkány így beszél valakiről: „ez mi köztünk idegeny [tehát még nincs beavatva közéjük] azért szaggassuk el eőtet...” Erre jön alternatívaként a csontkiszedés: „...voksolták, hogy szedgyük ki az csontját...”⁷¹ Vagy: Vörös Ilona paksi perében⁷² a vádlott két boszorkánytársával táncol a kömlődi halmon, és:

...egyiktől közüllök, a Fátens hallotta mondani, fogjuk meg, és szedgyük ki a Csontyát, de harmadik, kit nem ismervén, ellent álot mondván: Ne báncsuk...

Diószei Vilmos 20. századi hiedelemadatát is közöl, ahol három sorsasszony-szerű boszorkány működik közre a tudós beavatásában.⁷³ Olyan 18. századi varázslóadatát is tudunk említeni, ahol világos, hogy a sorsasszony-boszorkányok (vagy tündérek?) általi beavatás tényleges és valóságos: a beavatott állatgyógyító, Somogyi János peresznyei gulyás világosan werwolf-varázsló vonásokat visel, látóképességet nyer beavatása révén, mint ez sejthető az ellene indított 1743-as Sopron vármegyei boszorkányper jegyzőkönyvéből:⁷⁴

...egyszer Szent György nap ejtszakán a Peresznyei Szőlő hegyen, a mint maga referálta a Fátensnek látta volna egy brázdából, sok boszorkányoknak öszvő gyülekezését, a kikkel egy hordó bor és egy vörös tehén lett volna, mellyeket midőn el költötték volna, a tehenet megint tsontyaira állították, és kender tsöppével meg töltötték volna, melly boszorkányok közül egy hozzá ment mondván, ezt meg köll ölnünk, a másik azt felelte volna, semmi közünk nintsen hozzá, semmit sem tehetünk néki.

Itt a sorsasszony-boszorkányok döntése a csontokból életre keltés motívumával együtt jelenik meg, ami talán – lévén werwolf-varázslóról szó – nem véletlen. Ez a motívum: a levágott vörös tehén fellakmározása, majd az elfogyasztott állat bőrének csepűvel kitömése, (csontjaiból) életre keltése az eredetileg vadász kultúrákban gyökerező, közép- és délkelet-európai *állatok úrnője* képzet hozadéka. A Kaukázustól Kisázsian és a Balkánon át az osztrák-olasz-svájci Alpokig mindenütt elterjedt monda részeként mindazon szellemlények (sorsasszonyok, vagy tündérek) „beavatási” hiedelmeinek elterjedési területét követi végig, amely lények „állatok ura”-vonásokkal is rendelkeznek, és egy látó, varázsló beavatásának kontextusában jelennek meg. Egyúttal ez a motívum az, amelynek alapján Carlo Ginzburg kapcsolatba hozta az ún. európai samanizmus letéteményeseit az őket beavató, *állatok ura* vonásokat viselő valamikori kisázsiai, kaukázusi – thrák, iráni – istennőalakokkal.⁷⁵ Ilyen istennő nyomai Közép- és Délkelet-Európa több népének újkori hiedelmeiből is ismertek. És ezzel ismét csak a sorsasszonyokkal kapcsolatban fentebb említett mitikus nőalakokhoz (az Alpok vidékén: Seligen, Perchta, Billeweis) jutunk. Az *állatok ura* képzetek, mint fentebb említettük, az éjszakai boszorkány hiedelemrendszereibe is bejutottak. Az itt említett *werwolf/sorsasszony* kontextus azonban „eredetibb”-nek vélhető a hasonló boszorkányhiedelmeknél. A farkassá is változni tudó Somogyi János látóképességei összefüggésben vannak werwolf-adottságaival. Ennek révén a werwolf-tulajdonságú európai samaniztikus varázslók népes és sokágú körébe tartozik, amely varázslók mitikus kontextusába – a fentiekhez hasonló beavatási motívumok révén – helyenként és időnként a sorsasszonyok is beletartoznak. Úgy látszik, a sorsasszonyok nem-

csak mondai, hanem valódi varázslókat beavató rítusokban is helyet kaptak, mint a varázslók elhívó és beavató szellemei.⁷⁶

A sorsasszonyok autentikus beavató szellem szerepére vall születéskor varázslósorsot meghatározó szerepük is. Európában régi képzet ez: Burchard von Worms 1025-ből származó feljegyzése szerint a három párka (három nő, „Parzen genannt”) a születendő gyermeket werwolffá teheti,⁷⁷ amit a fenti „halál vagy beavatás” alternatívaként értelmezhetünk. Hogy hogyan, az újkori adatainkból lesz világos:

A sorsasszonyok – és ezen keresztül a bábaboszorkányok – mint beavató szellemek, úgy látszik, az ún. „születés általi kiválasztottság”, vagyis a születési jegyek révén kapcsolódnak ide. Ugyanis a werwolf-képességű varázslók „jegyekkel” születnek. Az európai hiedelemrendszerekben e jegyek részint a születéssel kapcsolatos anomáliák, mint a burokban vagy a testre, nyakra csavarodott köldökzsinórral születés, részint az újszülött testének szokványostól eltérő sajátosságai, „többletei”, úgy mint foggal vagy hat ujjal, „farokkal”, szőrösen stb. születni: ezek többnyire állati és/vagy halotti/alvilágias jegyek. A werwolf-természetű varázslók jegyei tulajdonképpen „állatember” átmeneti lény mivoltukat, az emberi világon kívüliségüket, a naturához tartozásukat jelöli. A középkori, kora újkori spanyol anyagot vizsgáló Delpeche is hangsúlyozza e születési jegyek khthonikus konnotációját (anélkül hogy feltétlenül werwolfokhoz kötné őket); alvilági szörnyekkel asszociálják viselőjüket; a jelölt és jeltelen emberek a *kultúra–natura* oppozícióval jellemezhetők.⁷⁸

A sorsjelző, divinatorikus születési jegyek az európai kultúrákban (sőt az Európa régmúltjába bekapcsolódó ókori keleti kultúrákban, például a babiloniaiknál is) általában a személyes sorsra vonatkoznak, és kiemelt jelentősége van a különleges, kiemelkedő személyiségek – királyok, varázslók – jeleinek.⁷⁹ Európaszerte legfontosabb születési jel a *burokban*, Magyarországon a *foggal születés*. A burokban születés elsősorban pozitív jel: szerencsét, mágikus védelmet (golyótól, törvénytől), illetve látóképességet, varázslósorsot jelent.⁸⁰ Az európai „samanisztikus” varázslók több újkori (werwolf-természetű) típusa burokban született.⁸¹ A burokban születés szerencsét hozó, illetőleg varázslóvá/látóvá tevő szerepe csak úgy érvényesül, ha a megszárított burkot elteszik és amulettként használják. Mágikus védelmet nyújtó amulettként nálunk is használt volt, a 18. századból több boszorkányper-adatunk van rá. Egy példa: egy 1693-as debreceni boszorkányperben esik róla szó, hogy „az incta asszony valamely Szent-Jóbi Török Lukács nevű hajdúnak burkot adott, hogy a golyóbis meg ne járná”.⁸²

A burokban születés sorsszerűsége nyilvánvaló, a „beavatás vagy halál” alternatívája is megfogható vele kapcsolatban. Ami az avatást illeti, az ún. werwolf-varázslók burokban születésüknek köszönhetően képesek samanisztikus feladataikat betölteni:⁸³ ők nem támadó, hanem „jó”, közösségüket védő werwolfok. 18.

századi svájci, osztrák varázslóperek adatai szerint az anyaméhből volt elrendelve, hogy az illető varázsló a „Seligen-nel járjon”, vagyis a halottak beavatottjaként látoi hivatást töltsön be.⁸⁴ A halottak mellett istennőszerű mitikus lények is megjelennek a varázslók beavatóiként, és ezzel visszajutunk a sorsasszonyokhoz, akikről Burchard von Worms írt e kontextusban, valamint az „állatok ura”-képzetekkel kapcsolatban említett mitikus nőkhöz, a Seligenhez, Perchtákhoz és társaikhoz.⁸⁵

A „halál-alternatívát” illetően általános nézet az egész Balkánon, hogy a burokban születettek haláluk után rossz démonná válnak: legtöbbször *mora* (éjszakai nyomást okozó, tejet, esetlegesen vért is szívó) démonná, „holt boszorkánnyá”, illetőleg vámpírrá. A *beavatás-halál* alternatíváit jelzik a különböző színű burkok horvát illetve román hiedelmei is, amennyiben a fenti werwolf-varázslók (*kresnik*, a *zduha* egyik típusa stb.) fehér burokban, a leendő *mora*, *moroi*, *vámpír* vörös burokban születik.⁸⁶ (A lábbal előre születés alternatívái hasonlóak, de kevésbé elterjedtek.⁸⁷)

A magyar néphitben legnagyobb szerepe a *foggal születésnek* van, a hozzá fűződő hiedelmek hasonló alternatív párokba rendeződnek. Nagyjából általános magyar hiedelem (a nyelvterület keleti részén kisebb súllyal), hogy a foggal született gyerek *táltos*, *tudós*, *garabonciás*, vagy nagyon okos lesz, illetőleg hamar meghal, örökre elmegy, eltűnik, „elviszik” egy bizonyos életkorban. Utóbbi halált jelent, sok adatunkból megfigyelhetően valamely mitikus lény általi „elragadást”.⁸⁸ Ez az elragadás, illetőleg korai halál a beavatás alternatívájaként jelenik meg számos adatunk szerint: a foggal született gyermeket elviszik hét, vagy tizenkét éves korában – és miután megvív mitikus ellenfelével, illetőleg megtanulta a táltosságot, visszajön mint beavatott, kitanult táltos, garabonciás.⁸⁹

Hozzunk egy-két példát: Gönczi sárhidai adata szerint a két foggal született gyerekből sárkány lesz, ha kellő időben ki nem veszik a fogát: a „sárkány magához veszi s fölneveli”⁹⁰ (ez halál werwolf-kontextusban: tehát „örökre” állattá, a natura részévé lenni); másrészt viszont: aki foggal születik, táltossá lesz,

...hét éves korában egy pár éjjel elrabolják az öregek, s megtanítják ...a maguk ördögös mesteriségére...⁹¹

A „sorsszerűséget” hangsúlyozza számtalan memoratunk olyan megfogalmazása, hogy a foggal született gyereknek „menni kell” (mindkét alternatíva esetében), illetve ugyanúgy kell rá vigyázni („hogy el ne vigyék”), ahogy azokra a gyermekekre, akiknek például fulladásos halált jóstak születésük utáni harmadik éjszakán a sorsasszonyok. Hogy „ki” szabja meg ezt a sorsot, arról nem esik szó hiedelminkben, de feltehetően e kontextusba tartozik az a néhány adat, amely szerint a táltos „anyaméhből” a táltosságra van rendelve: Borsi Ilona, ceglédi születésű „féltáltos”, akit 1735-ben, Munkácson fogtak perbe és innen tudunk sorsáról, azt

állította, hogy ő a tudományt anyja méhében Istentől kapta. Bartha Andrásné debreceni táltos véleménye szerint, amelyet 1725-ös perében idéznek, a táltost „Isten az anyja méhében úgy formálja”.⁹² Valamiféle isteni jelről, istenség által kijelölt sorsról van szó – legyen az akár az újkori magyar néphitben „már” a keresztény Isten.

Nem célom itt a különböző születési jelekről, mint a samanizmus etnikus sajátosságairól beszélni.⁹³ Annál kevésbé tehetem ezt meg, mert a foggal születés európai kontextusa – a dupla fogsorú vámpírok össz-keleteurópai problematikájával dúsítva – meglehetősen bonyolult. Csak a problematika kiterjedését érzékeltetni hadd említsem meg a foggal születés egy ókori példáját: Rómában, ahol ez fiú esetén jó, lány esetén rossz előjel volt, egy Valeria nevű – nyilvánvalóan werwolf-kapcsolatokkal rendelkező – nő egy nagy foggal született és attól tartottak, hogy ezzel pusztulást hoz egész városára.⁹⁴

Nem térek ki a többi jelle; a szőrösen, sörtével, farkkal, szárnnal, kígyóbőrben születés a werwolf-hiedelmek kontextusában jelentős mint bizonyos varázsló- illetve boszorkány-típusok attribútuma,⁹⁵ de a *sors-bábák-boszorkányok* fenti rendszerében kevésbé fontos. A hat ujjal születés egész Balkánon ismert jelentése ugyanaz mint nálunk: különleges (látó, varázsló) képességeket jelenthet, de a sorsszerűség ezzel kapcsolatban sem jelenik meg.

Meg kell említenünk viszont futólag a halotti időkben, „farkas-időkben” – általában a szent időben – születettek vagy fogantak sorsát, amely a fentiekhez hasonló alternatívákba rendeződik. Mint Delpeche hangsúlyozza említett, királyi és varázslójelekkel foglalkozó munkájában, felsőbb rendelés kijelölte sors lehet a valamely napon születés is,⁹⁶ ezt a fentebb, az archaikus tér/idő-szerkezetről mondtak fényében természetesnek vélhetjük. Általános európai jelentősége van a téli napforduló halotti idején fogantatásnak vagy születésnek. A magyar néphitből is ismert, hogy a karácsonyi gyerek, vagy aki Luca napon született, táltos lesz; mint említettük, több európai varázslótípus születik (vagy avatódik be) a téli napforduló idején, az embereket meglátogató halottak által. Pozitív konnotációja (látóképesség, szerencse) van február 24-nek, Mátyás napnak: az ekkor születő gyermekből látó, jós, varázsló, illetve halottak által beavatott lesz (akinek a dolga: „mit den Hollen fahren”).⁹⁷ Híres német látókat hívtak Mátyásnak, vagy utólag a „Mátyás” ragadványnevet kapták.⁹⁸ Előfordul még újhold, húsvét, pünkösd, általában werwolf-kontextusban.⁹⁹ E kérdést most nincs terem teljes terjedelmében bemutatni, csak még a halál-alternatíva legfontosabb eseteit említem: általános balkáni hiedelmek szerint az ünnepen fogantakból vámpír lesz,¹⁰⁰ a karácsony és vízkereszt közt fogantakból pedig *karakondzuli/kallikancaroi* alvilági démon, vad, démonikus werwolf.¹⁰¹

Végezetül még egy motívum: az élők-holtak archaikus oppozíciórendszerében a halotti tér/időnek bizonyos „mágikus” számok is megfeleltethetők: így például a

hetes számnak a halotti időkhöz hasonló szerepe lehet egy hetes ciklusban. A hetedik gyerek – mint ez a magyar néphitből is köztudott – ugyanúgy alternatív sorok elé néz, mint a többi „jellel” született. Vagy például román hiedelmek szerint a hét azonos nevű gyerek közül a hetedik vámpír lesz, így van kijelölve a sorsa.¹⁰² A szombat és vasárnap – mint hetedik nap – szerepe is említésre méltó: a vasárnapi gyerek egész Európában szerencsésnek, vagy látó-sorsra rendeltnek számít,¹⁰³ a Balkánon viszont a szombaton születettek válnak vámpírlátókká.¹⁰⁴ Végül említjük meg a hetes ciklussal kapcsolatban a hétéves kort, ami a magyar táltosgyerekek és egyéb jellel születettek halálának és/vagy beavatásának mitikus időpontja: hétéves korban „el kell mennie” a foggal születettnek.

Térjünk vissza a mitikus sorsasszony-bábák és a bábaboszorkányok után a valóságos, „mindennapi” bábákhoz. Mi volt az ő szerepük a születési jegyek értelmezésében? A bába személyéhez természetes módon kapcsolódik ezeknek a jegyeknek a racionális és mágikus kezelése egyaránt, az esetleg hozzájukfűződő rítusoknak, hiedelmeknek a gyakorlása. Mindebből logikusan következik, hogy a különleges jegyekkel – például foggal – született gyermekkel kapcsolatos tennivalók is az ő feladatai. Ennek révén, ugyanúgy, mint egyéb, születés körüli mágikus/divi-natorikus teendői révén kerül kapcsolatba a sorsasszony-bábák illetőleg bábaboszorkányok mitikus kontextusával, lesz mediátorrá, a fenti „sorsis-tenségek” kinyilatkoztatásainak közvetítőjévé. Röviden összefoglalva a bábáknak a születési jegyekkel és a különböző „melléktermékekkel” (burok stb.) kapcsolatos teendőit, a következőket mondhatjuk (elsősorban magyar vonatkozásban, de e tekintetben elég nagy egyöntetűség mutatkozik Európa-szer- te):

A bába feladataihoz tartozott a születéskor szerepet játszó testi tartozékokkal: a lepénnyel, burokkal, köldökszínórral kapcsolatos jóslás és mágikus praktikák elvégzése.¹⁰⁵



Három sorsasszony-szerű boszorkány jelenik meg áldozata ágyánál.
Francesco Maria Guazzo *Compendium Maleficarum* c. művéből
(Milano, 1610)

A lepénynek mágikus erőt tulajdonítottak, megelőző gyógyszerül használták a szülő nőnek, termékenységvarázsló szer volt, gyerekszámra jósolt belőle a bába, ő ásta el (mint tisztátalant) mágikusan védett helyre, ahol nem járnak.¹⁰⁶ A bába volt az, aki megállapította az újszülött életkilátásait; ha életképtelennek vélte, próbált segíteni rajta, lélegeztette, a torzszülötteket pedig diszkrét módon megölte. Utóbbival kapcsolatban említsünk meg egy (nyilván általánosabb érvényű), szerbekre vonatkozó közlést, miszerint a torzszülöttekről a bába állapítja meg, hogy meg kell halniuk, tehát gyakorlatilag halálra ítéli és eltemeti őket, anélkül hogy bárkinek is szólna.¹⁰⁷

Ami a bábát mint „köldökmetszőt” illeti, Deáky Zita úgy sejtí, hogy a köldökszinór elvágása korábban fontosabb rítus lehetett, „hisz nem volt mindegy, ki vágta el, mivel vágta el, hogyan kötötte el, és mit tett vele. A katolikusok szentelt vízbe mártva, a reformátusok vörös fonállal keresztülkötve énekeskönyvbe vagy a bibliába tették. A legfontosabb szerepe hét év múlva, a gyerek ügyességi próbájánál volt.”¹⁰⁸ Ami ezt a próbát illeti, egész Európában általános a magyar néphitből is ismert divinációs gyakorlat: köldökszinórral kapcsolatos cselekedetből megítélni a gyermek további életkilátásait.¹⁰⁹ Ha ki tudja bogozni, ügyes varró, jó mesterember lesz. Ez érdekes módon összecseng a hétéves korban „elmenő,” foggal/burokban született gyerek életkorával (egy mitikus „beavatási” idővel).

A köldökszinórból már születéskor is jósolnak, általában az anya termékenysége, például további gyerekek számára, a rajta lévő „csomókból”. A köldökszinór jelentősége, a születés körüli hiedelmekben, rítusokban betöltött ambivalens szerepe Európa-szerte általános, azzal együtt, hogy (mint a buroknak is) amulett-szerepe is van. A nyakra csavarodott köldökszinórral születés viszont mintegy a születési jel szerepét tölti be:

Itt a szomszédba ne, É.-nek a gyermekinek, most kétéves, annak hármát vót tekeredve a köldökszinór. ...A fiatalasszony mind azt mondja, hogy meghal a fia, s meghal a fia. Mert kinek hármát tekeredik a köldökszinór a nyakán, annak halálos a végzete. Hamar meghal...¹¹⁰

A köldökszinórral kapcsolatban általános hiedelem, hogy ha nyakára csavarodik és úgy születik a gyerek, kötél által fog meghalni, de van, hogy ez a hiedelem a hármas halált tartalmazó sorsmonda-motívumokkal fuzionál. Egy apátistvánfalvi (Vas m.) adatunkat idézzük itt:

Ha születéskor a gyerek nyakára csavarodik a köldökszinór, akkor vízbe fullad, ha pedig a hátára csavarodik a köldökszinór, felakasztják. Egy ilyen történet szól arról, hogy egyszer egy gyerek nyakába csavarodott, s ebből azt jósolták, hogy vízbe fog fulladni (kútba). Ezért aztán letakarták a kút száját, de amikor eljött az idő, a gyerek ráfeküdt a kútra és meghalt.¹¹¹

A bába az, aki kétséges esetekben közli a családdal, hogy életre vagy halálra vannak-e kilátások, illetve elvégzi a helyileg hagyományos divinációs eljárásokat, közli a családdal a jóslás eredményét: a bábák „a gyermek születésekor a hiszékeny szülőknek megjósolták gyermekük jövőjét”,¹¹² például az újszülött tenyeréből: „A szülészasszony tenyérből mondta meg, hogy elpusztul a gyermek.”¹¹³

Visszatérve a „különleges születés” jeleire, ezek értelmezése mind magyar, mind Európa különböző helyeiről származó adataink szerint kétsíkú tevékenység: közvetítés a szellemvilág és az emberek között, egyidejűleg (vagy csak) nagyon is gyakorlatias eljárás. 20. századi táltosmondákból is ismerjük azt a Közép- és Kelet-Európa-szerte általános motívumot, hogy a bába veszi észre e jegyeket, és az ő tiszte belőlük a gyermek elkerülhetetlen sorsát a szülők tudomására hozni, közzétenni vagy eltitkolni. A bába-mediátor legfontosabb szerepe: a jeleket *értelmezni*, sok esetben a (a moiráktól kihallgatott) sorsot, vagy a saját értelmezését mint jóslatot *kimondani*. Ezáltal a bába a divináció – isteni sorsvetés – szent szférájába emelkedik. Alábbiakban egy nemrég gyűjtött elbeszélést közlök egy csíki jósasszony jelértelmezéséről,¹¹⁴ aki nem bába ugyan, de szintén egy mindennapi személy szakralizálódásának a példáját nyújtja. Az elbeszélő kisgyerekének fején, hajában lévő dupla „forgóból” nagy jövőt jósló asszony láthatólag a sors mitikus közvetítőjének szerepét tölti be a beszélő múltjában. A jóslás révén, ami élete egy kritikus szituációjában hangzott el, egy mítoszdarabka nyomult be mindennapi életébe, és mitizálta a közönséges jósasszonnyal való mindennapi találkozás egész esemény-sorát (amit a megélt, beteljesült sors elbeszélése követ):¹¹⁵

...vót itten nagy nagy szegénység, szárazság vót és nem vót mindenféle, mer akkor 47-be vót ez, akkor született ez a leányom. És elment mindenki hogy Bihar megyébe kukoricáér. S én is elmentem, de az uramnak nem is mertem megmondani, az anyósomnak mondtam meg, hogy nagymama én is elmennék, vinnék valami ruhákat, hogy maj kapjunk kukoricát, mer nem vót kukoricánk. S azzal ezt a leányomat, ezt a leánkát, a babát, már három-négy hónapos lehetett, négy vagy öt hónapos vót. Elmentem és vittem vagy öt darab kesztyűbőrt. Beletettem a dunyhába, alája tettem, s elvittem eladni azt a kesztyűbőrt, hogy hozzak kukoricát. Elmentem. Most is, mint-ha látnám, Déván átalmentem Németszentpéterre Aradnál. És Déván, kimentem Dévára. Déván a kislányt kellett tisztába tenni, kellett fürösztetni és nehéz helyzetbe vótam. Elgyűttem s ahogy mentem, hát egy olyan, egy olyan idősebb nő vót, nem vót olyan idős mint ön, de, fiatalabb vót, de még a kinézése is így hasonlított, szép nő vót. És odamegyek s azt mondja nekem az a nő, hogy jaj, azt mondja látom, hogy idegen néni, azt mondja, tessék bejönni azt mondja azzal a babával. Jaj, mondom, éppen ezt akarom, hogy valahova bemenjek, hogy fürösszem meg a kislányt, a babámat, mondom, mert utazásba, úton vagyok mondom és nehéz helyzetbe vagyok és jöttem egy kis kukoricát, valamit tudjak venni haza én is. Azt mondja, tessék csak bejönni. Bemegyek, hogy az a nő milyen vót, s milyen nem vót, de nekem megmondta az életit a leánykának, a babámnak. Vót vagy négy vagy öt hónapos. Megfürdetni, gyorsan vizet adott, s hozta egy olyan nagy plé, mibe fürösztő, olyasféle vót, de inkább abba mostak. Szépen tisztán, meleg vizet is, mintha nekem a hozzám tartozó lett volna, olyan lélekké. Azt mondtam, bárki legyen is, de engem, olyan szíves leszek én is az életbe, mert nekem az jólesett. Azér vagyok olyan, hogy olyan,

olyan munkakész vagyok és akarattal, jóakarattal vagyok bárkihez, mert nekem is jólesett. Az nagy segítség vót. Akkor hamar megfürösztöm a kicsikét, és tisztába teszem, és átrakom és a dunyhába, s elmondom neki, hogy mér jöttem, milyen járásba vagyok. Azt mondja nekem, hogy azokat a bőroket csak tegyem le, azt mondja ő kifizeti nekem, azt mondja. Mondom, hát, azt mondja, mennyiért adom, mondom nem is merek kérni árat, mondom, mer olyan jó tetszett tenni velem, hogy valamit tessék elvenni, egyet legalább ajándékba. Ennek mennyi az ára, s mennyibe adom darabját, s mennyibe számítottam, s mondom ennyibe, mondom, de úgy adom, neki nem kell azt mondja. Azt mondja, pénzt is ad, meg kukoricát, Aradon adjam fel és menjek haza. Olyan segítségemre vót. Odamegyek, s megfürösztöm a gyereket, mikor megfürösztöm a leánykát, s az ölembé veszem, hogy olyan, olyan boldog vót, hogy szoptassam meg, akkor odajön, fejít így megnézi itt a feje tetején, azt mondja, ez a kislány azt mondja nagyon szerencsés lesz, jó órába mondom. Ez egy boldog gyerek, azt mondja, maga erre úgy vigyázzon, mint a szeme fényire, azt mondja, két sűrűlés van a fejin. Tetszik érteni, mi az a sűrűlés, a haj kétfelé van, ez is arra fordul, és ez is arra. Ilyen ritka, akinek, nem mindenkinek ilyen. Ritkán van. És azt mondja, ez egy nagyon szerencsés, gazdag lesz, azt mondja. Sok pénze lesz, azt mondja, és azt mondja, nagy, nagy boldogság vár rá, azt mondja, mert azt mondja, ha megéri az időt, nagyon jól megy férjhez és boldog lesz, azt mondja. Nagyon sok pénz, olyan férje lesz, hogy a férj gazdag lesz és sok pénze lesz. Hát igaz. Hála a Jóistennek, nagyon jól van. Vármegyei vezérigazgató a férje, de tetszik-e tudni, hogy nem gyorstalpalásos, hanem tanult ember, egyetemet végzett tanult ember. És jól ment férjhez, de csak a szomszéd faluból való. És vagy a Jóisten úgy adta, hogy jól eltalálta, s igaz vót. Örökké olyan örömmel gondoltam arra, hogy nekem úgy megjósolta, hogy... De az olyan vót, hogy én azt hiszem, hogy az is olyan valami, mondom, csak ránézett és mondta nekem, azt mondja, ez egy nagyon bódog, szerencsés leánka, lány, azt mondja, lesz...

A Balkánon adataink szerint általánosan a bába feladata volt, hogy gondoskodjék a burok megőrzéséről, hogy a látójelölt betölthesse hivatását. (Ez nálunk is így volt a szerencsét, mágikus védelmet jelentő burokkal kapcsolatban.¹¹⁶ Sőt, egyes adatok szerint keresztelőre is elvitték a gyerekekkel, a pólyába dugva, illetve hét keresztelőre vitte el hét gyerek: így még hathatósabb a burok a törvény előtti szerencse biztosításában.)¹¹⁷

A foggal születés esetében nálunk általános hiedelem, hogy a bába kihúzta a fogat: „A foggal született gyermek fogát kihúzták, nehogy táltos legyen” – tucatjával idézhetnénk hasonló adatokat az ország egész területéről.¹¹⁸ Deáky Zita szerint ez tényleges bábai gyakorlat volt, közösségi elvárás, ugyanúgy, ahogy a hatodik ujj levágása esetleg, amivel időnként próbálkoztak a bábák (ahogy a koponya formázása is, bár tiltott, de gyakorlott tevékenységük volt).¹¹⁹ Azzal, hogy a bába kihúzza a fogat e különleges sorsra elrendelt gyerekek esetében, a sorsba való aktív belszólásról van szó, hogy például a táltos- vagy látó-sorsot elkerülje. Sokszor egyszerűen mint egy ambivalens jelentéssel bíró (mint mondtuk, a háttérben alvilágias/halotti jelentést is őrző) anomália megszüntetését kell felfognunk e tettet: hogy a gyermek „normális” ember legyen.

Olykor a „teljesebb fokozat” is megjelenik a magyar hiedelmekben, amennyiben a fenti látó/táltos *hívás* illetőleg *beavatás-halál* alternatívák közül a rosszabbik kivédéséről is szó esik: kihúzzák a fogát a gyermeknek, hogy ne haljon meg ha-

mar. Csáky a (Kisalföldről) olyan adatot is közöl, ahol a fenti három sorsasszony megszabta halálfajták egyike jelenik meg a foggal születés kontextusában: Kútban fog meghalni, jósolta volt „egy ember” a foggal született gyerek családjának, majd (ezért?) a bába kilopta fogát. (Ezek után mégis meghalt a gyerek, hiába őrizték tőle bedeszakázással a kutat: felmászott rá és a kút tetején meghalt – a narratív sztereotípiá győzött a hiedelem logikája felett.)¹²⁰

Még egy általánosan ismert hiedelem a sors kivédésére: nem szabad elárulni, hogy a gyermek foggal született.¹²¹ Az indok: ne haljon meg hamar, illetve nehogy elvigyék a táltosok. Utóbbi esetben inkább a fog mint „veszélyes” anomália kerül előtérbe, mintsem az alternatív lehetőségek pontos tudata. Mindenesetre a „nem szabad elmondani” („titokban kilopja a fogát”) hiedelem mögött feltehetően a rossz, „elragadó” démonoktól való rejtőzködés lehetőségének, az „elragadás” általi halál megelőzhetésének a hiedelme lappang. Talán segítenek értelmezni ezt azok a 20. században is általánosan (de főleg a nyelvterület keleti részén) ismert hiedelmek, hogy az embert éjszaka „kintről” szólító, kihívó rossz, halotti démonoknak (rosszak, *kísértetek*) nem szabad felelni, mert a válaszolót elviszik, magukkal ragadják (=meghal).¹²² Itt utalok vissza a dolgozat elején közölt, Szépasszony illetőleg Boldogasszony ágyában születés kettősére, ahol a foggal születés mint a rossz (halál) alternatíva jelenik meg.

Az alternatív sorslehetőségekhez való ilyenén differenciáltabb viszonyulás fokozottabban jelenik meg a Balkán sorsasszony-hiedelmekkel is fémjelzett területén, ahol, mint láttuk, a burokban születéssel kapcsolatban is megfogalmazódnak a „rossz démonná” válás alternatívái is. Ezt megelőzendő, a bába kötelessége például román adatok szerint összetörni a burkot, hogy ne tudja a fején lévő részét megenni a gyerek. Ha lenyel belőle, vámpír lesz életében is, halála után pedig a rokonait eszi.¹²³

A sorsba való beleszólásnak a titoktartással mintegy ellentétes módozata a „kikiabálás”. Burokban születés esetén mind a horvátoknál, mind a románoknál ismert rituális gyakorlat volt a burokban születés pozitív alternatívájának (varázsló született) a hangos kihirdetése. „Kresnik született” – kiabálja ki a bába a közösség (vagy talán inkább a démonvilág) felé, például a Boškovi -Stulli közölte horvát adatok szerint (amelyek hozzátesszik: „hogy ne repüljön a kudlakokhoz”). Másutt – ha fekete burokban születik egy gyermek – kikiabálják, hogy „strigo született”, hogy ne legyen boszorkány; hasonló esetben román mondák szerint így kiáltanak: „strigoj született”.¹²⁴ Bár a közlők erről nem beszélnek, én úgy vélem, hogy itt mindenképpen a jobbik alternatíva biztosításáról van szó tulajdonképpen; talán, hogy ha megnevezik a közösség jó varázslójának hagyományos nevén, akkor már „nomen est omen”, kresnik lesz és nem vámpír.

A bába itt kicsit mint a harmadik sorsasszony jelenik meg, aki a döntő szót mondja ki a két lehetőség felsorolása után. Még inkább mitikus sorsasszonyként

tűnik fel a bába a román hiedelmekben. A *strigoi* születésekor jelenlévő bábák, akik a burokban illetve a fején egy burokdarabbal született gyermek körül megfigyelnek és intézkednek, különböző típusú strigoi-já és látóvá is tehetik a burokban született gyereket.¹²⁵ Román adatok szerint a strigoi születésével meghatározzatik, hogy „mire legyen strigoi”: tehénre, gabonára (ezzel kapcsolatos varázslásra, rontásra), vagy pedig jós legyen-e, vagy vámpír. (A strigoi egyébként részint körülbelül a magyar boszorkánynak, részint a vámpírnak megfelelő hiedelemlény, van „élő” és „holt” alakja, és az élő alakjának – aki burokban és/vagy farokkal, vagy valamilyen ünnepen születik – van „pozitív”, varázslói, látói alakváltozata is.)¹²⁶

Ezt a fajta értelmezést, tehát hogy a fentiekben nem általában a születési jegek által megjelölt sors kivédéséről, hanem a rossz alternatíva elkerüléséről, a jó alternatíva lehetőség szerinti biztosításáról van szó, megtámogathatjuk néhány balkáni adattal, amely a fent említett halotti időben születettek rossz démonná válásának megelőzését szolgáló rítusokra vonatkoznak. Lawson írja le egy 17. századi görög forrás (Leo Allatius) alapján, hogy ekkor Görögországban az volt a szokás, hogy annak érdekében, hogy a karácsony és vízkereszt között születettekből ne váljék *kallikancaros* (alvilági werwolf) démon, a fazékba tesz tűz fölé a gyermeket és a szimbolikus főzés során elhangzik egy kérdés: – Kenyér vagy hús?–

Erre azt kell felelnie a gyermeknek, illetve addig folytatják a kérdezést, míg el nem hangzik: – Kenyér.

Ha „húst” felel, vad démon lesz, aki saját testvéreire támad (értelemszerűen *nyers* hús és *sült* kenyér szembenállásáról van szó; a *hús–kenyér* oppozíció általános a *vad – jó werwolf* kontextusban).¹²⁷ Ide kívánczik az a szerb adat is, amit Jakobson és szerzőtársa említ:¹²⁸ eszerint a burokban született újszülöttet megkérdi a bába, hogy „A napot szereted, vagy a holdat?” – erre azt kell felelni, hogy „a napot”, hogy ment legyen a gyermek a démonikus befolyástól (ehhez tudni kell, hogy a werwolf aktivizálódása – tehát farkassá változása, hogy démonikus alakjában az emberekre támadjon – a holdnaptárhoz igazodik, a legfontosabb „farkasok órája” a telihold ideje). Még azt a szerbeknél, bolgároknál ismert rítust említjük meg, amely szerint a karácsony és vízkereszt közt születetteket gyapjából kamin fölött font és szőtt ingbe öltöztetik, hasonló célból.¹²⁹ Mindezek a werwolf-sors beteljesedését, illetve a rosszabbik alternatíva, a *vadság/natura/halál* kivédését célzó rítusok, amelyek a kultúrába – a *natura–kultúra*, *nyers–főtt* oppozíciók jegyében – tűzzel, sütéssel, főzéssel avatnak be.

Összefoglalásul visszatérve a bevezetőben említett *sorsasszony–bába –boszorkány–tündér–werwolf–állatok ura* szintagmasorhoz: ez a sorozat a magyar néphitben is nyomon követhető, mégha talán itt „lazább” konglomerátum is, mint olyan európai rendszerekben, ahol sokszor autentikus sors- illetve sorslény-képzetek paradigmái állnak mögötte. A fentiek legfontosabb tanulsága talán az, hogy a

kultúra–natura, beavatás–halál oppozíciókon alapuló archaikus „sorsszabályozó” mitikus és rituális rendszer még egy ideológiailag ellentétes keresztény közegben is sokáig meg tudta őrizni lényeges vonásait, valóságos szerepét. Ami pedig a magyarságot illeti, úgy látszik, ez a rendszer egy darabig a sorslénnyek autentikus mitológiája híján is működőképes volt, és olyan „másodlagos” sorslénnyeket tudott létrehozni, mint a *bábaboszorkány* és a *sorsasszony-boszorkány*.

JEGYZETEK

¹ A tanulmány 2001-ben megjelent cikkemmel (Pócs 2001a) azonos, apró stílári, helyesírási változtatásoktól eltekintve. Egyik benne felvetett kérdésről: a „születés általi kiválasztottság” werwolf-hiedelmekkel kapcsolatos vonatkozásairól azóta jóval terjedelmesebben írtam sajtó alatt levő munkámban (Pócs 2002a), de az itt röviden kifejtettek lényege nem módosult.

² Albán: Hahn 1854; bolgár: Marinov 1914, 170–173; Georgieva 1983, 137–145; Strausz 1897, 260–261; macedón: Petreska 2001; szerb és horvát: Krauss 1886; —er evic 1953; szlovén: Kelemina 1930, 194–195; román: Moldován 1897, 172, Mu”lea-Birlea 1970, 207; gottsche-i nyelvsziget: Wolfram 1955; görög: Lawson 1910, 121–141; görög-macedón: Abbot 1903, 125–126; litván: Veckenstedt 1883, II. 94–102. A legfontosabb általános összefoglalás Rolf Bredniché, aki több tanulmány után egy terjedelmes kötetben közölte összefoglalóan az európai sorsmonda-típusokat és országonként a sorsasszony-hiedelmeket, összefoglalóan egész Kelet-Európáról: Brednich 1964, 1967.

³ Germán: Gehl 1939; Lid 1946; Jones–Pennick 1998, 180.

⁴ Wolfram 1955.

⁵ Görög-római: Köves-Zulauf 1995, 495; Dietrich 1965, 59–90, 289–296; kelta, germán: Brednich 1964, 1967; Gehl 1939; Lid 1946.

⁶ Köves-Zulauf 1995, 49–50.

⁷ A Három Mária illetve három női szent sorsasszonyokkal kapcsolatos vonatkozásairól a német hagyományokban lásd: Thoman 1986.

⁸ A görög moirák szerepéről a mesében: Megas 1863. A „Dreifrauensegen” európai múltjáról, kapcsolatairól: Ohrdt 1928/29; ő közli a ráolvasás egy 5. századi emlékét Bordeaux-i Marcellus receptkönyvéből: „Tres virgines in medio mari mensam marmoream positam habebant; duae torquebant, una retorquebat”.

⁹ Pócs 1985–1986, II. 518, a „Három gyógyító asszony” típusban (Csalog 1941, 275. nyomán)

¹⁰ A moirák törzsi/családi őrzőszellem szerepéről: Lawson 288. Őrzőszellem, kísérelőlek kapcsolatok kimutathatók az albán és orosz anyagban is.

¹¹ A szláv sorsasszonyokat általában igen késői (középkori) képződménynek tartják, a moirák, párkák hatására, fő ősük a szülésszennő. Legutóbb Bíró Mária, előtte már Nicole Belmont kapcsolatba hozta az antik moirákat, párkákat Aphrodite/Venus ill. Lucina szülésszennő alakjával. Brednich 1964, 163; Belmont 1971, 160–180; Dieterich 1965, 1–90; Nilsson 1916–1919, 122–130; Liungmann 1937/38, II.590–592; Bíró 1994.

¹² Röhrich 1959. Lásd a képzet európai vonatkozásairól, Bárkányi [Voigt] 1961; Schmidt 1952, Paulson 1964.

¹³ A balkáni és magyar tündérekéről részletesen lásd, Pócs 1986a. E tanulmányban – tündérekkel való kapcsolataik miatt – a közép- és kelet-európai sorsasszonyokról is adok egy vázlatos áttekintést: Pócs 1986a, 209–210.

- ¹⁴ Brednich 1964; Nilsson 1916–1919, 122–130.
- ¹⁵ Az idevonatkozó mintegy tíz mondatípust összefoglalja Brednich 1969 szláv vonatkozásban; az összes kelet-európai mondatípust lásd Brednich 1964, 1967. A „hármass halál” típust lásd Thompson 1957, 55–56, „Unfavorable prophecies” között, M341.2.4. szám.
- ¹⁶ Ward 1970. A hármass halál motívuma más folklórkontextusból is ismert, meséből, mondából, balladából, maga Dumézil és mások is vizsgálták ezeket. Például a „hármass út” mesében, mondában, Dumézil 1969; ballada a három halálról, Talley 1970.
- ¹⁷ Moroz 1989, 145.
- ¹⁸ Petreska 2001.
- ¹⁹ Andreescu–Miereanu 1987.
- ²⁰ Lásd: Pócs 1986a
- ²¹ Lásd: Kálmány 1971 (1885).
- ²² Kálmány 1893, 235–246.
- ²³ Bihari A/I típus, Bihari 1980a, 19. Az adatok a Magyar Néphit Archívum „Sors” csoportjában (Magyar Néphit Topográfia = MNT 15. kérdőív alapján). A kútbaesés/vízbe fulladás megjós-lása gyakorlatilag az ország egész területéről ismert (14 adat), de soha nem sorsasszonyhoz, hanem vándor, cigány, „egy asszony”, „valaki” jósolja meg a gyerek sorsát.
- ²⁴ Zámoly, Fejér m., Magyar Néphit Topográfia = MNT 15. kérdőívére adott válasz.
- ²⁵ Farkasfa, Vas m., MNT 15.
- ²⁶ Kaposfüred, Somogy m., MNT 15.
- ²⁷ Tiszaszederkény, Borsod m. MNT 15. (Ugyanez a gyerek nagyanyjával is, Cigánd, Zemplén m., MNT 15.)
- ²⁸ Sajószőlőfalva, Borsod m. Manga János gyűjtése, Ethnológiai Adattár 420, 4.
- ²⁹ Strausz 1897, 260.
- ³⁰ Petreska 2002.
- ³¹ Lid 1946.
- ³² Kálmány 1971, 335.
- ³³ Deáky 1994, 99–109, 11; egy régebbi magyar összefoglalás, Wislockiné 1893, 215–216.
- ³⁴ Deáky 1994, 92–98, 117–125; Blumenfeld–Kosinski 1990.
- ³⁵ Krász 2000, 333.
- ³⁶ R. Várkonyi 1990; Kristóf 1998, 143–162; Szent 1998.
- ³⁷ Szent 1998, 582; összefoglalóan megvizsgálja a Komáromi 1910, Schram 1970, 1982 és Reizner 1900-ban közölt bábapereket.
- ³⁸ Balogh 2002.
- ³⁹ Dömötör 1981, 126–134. A bábaboszorkányok hiedelem attribútumainak összefoglalása például Szent 1998, 559–564.
- ⁴⁰ Szent 1994, 111.
- ⁴¹ Szent 1998, 564–571.
- ⁴² A boszorkány típusairól lásd: Pócs 1997a.
- ⁴³ Komáromy 1910, 543.
- ⁴⁴ Schram 1970, I. 402, Füred, Heves m., 1730.
- ⁴⁵ Sós Jánosné kolozsvári bába esete 1584-ben, Komáromy 1910, 38; Szent 1998, 578.
- ⁴⁶ Reizner 1900, 4, 373; Szent 1998, 578.
- ⁴⁷ Az éjszakai rontás, ezen belül a bábák jelenései összefoglalóan: Pócs 1997a, 43–80.
- ⁴⁸ Schram 1970, II. 55.
- ⁴⁹ Uo. 458.
- ⁵⁰ 1747. december 5. Kunmadaras, Sőrés Istvánné pere, Bessenyei 1997, 514.

- ⁵¹ 1761, Gyula, Schram 1970, II. 173
- ⁵² 1721, Esztergom, Schram 1970, I. 356.
- ⁵³ 1723, Hencida, Bihar m., Komáromy 1910, 311. Néhány további példa: 1733, Kisköre, Sugár 1987, 140; 1714, Dunaföldvár, Tolna m., Schram 1970, II. 458.
- ⁵⁴ 1716, Gyula, Klaniczay-Kristóf-Pócs 1989, 115.
- ⁵⁵ 1618; Pozsony, Schram 1982, 240.
- ⁵⁶ Csorna, Sopron m., Schram 1970, II. 175.
- ⁵⁷ Schram 1970, II. 65.
- ⁵⁸ Széll 1892, 110.
- ⁵⁹ Közismert ördög-motívum már a reformáció idején, lásd: Alsheimer 1974.
- ⁶⁰ Bálint 1942, 87.
- ⁶¹ Lásd erről bővebben jelen kötet „Tér és idő a néphitben„ c. cikkét.
- ⁶² Lásd erről például Pócs 1986a, 216–222 és Pócs 1989a a táltos közép- és délkelet-európai adatait.
- ⁶³ Mu”lea-Bîrlea 1970, 213.
- ⁶⁴ Candrea 1944, 160.
- ⁶⁵ Lásd erről a témáról jelen kötet „A magyar samanizmus...” c. tanulmányát.
- ⁶⁶ Lásd erről részletesen: Pócs 1986a, 216–220.
- ⁶⁷ Marienescu 1891, 3; rokon adatok: Pócs 1986a, 219 (vízkeresztkor a Wilde Jagd, Perchták útjába kerülő embernek kampót vágnak a térdébe).
- ⁶⁸ Lásd részletesen: Pócs 1997a, 144–154, illetve jelen kötet „Magyar samanizmus...” c. tanulmányát.
- ⁶⁹ Tizenhat erre vonatkozó boszorkányper-adattal rendelkezünk. Pl. 1733, Csorna, Sopron m., Schram 1970. II. 97; 1676, Ulmic, Moson m., uo. 25.
- ⁷⁰ A feldarabolás–csontkiszedés–felélesztés avatási motívuma az eurázsiai sámánavatás kontextusából ismert, Eliade, 1957, 43–76. Legújabb magyar összefoglalása, Hoppál 2000.
- ⁷¹ 1739, Hódmezővásárhely, Schram 1970, I. 254; hasonló, Fekete 1861, 165.
- ⁷² 1741, Schram 1970, II. 488.
- ⁷³ Sós Péter szigetközi tudós pásztor „Még puhab korában Doborgazon találkozott három boszorkánnyal. Hamar lefeküdt egy nagy hársfa tövébe és úgy tett, mintha aludna. A boszorkányok körülállták és az egyik a fejét, a másik a kezét, harmadik a lábát akarta kicsavarni....” (Diószegi 1967, 44).
- ⁷⁴ 1743, Sopron m. Schram 1970, II. 188–193. Werwolf-varázsló, illetve „tündérvarázsló” mibenlétéről lásd bővebben, Pócs 1997, 154–162, 187–188.
- ⁷⁵ Ginzburg 1990, „Knochen und Häute” fejezet
- ⁷⁶ Lásd erről: Pócs 1986a, 222–235.
- ⁷⁷ Lea 1957. I. 186.
- ⁷⁸ Delpeche 1990, 1992. Ez utóbbi vélekedések: 1992, 39–40.
- ⁷⁹ Delpeche 1990. Delpeche az indoeurópai „három funkció” komplex jeleit véli együttesen látni e varázsló- és királyi jelekben (kard, csillag, korona, szárny, tüzes kiáramlás, szőrösség stb.).
- ⁸⁰ Lásd a burok szerepéről, illetve általában a születés jeleiről: Ploss 1884; Temesváry 1899, 61; Anderson 1930/31; Bargheer 1930/31; Weiser-Aall 1960; Belmont 1971, 28030; Jakobson-Szeftel 1996.
- ⁸¹ E varázslók típusairól a legteljesebb európai összefoglalás: Ginzburg 1990, legutolsó magyar összefoglalás: Pócs 1997a, a burok varázslókkal kapcsolatos szerepéről, Pócs 1983, 232–241.
- ⁸² Komáromy 1910, 159.

⁸³ Egy másik érdekes kérdés, ami még tágabb kontextusba vonja adatainkat, a burok kapcsolata az alterego, szabad lélek, őrzőszellem képzetével – nyilvánvaló összefüggésben a samanisztikus varázslók/látók transzképességével. Ez a kérdés újabb dimenziókat nyithat a varázslók problematikájához, a „transzképesség” hiedelemrendszerbeli értelmezéseinek síkjaihoz, taglalása azonban most túl messzire vezetne. Lásd a buroknak az őrző, segítőszellemmel, kísértőlélekkel való kapcsolatát: Ploss 1872, Gehl 1939; Belmont 1971, 50–60, Weiser–Aall 1960, 30; Gélis 1984, 282–284.

⁸⁴ Schell 1901; Brandstetter én.

⁸⁵ Lásd erről részletesebben: Pócs 1997a, 144–154.

⁸⁶ Bošković –Stulli 1960, 277; Belmont 1971, 61–63; Pamfile 1916, 130; Marian 1899, II. 95.

⁸⁷ Belmont 1971, 129–160, 181, 191.

⁸⁸ A születési jegyek a Néprajzi Kutatóintézet Néphit Archívumának „Különleges születés” témájában a „Foggal született”, „Burokban született”, „Hetedik gyerek”, „Hat ujjas”, „Különleges időben”, „Köldökzsinórral a nyakán született” csoportjainak többszáz adata alapján. A foggal születésről összefoglalóan, Diószegi 1958, 122–131.

⁸⁹ Lásd erről részletesebben: Pócs 1989, illetve Diószegi Vilmos i. h. számos adatát, ahol azonban ő a táltosgyerek eltűnését, halálát nem így értelmezi, csakis a beavatás szemszögéből vizsgálja.

⁹⁰ Gönczi 1914, 173.

⁹¹ Diószegi 1967, 60.

⁹² Lehoczy 1887, 304–306; Komáromy 1910, 360.

⁹³ Lásd erről: Diószegi 1958, 122–148.

⁹⁴ Köves-Zulauf 1995, 114.

⁹⁵ Lásd: Pócs 1997a, 170.

⁹⁶ Delpeche 1900.

⁹⁷ Wrede 1932/33.

⁹⁸ Lásd például a híres livóniai werwolf-per túlvilágon a termésért viaskodó látóját, Thiesst, aki szintén Matthias volt (Höfler 1934, 345–351), vagy a híres 18. századi Wicken-Thiess nevű jóst (Schneider 1827).

⁹⁹ Lásd Pócs 1986, 197.

¹⁰⁰ Por evi 1953, 8.

¹⁰¹ Lawson 1910, 209; Zelevi 1981, 166.

¹⁰² Murgoçi 1926, 328–329.

¹⁰³ Weiser–Aall 1960, 32; Kummer 1929/30.

¹⁰⁴ Abbot 1903, 221; Strausz 1897, 165; Candrea 1944, 108.

¹⁰⁵ A bábák eféle teendőiről: Bartels 1900; Deáky 1996; Szent 1998.

¹⁰⁶ Deáky 1994, 84; régebbi magyar összefoglalások: Wlisslockiné 1893, 112; Kapros 1986; európai vonatkozásban: Belmont 75–76; Gélis 1984, 282–285, Weiser–Aall 1960, 30.

¹⁰⁷ Filipovi 1982, 170–171.

¹⁰⁸ Deáky 1994, 64–65, 83–84. Európa más tájain is, talán mindenütt: Dieck 1982, 242.

¹⁰⁹ Ploss 1872.

¹¹⁰ Balázs 1999, 101.

¹¹¹ MNT 15.

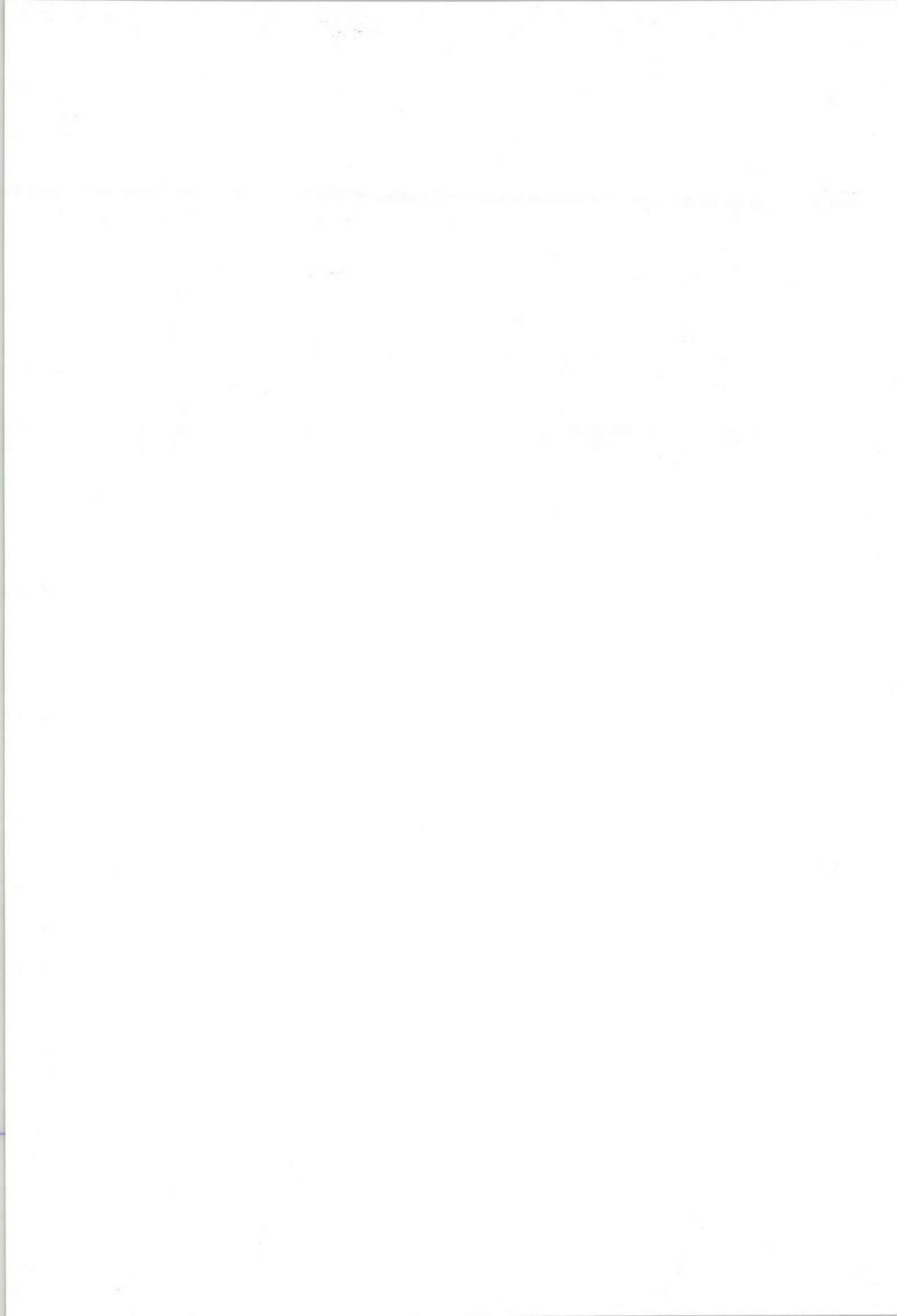
¹¹² Hajdunánás, MNT 15.

¹¹³ Turony, Baranya m. MNT 15.

¹¹⁴ Saját gyűjtésem 1996-ban, Csíkkarcfalván, Bálint Károlyné akkor 80 éves asszonytól.

¹¹⁵ Nicole Belmont éppen a születési jegyek (burokban születés) kapcsán hozta az antik sorsistennőket, vagyis a mitikus és a valódi bábákat össze: Belmont 1971.

- ¹¹⁶ Csáky 1992, 44.
¹¹⁷ Kapros 1986, 180.
¹¹⁸ Diószegi 1958, 129–130; Néphit Archívum, „Foggal születés”.
¹¹⁹ Deáky 1996, 69.
¹²⁰ Csáky 1992, 45.
¹²¹ Diószegi 1958, 129–130; Néphit Archívum, „Foggal születés”.
¹²² Például saját 1996–98-as csíkkarcfalvi és csíkjenőfalvi gyűjtéséből tudok több adatra hivatkozni.
¹²³ Murgoci 1926, 330.
¹²⁴ Boškovi –Stulli 1960, 277; Belmont 1971, 64–66; Marian 1899, II. 95; Mu”lea–Bîrlea 1970, 244–277.
¹²⁵ Marian 1899, II. 95.
¹²⁶ Candrea 1940, 148–152, Mu”lea–Bîrlea 1970, 244–277.
¹²⁷ Lawson 1910, 208–210.
¹²⁸ Jakobson–Szeftel 1996, 349.
¹²⁹ Szerbek: ZeLevi 1981, 168; bolgárok: Evgenija Miceva szíves szóbeli közlése.





LÁTÓK, VARÁZSLÓK, TÁLTOSOK

A MAGYAR HALOTTLÁTÓ ÉS A KERESZTÉNY EURÓPA¹

A magyar halottlátó témáját az utóbbi ötven évben sokat kutatták – rá vonatkozó tudásunk egyfelől igen részletes, másfelől azonban meglehetősen hézagos, egyoldalú. A különböző szempontú, eltérő mélységű vizsgálatok elsősorban Bálint Sándor, Diószegi Vilmos, Vargyas Lajos, Barna Gábor, Kunt Ernő, Czövek Judit, Grynaeus Tamás nevéhez fűződnek.² Az ő eredményeikre is támaszkodva, a kérdést jelenleg egy nagyobb tanulmány keretében vizsgálom, amelynek egy fontos fejezete a magyar halottlátó helye Közép- és Délkelet-Európa népeinek mediátor-alakjai között, szerepe az élők és holtak, az emberi és természetfölötti világ közti kapcsolatok megteremtésében. Ez a készülő nagyobb tanulmány lényegében e kapcsolatok létesítésének archaikus módozataival, ezeknek még az újkori néphitben is fellelhető maradványaival foglalkozik. E „maradványokról” az derült ki, hogy részint egyetemes emberi sajátságok, részint egy valamikori indoeurópai samanizmus töredékes nyomai, amelyek Délkelet-Európában – és Magyarországon is – összeolvadtak török és iráni eredetű csökevényekkel, de dominánsnak látszik az európai elem.³ A halottlátónak kulcsszerepe van a különböző mediátor-alakok között, mivel még „élőben” vizsgálható, nem hiedelemszövegekből kell teljes mértékben rekonstruálnunk alakját.

A halottlátó tényleges gyakorlata és az alakját övező hiedelemkör mind az említett archaikus európai kapcsolatteremtési módszereknek, mind az egyházi hatásoknak igen érdekes mozzanatait őrizte meg és ötvözte. Mint hiedelemmondai alak, illetőleg hiedelemlény, magához vonzott – az újkori hiedelmek és hiedelemmondák szintjén – bizonyos „keleti elemeket”, de tényleges működését tekintve a magyar parasztság egy alapvetően az európai rendszerekbe tartozó közösségi funkcionáriusának bizonyul. Röviden összefoglalva a magyar halottlátó jellemvonásait, a rá vonatkozó kutatás néhány csomópontját, a következőket mondhatjuk:

A halottlátó élők és holtak közt közvetít, természetfeletti adottságai révén kapcsolatba tud lépni a halottakkal. Alakját részben hivatásának gyakorlása közben tett helyszíni megfigyelésekből, részint élményelbeszélésekből és hiedelemmondaszövegekből ismeri, rekonstruálta a kutatás.

Igen gazdag az elhivatására, beavatására vonatkozó hiedelem- és mondananyag, de a gyakorlatból, vagyis a halottlátók élményelbeszéléséből is tudunk be-

avató „túlvilági utazásairól”. Ezeknek alapja a transztechnika, a testtől elszakadó lélek képzete, helyszíne a túlvilág és fontos tényezője az elhívó és kísérőszellemek megjelenése. Az elhívó szellemek kivétel nélkül keresztény jellegűek: Szűz Mária, (többnyire női) szentek, angyalok, szép ruhás nők, ritkábban ősz öregember, vagy egyszerűen férfi – tehát sohasem a „klasszikus” samanizmusra jellemző állatlelket, állatalakot öltött alteregók. Elhívó állatlelkekre ugyan nem, de állat (főleg madár) alakú segítőszellemekre van néhány szórványos hiedelem-adatunk – főleg a magyarság keleti csoportjaitól. Egy kevésbé elterjedt (egyébként Európa-szerte ismert) beavatási technika is elő-előfordul, mégpedig a kapcsolatba lépés az eltemetett halottakkal: alvás a síron a temetőben és hasonló.

A túlvilágképek igen változatosak: keresztény menny, ritkábban pokol is, olykor egy népies-keresztény pokol, a néphit ördög-alakjaival, némely esetben ettől eltérően egy archaikus, kereszténység előtti alvilág: kígyók, békák, gyíkok országa.

A további, a hivatás gyakorlásához szükséges rendszeres érintkezés a halottakkal történhet a beavató lélekutazáshoz hasonló túlvilági utazás révén: tehát a halottlátó időről-időre *elrejtezik, alszik* és közben, vagy ezután beszél, tudósít a halottakról. Általánosabb azonban, hogy a halottak megjelennek a halottlátó földi-testi környezetében, csak általa látható *jelenések* kereteiben. Némely adatunk *megszállottságra* utal: a halottlátót mint médiumot megszállják a halottak szellemei és általa, rajta keresztül beszélnek az élőkhez. Az érintkezés technikájához tartozhat az előbb említett *segítőszellem*, amelyre néhány, főleg dél- és kelet-magyar adatunk van.

Sok halottlátó gyakorlatához tartozott a halottak üzeneteinek közvetítésén kívül az elveszett emberek, állatok és tárgyak hollétének felfedése, kisebb mértékben ember- és állatgyógyítás, sőt, szerelmi varázslás. Mondai adatok kincs látásáról is szólnak. Mindezekhez tegyük még hozzá, hogy az ismert halottlátók nagy többsége nő volt, vallását tekintve pedig majdnem kizárólagosan római katolikus.⁴

Nem beszélve most a halottlátó társadalmi szerepével kapcsolatos szociálpszichológiai indíttatású vizsgálatokról, a halottlátó gyakorlatának és hiedelmeinek eredetét, kapcsolatait vizsgáló kutatás egyik csomópontja a transztechnikának, a testből ideiglenesen távozó lélek kérdésének a magyar ősvalláshoz illetve a táltoshiedelmekhez kötése volt. Így a halottlátó révülése, túlvilági lélekutazásának képzetei az ún. magyar ősvallás illetve a honfoglalás kori hitvilág rekonstruálásakor a magyar samanizmus örökösének feltételezett táltos-hiedelemkör egy hiányzó láncszemét voltak hivatva pótolni. Ezáltal csorbát szenvedett a halottlátó önálló vizsgálata; a kutatáson mintegy axiómaként vonul végig, hogy a halottlátó transztechnikája először is ősvallási maradvány, legfeljebb ezen kívül jöhetett hozzá egyéb, leginkább a középkori látomásirodalom hatása.⁵ Utóbbi az említett kutatók közül legnyomatékosabban Barna Gábor tanulmányában fogalmazódott meg, de túl nagy hangsúlyt sem nála, sem másoknál nem kapott, a látomásirodalmon kívül pedig egyéb hatás – esetleg a látomások látóinak hatása, vagyis a

(halott)látók mint közösségi funkcionáriusok gyakorlatának európai kontextusa nemigen merült fel. Pedig már 1942-ben napvilágot látott – Orosz István életrajzához írt bevezetőjében – Bálint Sándor érvelése, amelyben ő a halottlátót a *szent emberek*, a középkori világkép és mentalitás letéteményesei között helyezi el, akik „még a középkor magasrendű lelki kultúrájának, elragadtatott világának kései hírmondói”.⁶ Sajnos ő részletekbe menő kutatásokat nem végzett a témában és ez a vonal a továbbiakban – a kutatás fő sodra mellett – eléggé elsikkadt.

A transztechnikának – és a testtől ideiglenesen elszakadó lélek kérdésének – ilyen módon való középpontba helyezésével az az egyik probléma, hogy az extázis illetve transz állapota, technikája (és az ezzel kapcsolatos lélekképzet) jóval általánosabb jelenség a szamanizmusnál; annak feltétele, de önmagában nem kritériuma; tehát csak e jegyek alapján a halottlátót akár ősmagyar, akár más szamanizmus körébe vonni nem lehet. Mint Arbman írja: „kezdetlegesebb fokon az extatikus-vizionárius tapasztalat igen nagy kiterjedésű, mindennapos jelenség”.⁷ A középkori – és néhány, archaikusabb hagyományokat őrző területeken a mai – Európából igen sok adatunk van az extázissal/transszal⁸ kapcsolatos érintkezési technikára, egy olyan világkép és mentalitás jegyében, amely szerint a két világ, az élők és holtak világa közt szoros, közvetlen kapcsolat van, a határok könnyen átláthatók.

A *transz* – mint *normálistól eltérő tudatállapot* – tulajdonképpen általános, elvileg bárki által hozzáférhető technika a középkori Európában; hasonlóképpen az eltérő tudatállapot más megnyilvánulási formáihoz, amelyek révén a kapcsolatteremtés elérhető volt. Látomásélményhez – amelyben a természetfeletti, túlvilággal való kapcsolat manifesztálódik – nagyjából három formában juthatott az egyén: transz vagy extázis állapotában a lélek a testet elhagyva ideiglenesen a túlvilágra jut (*testenkívüliség-élmény* az etnopszichiátriában, *lélekkutatás* a vallásantológiai kutatásban); a túlvilági, természetfeletti lények, objektumok a vizionáló földi környezetében jelennek meg – mintegy *jelenésként* – és végül a látomás lehetett *álombeli* túlvilági/természetfölötti élmény.”⁹ A vizionálás ezen általános technikai feltételei azok, amelyek révén a magyar halottlátó működését a feltételezett ősmagyar szamanizmushoz köthették. Ennek alapján azonban nem határozhatók meg egyértelműen a halottlátó történeti kapcsolatai; közelebb jutunk ehhez, ha a kapcsolatteremtés funkcionális kereteit vizsgáljuk. E vonatkozásban egyedülálló magyar sajtószágnak, és így meghatározónak vélte a kutatás az „egyéni” – családbeli, falubeli – halottak sorsáról való tudakozódást. Az a helyzet azonban, hogy transztechnikával, a *lélekkiküldés* képességével rendelkező, vagy a túlvilági lényeket földi jelenések formájában látó jósök, látók – köztük olykor kimondottan halottlátók – még az újkori Európának is több területén tevékenykedtek, sőt talán tevékenykednek ma is. Halottlátókat tehát – a közhiedelemmel ellentétben – nem csak a magyar nyelvterületről ismerünk, hanem tulajdonképpen egész Európából. Olyan varázs-

lókra, jósokra, látókra vonatkozó adatok, akik rendszeresen vagy alkalmasszerűen halottakat is látnak, vagy akár üzeneteket közvetítenek tőlük, a Balkánról – különösen annak keleti, pravoszláv régiójából –, az Alpok vidékéről (Ny-Tirol, Vorarlberg), észak-északnyugat-német és fríz területekről, valamint a szigeti keltáktól: írektől, skótoktól származnak. Nyilvánvaló, hogy régi szláv, kelta és germán hagyományok továbbéléséről egyaránt szó van. A látás képessége a burokban születéshez, alteregókhoz, kísérő- és segítő-szellemekhez, illetőleg a transztechnikához, a lélek ideiglenes távozásához kötődik. Olyan látókról, akik sokágú és összetett közösségi feladataikon belül, közösségük elvárásainak megfelelően, kimondottan halottlátásra specializálódnak, a jelenkorból elsősorban a bolgároknál (gyébrebb, bizonytalanabb adatok szerint románoknál) tudunk, de ha a kora újkorig visszamegyünk, már olasz és osztrák adataink is vannak.¹⁰

Feltehető, hogy a belátható múltban a magyarság is birtokában volt az archaikus, egyetemes, egy-egy néphez nem köthető kapcsolatteremtési technikáknak. Ezek bizonyára nálunk is részint általánosak voltak, részint specialistákhoz kötődtek. Ilyen szakemberek lehettek pl. a *látó*, *néző* szóval jelölt személyek, akiknek valamikor pontos – sajátosan a magyar látóra, nézőre jellemző – tevékenysége kideríthetetlen, mivel a hozzájuk fűződő újkori hiedelmek és a boszorkányperek néhány, boszorkányazonosító és jós tevékenységükre vonatkozó adata¹¹ teljes mértékben az európai varázslókkal, látókkal rokonítják őket. Valamikori sajátos magyar vonásaikra a középkor óta ismert önálló magyar terminológiából következtethetünk. E sajátosan magyar látó alakot sok különböző hatás is – kelet- és nyugat-európai, „pogány” és keresztény egyaránt – érthette. Ha az eredetet nem is, de a legfontosabb hatások irányait már a fentieknél pontosabban is meg tudjuk határozni. Ehhez azonban az kell, hogy a halottlátó mediátori gyakorlatát, mint rituális rendszert egészében tekintsük, és megnézzük, hogy milyen rendszerekkel tart kapcsolatot.

Az a rendszer, amihez a magyar kutatások egyik visszatérő feltételezése a halottlátót kapcsolta, a „klasszikus” észak-eurázsiai samanizmus volt. A táltos-hiedelmek vonatkozásában töltött be bizonyos hégagpótló szerepet a halottlátó, ahogy fentebb említettem. Azt kell azonban mondanunk, hogy a magyar halottlátó gyakorlatának és a táltos hiedelmeinek, illetve halvány nyomokban megfogható – például a debreceni boszorkány- illetve táltosperekből ismert – gyakorlatának semmi köze sincsen egymáshoz, legfeljebb annyi, hogy az újkori hiedelemmondákban – mint hasonló szerepet betöltő hiedelemalakokhoz – néhány közös mondai motívum fűződik hozzájuk.”¹² Túl merész – és logikátlan – következtetésnek látszik a hiányzó láncszem-szerepből arra következtetni, hogy a magyar halottlátó lett légyen a honfoglalás kori magyar sámán transztechnikájának örököse. Egyebek mellett azért, mert semmiféle adatunk nincs az egyébként is sok bizonytalanság övezte honfoglalás kori és későbbi magyar táltos halottlátó szerepére vonatkozóan.

Több köze látszik lenni a magyar halottlátónak azokhoz az európai varázslókhoz, akik talán egy óeurópai – vagy legalábbis egyes indoeurópai népekhez köthető – samanizmus (középkorig–újkorig fennmaradt nyomainak) letéteményesei. Elsősorban az Alpok vidékén (olasz és német nyelvterületen egyaránt), a Balkánon (dél-szláv népeknél, albánoknál) és a Baltikumban működtek az újkorig olyan varázslók, akik a túlvilággal való kapcsolatteremtés módszerét és közösségi szerepüket tekintve egyaránt samanisztikusnak nevezhetők.¹³ Feltehetően egyfajta kettős samanizmus – vagy legalábbis egy mitikus szinten összefüggő kettős rendszer – nyomairól van szó, ahol a „fehér” ágat (mennydörgésistennel kapcsolatot tartó) férfi-varázslók képviselik, akik transzban, álomban megélt lélekutazásaik révén a túlvilágra jutva a halottakkal, vagy a szomszéd közösség varázslóinak lelkeivel harcolnak a termés megszerzéséért, az év vagy az agrárciklusok kezdetén. A „fekete” ág a női ág: úgy látszik, hogy – legalábbis az Alpok vidékén és a Balkánon – egyidejűleg létezik egy, az előbbivel összefüggő rituális rendszer is, amelyet a halottakkal kapcsolatot tartó női varázslók – sokszor explicite „halottlátók” – képviselnek. Most hagyjuk figyelmen kívül a jelen témánkban kevésbé érdekes férfi-varázslókat – akiknek egyébként sok kapcsolatuk van a magyar *táltossal* – és nézzük a női vonalat. Ez valamiféle „fekete” samanizmusként jellemezhető: alvilági/halotti kontextusú, khthonikus termékenység-istennőkkel, „földanyákkal” kapcsolatos. Az európai nyomok krétai, kisázsiai Magna Materekhez, Bendisz, Artemisz, Diana, Hekaté kultuszához vezetnek; iráni kapcsolatokkal is rendelkező thrák–illír–görög–római és thrák–kelta–germán–szláv vonalak rajzolódnak ki, részint szláv nyelvészek – Jakobson, Ivanov, Toporov, részint az olasz Ginzburg, valamint a balti mitológiát kutató nyelvészek kutatásaiból;¹⁴ ehhez hozzátehetjük a boszorkányperek osztrák, német, magyar anyagából és egyáltalán a közép- és délkelet-európai boszorkányság kutatásából kiderülő összefüggéseket. Ezek a többnyire női varázslók általában a halottak földi tartózkodásának idején, tehát a téli napforduló, a kelta és római újév, a pravoszláv halotti ünnepek idején „avatódnak be”, vagyis kapcsolatba kerülnek a halottak földön tartózkodó csapataival: a „kereszteletlenekkel”, a Frau Holle vagy Perchta vezette lelkekkel, a késő ókorban, kora középkorban Hekaté halotti csapataival, később Diana követőivel vagy a tündérekkel. Ezáltal – transz, „elragadtatás” révén – a túlvilágra jutnak, és a jóslás, halottlátás, továbbá a kincslelőhelyek fellelésének adományát nyerik el. Sokszor a női termékenységhez (szerelem, szülés) és az agrártermékenységhez is közik van: tehát például a halotti csapatokkal lelkük a túlvilágra jut, ahol a jövő évi termésre nézve is nyernek információkat.¹⁵ A „fekete” női varázslók másik (bolgár, szerb, román, horvát, szlovén és magyar adatokkal képviselt) fajtája kimondottan az alvilágon, vagy alvilági istennőknél, kígyók úrnőjénél vagy kígyókirálynőnél nyer beavatást. Ezek neve sokszor „istennő”, vagy „isteni”: *bogovica*, *bogina*, *boginka*. Bolgár és román változataik vizekből, alvilági barlangokból szerzik gyík, kígyó

vagy madár segítőszellemeiket.¹⁶ – Több szálon e vonalhoz köthetők a délkelet-európai rituális társaságok: *ruszalia*, *ljelje*, *cllu 'arii* – amelyek egyik fő jellemzője az, hogy a halottak földi tartózkodásának idején tevékenykednek. Szerepük elsősorban a gyógyítás, de közvetítenek a halottak felé is, és jóslással is foglalkoznak. Lényeges vonásuk a megszállottság állapota: a zene és tánc segítségével elért transzban a halottak (vagy halotti karakterű tündérek) „szállják meg” őket. Ebben az állapotban jósolnak, halottakról tudósítanak, vagy a halottak szólnak általuk.¹⁷

Mindezeknek az alvilágias, halottakkal kapcsolatot tartó varázslóknak (általában varázslónőknek) sok közülük van a magyar halottlátóhoz is, de sok egyéb magyar hiedelemhez vagy hiedelemalakhoz is. Az ő rokoni körükbe tartoznak mindazok a tudósok, nézők, jósok, akiknek összetett feladatuk a gyógyítás, a kincs látása, valamint a jóslás és halottlátás, esetlegesen a szerelmi varázslás is. A különböző szálakon rokon, más-más vonatkozásban idetartozó magyar hiedelem- és rítus-elemeket illetve hiedelem-alakokat, vagy a mágia és kapcsolatteremtés tényleges specialistáit itt csak felsorolásszerűen tudom megemlíteni, a részletes elemzéstől el kell tekintenem. Ide tartoznak a tiszántúli, debreceni táltos-perek *féltáltosai*, akik nem viaskodnak, pusztán gyógyítanak és a kincset látják; a téli napforduló idején a lucaszéken, keresztúton beavatódó halottlátók, kincs fellelésére, tolvaj kézreke-rítésére specializálódó látók, a keresztútról Lucakor, karácsonykor elragadt lelkek; „szent György nap előtti kígyót” „tapogató” gyógyító és kincstre vezető asszonyok, a kígyóbőrrel boszorkányt felismerők; a segítő madárral, csirkével, „piritussal” dolgozó halottlátók, jósok; a megszállott halottlátók, és így tovább. A kép tarka és heterogén – szemmel láthatóan másodlagos. Másodlagosságra, szomszédaink hiedelmeiből és gyakorlatából származó „késői” örökségre és nem eredendően magyar rítusokra vall, hogy nagyrészt hiedelmekről és mondai motívumokról van szó, csak igen kevésbé tényleges gyakorlatról. De erre vall az is, hogy azonos hiedelmek – magyar vonatkozásban – hol a táltost, hol a halottlátót, hol a boszorkányt jellemzik; és az, hogy igen sok, a Balkán népeinél eredendően a halottlátóhoz, illetve halottlátással is foglalkozó varázslókhoz fűződő vonás nálunk fikatív, mondai varázslóalakokhoz – mint például a garabonciás – fűződik, és így tovább.¹⁸

Mégis felsejlik e sok másodlagos, mondai adat és összekuszálódottnak látszó hiedelem mögött egy vagy több olyan típusa a magyar halottlátóknak, amelyek e közép-délkelet-, és kelet-európai kvázi-samanisztikus rendszerek felé mutatnak, azok hatására jöttek létre. A kezdetén vagyunk még a kutatásnak, nem világos még, hogy a kapcsolatok milyen szinteken voltak a legerősebbek: mennyiben érintették a rituálét és a hiedelemrendszereket, mennyiben csak a szájhagyományozás szintjén léteztek. A „fekete sámánnő” – kapcsolatokat tartó magyar halottlátó ideáltípusa a madár/gyík/kígyó segítőszellemmel dolgozó, a halottak ciklikus földi látogatásainak idején beavatódó nő, akinek alkalomszerűen lehet a halottlátás is a gyógyítás, szerelmi varázslás, kincsek, elveszett dolgok felderítése és a jóslás mel-



A hét halálos bűn túlvilági büntetésének ábrázolása
a „Le grant kalendrier et compost des Bergiers” c. francia traktátusból
(megjelent Nicolas Le Rouge nyomdájában, Troyes, 1496)

lett. Ehhez járul még egy föld alatti „kígyók országa” túlvilág-képzet. Nem tudjuk még, milyen mértékben léteztek olyan magyar varázslók, halottlátók, akik nagyjából megfeleltek ennek a típusnak, tehát rituáléjuk és hiedelemrendszerük ezeket az elemeket együttesen tartalmazta. Biztos, hogy valamennyire voltak. De az a valószínű, hogy ezek a magyarságot valószínűleg két irányból (germán és szláv népek felől) érő hatások nem voltak olyan erősek (vagy túl későn jöttek ahhoz), hogy nálunk is teljes mértékben meghonosítsák azt a fajta mediátori gyakorlatot, ami a Balkán vagy az Alpok vidékének halottlátóira volt jellemző. Ami a magyar halott-

látó-gyakorlatot alapvetően meghatározta, az meggyőződéseim szerint nem annyira ez a fajta európai népi gyakorlat, hanem az Európa e részén népivé is lett, vallásos, keresztény eredetű tevékenység.

Amikor a magyarság a keresztény Európával rendszeres kulturális cserekapcsolatba került, Európa témánk szempontjából fontos népeinél (az előbb vázolt óeurópai „pogány” rítusok töredékes, esetleges fennmaradása mellett) már minden bizonnyal a túlvilággal való kapcsolatteremtés keresztény valláshoz (és sokszor egyházi személyekhez) kötődő módszerei voltak a dominánsak. Ezt kézenfekvően bizonyítja az a tény, hogy a magyar halottlátó adatokkal a 17. századtól dokumentált tevékenysége lényegében egyezik a középkori Európa keresztény vizionáló gyakorlatával. A magyar kutatásnak azt a fent említett tételét, hogy a középkori és kora újkori vízióirodalom hatott a magyar halottlátóra (a halottlátó mondáira), úgy módosítanám tehát, hogy a halottlátó mediátori gyakorlata lényegében ez a középkori, kora újkori keresztény vizionáló gyakorlat, pontosabban e sokszínű gyakorlat sajátos – bizonyos mértékig egyénivé vált, és régiókban igen szívósan fennmaradt – része.

A középkori vallásos víziók óriási mennyiségű adatanyaga egy 6–12. századi virágkorra vall (a nyugati kereszténység területén), de előzőleg már a 3. századtól és utána a kora újkorig igen bőven, és azon túl is folyamatosan napjainkig vannak adatok keresztény látomásokról, elsősorban a nyugati kereszténység területéről. Ez nem jelenti azt, hogy a pravoszláv egyház írásban kevésbé dokumentált felségterületén ne lett volna a nyugat- és közép-európaihoz hasonlóan mindennapos a vallásos víziók élménye; erre a valamikori délkelet-európai gazdagságra vall Európa ortodox régióiban a legújabb korig intenzíven fennmaradt gyakorlat.¹⁹

A feljegyzések egyházi személyek – papok, szerzetesek, apácák – mellett világiakra, nemesekre és polgárookra és – az elit írásbeliség természetéből következően ritkábban – alacsonyabb társadalmi rétegekre, parasztokra is vonatkoznak. Hangsúlyozni kell itt, hogy nemcsak kiválasztottakhoz, leendő szentekhez, híres karizmatikus személyiségekhez kapcsolódott a vizionálás adománya, hanem általános, elvileg mindenki számára elérhető, a leghétköznapi életben is bekövetkező lehetőség volt, bár természetesen bizonyosfajta életstílushoz, sokszor „kiválasztottsághoz”, felkészüléshez, tanuláshoz, sőt, sokszor egy bizonyos közösségi funkció hivatástudattal való betöltéséhez kapcsolódott.

A keresztény vizionálók kapcsolatteremtési technikája a fent jelzett általános, archaikus módszerekkel: a transz vagy extázis, a jelenések és álmok hármásával vág egybe. Ami a testtől transz révén elszakadó lélek utazását illeti, a középkortól napjainkig folyamatosan vannak adataink vizionálókról vagy általuk készült feljegyzésekből ennek egzakt leírására, mégpedig mind az *elragadott* („extra corpus suum raptus”) lélek testből kiszállására, „repülésére”, mind a lélek testbe való – olykor nehéz, vonakodó – visszatérésére. A *visio* és *revelatio*

mellett leggyakrabban használt középkori kifejezés, az *ekstasis* jelentése is 'kilépés' (a testből).²⁰

A középkori látomások kulturálisan meghatározott tartalmi elemei közül most csak azt a néhányat említem futólag, amelyek a magyar halottlátó „túlvilági utazásaiban” is szerepet kapnak, és így az összehasonlító-történeti elemzések tárgyai voltak, vagy lehetnek. Egyik ilyen elemet a vizionálót elhívó, túlvilágra kísérlő szellemek jelentik. Erről röviden összefoglalva annyit mondhatunk, hogy ezek sora (szentek, angyalok, Szűz Mária stb.) természetesen teljes mértékben keresztény jellegű (noha nem mindenben „pogány” előzmények nélkül). A magyar halottlátók látomásaiból ismert szent személyek, vezetők mindenestre pontosan soraikba illenek.

Ami a túlvilág topográfiáját illeti, a menny–pokol kettőssége és a menny–purgatórium–pokol késő középkorra kialakult hármassága, ezek egymáshoz való viszonya, az egyiket a másikkal összekötő utak, hidak, vizek, és maguk a helyszínek (szigetek, barlangok, hegyek, ligetek stb.) tájaikkal, építményeikkel és az őket benépesítő szent seregekkel, a szenvedő vagy üdvözült lelkekkel – mindez hallatlanul gazdag, változatos anyagot szolgáltat, amit itt még említésszerűen sincs mód áttekinteni. A nyugati (és részben a keleti) kereszténység előtti, illetve az ókori, vagy ókori keleti magaskultúrákból eredő, valamint helyi germán, kelta stb. hagyományokra épülő vonásokkal is rendelkeznek ezek a túlvilágképek, amelyeknek különböző kulturális típusai állapíthatók meg.²¹ Ugyanezek a – vallásos látomások toposzkincsével közös – típusok jelennek meg a magyar halottlátók túlvilág-elbeszéléseiben is. E gazdag anyag vizsgálata – amely ez ideig nem történt meg a magyar halottlátóval kapcsolatban, sem „keleti”, sem „nyugati” vonatkozásban – valószínűleg sok fogódzót adna történeti kérdések megoldásához. Egy pontrólpontra haladó összehasonlító elemzés során kiderülhetne, hogy az általános európai, keresztény motívumok mellett van-e mégis valamilyen sajátosan magyar (kelet-európai, „keleti”, „pogány” stb.) eleme a halottlátók túlvilágainak. Eddigi anyagismeretem birtokában úgy látom, hogy ami a közismert nyugati toposzoktól eltér, az leginkább kelet-európai ortodox sajátosság a magyar halottlátók túlvilágainak motívumkincsében, és/vagy az előbb említett európai „fekete sámánnök” túlvilág-képéhez tartozik. A látomások tartalmi kérdései közül témánk szempontjából legfontosabb az, amelyik a magyar halottlátó közösségi szerepének kulcskérdése, mégpedig: a vizionáló a túlvilági környezetben lát-e ismerős halottakat, pontosabban: szerez-e információkat a szűkebb közösségbe tartozó egyéni halottak sorsa felől. Erre a kérdésre igennel felelhetünk: a vallásos vizionálók – Európa számos pontjáról származó – középkori és kora újkori adatai szerint a túlvilágon a bűnhődő, vezeklő vagy üdvözülő halottak seregei mellett egyéni halottak is láthatók, sokszor éppen a halál vagy a tisztító tűzből szabadulás pillanatában. Emellett gyakran kap a vizionáló egy-egy halottra vonatkozóan olyan kinyilatkoztatást,

amelyet a közösség vagy annak bizonyos egyénei számára nyilvánosságra kell hoznia (ezzel kapcsolatban hangsúlyozza Benz a vizionálók közösségi lelkigondozó tevékenységét). E kinyilatkoztatások részei lehetnek az üzenetek a *halottakról*, vagy olykor a *halottaktól* is. Olykor – például 16. századi olasz adatok szerint – ismeretlen halottat is lát a vizionáló, akinek megtudja nevét és akire vonatkozóan parancsot kap, hogy tudósítsa családját. Más – szintén 16. századi – olaszok haladoklókat láttak, akiknek családját előre értesítették a várható halálesetekről.²² Tehát a vizionálás funkciói között volt, lehetett olyan, ami az újkorból ismert népi halottlátók közösségi szerepével egybevág.

Lehetett tehát történeti kapcsolat a keresztény vizionálók és a „népi” halottlátók között, utóbbiak közösségi szerepének vonatkozásában is. Úgy látszik azonban, hogy a népi halottlátó *csupán* halottak üzeneteinek közvetítésére vonatkozó szerepköre sajátos, csakis rá jellemző vonás. A középkori vizionálók közösségi szerepéhez – amennyiben és ahol volt ilyen – nem a halottlátó szerepe áll legközelebb, hanem a Magyarországról is és a jelenkori Európában tudomásom szerint leginkább az ortodox Kelet-Balkánról ismert „szent emberek” (vö. Orosz István, Engi Tüdő Vince, az „ősi ember”²³, akiknek az állandó túlvilági kapcsolatteremtés mintegy életformájuk. Tevékenységüket egy szent, Krisztus vagy Szűz Mária általi elhívás, „beavatás” indítja el, csakúgy, mint a halottlátóét, de hivatásuk inkább a sokoldalú lelkigondozóé. Egyik feladatuk lehet, de inkább csak alkalomszerűn, a halottak üzeneteinek továbbítása is. A halottlátóknak ezt a fajtáját meg kell különböztetnünk a csak halottlátásra specializálódott személyektől. A kettő azonban összefügghet történetileg; a feltételezett összefüggést, és így közvetve a halottlátók és a vallásos vizionálók kapcsolatát bizonyítják a fent említett tartalmi párhuzamok, a közös toposzkincs. Emellett talán feltételezhetjük a valamikori sokoldalú gyakorlat másodlagos elszegényedését, egyoldalúvá válását is. Ennek eredményeképpen az újkori halottlátó a „komplex” szent embernek egy specializálódott változata lenne.²⁴ A specializálódás indítéka az lehetett, hogy a szükségletek a paraszti közösségek részéről a legújabb korban már elsősorban is a halottak üzeneteinek a közvetítésére vonatkoztak, lévén, hogy a többi, „szent emberek” által kielégíthető lelki szükségletet kielégítette az egyház. Ha a „specializálódás” feltételezése helyes, akkor valószínű, hogy a szent emberek, a keresztény túlvilág felé közvetítő mediátorok egy részének egyoldalúvá – csakis halottlátóvá – válása időben körülbelül egybeesett az egyház részéről megnyilvánuló ellenállás, tiltás kezdetével, tehát a magyar halottlátó-adatok megjelenésével.²⁵ Feltűnőnek tartotta a magyar kutatás, hogy ez milyen későn történt. Az is felvetődött, hogy volt-e ezelőtt egyáltalán halottlátó gyakorlat, és ha volt, miért nem tiltották ugyanúgy, mint a táltosok, jósok, szemfényvesztők mesterkedéseit.²⁶ Vagyis: ilyen tiltások adatai a 18. század előtt hiányoznak, amiből vagy a halottlátók nem-létére, vagy – a tiltások hiányában – „legális” gyakorlatra következtethetünk. A kutatás e kérdésére valószínűleg

azt felelhetjük, hogy éppen azért nem tiltotta az egyház, mert ez nálunk egy alapvetően egyházi eredetű, vallásos gyakorlat volt; nem pedig a táltos, vagy „pogány” maradványok más letéteményesei űzték (mint pl. a bolgárok vagy az osztrákok „samanisztikus” halottlátóinak esetében). Az egyház a középkorban, a vizionálóról szóló irodalom tanúsága szerint nem tartotta keresztényellenesnek, vallásellenesnek a testtől elszakadó lélek túlvilági utazását, illetve a transztechnikát, sem pedig a halottak – vallásos víziókhoz kötött – látását; nem kötötte pogány hagyományokhoz; ez normális, mindennapi dolognak számított. Az ellenzés, tiltás csak a reformáció után kezdődött, mégpedig protestáns részről: ez katolikus, vagyis egyházi eredetű gyakorlatra, nem pedig a táltoséhoz hasonlatos tevékenységre vall.²⁷

Mindaz, amit itt vázlatosan összefoglaltam, természetesen nagyon leegyszerűsített képlet. Nemcsak egyszerűen a vallásos víziók illetve a vizionálók gyakorlata hatott a „népi” halottlátókra, ennél bizonyára sokkal bonyolultabb, sokirányú, sokágú folyamatok zajlottak le. Az biztos, hogy volt ilyen kapcsolat, de az utakat megrajzolni igen nehéz. Az egyik nehézség abban rejlik, hogy az újkori népi gyakorlatot kell összevetnünk a középkori víziókra vonatkozó írásos anyaggal, amely lényegében az elit kultúra saját magát megörökítő hagyományozásába tartozik.²⁸ Másrészt természetesen nem helyes egységes és egynemű vallásos vízióhagyományról beszélni (és egységes és egynemű, ettől teljesen független, népi hagyományról), amely mint egységes kulturális hatás érte volna a népi rítus- és hiedelemrendszereket. A túlvilági utazások és látomások, jelenések tartalmi elemeiket illetően – a közös vonások mellett – történetileg, területileg, népenként sokban eltérő kulturális mintához kötődtek, és igen változatos és sokféle eredetű hagyományt olvasztottak magukba, sok esetben éppen az említett európai samanisztikus gyakorlat mitológiai kontextusának elemeit (mint ezt különösen az ónordikus irodalom alapján feltételezett samanisztikus nyomokkal kapcsolatban kimutatták,²⁹ de hasonló elemek nyomai sejthetők az ószláv samanizmus vonatkozásában a pravoszláv egyház vízióirodalmában), vagy a mediterrán magaskultúrák mitologikus „túlvilágjárásainak” emlékei (gondoljunk a meghaló és feltámadó istenek hagyományaira; vagy akár Krisztus pokolraszállására).³⁰ Tehát az összevetés, a hatások keresése kapcsán számos módszertani nehézséget kell még áthidalni ahhoz, hogy a biztos eredményekhez legalább közelítsünk. Egyelőre biztosnak annyi látszik, hogy a magyar halottlátó mitikus kontextusa és rituáléja nagyjában-egészében a keresztény középkor vallásos vizionáló gyakorlatából ered, vagy talán helyesebben: legtöbb köze ahhoz van. Emellett az alaphatás mellett igen lényeges, de nem központi jelentőségű Közép- és Délkelet-Európa népi illetve kereszténység előtti rituális rendszereinek – elsősorban is az ún. európai samanizmusnak – a hatása.

JEGYZETEK

¹ E tanulmány 1997-ben megjelent (1991-es konferencia-előadásból készült), azonos című cikkem (Pócs 1997b) kevés stiláris változtatással. A jegyzeteket néhány saját, azóta publikált munkám adataival egészítettem ki. A cikkben jelzett kutatás még folyik. Jóval e cikk után írt 1997-es könyvemben csak a kora újkori történeti források alapján, a boszorkány- és táltosperek látóiról írtam – az átfogó vizsgálat végső összefoglalása még hátravan. A nemzetközi kutatás a szent emberek, élő szentek kutatásában sok újat hozott azóta (és ennek kapcsán fenti témához is rész-adalékokat), de speciálisan az európai halottlátó vonatkozásában nem tudok jelentős új műről.

² Bálint 1942, 18–22; Diószegi 1958; Vargyas 1963; Barna 1981; Kunt 1981, 1987; Czövek 1987; Grynaeus 1991.

³ Ezt a témát már érintő tanulmányaim: Pócs 1986a; 1988b; 1989a; 1989b; 1992a; 1995. Vö. még az „Eksztázis, álom, látomás” c. konferencia-kötet cikkeit, köztük saját összefoglaló tanulmányommal (a cikkek között vannak konkrétan és speciálisan a halottlátókkal foglalkozók is): Pócs (szerk.) 1998.

⁴ Az adatokat részletesen lásd a 2. jegyzetben említett tanulmányokban. Ezenkívül: Barna 1973; Diószegi 1956; Dömötör 1981, 118–120. Még további adatokra utal Czövek 1987 a magyar anyagot kimerítően közlő bibliográfiája. Vizsgálataim az e munkákban közölt adatokon kívül kiterjednek a Néprajzi Kutatóintézet Néphit Archivumának „Halottlátó” adataira is (sok kézíratos gyűjtés anyagával, jelen vázlatos heszámolóban azonban terjedelmi okokból nem közlöm a részletesen amúgy sem elemzett adatok forrásait).

⁵ Lásd erről Diószegi 1958, 67–75, 295–306; Dömötör 1981, 120; vagy legújabban Czövek 1987, 18: itt ő egyenesen a „táltosnak halottlátóvá történt átalakulása”-ról beszél (Vargyas Lajos és Kelemen András nézeteire hivatkozva).

⁶ Bálint 1942, 22.

⁷ Arberman 1963, II. 591. Holm (1982, 15) szerint a társadalmak 90%-ában van egy vagy több intézményes, kulturálisan meghatározott formája a „normálistól eltérő tudatállapotnak” (= altered states of consciousness = ASC).

⁸ Az inkább etnológusok által használt transz és az inkább vallástörténészek által használt extázis lényegében egymást fedő fogalmak (Findeisen 1957, 180; Siikala 1982, 104–107). A vízió, „látás” technikáinak taglalásába nem mehetünk itt bele. Gazdag etnológiai és vallástörténeti anyagot feldolgozó, pszichológiai szempontokat is érvényesítő összefoglalások: Arberman 1963 és Holm (ed.) 1982. Holm fő, részben egymást fedő ASC formákként a transz/extázis és megszállottság állapotát különbözteti meg (Holm 1982).

⁹ A látomás-technikák jól használható tipológiája: Dinzlacher 1981, 29–33.

¹⁰ A magyar szakirodalomban elsőként Czövek Judit utalt rá, hogy az általánosan elterjedt nézettel ellentétben van – kell, hogy legyen – európai szomszédainknál is halottlátó. Czövek 1987: a jegyzetekben román, szerb, horvát, osztrák halottlátókat említ, részint irodalom, részint szóbeli közlések alapján. További európai adatok halottak „látására” és halottlátókra, germán népeknél: Schneider 1827; Andree 1896, 266–271; Meyer 1900, 561–562; Meyer 1929, 303–305; Lübbing 1928, 159–167; Schmeling 1938, 22–38; 1943; 1950; 1954; Ilg 1953, 132–139; Peuckert 1936/37; 1960a; Ellis 1943; Kammeier 1954, 47–58; Weiser-Aall 1960; Rathgeber 1965; Chadwick 1968, 33–50; Grambo 1973; Grober-Glück 1987, 91–121. Alpok vidéke (olasz, osztrák, svájci): Ginzburg 1983, 33–38. Skót és ír: Campbell 1902, 121–134; Macrae 1908; Campbell –

Hall 1968; Gregory 1970; Ryan 1978. Szláv népek, ill. a Balkán más népei: Toeppen 1867, 113–114; Abbot 1903, 221–222; Zelevi 1978, 37–43; Scharankov 1980; Haase 1939, 273; Blum–Blum 1970, 48–68; továbbá bolgár kutatók (Borjana Aleksandrova, Jevgenija Miceva, Iveta Todorova, Szófia, Folklor Intézet) szóbeli közlései és kéziratos gyűjtéseik adatai, amelyeket voltak szívesek rendelkezésemre bocsátani. Szerb, bolgár, román halottlátókra, valamint halottlátással is foglalkozó varázslókra vonatkozó további adatok és következtetések: Pócs 1992a, 1995b.

¹¹ A látók, nézők magyar adatait lásd: Lehoczky 1904; Pais 1975; Ferenczi 1959; Pócs 1990.

¹² Bihari 1980, 37–38, 94–98, 103–105. A boszorkány- és táltosperek varázslóiról lásd bővebben kora újkori mediátorainkról szóló könyvemben: Pócs 1997a.

¹³ Ezekre a varázslókra már Moszyaski (1929-ben megjelent könyvében, új kiadás: 1967, 651–654), Őr evi (1953), Róheim Géza (1961), valamint Zelevi (1981, 63–64, 149–153) is – Zelevi Őr evi re is támaszkodva, a többiek egymástól függetlenül – felfigyeltek, de a kutatások igazán Ginzburg 1966-os könyvével (Ginzburg 1983) indultak meg. A 80-as évektől magyar hozzájárulások is vannak: Klaniczay 1983 és Pócs 1986a; 1988b; 1989a; 1992a; 1995b; 1997a; valamint lásd e kötetben a „Magyar samanizmus...” c. tanulmányt, további irodalommal.

¹⁴ A két varázslótípusról és a jelzett „vonalakról”, feltételezett eredetükről lásd elsősorban Carlo Ginzburg új könyvét a boszorkányszombatról (Ginzburg 1990 [1989]). A „fekete samanizmus” értelmezéséhez: Eliade 1957, 180; Findeisen 1957, 203–204. A kettős samanizmus lehetőségének felvetése: Pócs 1995b, valamint jelen kötetben „A kígyó, a mennykő és a tehenek...” c. tanulmány. Az említett nyelvészek munkáinak legfontosabbjai: Jakobson 1969; Jakobson–Szeftel 1947; Jakobson–RuziLi 1950; Ivanov–Toporov 1973, 1974; Gimbutas 1973; Sudnik–Civjan 1980, 240–285. A boszorkánysággal kapcsolatos vizsgálataimról lásd Pócs 1992; 1995.

¹⁵ A varázslók e típusának adatai pl.: Crecelius 1853; Zingerle 1857; Róheim 1920; Schell 1901, 305–337; Waschnitius 1913, 142–144, passim; Kelemina 1930, 202–246. pont; Seidl 1968, 411–422; Duerr 1978, 176–184; Ginzburg 1983, 30–67. Különböző nézőpontú tanulmányok a varázslókról: Cohn 1975, 210–219; Ginzburg 1990, 91–123; Henningsen 1990; Schell 1901; Waschnitius 1913, 142–144, passim; Pócs 1986a, 225–241.

¹⁶ A „kígyós varázslónő/boszorkány” bolgár, román, szerb adatait lásd: Pócs 1992a, 1995b, jelen kötet „Sárkányok, ördögök és szövetségeseik” c. tanulmánya. Ezek néhány fontos forrása: Moldován 1897, 191–194; Marian 1899, III. 96–97; Marinov 1914, 213–214; Őr evi 1953, 13–14, 19; MuTea-Bîrlea 1970, 174–1811; Zelevi 1981, 114–119.

¹⁷ A rituális társaságok összefoglaló adatait, legfontosabb bibliográfiáját lásd: Pócs 1986a, 228–232, továbbá: Majzner 1921, 226–257; Closs 1971, 3–22; Puchner 1987, 197–278.

¹⁸ Az ide tartozó magyar adatok részletes ismertetésétől el kell tekintenem; lásd e kötet idevágó cikkeit.

¹⁹ Az áttekintett víziókról szóló összefoglaló munkák közül a legfontosabbak: Fritzsche, 1887, 1887; Lettenbauer, 1951; Benz 1969; Spearing 1976; Dinzelbacher 1981; Christian 1981; Le Goff 1981; Schmitt 1987; Gurevics 1987, 188–261. A további legfontosabb irodalmat lásd főleg Benz 1969 bibliográfiájában. Néhány fontos magyar tanulmány és szövegközlés: Katona 1907; Szabó T. 1931; Posonyi 1942; Gyenis 1968; Gacsáji 1985; Harsányi 1985; V. Kovács 1985.; Jádi – Tüskés 1986; Grynaeus 1991. Lásd még Pócs 1998a további (a Benz bibliográfiában közöltnél újabb) irodalommal és a Pócs (szerk.) 1998 kötet tanulmányait.

²⁰ Vizionálók élményei a test és lélek viszonyáról, a testtől elszakadó, kiszálló, felszálló, majd visszatérő lélekről, a kívülről, felülről látott testről stb.: Benz 1969, 29, 185; Dinzelbacher, 1981, 31, 216; Gurevics 1987, 253.

²¹ A túlvilágkép motívumainak bemutatása, egy-egy motívum (pl. égtájak, a túlvilág szerkezete, rétegei, topográfiája, sziget, barlang, hegy, lépcső, híd, „veszélyes átkelés”, őrző – egymással harcoló – állatok stb.) elterjedése, története, kapcsolatai nem-keresztény hagyományokkal: Zemmrich 1891; Bousset 1901, 136–169, 229–273; Peters 1915; Ellis 1943; Patch 1950; Lettenbauer 1957; Straubergs 1957, 56–110; Kretzenbacher 1969; Frank-Fritzie 1971; Benz 1969; Dinzelbacher 1973; 1981; 1986, 70–87; Le Goff 1981; Gurevics 1987.

²² Egyéni halottak látásának adatait lásd pl.: Benz 1969, 618–640; Dinzelbacher, 1981, 147, 214–216; Gurevics 1987, 252.

²³ A magyar „szent emberek” említett példáit lásd: Vajkai 1938, 346–373; Bálint 1942; Grynaeus 1972/73, 155–183. Elszórt adatok sok monografikus néphit-gyűjtésben találhatók. Legutóbb pl.: Dám–D. Rácz 1989, 127–133. Vagy egy példa a halottlátásra a keresztény vizionálás túlvilág-környezetében: Berze Nagy 1940, II. 539. A Balkán szent emberei pl.: Blum-Blum 1970, 48–51, 62–63; Obrebski 1977; Scharankov 1980; továbbá a fent említett bolgár kutatók gyűjtései és szóban közölt adatai.

²⁴ Ez egybevág Bálint Sándornak a dolgozat elején idézeti nézetével. Ugyanő írja: a „szent emberek közt van, akiben a halottlátás képessége a legerősebb” (Bálint 1942, 22). Szintén erre valának azok a szent emberekre vonatkozó újabb közlések, amelyek tevékenységük minden oldalát megvilágítják. Ezek a sokoldalú szent emberek általában látnak halottakat is. Ilyen pl. a Grynaeus Tamás leírta Vidács Mihály szőregi halottlátó (Grynaeus 1991), vagy ilyen sokoldalú tevékenysége van Csépe Klárának is (Jádi-Tüskés 1986), vagy a lészpedi János Ilonának (Pozsony 1991).

²⁵ E tiltások, ellenzések – prédikátorok utalásai, zsinati végzések adatai stb. – eddig legteljesebb sorozatát Czövek Judit (1987, 6–9) közli 1562-től.

²⁶ Diószegi 1958, 319–320.

²⁷ Nem véletlen az sem, hogy a legújabb korban tevékenykedő halottlátók – a középkori katolikus gyakorlat örököseként – majdnem kivétel nélkül katolikusok voltak (noha a vallásos vizionálók közt – mint tudjuk – a reformáció óta mindig voltak és vannak protestánsok is).

²⁸ Minden birtokunkban lévő adat átjutott az egyházi írásbeliség közvetítő, ellenőrző és szűrő rendszerén. (Az egyházi írásbeliség szűrő-szerepéről lásd: Schmitt 1987, 262.)

²⁹ Pl. Chadwick 1968, 39–41.

³⁰ Erről lásd pl.: Holtzmann 1908, 285–297.

SÁRKÁNYOK, ÖRDÖGÖK ÉS SZÖVETSÉGESEIK A DÉLSZLÁV–MAGYAR KAPCSOLATOK TÜKRÉBEN¹

Tanulmányom egyik témája: a délszláv (és velük szomszédos más) népek hiedelmiből és olykor rituális gyakorlatából is ismert samanisztikus varázslók néhány olyan vonása, amely a magyar *táltos*, *garabonciás* és különböző mondai *tudós* személyek attribútumaként is ismert. Egészében nem tekinthetők ezek egyszerűen délszláv eredetű magyar hiedelmeknek, hiszen sok esetben közös szláv, közös európai, vagy Európa több, archaikus hagyományokat őrző reliktum-területéről – így a Kaukázusból, a Baltikumból, az Alpok vidékéről – ismertek; vagy a román néphitből, ahol sokszor szintén szláv eredetűnek látszanak. Most mégis a közvetlen délszláv–magyar kapcsolatokra helyezem a hangsúlyt.

Másik témám: nyilvánvalóan nem tevékenykedett rosszindulatú varázslók fiktív, mondai alakjainak és a boszorkánynak néhány vonása, melyek nem függetlenek az előbbiektől, hanem a pozitív „fehér” varázslók tulajdonságainak mintegy torz tükörképei, „fekete” változatai. A két téma nem választható el: sem a magyar néphitben, sem a délszláv és román hiedelemvilágban nem különülnek el élesen a létezett és nem létezett, valóságos és mondai varázsló-alakok. Nyilvánvaló, hogy a valóságos működéssel párhuzamosan és különösen annak megszűntével a mondanépződés tárgya volt és lett mindenfajta varázsló; tehát valódi létükre, tevékenységükre is csak jelenkori mondai motívumokból következtethetünk – a szájhagyományozás általánosító szintjén könnyűszerrel kontaminálódnak egymással az áttételesen a valóságos gyakorlatot tükröző és a mindig csak mondai alakokra utaló motívumok.

A *sárkány* összekötő láncszemként kapcsolódik be harmadik témaként: a samanisztikus varázslóknak azt a típusát vizsgálom, amelyiknek sárkány volt az őrző, beavató/kísérő szelleme, másodikként pedig azokat a fiktív–mondai lényeket, akik ugyanezen sárkányok egy ördögi változatának a „szövetségei”.

Maja Bošković-Stullinak a horvát-szlovén *krsnik/kresnik*-ről szóló tanulmánya² hívta fel másodszor a magyar kutatás figyelmét az Északnyugat-Balkán samanisztikus varázslóira, akiknek lehetséges kapcsolatát a magyar *táltossal* Róheim Géza már 1925-ben feltételezte (később Diószegi Vilmos elvetette ezt a lehetőséget).³ E közlemény és Carlo Ginzburg észak-itáliai adatainak, a *benandante* nevű varázslókra vonatkozó gazdag dokumentumanyagának a tanulságai alapján Klaniczay Gábor rajzolta meg a táltos kölcsönös kapcsolatait a *kresnik*, *zduha*, *mogut* és más szerb-horvát-szlovén varázslókkal, fő hangsúlyt e varázslók boszorkányság rendszerébe integrálódására helyezvén.⁴ Ő volt az, aki e varázslók tágabb kontextusára – livóniai és orosz párhuzamaira – is felfigyelt, és felhívta a figyelmet

arra, hogy a varázslók némelyik típusának fontos jellemzője *werwolf*-mivolta. A Balkán népeinek tündérkultuszáról és a „tündér-túlvilággal” kapcsolatot tartó tündér-varázslókról írván én magam is kitértem – a tündér-varázslókkal való kapcsolataik okán – a samanisztikus varázslók eddig összefoglalóan nem tárgyalt vonatkozása-ira, amire az ortodox Kelet-Balkán szerb, bolgár, román – a Boškovi -Stulli vizsgálta, jórészt mondai adatoknál gazdagabb, elevenebb – hagyományanyaga nyújtott lehetőséget. A varázslóknak – közép- és kelet-európai (keleti és nyugati szláv és az Alpok-vidékéről származó) párhuzamaikat is figyelembe véve – négy típusát különböztettem meg, vagy sokszor csak következtettem ki elhomályosult kontextusukból (a következtetés menetét és problémáit azonban itt nincs módom taglalni).

Általános, mindegyik varázslóra jellemző vonás a rendszeres, tudatos kapcsolattartás a túlvilággal, transzban, álomban megélt lélekutazás révén, amelynek alapja a testtől ideiglenesen elszakadó lélek képzelete. Különbőség egyrészt a születés általi kiválasztottság kérdésében van; másrészt abban, hogy milyen célból, milyen alakban küldi lelkét a varázsló a túlvilágra, milyen őrző és elhívó szellemei vannak – tehát, hogy milyen mitikus lényekkel tart kapcsolatot. (Ilyen alapon lehet megkülönböztetni a tündérvarázslók extatikus túlvilági utazásait is: a lélek ideiglenes túlvilágra küldése azokkal is egyező sajátossága a samanisztikus varázslóknak. A tündérvarázslóknál azonban hiányzik a közösség javáért vívott túlvilági csata mozzanata.) A samanisztikus varázslók négy típusa tehát:

1. A szélbe „elragadott” *szélvarázslók*. A nyugat-szerb, horvát *vetrovnjac*, *vjetrovito*, *vetrovnjak* és a *stuha*, *zduha* egyik fajtája a lengyel, ukrán *пѣтняк*hez, *chmurnik*hoz hasonlóan, a viharban vonuló lelkekkel: *kereszteletlenekkel*, *stuha*, *stuva* stb. nevű démonokkal tart kapcsolatot. E varázslók lelkei a levegőben orkánszerű szélviharral kísért csatákat vívnak a szomszédos területek hasonló démonaival illetve varázslólelkeivel.

2. A burokban született *stuha*, *zduha* lélekkiküldő képessége a burokkal kapcsolatos. A túlvilágon emberalakban vívnak csoportos lélekcsatákat a termés megszerzéséért; velük együtt „csatázó” alteregó-állataik vannak. Közeli párhuzamaik ismertek a Kaukázusból, valamint a román boszorkány, a *strigoi* hiedelmeiből, és ők a fent említett friuli *benandanték* legközelebbi balkáni párhuzamai.

3. A burokban született *werwolf*-varázslók fő jellemvonása, hogy a túlvilágon állat alakban viaskodnak: világos lélekállat küzd az azonos, de sötét színű állattal. Ilyen a szlovén-horvát *kresnik*, *krsnik*, a szlovén *vedomec* és a *werwolf* különböző helyi neveivel nevezett *vukodlak*, *kudlak*, *ukodlak* stb. nevű varázsló. Elhívó, beavató szellemeik a saját túlvilági állatalakjukkal azonos *werwolf*-démonok.⁵

4. A negyedik típus, amelyről itt részletesebben fogunk beszélni, a sárkánytól született *zmaj*, *zmej*, *zmejove*, *zmija*, *zmajevit* *Lovek*, *juna* *li* ('kígyóember', 'sárkányember', 'szárnyas') nevű varázsló, akit az alábbiakban legáltalánosabb bolgár nevén *zmej*-nek nevezünk.

Erről a varázslóról a stuha elterjedési területével szomszédos, kelet-szerb, bolgár, macedón területről tudunk; néhány adat szerint *zmeu* és *balaur* néven románok is ismerték, és sok vonásában rokon az albán *drangue*. Van arra vonatkozó hagyomány is, hogy burokban születik, de legáltalánosabbnak az a bolgár és szerb nézet látszik, hogy apja a *zmej*, *zmaj* nevű sárkánykígyó, szárnyas kígyó vagy kígyó, vagy ugyanezen a néven sas, daru, kakas gúnár apa nemzette. Szórványos adatok arra engednek következtetni, hogy itt nemcsak a varázsló állatapjáról van szó, hanem – feltehetően bolgár-török eredetű totemisztikus hagyományok eredményeképpen – a közösség mitikus állatőséről is. Mindezek az állatok a közösség pártfogoló, termést, jó időjárást biztosító, esőhöz őrzőszellemei is. Két szomszédos terület sárkányai közti mitikus csatákról is tudunk: ebben saját területüket, „fiaikat” védik a szomszédos, azonos nevű „ellenséges” sárkánnyal szemben: elűzik saját területük felől a jégfelhőket. Ilyen vonásai a szerb és bolgár *zmaj*, *zmej* sárkányon kívül a román *zmeunak* (vagy a vele azonos *balaurnak*), a szerb *ala*, és horvát *pozoj*, illetve *mogut* sárkánynak is vannak. Az őrzőszellemek közti légi-csaták mellett általánosak a *zmej*nek a „rossz”, alvilági sárkányokkal folytatott küzdelméről szóló mondák. Ilyen rossz, károkozó démonként tartják számon a szerb-horvát, bolgár *ala/hala*, a *daha/a der*, *lamja/lamje/lamnja*, az albán *kulšhedra* és a crna gora-i *vlva* sárkányokat. A csatákban a felek szembenállását ellentétes tulajdonságaik is hangsúlyozzák. A *zmej* sárkány, kígyó, sas és egyéb madár alakjainak, csakúgy, mint a *balaurnak* és *pozojnak* menny, tűz, fény attribútumai vannak: villámot lő, villámmal, meteorittal azonosítják, tüzet szór, csatáiban fegyvere a villám és a mennykő (buzogányaik, vagy fejük, farkuk összeütésével keltik a villámokat). Tölgyfán székelő, a tölgyfát tulajdonuknak tekintő vagy hegy tetején lakó szerb és bolgár sas és sárkánykígyó változataik is vannak.⁶

A *zmej* – mint tölgyfán ülő, vagy hegyen székelő sas és sárkány – az indoeurópai, indoiráni és altáji mitológiákból egyaránt jól ismert, világfával kapcsolatba hozott nagy madár (sas) alakban megjelenő ég és/vagy viharistenség (esetünkben bizonyára *Perun*) vonásait is viseli, a kőégre (mennykő) és villámnyilakra vonatkozó archaikus elképzelésekkel együtt.⁷ E tekintetben helyét olykor átveszi a szárnyas lovak vontatott tüzes kocsin vagy tüzes lovon repülő, villámló, mennydörgő Szent Illés, néha pedig Szent György. E szentek sok esetben egyúttal – a „jó” sárkányokhoz hasonlóan – a falu termésbiztosító, esőhöz őrzőszellemei is.⁸ A „mennynei” sárkányok istenség-vonásai egyéb hiedelmekben is megnyilvánulnak; pl. a turopoljevi horvátok őrzőszellem *mogutjaikhoz* mint a keresztény Isten után rögtön következő termékenységbiztosító istenséghez imádkoznak villámláskor, valamint karácsony este.⁹

A „rossz”, csatákban legyőzött, alvilági karakterű sárkányok barlangokban, lyukakban, víz mélyén rejtőzködnek, ahol hosszú ideig (7, 12, 40 évig) nem látthatja őket ember; siklóból, csigából, gyíkból, halból, békából, fekete tojásból kel-

nek ki vagy változnak sárkánnyá. Elveszik a mezők termékenységét: lopják a szőlőt, elviszik barlangjaikba a gabonát, kiszopják a tehenek, bivalyok, kecskék tejét és ellopják a napot, holdat. A mennyei sárkány tűzével ellentétben jégesőt, rossz időt hoznak; a bolgár hala vízzel fröcsköli a harcban a tüzet szóró zmejt. Néhol a zmej sárkány (és a román balaur) is hasonló, vagy ambivalens lény: a föld alól vagy vízből bújik elő, de szárnyat növeszt és tüzes sárkány lesz belőle és – mint a balaurrel mondják – „a fekete világból a fehér világba megy fel”. A felrepülés a balaurnál kapcsolatban van a sárkányok tejivó természetével: csak úgy tud felemelkedni (egy adatunk szerint balaurból zmeuvá változni), ha fekete tehen tejét itta. – Az alvilági sárkányok sok esetben a barlangok mélyén vagy tó fenekén rejtőző kincs őrzői is.¹⁰ E polarizált sárkányvilág dualizmusa a következő oppozíciókkal írható le:

madár–víziállat,
menny–alvilág,
nap–sötétség,
tűz–víz/jég,
forró–hideg
fehér–fekete.

A mennyei sárkányok csatája az alvilági démonok ellen a mennyei/tüzes istenségek alvilági/vizes szörnyekkel folytatott küzdelmének mitológiai univerzáléja,¹¹ amelynek Délkelet-Európában elsősorban a „villámhozó, naphozó Perun/Perkunas Szent Illés – kígyó/farkas/ördög” (az istenség villámmal, mennykövel kergeti az ördögöt, kígyót, sárkányt, a világfárról a napot lelopó alvilági kutyát, farkast, illetve Szent Illés visszahozza az alvilágból a napot) változata ismert különböző folklór-műfajokból és hiedelmekből; de idetartozik a világfa gyökerénél tartózkodó kígyó, és ide kapcsolódnak a hellenisztikus sárkányölő hős legendák is, mint az archaikus mitológéma késői lecsapódásai.¹² Az alapvető *tüzes/mennyei – vizes/alvilági* ellentét *tüzes/mennyei* oldalára valószínűleg csak másodlagos polarizálódás eredményeképpen került a zmej sárkány-alakja; mint sárkánykígyónak az alvilági oldalon van a helye (a sas égi lény, erre is kiterjedt azonban a zmej 'kígyó/sárkány' jelentésű neve). Itt nyilvánvalóan különböző sárkány-képzetek egymásra rakódásáról, különböző eredetű alvilági démonok és mennyei istenek „sárkánnyá válásáról” van szó; a különböző mitologikus hagyatékok kereszteződésének balkáni országútján alvilági lények „mennyeivé” válására és a fordított folyamatra egyaránt voltak példák. Néhány példát tudunk a vizsgált sárkány-képzetek körén belül is. A zmej eredeti mennyei/halotti karakterét és alvilágiból mennyeivé válását egyaránt feltételezték.¹³ Az alvilági lamja/lamje sárkány görög őse (*lamia*) is – babiloni eredetű – alvilági démon volt. Némely (szláv hagyományokat őrző) román hiedelem arra vall, hogy az ószláv Velesz/Volosz alakjára utaló nyomok is vannak az alvilági sárkánykígyók hiedelmei mögött, mégpedig a feltételezett ószláv „Perun–Velesz harc” kontextusában.¹⁴ A sárkánycsatákban a zmej és a többi sár-

kány vihardémon-karaktere is megnyilvánul: viharfelhőben jelennek meg, ők hozzák a szélvihart, zivatart, mennydörgést, jégverést (ezek a csaták kísérőjelenségei). Délkelet-Európa e térségében mindenfajta sárkányra jellemzőek a természeti szellem, illetve vihardémon-vonások. Ez egyéb – éppen aktuális – szerepeikhez igazodik: ellenséggként jégesővel verik el a termést, a saját termékenységet biztosító őrzőszellemeként esőt hoznak. A sárkányok őrzőszellem-szerepüket örökölhették istenség-őseiktől is – párhuzamosan Szent György és Szent Illés hasonló kettősségével; kapcsolatban van azonban ez a Balkán gazdag állatőrzőszellem hagyományaival is, például a werwolf-varázslók állat-patrónusaival, vagy egyéb őrzőszellemek gyakori kígyó-alakjával (azokkal, amelyek a család, nemzetség őseinek lelkéből váltak őrzőszellemmé¹⁵ – vö. a zmej állatös vonásait). A zmej-varázsló werwolf-természetére gondolva valószínűnek tarthatjuk a zmej-sárkány werwolf-démon vonásait is. A két terület sárkányai közti csaták (ahol a saját sárkány a „jó” és az idegen a „rossz”) és a „jó időjárás, jó termés megszerzése az idegen rovására” motívumai egyébként is azt a nemzetségi, törzsi őrzőszellemek és varázslók közti *saját-idegen* ellentétet képviselik, ami a werwolf-varázslókra és állatpatrónusaira jellemző ezen a területen és bizonyára más eredetű-korú hagyomány, mint a *mennyei-alvilági* csatáké. Ugyanezt mondhatjuk a zmej nemzetségi állatös-vonásairól is; ezek feltehető totemisztikus vonatkozásai más irányú – sárkányaink körén kívül eső – tanulmányozást igényelnek.

Jelen kontextusunkban fontosabb a sok eredőjű sárkány-hagyományok egy másik vonatkozása: az alvilági sárkánynak – az előbbiekhöz képest – újabb szerepei. A „mennyei-alvilági” polarizálódást erősítette a már a hellenizmus korában megkezdődött folyamat: a sárkány azonosítása az iráni-zsidó, majd keresztény Sátán-képzetekkel.¹⁶ Természetszerűleg az „alvilági” sárkányok, a hullókból, gyíkokból keletkezők, a föld alatt vagy vizekben lakók, a világfát pusztítók lettek ördöggé; olyannyira, hogy több nyelvben – vizsgált területünkön a románban és az albánban – a sárkány görög *drakos* nevéből származik az ördög neve (*drac*, illetve *dreki*). És fordítva: a román „népi” ördögalak sok vonása ezekre az alvilági lényekre utal; egyéb változatai mellett csiga, sikló, varangy, hal, gyík alakjában jelenik meg; pocsolyákban, tavakban, barlangokban, hasadékokban, a föld mélyében lakik.¹⁷ A „Sátán – sárkány” azonosítás mindenfajta sárkányra kiterjedt. Köztudott például az időjárás-démonok ördöggé válása: a középkori egyház szemében egyértelműen a pokolbéli ördög műve a vihar, a jégeső.¹⁸ Egyidejűleg az „isteni” sárkányok lefokozódása is végbemehetett; a tüzes sárkányok termést pusztító, termést felégető „rossz” alakjairól is tudunk szerb és bolgár hiedelmekből; ugyane tüzes sárkány incubus-démonná válásának példáját pedig még alább idézzük. Előbb azonban nézzük meg a zmej/zmaj sárkány/sas földi nőtől született fiát és mediátorát, a samanisztikus varázslót.

A *zmej-varázsló* werwolf is: kígyóvá, madárrá változni képes ember. Jellemző rá az állati jegyekkel születés werwolf-tulajdonsága is: szárnnal, tollal, „hóna alatt kis szárnyacskával, szőrcomóval”, kígyóbőrrel jön világra. Mint Jakobson és Szeftel kimutatták, a kígyótól illetve kígyóként születésnek, a kígyóbőrnek ugyanolyan szerepe van a lélek-kiküldetés képességében, mint a (werwolf varázslókra jellemző) buroknak;¹⁹ tehát a *zmej-varázsló* lényegében a werwolf-varázsló kígyótól, kígyóként született típusa. (Itt nyitva marad a madártól és szárnnal születés kérdése – a megoldás valószínűleg hasonló.) További jellemzője a rendellenesen hosszú terhesség után, mintegy felnőttként születés (anyja belehal a szülésbe, „halott anya” szüli). Az alakját övező mondák szerint már csecsemőként, kisgyermekként nagyon okos, erős; sok esetben samanisztikus lélekcsatáit is csecsemőként vívja – a bölcsőből száll ki lelke az elhívó sárkány szavára. E nyilvánvalóan mondai hagyomány mellett sok bolgár és szerb adat utal ténylegesen, felnőttként működő varázslóra. Vihar közeledtekor transzba esik, elragadja a sárkány, sas vagy más madár, vagy a patrónus-sárkány vihardémon mivoltának megfelelően a viharfelhő. Kiszálló lelke kígyó, gyík, sárkány, szárnyas kígyó, sas, gúnár, kakas alakot öltve szembeszáll az ala/hala sárkánnyal. Más adatok szerint Szent Illés hívja harcba a sárkányok ellen: az ütközetben ez esetben mint „Szent Illés segédei” vesznek részt a *zmej-varázslók* sas- vagy kígyólelkei. A varázslók állat-alakot öltött lelkeivel egyidejűleg sokszor „állat-zmejek” lelkei is harcba vonulnak. Ez az egyidejű kettősség nem látszik logikusnak, talán másodlagos elhomályosulás következménye. Feltehető, hogy itt a varázslók állatalakot öltött szabad lelke/alteregója jelenik meg kísérőszellemként. Hogy az állat-zmejek lényegében a varázsló alteregói, az bizonyítja, hogy ezek a *zmej* sas és kakas alakjának megfelelően – mintegy az apa-fiú kapcsolat kifejezésekként – sasfiók és csibe alakot öltenek. (Az állat-zmejek emberre jellemző werwolf-jegyekkel születnek: normális szárnyuk mellé még egy szárnnal, a többlet-szárny biztosítja számukra a túlvilági lélekutazás képességét). A rokon albán – *kulshedra* sárkány ellen harcoló – *drangue* nem ölt állatalakot; itt csecsemő-lelkek viaskodnak, legalábbis a már erősen epikai hagyomány szerint. Vihar közeledtekor lelkük kiszáll a bölcsőből, vagy bölcsőjükkel együtt szállnak szembe a fegyverül vizeletét kibocsátó alvilági sárkánnyal.

A lélekcsaták tétje a vidék jó időjárásának, termésének biztosítása a jégesőt hozó „rossz” sárkányok elűzésével. A *zmej*-lelkek csata közben villámokat lönek (olykor állatfajonként különbözőeket), köveket dobálnak a sárkányokra, kitépett fatörzsekkel hadakoznak. A csatát a sárkányok légicsatáihoz hasonló meteorológiai jelenségek kísérik, de a legjellegzetesebb harci megnyilvánulás a villámlás, szikrák, tűzeső. A megsebesített vagy megölt sárkányok leesnek, vagy távoznak a vidékről.

Amennyire gyér adataimból következtetni tudok, lényegében azonos varázsló lehet a horvát *mogut* gyík – túlvilági csatáin sárkánnyá vagy vadkanná változó

típusa, akit a *pozoj* vagy *mogut* sárkány pártfogol. A román *zmeu/balaur* sárkány és az azonos nevű varázsló közt hasonló kapcsolat van; némely román adat az *ala/hala* sárkány pártfogolta, azonos nevű varázslóra vall.²⁰

Ahhoz, hogy a zmej-varázsló samanisztikus gyakorlatának eredetét megfejtessük, a Balkán más típusú varázslóinak kontextusában is meg kellene vizsgálnunk: werwolf-varázslókkal rokonítja werwolf-mivolta, a vihardémon-sárkányok révén a szélvarázslókkal vannak kapcsolatai. A tölgyfán ülő, villámló mennydörögő sas Perun felé vezet, az esetleges bolgár-török állatös vonások a pontosan megfelelő altáji párhuzamok²¹ felé irányítják figyelmünket. A kizárólagos bolgár-török eredeztetés ellen azonban nemcsak az esetleges Perun-kapcsolatok szólnak, hanem a szélvarázslók szláv, balti, valamint az Alpok vidékéről származó hagyományai, továbbá a zmej szláv werwolf-hagyományokba való illeszkedése is. Másrészt a zmej-varázsló egyes attribútumait délszláv hőseinek, orosz bilinák motívumaiként is ismerjük – ez is arra figyelmeztet, hogy nem szűkíthető a kérdés a bolgár-török eredetre. A délszláv hősdalok kígyó-, sárkány- és sólyom-ivadékai, a kígyótól született (és egyúttal werwolf) orosz *Vseszláv* herceg, a szerb *Zmaj Ognjeni Vuk* ('sárkány és tüzes farkas'), akik szárnyas lovakon repülve, vagy szárnyat növesztve, sólyommá, kígyóvá, farkassá változva mennek csatába; vagy az a gondolat, hogy a saját nép fiai a sólyom, az idegen, ellenséges nép tagjai a kígyó ivadékai, vagy a saját (szerb) nép a „jó” zmej sárkány sarja, az idegen (török) pedig a „rossz” ala sárkányé: mindez – amellett hogy a fenti „madár-sárkány harc” mitológéma megjelenítése – olyan „állatapa”-motívumokat tartalmaz, amelyeket Jakobson és szerzőtársai közös szláv epikus hagyománynak minősítettek.²² Ha samanisztikus képzetek hősepiakba transzponált megjelenítéseként fogjuk fel ezeket a motívumokat, szoros egységben találjuk bennük a samanisztikus vonásokat a szláv werwolf-hagyományokkal és a bolgár-töröknek feltételezett állapotával. Egyelőre tehát nyitva kell hagynunk a kérdést, hogy a mennyei sas/sárkány/kígyó sokoldalú alakjának melyik őséhez köthető a *sárkányos ember*, *kígyóember* alakja; másképp fogalmazva: mely nép(ek) vallási rendszerének volt része ez a fajta samanisztikus gyakorlat. Egyes motívumai részei lehettek a magyar néphit rendszerének is; magyar szempontból sem volna érdektelen tehát tudnunk, hogy a szláv vagy bolgár-török, honfoglalás előtti vagy utáni hatásra kell-e gondolnunk.

A lényegében az egész magyar nyelvterületen ismert idevágó adatok ellenére eddig nem méltatták figyelemre a *táltos* és *garabonciás* zmej-kapcsolatait. (A *garabonciás* hiedelemalakja esetében nyilván a zmejtől, illetve táltostól másodlagosan kölcsönzött vonásokról van szó.) Gunda Béla felhívta a figyelmet a vállán daru- vagy sastollal születő táltos Békés megyei adataira, és ezzel, valamint néhány állatösre utaló adalékkal a táltos-hiedelmek (magyar) totemisztikus eredetét kísérelte meg bizonyítani.²³ Sas-, daru- és farkasapa adatai feltehetően a délszláv állatösök megfelelői, amint a tollal, szárnnal születés – amely elterjedtebbnek

látszik a Gunda által bemutatottnál – a zmejre utal. Az Alföldön és Dunántúlon egyaránt ismert hiedelmekből egy példát idézünk: A sárrétudvari (Bihar m.) táltosról írja P. Madar Ilona: „Hóna alatt szárnyféle volt, hogy repülni tudjon, ha felnő; testét szőr borította.”²⁴ A zmej felé mutatnak a táltosság kisgyermekkori vagy születés utáni azonnali megnyilvánulásai is. Főleg a nyelvterület keleti részén elterjedt hiedelem, hogy a táltos, garabonciás, vagy a „foggal született” rögtön nagyon okos, születése után azonnal, vagy háromnapos korában megszólal. Egy kistelki (Csongrád m.) adat szerint a táltos még egyéves sem volt, amikor nagy vihar volt. És „elvitték táltosnak”. A bukovinai csecsemő-táltos a fürdővízben váltogatja a zmej-werwolfra jellemző alakjait; hallá, galambbá változik, majd „kirepül a fürdővízből” – mint a szerb zmej-csecsemő, amely a kórházból is kirepül, rögtön a születés után, ha nem vigyáznak rá. A „szárnyas gyereket” nagyon féltették, például Sárrétudvariban:

A Pap Zsófi testvérének valami szárnyféle vót a hóna alatt, de az meghalt, mielőtt elrepült volna. Pedig... őrizték, még az asztal lábához is hozzákötötték, kivált ha vihar volt, hogy el ne repüljék.²⁵

A zmejre utaló táltoshiedelmek kontextusában – és attól függetlenül is – vannak nyomai a magyar néphitben a zmej-őrzszellemnek is. Vihardémon-sárkányunk és kígyónk általában is sok zmej-kapcsolatot mutató hiedelmein belül figyelmet érdemelnek az egy-egy terület őrzszellemeként egymással küzdő sárkányok alakjai (a vesztes sárkány leesik, a mezőt elveri a jég).²⁶ A táltost, garabonciást elragadó, beavató sárkánykígyó, kígyó, sas vagy „madár” gyakori adatai egyértelműen a zmej-őrzszellemet idézik. Például a foggal született gyereket sárkány viszi el, ha ki nem húzzák a fogát és sárkánnyá válik, sárkány neveli fel. De feltehetően ide tartoznak a táltost, tudós pásztort beavató holló, bagoly adatai is, és a zmej-sas sejthető az 1725-ös debreceni táltosperben: a bíróság előtt valló táltos szerint, őt (a „túlvilági” csata színhelyére) az „Isten vitte a maga szárnyai alatt és szárnyat ad, mint a madárnak”.²⁷

A zmej-kapcsolatok a táltos, garabonciás „túlvilági” kígyó, sárkány alakjában, és az ilyen alakban „viaskodók”-nak az egész magyarságnál ismert hiedelmeiben is megnyilvánulnak. De erre utalnak a villámcsapással, égzengéssel kísért lélekcsatáknak kimondottan a zmej villám-, tűz-attribútumaira utaló jegyei is. Kálmány Lajos szőregi adatai szerint a magyar és a török táltosok esőért folytatott harcában kardjukat verik össze (mint a zmeuk a buzogányt), és zeng az ég. A karancskeszi garabonciás vihart csinál, tűzeső kíséri, máskor a garabonciást tűzes csóva vagy lángot szóró tűzes lidérc alakjában képzelik el. Jung Károly hívta fel a figyelmet a jugoszláviai magyar garabonciás villámjegyeire: égésnyomok vannak rajta, „rűcskös a villámlástól”. Ez a villámsújtotta lény egyúttal a zmej-sasra is utal: „úgy nézett ki, mint akit a sasok téptek”.²⁸ Véleményem szerint ide tartozik a

láng, tüzes kerék alakjában viaskodó táltos kelet-magyarországi alakja is; Sárrét-udvariban éppen a „szárnyas táltos” viaskodik így.²⁹ Ez a futólagos felsorolás nem meríti ki a magyar táltos zmej-kapcsolatait; ezek mindenképpen további kutatást igényelnek, a többi samanisztikus varázsló táltos-vonatkozásainak szélesebb körű elemzésével együtt, ami természetszerűleg a táltos-hiedelmek kizárólagos honfoglalás kori illetve ősvallási eredetetzetetésének felülvizsgálatát is magával vonja.

A *zmejsárkány-zmej-varázsló* páros gazdag balkáni hiedelemkörének olyan elemeiről is tudunk, amelyek a magyar néphitben önállóan, az eredeti kontextusból kiszakadva élnek. Ilyenek a magyar tüzes lidércnek a zmej-sárkány erotikus aspektusát tükröző vonásai. Bolgár és román (kevésbé szerb-horvát) hiedelmek szerint a zmej/zmeu/zmaj földi nőkkel folytat szexuális kapcsolatot; e tekintetben tüzes sárkány-karakterét megtartott incubus-démon.³⁰ (A román *zmeu* neve e kontextusban inkább *zburator*: 'repülő'). E sokoldalú sárkányoknak ezt a vonatkozását fentebb nem említettük, mert tulajdonképpen már az alább tárgyalt másodlagos, „ördöggé válási” folyamatba tartozik, noha ismert az a nézet is, hogy a sárkányapától született zmej-varázslók pontosan ebből a szexuális kapcsolatból születnek. Másrészt azonban általános hiedelem, hogy ez a nemi kapcsolat természetlen, a tüzes zmej hálótársa elsorvad, meghal; a *zburator* partnere sajátos *zburator-beteg-ség*ben pusztul el. (A termékenységbiztosító – és termékenységarázsló fiakat nemző – zmej-patrónus minden ördögi változatának hiedelmei közt jelen van a terméketlenség motívuma.) Ilyen vonatkozásban férfiakhoz járó női párja is van mind a bolgár zmejnek (*zmejLe*), mind a román *zmeu/zburator*-nak (*zbura-toare*). Gyakoribb azonban a *férfisárkány* – *földi nő* kapcsolat. A tüzes, tűzzel, fényjelenségekkel kísért, sárkányként, sasként, kakasként, hulló csillag, szikraeső vagy tűzcsóva alakjában megjelenő lények (általában a kéményen át) a földre jutva többnyire csak éjszakai hálótársuk számára láthatóak. A magyar *tüzes lidérc/éjszakai hálótárs*³¹ már nem viseli sárkány-eredete nyomait, sőt, még balkáni rokonainál is több ördög-jellemvonást vett fel (vö. *lucifer*, *lucfër*, *ördögszerető* név), önálló életre kelt és az *incubus-ördög*, valamint az ördöggel szerető *boszorkány* hiedelmeihez is hozzájárult. (Egyébként osztrák, nyugati szláv – *tüzes sárkány* párhuzamai is vannak; itt sem kizárólagos délszláv–magyar–román jelenségről van szó.) Csak a magyar néphitben tudunk a tüzes lidércnek egy olyan vonásáról, amely még fokozottabban ördögi–pokoli jellemzőkkel ruházza fel: a mennyel tűz a földre leszállva ürülék formáját ölti: a ludvérc lepiszkítja a házat, ahol emberré válva megfordult.

Nem világos, honnan ered a tüzes sárkányok erotikus aspektusa; mennyiben tartozik eredetileg is hozzájuk és mennyiben csak ördögi, leszálló árukban kapták ezt a vonást. A „leszállást” talán itt is befolyásolták eleve alvilági démonok is. Itt különösen a fent említett lamja/lamje sárkányra gondolunk, amely – ha valóban hatással volt a zmejre – megoldaná a zmej nőnemű incubus mivoltának rejtélyét.

Ez az eredetileg alvilági démon női mivoltát a görög és bolgár sárkány-hiedelmekben is megőrizte; ógörög őse – a *lamia* – kimondottan férfiakat csábító, tönkretevő incubus volt.³² Egyebek mellett e jellemvonásaival is rászolgált, hogy a demonológia szakirodalmába neve a *boszorkány* szinonímájaként vonuljon be.

A sárkány ördöggé alakulásának egy, az előbbivel összefüggő másik útja is a samanisztikus varázslók sárkányapjával kapcsolatos. A horvát mogut apjának, bizonyára a sárkány helyett, másodlagosan, az ördögöt tartották.³³ Érdekes módon a szlovén-horvát *kresnik* neve bukkan fel hasonló, de még „ördögibb” kontextusban a román néphitben: a *crâșnic* nevű torz, félig állati külsejű, „malacszerű” pici lény ördög és földi nő házasságának az eredménye. 11 hónapi terhesség után születik, mint sokszor a zmej-fiak, de rögtön a születése után a tüzes kályhába vagy az anyaméhbe akar (vissza) bújni.³⁴ Tehát a mennyei sas/sárkány mennybe szálló fiának tüzes kemencébe (= pokolba) visszabújó alvilági ellenpólusa. Nemcsak, hogy nem emberfeletti képességű varázsló, de nem is ember; félresikerült torzszülött, akinek nincs helye az emberi világban. Feltűnő a hasonlóság a rejtélyes magyar (délnyugat-dunántúli) *űszöggyerekkel*;³⁵ talán ennek eredetét is az ördöggé vált sárkány gyermekeiben kell keresnünk. Esetleges kapcsolatát a *tüzes* zmejjel *űszög* neve is valószínűsíti. Az erős – az epikában olykor emberfeletti méretű – sárkányfiakkal pici méretében is szembeállíthatjuk; az „isteni” dolgok ördögi tükörképeinek általános jellemzője – jelen kontextusunkban – a jelentéktelenül kis méret.

A zmej/zmaj/zmeu sárkány alvilági, ördögi változatát a horvát, szlovén és román – kevésbé a szerb – segítőszellemek mondai motívumaiból is ismerjük. Nevük vagy a sárkány helyi neve, vagy *ördög*, *spiritus*, *piridus*. A horvátoknál *cikavac* néven is ismert (ilyen a szlovák *zmok* – „kígyó” – is, amelyre itt nem térünk ki). A zmejnek elsősorban kakas alakja jelenik meg e szerepben – sokszor tyúkként, de leginkább satnya kiscsirkeként. A megszerzés módja az alvilági sárkány születését imitálja. Legáltalánosabb a tojásból való keltetés: annyi ideig tartják (férfiak) hónuk alatt a fekete tyúk fekete tojását, míg a tojás, valamint a sikló, a gyík, a hal és egyéb sárkányt szülő víziállatok a föld alatt, vízben rejteneznek: kilenc hétig, hét évig stb. Ez a szellem kincset, pénzt hord gazdájának (sokszor a kéményen, az alvilági démonok szokásos bejáratán át), kincsszerzésben segít. Ez a szerepe bizonyára összefügg az alvilági sárkányok kincsszűrő vonásaival, tulajdonosa pedig bizonyos tekintetben a kincsszűrő alvilági sárkányt legyőző samanisztikus varázslók utóda (e motívum vezet egy másik szálon a magyar táltos kincsszerző, kincstre vezető szerepéhez). Gazdájának bizonyos feltételeket kell teljesítenie: etetnie kell (román adatok szerint sótlan ételekkel), gyakran pedig lelkét is eladja neki. Itt tehát már jelen van az ördögszövetség eszméje is (a román *spiritus* olykor a testet a keresztény demonológia értelmében megszálló ördög is). Az ördögszövetséget költők közép-nyugat-európai mondáiból is ismert skatulyában szerzett ördög is előfordul köztük. Ördögi vonás a tyúk, kakas, tojás fekete színe és másodlagos

„ördögi” megfordítás lehet a – demonológia boszorkányszombat elképzeléseiből is ismert – „sótlan étel”, valamint az egyéni haszon céljából szerzés motívuma is. Az ördög pici méret és a terméketlenség eszméje itt is megjelenik. Utóbbit a kakastojás és a „férfiak költik ki hónuk alatt” motívum: a termékeny nő szülőképtelen férfivá és az anyaméh/tojás hónaljja transzponálása jelzi.

Incubusdémon szerepet is betölt olykor ez a segítőszellem, különösen a román spiritus; máskor tüzes, fényes jelenséggént észlelhető – mindez a zmej-sárkánnyal való eredeti kapcsolatának a bizonyítéka. Erre vallanak azok a román adatok is, amelyek szerint varázslók jóslásban, gyógyításban, halottlátásban segítő szelleme a fenti módon szerzett spiritus. Horvát hiedelmekben a sárkány „vizes” születési helyei őrződtek meg: pocsolyákból, tóból, repedésekből szedik ki a siklót, halat, hogy zmaj-csirkéhez jussanak. Vagy fordítva: hónuk alatt tartott fekete tojásból „igazi” *pozoj* (‘sárkány’) kel ki, amely azután elrepül.³⁶ E tények pontos megfelelője a magyarság nagy részénél ismert, gazdájának pénzt hozó *lidércsirke*, *spiritus*, *iglic*. A magyar néphit e segítőszellemének vannak kapcsolatai a tüzes hálótárs-lidérccel (amennyiben gyakori motívum, hogy a segítő csirke éjjelre gazdájával háló férfit vagy nővé változik), de nem vezet összekötő szál a zmejrel külön úton rokonságot tartó sárkányképzetekhez – tehát magyar adataink³⁷ kizárólag az eredeti kontextusból kiszakadt másodlagos szintet képviselik.

E képzetkörben tehát a samanisztikus varázsló őrző/segítő-szelleme vált ördögé, ördögivé. Fontos lenne feleletet kapni arra a kérdésre, hogy vajon mit köszönhetnek ezek a hiedelmek az ördögszövetség hivatalos demonológiából származó tanának. Vajon annak hatására vált ördögivé, vagy a délkelet-európai folklórban is létrejött a népi ördögfigurák talaján az „ördögi segítő” eszméje, amihez azután hozzájárult az ördögszövetség demonológiai motívuma? Egyébként ez utóbbi motívumról sem kell feltennünk, hogy csakis a nyugati egyház tanai „szállították” a boszorkányüldözéssel. Az ördögszövetség a keleti egyház gazdag apokrif legendaanyagában is visszatérő motívum; tehát már igen régen folklór-motívummá válhatott e területen. Itt nem is mindenütt volt hivatalos boszorkányüldözés (például a románoknál, bolgároknál sem) és a hivatalos ördögszövetség-tanoktól függetlenül is ismert hiedelem a boszorkány szövetsége – pl. a románoknál a lápból előcsalt ördöggel.³⁸ (A „lápból előhívás” motívuma megint csak a fenti sárkányokra utal.)

A „sárkány-eredet” még világosabb a bolgár és szerb boszorkány adataiból – a zmej-varázslók újkorig tartó tevékenységének működésének területén, ahol a samanisztikus és ördögi vonások párhuzamos egymás mellett élése figyelhető meg. A bolgár néphit igen kevésbé domináns boszorkányhiedelmeiben központi helye van a boszorkány hóna alatt kiköltött zmej-csirkének. E csirkével a boszorkány a zmej-varázslók lélek-kiküldő képességét szerzi meg, az őrzőszellem általi elhívás helyett azonban a lidércsirke vérével kell bekennie magát, ennek utána tud jósolni, gyógyítani és rontani; míg teste transzban fekszik, lelke lepkealakot

öltött vámpírként röpköd. Itt is megjelenik a terméketlenség gondolata: csak az lehet boszorkány, aki már nincs szülőképes korban, ötven éven felüli, vagy nincs férje, vénlány maradt – mert a boszorkánynak nem lehet gyereke.³⁹ A *vérrel bekenés – transzképesség* kapcsolat a samanisztikus segítőszellemet – és lélekutazást – a boszorkányzsír demonológiai tanával hozza kapcsolatba; nem világos, hogy ez esetben melyik melyikhez szolgált alapul. Szerb boszorkányhiedelmekből nincs adatunk a *boszorkányzsír–segítőszellem* kapcsolatra, de a boszorkány világosan zmaj-lélekké változik, amint testhajlatait bekente zsírral: „rögtön szárnyai nőnek, akkorák, mint a legnagyobb keresztes sasnak”.⁴⁰ Ezek az adatok átvezetnek azokhoz a szerb és horvát boszorkány és *mora/morina* hiedelmekhez, ahol a zmaj mint ördögi segítőszellem és mint a varázsló lélekállata (lelkének túlvilági állat-alakja) egyidejűleg jelen van. A szerb boszorkány éjjel transzban fekvő testéből kiszálló tyúk- vagy pulykaalakot öltő lelke, tyúk, fekete madár, sas, bagoly alakváltozata, a karácsonykor felismert boszorkányok kakastaraja véleményem szerint mind ideartozó vonás (egyébként más zmajhoz visszavezethető vonásai – a román-bolgár tüzes sárkánnyal, a magyar tüzes lidérccel egyező alakváltozatai – is vannak).⁴¹ A szerb-bolgár boszorkány egyik megnyilvánulási formája tehát mintegy a zmaj/zmej-varázsló nőneművé lett változata, női mivoltának megfelelően kakas helyett tyúk lélekállattal.

A *mora/morina* alakja a szerb-horvát hiedelmekben szoros kapcsolatban van a boszorkánnyal, amennyiben általában abból lesz boszorkány, férjhezmenetele után, aki lánykorában *mora* volt (a morának nem lehet gyereke, tehát alkalmas a boszorkányságra). A *mora* amellett, hogy *Alp/Mahr*-szerű nyomó démon (és mint ilyenek sokfelé ágazó rokonsága van), igen gyakran tyúk vagy más madár alakját öltő *succubus*. Tehát általában nőnemű szerelmi hálótárs, mint a segítőördög-lidérccsirke, de itt a lidérccsirke magyar, délszláv és román adataitól eltérően nem a segítőszellem ördögi alakváltozatáról van szó, hanem – éppúgy, mint a boszorkányhiedelmekben – az ember (a zmej-varázsló) saját túlvilági lélekállat-változatáról. Itt *mora* is boszorkány ember, aki éjjel démonként jelenik meg. Lélekalakja olykor-olykor még a samanisztikus túlvilági utazások elhívását, „elragadását” is idézi. Egy polikai horvát adat szerint az éjjel a kulcslyukon bebúvó tyúk alakjában éjjelente „nyomni” járó *morina*-lányt megkérdezték, hogy hogyan csinálja ezt, mire ő azt felelte, hogy „amikor elaludt, jött egy szél és magával vitte...”⁴²

Az alvilági, ördögi segítőszellemmel, „állatlélekkel” rendelkező varázsló fikciói: a *mora* és a *boszorkány* tehát mintegy a pozitív samanisztikus varázslók negatívba fordított ördögi tükörképei. Ezt az aspektusukat fejezi ki az a – különösen a *mora* vonatkozásában közismert – hiedelem is, hogy szemben a werwolf-varázslók fehér burkával ők fekete burookban születnek. Mindez részint az *ördögszövetség* délkelet-európai folklórban gyökerező változatához szolgáltat adalékokat, részint a közép-délkelet-európai boszorkány és *Alp/Mahr*-szerű lények transzképességé-

nek, lélekutazásainak, állattá változásának (és talán a repülőzsírnak) sokat vitatott hiedelmeihez is nyújt egy lehetséges magyarázatot.

Az ördögi, alvilági varázsló hasonló fikatív tükörkép-alakja sok szempontból a horvát-szlovén-magyar *grabancijaš/garabonciás/Lerni díjak* és a román *olomonar* is. Fentebb szoltunk a magyar garabonciás olyan vonásairól, amelyek – a hasonló táltoshiedelmekkel együtt – a „fehér” zmejhez kötik; a garabonciás alakjának éppen ez a kétarcúsága vall az eredeti összefüggésre. Ez a kétarcúság a szlovén-horvát és román hiedelmekben is megvan: amint a magyar nyelvterületen táltos-vonásai is vannak a garabonciásnak, úgy ezek a hiedelmek a Balkánon a stuha, a werwolf-varázslók és a zmaj/zmeu varázsló pozitív tulajdonságaira is utalnak.

A *garabonciásnak* most csak a zmej-varázslókhöz kapcsolódó vonásaira szorítkozva, a legfontosabb összekötő láncszem itt is a zmej-sárkány alakja. A zmej-varázsló sárkánya, kígyója, sasa a levegő ura, onnan ereszkedik le „elragadni” őt a túlvilági lélekcsatákba, míg a garabonciás és a *olomonar* az alvilágból születő, barlangból, tóból, pocsolyából előbújó rákot, kakastojást, kígyót, vadrucát, békát – vagy néha, szlovén hiedelmek szerint, magát az ördögöt, bakkecske képében – hívja elő és lovagolja meg. Felkantározással, kötőfék „fejébe vágásával” (egy epikából kölcsönzött mágikus eszközzel) változtatja repülésképes lénnyé. Megszerzi magának, mint a lidérccsirkét tulajdonosa; őt is ez teszi képessé a levegőbe szállni, de nem lélekben, mint az igazi zmej-varázsló, hanem csak a szárnyas állatokon repülő epikus hősök módján. A hősepikai, mesei motívumok megjelenése fikatív, csak *mondahős* garabonciásra vall, de még e mondai motívumok között is találunk a zmej-varázslóra utaló nyomokat. Ilyenek például a kakason, kígyón, madáron repülő garabonciás adatai. Ezek az adatok egyébként azt a más típusú varázslókkal kapcsolatban is megfigyelhető tényt is alátámasztják, hogy a samanisztikus varázsló túlvilági lélekállatát az epika általában hátasállatként jeleníti meg; így lesz „értelme” az eredeti jelentését elvesztett túlvilági utazásnak. A *zduha* és boszorkány mondáiból egyaránt lehetne példákat hozni erre, sőt, még tovább folytatva a sort, a boszorkány *lővő tett*, meglovagolt áldozatai is valószínűleg e körbe tartoznak.

Más hiedelmek a garabonciást az ördögi zmej másik változatával, a segítőszellem-lidérccel hozzák kapcsolatba. Szeged környéki adat szerint magából a lidérccsirkéből válik garabonciás, „ha felnő”. A samanisztikus segítőszellem fikatív, alvilági változatára utalnak a föld alatt, kígyótól, ördögtől tanuló *olomonar* adatai: az eredetileg a felhőkbe elragadottat itt az alvilágba viszik beavatni. Az „alvilági iskolák” keresztényi demonológiával, a tudós mágia képzeteivel gazdagodott változatai a *13 iskola, fekete iskola, babiloni torony* motívumok. Az ördögi *feketeség* egyébként is megjelenik a garabonciás mondai motívumaiban: fekete tyúk fekete tojását eszi, fekete tehén vagy kecske tejét issza. A tejmotívumnak különben bizonyosan köze van a tejet ivó alvilági sárkányok fent említett hiedelméhez is: a garabonciás is – mint azok – azért kell, hogy tejet igyék, hogy fel tudjon emelkedni.⁴³

Természetesen mindez nem meríti ki a garabonciás-szerű varázslók rendkívül gazdag mondai hagyományait. Ezek összefoglaló vizsgálata nem végezhető el így, tágabb kontextusukból kiragadva, a többi samanisztikus varázsló hiedelmeiből származó motívumok vizsgálata nélkül. Az ördöggel kapcsolatot tartó, szövetséget kötő tudósok, varázslók Európa nagy részén elterjedt mondakörei sok általános – a keresztény demonológiával, tudós mágiával, az ördögszövetség tanával kapcsolatos – vándormonda-motívumot tartalmaznak, de emellett sok helyi különbséggel rendelkeznek, elsősorban a pozitív varázslók különböző helyi hagyományainak megfelelően. A jelen dolgozatban vizsgált területen – de bizonyára azon kívül is – a fiktív varázslónak ez az alakja elsősorban ott ismert, ahol a tényleges varázslók működése már nemigen fogható meg, illetve már azok is mondai alakokká lettek, mint a szlovén-horvát kresnik, zduha és a román zmeu. Nyilvánvaló, hogy e helyeken mindezeknek a varázslóknak a valamikori gyakorlatára utaló motívumok fellelhetők a grabancijaš, Ľerni skolar, "olomonar mondáiban. E vonásokban is nyomon követhető az „ördögivé válás” fenthez hasonló folyamata. Csak egy-két példa erre: A werwolf-varázslók pozitív alakjai mellett azok démonikus, „fekete” ellenfeleinek vonásaival is gazdagodott a mondák garabonciása; erre vallanak fekete ember, *mumus*, vagy kéményből leszálló *karácsonyi démon* alakváltozatai. A garabonciás mint szélvarázsló többnyire a viharban vonuló lelkek rossz, elkárhozott változataival azonosul, vagy éppen az ördögtől nyert hatalma révén csinálja a vihart.⁴⁴ Ezek a *zmej* → *garabonciás* fejlődéssel párhuzamos folyamatok is igazolhatják a fentebb leírt tendenciák valószínűségét.

JEGYZETEK

¹ A tanulmány az 1988-ban azonos címen megjelent (délszláv–magyar konferencia előadásából készült) cikk (Pócs 1988b), néhány apró stiláris javítással. A témát azóta több vonatkozásában tovább kutattam, de egy teljes táltos–garabonciás–zmej összehasonlító elemzés még mindig hátravan. Ma már nem látom ennyire fiktívnek az „alvilágias” varázslókra utaló mondai hagyományokat, bennük valóságos samanisztikus hagyomány mondai tükröződését is feltételezem, mint erre „A kígyó, a mennykő és a tehenek...” c. cikkemben, valamint az e kötetben közölt „A magyar halottlátó...” c. tanulmányomban utalok is. (Előbbi cikkben a szláv kapcsolatok egy itt nem taglalt vonatkozása is felvetődik, ami a jelen tanulmányban felvillantott bolgár–török lehetőséggel némi ellentmondásban van.) Tehát az 1988-ban felvetett gondolatok kissé módosultak azóta, mégis érdemesnek láttam itt közölni a cikket, mivel a „sárkányos” zmej-varázsló adatai ebben találhatók meg legrészletesebben. Ennek a varázslófigurának van a Balkán kvázi-samanisztikus varázslói közül a legtöbb köze a magyar táltoshoz, garabonciához; a vele kapcsolatos problematika egyben a feltételezett honfoglalás kori magyar samanizmus kulcskérdéseihez is szolgált adalékokat. Kutatásáról bolgár, szerb macedón részről azóta sem tudok, a „bolgár samanizmus” kérdése más kontextusban vetődött fel. Azóta a magyar és délszláv garabonciás kutatásához új adalékokkal járult hozzá Jung 1998; 1990, 169–179.

² Boškovi –Stulli 1960.

³ Róheim 1925, 35; Diószegi 1958, 351–352.

⁴ Klaniczay 1983.

⁵ Az egyes varázsló-típusok részletesebb elemzése: Pócs 1986.

⁶ A délszláv és román sárkányok adatai Moldován 1897, 188–191; Marinov 1914, 208–209; Pamfile 1916, 313–314; Arnaudov 1917, 75; Kelemina 1930, 41; Boškovi –Stulli 1960, 285; Chloupek 1953, 245–246; Čabej 1966, 368; Kretzenbacher 1968a, 126–127; Vakerelski 1969, 233–234; Dukova 1870; Mu"lea–Bîrlea 1970, 182–189; ZeLevi 1981, 62–71; Georgieva 1983, 79–85.

⁷ Harva 1938, 205–206; Eliade 1976, 314–315; Ivanov 1984a, 96–99; 1984b, 156.

⁸ Arnaudov 1917, 77; ZeLevi 1981, 63–64; Ivanov 1984a, 86–97.

⁹ Chloupek 1953, 245–246.

¹⁰ Moldován 1897, 185–188; Marinov 1914, 207–208; Pamfile 1916, 314; Mu"lea–Bîrlea 1970, 182; Georgieva 1983, 79.

¹¹ Eliade i. h.

¹² E motívumok pl.: Veckenstedt 1883, I. 129–131; Arnaudov 1917, 75; Haase 1939, 62–68; Bartók 1968, 278–283, 320–321; Vakarelski 1969, 233; Dukova 1970, 239–241; Vildomec 1979, 30; Lettenbauer 1981, 22.

¹³ Propp 1946, 228; Dukova 1970, 230–232.

¹⁴ Az ó- és újjörög lamiáról: Vlachos 1971, 234–235. Román hiedelmek szerint a zmeu vagy balaaur sárkány villámmal kergeti a marhák mögött megbújó ördögöt (Pamfile 1916, 314): az ördög e kontextusban Ivanov (1984a, 99–100) szerint Velesz „marhaisten” vonásait viseli.

¹⁵ Ilyen például a bolgár *stopan* és *stichija* (Marinov 1914, 212–213).

¹⁶ Franz 1909, I. 19–39.

¹⁷ Albán dreki: Dukova 1970, 246. A román ördög (drac) e tulajdonságai például: Candrea 1944, 115.

¹⁸ Franz i. h.

¹⁹ Jakobson–Szeftel 1966, 348.

²⁰ A zmej-varázsló és rokoni körének adatai: Hahn 1854, 163; Marinov 1914, 208–209; Lambertz 1922, 102–104; Chloupek 1953, 245–246; Čabej 1966, 368; Moszyński 1967, 654–655; Vakarelski 1969, 233–234; Dukova 1970, 235–238; Schott–Schott 1971, 309; ZeLevi 1981, 149–151; Georgieva 1983, 79–83.

²¹ Harva 1938, 205.

²² Jakobson–Ru iLi 1950; Jakobson–Szeftel 1966; " ajkanovi 1873.

²³ P. Madar 1967, 168. További adatok: Diószegi 1958, 228; 1978, 80–81.

²⁴ Diószegi 1958, 77; P. Madar i. h.; Bosnyák Sándor gyűjtése bukovinai telepeseiktől, valamint a volt Kolozs és Szolnok–Doboka vármegye területén (Néprajzi Kutatóintézet Néphit Archívumban).

²⁵ Erdész 1984, 116, 118, 139.

²⁶ Uo. 118.

²⁷ Gönczi 1914, 173; Diószegi 1958, 89, 194; Gunda 1963, 49; Barna 1979, 35; Erdész 1984, 118; Fejős 1985, 62. Az idézett adat: Komáromy 1910, 362.

²⁸ Jankó 1891, 277; Kálmány 1917, 264; Diószegi 1958, 196; 1973, 190–200; Jung 1985, 74; Erdész 1984, 118; Fejős 1985, 57, 60.

²⁹ P. Madar 1967, 169; Luby 1936, 60–62.

³⁰ Marinov 1914, 208–210; Schneeweiss 1961, 12; Schott–Schott 1971, 309; Mu"lea–Bîrlea 1970, 189–194.

- ³¹ Róheim 1925, 93–98; Domanovszky 1958; Hoppál 1969; Pócs 1980b.
- ³² A lamiáról Vlachos i. h.
- ³³ Chloupek 1953, 243.
- ³⁴ Pamfile 1916, 211.
- ³⁵ Gönczi 1937, 72.
- ³⁶ Grgji –Bjelkoši 1899, 632; Kelemina 1930, 184–187; Lang 1914, 150; Mu"lea–Bırlea 1970, 176–181; Ze"levi 1981, 114–120.
- ³⁷ A magyar lidércsirke-adatok összefoglalása a 31. jegyzetben említett munkákban.
- ³⁸ Mu"lea–Bırlea 1970, 174. A keleti ördögszövetség-legendákról: Kretzenbacher 1968b, 17–41.
- ³⁹ Marinov 1914, 213–214.
- ⁴⁰ Ŋjor jevi 1953, 32.
- ⁴¹ Uo. 2–28.
- ⁴² Az idézet: Ivaniševi 1905, 265. További mora-adatok: Grgji –Bjelkoši 1899, 629; Krauss 1908, 146–151; Lang 1914, 146; Ze"levi 1981, 146–147.
- ⁴³ Grabancijaš, garabonciás, cerni školar: Jagi 1877; Kelemina 1930, 41–44; Holló 1934; Hegyi 1937, 472–475; Ferenczi 1974, 262–275; Erdész 1984, 114–164; Kálmány Lajos gyűjtése, Ethnológiai Adattár 2815, 4. A "olomonar adatai: Gaster 1884; Moldován 1897, 178–181.
- ⁴⁴ Jankó 1891, 277–278; Istvánffy 1911, 298; Diószegi 1973, 192; Ferenczi 1974, 260; Erdész 1984, 125; Jung 1985, 73; Fejős 1985, 62.

A MAGYAR SAMANIZMUS A KORA ÚJKORI FORRÁSOKBAN¹

E tanulmányom közelmúltbeli kutatásaim tanulságait foglalja össze a feltételezett múltbeli magyar *samanizmusra* nézve. E kutatások tárgya a kapcsolatteremtés volt a másvilággal: mediátori technikák és a mediátorok hiedelemrendszerei a kora újkori falusi, mezővárosi közösségekben, mégpedig a 16–18. századi magyarországi boszorkányperek forrásanyaga alapján.² Mediátornak tekintem az emberi és természetfölötti világ közti kommunikációnak, a kapcsolatok létesítésének szakembereit: látókat, jósokat, a másvilággal kommunikáló varázslókat (köztük a *táltost*), – és mint ezt jelen dolgozatom is dokumentálja – annak tekintendő a *boszorkány* egy archaikus, de a kora újkorban még létező típusa is. Vizsgálatom elsősorban felmérés volt: milyen kommunikációs rendszereket ismert a kora újkori magyarság: mi volt a rendszerek szerepe a falusi mindennapi életben és ezek milyen kortárs európai rendszerekbe illenek bele? Az, hogy forrásul boszorkánypereket használtam, korlátozta a mediátori rendszerek objektív áttekintését: csak a boszorkányság falusi intézményében helyet kapott mediátorokról és elsősorban ott betöltött szerepükről kaptam képet, erről is csak a bírósági narratívok torzító tükrében. Az ettől független szerepeket, de még a boszorkányságban betöltött szerep relevanciáját is nehéz megítélni. Az időhatárok is kötöttek: direkt következtetések e forrásokból csak saját korukra nézve vonhatók le. Mindeme korlátok tudatában is érdemes volt megvizsgálni ezt a gazdag forrásanyagot, mert ez nem csak a falusi boszorkányság rendszerét, hanem – ha bizonyos mértékig torzan is – a mediátorok rendszereit is *működésükben* mutatja be (26 közösségi feladatait gyakorló táltos adatai vannak birtokunkban!); adataiból számos olyan következtetés vonható le, amelyre a 20. századi hiedelemmondák holt anyaga nem alkalmas. Nem véletlen, hogy általuk erősen módosulnak például a táltosnak a kutatásban eddig – a jelenkori mondák alapján – megrajzolt jellemzői. A legfeltűnőbb különbség a kora újkori *táltos* és az egyéb neveken – *néző*, *látó tudós* – szereplő mediátoralakok sokfélesége és sokirányú hiedelemrendszerbeli kapcsolatai, eddig kevésbé ismert európai kapcsolatai is.³

Ami az *európai kontextust* illeti, ennek felrajzolása nem a magyar mediátorok és rendszereik „eredetének” kiderítéséhez volt kulcsfontosságú: a történeti kérdések megválaszolása még később megoldandó, bonyolultabb feladat. Elengedhetetlen volt ez már a rendszerek megállapításához, az adatok értelmezéséhez is, adataink csonkasága, heterogenitása, idegen közegbe ágyazottsága miatt. A boszorkányperjegyzőkönyvek, mint Európa nagyobbik felén hasonló céllal létrejött, hasonló minőségű forrásanyag ehhez jó kereteket adott és egyben a *boszorkányság* és *sama-*

nizmus – mint európai rendszerek – kapcsolatainak és paradigmaváltásainak problematikájához is átvetett.

Maguknak az európai mediátori rendszereknek a vizsgálatához előzményül szolgáltak a közelmúlt évtizedeinek megélénkült kutatásai, amelyek egy feltételezett szláv, germán, kelta vagy általában európai samanizmust, vagy éppen a samanizmus és boszorkányság, mint egymásra épülő rendszerek viszonyát vizsgálták. (A *samanizmus* kritériumainak problematikájába e kutatók nem mentek bele, én sem teszem ezt: anélkül, hogy kapcsolatot keressék a „klasszikus” eurázsiai, neolitikus vadász kultúrákban gyökerező samanizmussal, *samanisztikusnak* nevezem – a szláv és germán samanizmus kutatói nyomán – azokat a túlvilággal kommunikáló varázslókat és technikáikat, amelyek fő vonásaikban – transztechnika, segítőszellem – megfelelnek a samanizmus általában elfogadott feltételeinek.⁵ Míg a történészek, etnológusok, folkloristák az európai samanizmus körében elsősorban a szláv-centrikusnak ítélt közép-délkelet-európai jelenségekkel foglalkoztak,⁶ nyelvészek és vallástörténészek, germanisták és keltológusok már régóta, egy külön vonalon, egy feltételezett ógermán, illetőleg nordikus valamint kelta samanizmus irodalmi és nyelvi emlékeit, középkori-újkori (például a *látók* hiedelmeiben és technikáiban) továbbélő nyomait vizsgálják.⁷ Mások a samanizmus ókori (thrák, görög) emlékeinek értelmezésével,⁸ vagy általában az indoeurópai, indoiráni samanizmus kérdésével foglalkoztak.⁹

Európa sok helyéről vannak adataink a *táltos*hoz hasonló szerepű varázslókra, akik egyúttal a túlvilággal – samanisztikus képességeik révén – kapcsolatot tartó mediátorok. Különösen kiemelt szerepet kaptak a kutatásban a *termékenységvarázslóként* leírt típusok;¹⁰ ezek egyikének elemzésével alapozta meg 1966-ban publikált könyvében Carlo Ginzburg a nagy vitákat kavarázó „samanisztikus lélekutazások mint a boszorkányszombat-képzetek alapjai” nézetét; hogy azután bő húsz év múlva, a témának szentelt második művében¹¹ már az európai samanizmus rendszereinek (amelyek a magyar *táltost* is felölelik) teljességét kísérelje meg fölrajzolni, és egy – régészeti és történeti forrásokkal megrajzolt – fejlődési vonalban az európai boszorkányság helyét a samanizmus időbeli „fejleményeként” kijelölni. Klaniczay Gábor – délszláv kutatások adataival – tovább bővítette a varázslók körét, és rendszereikkel kapcsolatba hozta – még Ginzburg előtt – a *táltost*.¹² Én magam, szintén délszláv adatok nyomán, újabb idetartozó típusokra – és további táltos-vonatkozásokra – hívtam fel a figyelmet.¹³ Ginzburg egy kettős rendszert írt le, az európai samanisztikus varázslók két típusa alapján: Az egyik típus a (többnyire férfi) termékenységvarázsló, aki lélekben a túlvilágra utazik és ott közössége érdekében, a jó termésért, jó időjárásért vív lélekcsatákat. A másik: (általában) női varázsló, akinek mediátori tevékenységére nem jellemzőek a túlvilági lélekcsaták; a halottak emberek közé látogató meneteiben avatódik be, közösségi szerepe gyógyítással, halottak „látásával”, kincsnézéssel kapcsolatos.

Így tehát a *táltos* alakja – részben már ősvallás-centrikus kutatásának 30-40 évvel ezelőtti újraéledésével egyidejűleg – bekerült az európai rendszerekbe is. Ez természetesen igen közelről érinti a feltételezett *magyar samanizmus* kérdéseit. A felfedezett európai kapcsolatok – vagy párhuzamok – arra figyelmeztetnek, hogy a magyar samanizmusként értékelt jelenségek nem feltétlenül és csakis a honfoglalás előtti „ősvallási” samanizmus folytatásai, maradványai. Másrészt: az ún. magyar samanizmus mibenlétének, sajátos magyar vonásainak és történeti problémáinak tisztázását meg kell hogy előzze egy teljes felmérés, amely részrehajlás nélkül megállapítja, hogy „mi van”, mégpedig pontosan *ennek* a forrásanyagnak a tükrében, amely a (még) működő rendszereket állítja elének és az európai kapcsolatok megajzolásához is lehetőséget nyújt. Ezt a felmérést kíséreltem meg elvégezni említett tanulmányomban, és ennek tanulságait ismertetem röviden az alábbiakban. Fontos az objektív áttekintés lehetősége, mert e témában a magyar néphit kutatása erősen táltos-centrikus és ősvallás-centrikus volt: többféle rendszer többféle mediátortípusa közül választódott ki a táltos, míg a táltosétól eltérő rendszerek nem vették figyelembe, magyar vonatkozásban sem (például az újkori *halottlátó* is mintegy a táltos rendszerének a csökevénye).¹⁴ A legújabb kori táltos mondai ismérveiből rekonstruált táltosalak (amely az ősvallási rekonstrukciók¹⁵ tárgya lett) kiegészült többféle, valóságos és mondai személy (*halottlátó*, *boszorkány*, *tündér*) ismervével (gondolok itt a rejtezésre, a szarvas vagy tollas fejviselőre, az extázist indukáló dombra, a beavatást szimbolizáló „feldarabolásra”, „csontkiszedésre” és így tovább). Egy különböző rendszerekbe tartozó motívumokból összeállt diszfunkcionális mozaik jött így létre. Az ezzel kapcsolatos kételemeknek azért fontos hangot adni, mert a kutatás úgy épít erre, mint befejezett tényre, megdönthetetlen axiómára. Természetesen volt ősmagyar és középkori magyar táltos – még ha semmi más nem támogatná létét, akkor is bizonyítaná ezt a *táltos* terminus és az a tény, hogy egy *táltos* néven nevezett mediátor-alak a feltehetően rokon funkciójú európai rendszerekbe illeszkedett. Csak éppen nem tudjuk, hogy milyen szerepei és mitikus kontextusa volt mint sajátos magyar táltosnak (hasonló a probléma a *látó* és *néző* nevű specialistákkal, sőt a *lidérc* és *boszorkány* idevágó relációival is). E kérdések tisztázásához elengedhetetlen első lépés az esetleges európai párhuzamok, kapcsolatok felderítése (a sajátos magyar vonások tisztázása végett is), olyan módon, hogy rendszereket rendszerekkel – és nem kiragadott részjelenségeket – kísérlünk meg egymással összevetni. Vizsgálatomban a mediátori rendszerek leírása mellett egy ilyesféle összehasonlítást kíséreltem meg elvégezni.

A boszorkányperek, varázslóperek jegyzőkönyveiből kirajzolódó mediátor-típusokról e rövid beszámolómban csupán felsorolásszerű vázlatot nyújthatok.¹⁶ Csak néhány pontot részletezek: a magyar mediátorok olyan kulcsponti vonatkozásait, amelyek az európai varázsló-típusok fontos meghatározó, elkülönítő jegyeinek, egyben a sajátos magyar táltost meghatározó jegyeknek is bizonyulhatnak.

Ilyenek az *őrző- és segítőszellemek*, az *elhívás*, *beavatás* valamint a *másvilági viaskodások* kérdései.

A vizsgált mediátori rendszereket illetően először az *alapfeltételeket* határoztam meg: a mediátori technikák – a másvilággal való kapcsolatteremtés – a természetfeletti kommunikáció mindennapi, spontán módszereire is érvényes vonásait, amelyek azonban a mediátori gyakorlatnak is feltételei. Ezzel kapcsolatban fontos hangsúlyozni, hogy a kora újkori források a természetfeletti való érintkezést – a spontán transz eseteit – mint igen általános, szinte mindennapi jelenséget mutatják be. A *kapcsolatteremtés* kétféle célja állapítható meg ezekből: érintkezés a *halottakkal* és/vagy a *keresztény mitológia lényeivel*, a keresztény túlvilággal (= vallásos látomások).¹⁷ A kettő – sem a mindennapi kommunikációban, sem a mediátorok gyakorlatában – nem választható élesen el. Másik fontos tényező az *élők és holtak* szoros és közvetlen kapcsolata, az evilág-másvilág képlékeny határai, mint az élők és holtak közti kommunikáció közege, „könnyű” lehetősége (és a *halottak* olykor igen határozottan tettenérhető sorsmeghatározó szerepe). Továbbá: bizonyos archaikus *lélekképzetek*, amelyek a boszorkányperek anyagából különösen gazdagon dokumentálhatók: a testtől elszakadni tudó, testet kíséző *hasonmások*, *élő és holt*, *testi és szellemi alteregók* hiedelmei,¹⁸ amelyek a boszorkányhiedelmeknek illetőleg a boszorkány kvázi-kommunikációs technikáinak és a varázslók kapcsolatteremtési módszereinek egyaránt fontos alapját képezték, egyúttal a „samanisztikus” kapcsolatok felvételéhez szükséges *őrző- és segítőszellemeket* szolgáltatták. Ezek az *őrző és segítőszellemek* a *halottakkal/ősökkel* is szoros kapcsolatban voltak.

Ezek szerint a *transztechnika* és vele összefüggésben a testtől elszakadni tudó lélek képzete, amely a magyar samанизmus kutatásában fontos „ősvallási” tényként szerepelt, olyannyira általános alapsajátsága a természetfeletti kommunikációnak Európa minden népénél, hogy semmiféle – sem magyar, sem más – samanisztikus praxis döntő meghatározója, minősítője nem lehet, bár természetesen a mediátori tevékenységnek alapfeltétele. Közelebb visz egy-egy típus meghatározásához, elkülönítéséhez, ha a hasonmások bizonyos konstellációit, az *őrző/kísézőszellemek* sajátos típusait, a *mara/mahr/mora* és *werwolf*-képzeteket (mint a hasonmással rendelkező lények – transzképességű látók – sajátos megtestesüléseit),¹⁹ vagy az *őrzőszellemmé vált ősök* és az *élő varázslók* közti kapcsolat sajátos vonásait vesszük szemügyre. Ez a kapcsolat a jellemző többlete a hivatásos mediátoroknak a mindennapi technikákhoz képest: őket lényegében az ősök lelke segíti a túlvilági kommunikációban. A különbségek és egyéni sajátosságok ellenére a rendszerek több vonásukban egységesek: alapvetően a halottakkal való kommunikációról, a halottak/ősök őrzőszellem szerepéről van szó minden típus esetében.

A boszorkány

A perek aktaanyagából megfejthető mediátori rendszerek keretét a boszorkányság falusi társadalmi intézménye és hiedelemrendszere adja. E keretekben a boszorkánynak (és a rontásindukáló konfliktusoknak) három típusát különböztettem meg,²⁰ és körülhatároltam egy *természetfeletti boszorkánytípust*, amely a boszorkányságot (rontást) indukáló konfliktusok gyakorlati megoldásában és hiedelemrendszerében is elkülönül a másik két (a társadalmi konfliktusok indukálta rontásváddal és a mágia ambivalenciáján alapuló mágikus rontásváddal jellemezhető) típustól. E *természetfeletti* – Cohn hiedelemkontextus felől közelítő terminusával – *éjszakai boszorkánynak*²¹ nevezett típus esetében a csapásmagyarázat és a rontásvád alapjául egyaránt az evilág–túlvilág közti összeütközés szolgál. Ezt a boszorkányt a bírósági narratívok természetfeletti alakjában, éjszakai látomások, álmok démonaként jelenítik meg. A kora újkori boszorkányságnak a kis, önellátó paraszti közösségek belső feszültségeivel adekvát rendszeréhez képest e típus egy archaikusabb fokot képvisel: a természetfölötti csapásmagyarázatot (az „új”, *emberhez* kötött magyarázattal szemben) és egy ambivalens boszorkányalakot, akinek rendszeréhez a természetfeletti kommunikáció hiedelmei és/vagy rituális gyakorlata fűződik. (Amennyiben a boszorkánynak csak *tulajdonítják* boszorkányvádként e rítusokat és hiedelmeket – tehát az *éjszakai, rontó lélekrepülések* fikcióját –, annyi-
ban csak egy, a hiedelmek és narratívok szférájában létező *kvázi-samanisztikus* gyakorlatról van szó. Vizsgálatomban azonban arra a következtetésre jutottam, hogy egy bizonyos konstellációban valódi mediátori szerepről is kell a boszorkánynyal kapcsolatban beszélnünk.)

A falusi boszorkányság intézménye a *rontás – diagnózis/azonosítás – gyógyítás (rontás visszavonása)* rendszerében működött. Amennyiben egy csapást rontásként értelmeztek, szükséges következő lépés volt megállapítani, hogy ki volt a rontó személy, hogy az ellenakciót, a rontás helyrehozatalát meg lehessen indítani. Tárgyalt mediátoraink – köztük a táltos – mind az azonosítás, mind a rontás gyógyításának a szerepkörét gyakran töltötték be – tehát mint *ellenboszorkányok* tevékenykedtek a rendszerben. Ez nem véletlen, és nem esetleges jelenség: mivel a boszorkány itt említett archaikus típusa bizonyos értelemben mediátor, ellenfele is törvényszerűen az.

A vizsgált boszorkánytípussal kapcsolatban az azonosítás/gyógyítás egy másik releváns szisztémája is megfogható. Ennek az a lényege, hogy saját rontását a boszorkány hozza helyre és csakis ő tudja helyrehozni, tehát e boszorkány egy személyben is betöltheti az egyébként külön rontóra és gyógyítóra polarilázálódott szerepeket. A gyógyító nem ellenboszorkány itt: a gyógyítás magának a boszorkányságnak a „jó oldala”, mint Robin Briggs kifejezi.²² Európa sok területéről vannak adataink e rendszerre, Willem de Blécourt vizsgálatai szerint egész Közép-

Európában, a legkorábbi, 15. századi perektől kezdve ismert.²³ Tehát egy *ambivalens boszorkányról* van szó, aki nem egyértelműen és egyoldalúan rontó lény, a rá vonatkozó, neki tulajdonított hiedelmek szerint sem. Magyar vonatkozásban boszorkányváddal illetett gyógyítókkal kapcsolatban találkoznak e rendszerrel, akik a vádlottak mintegy 50%-át teszik ki. Az esetek nagy részében a természetfeletti boszorkány fenti hiedelemalakjának a releváns rendszere ez, amelyhez az azonosításnak is egy sajátos módszere: a (hasonmások révén) házhoz idézés tartozik. Ez az archaikus *ambivalens rontó-gyógyító boszorkányalak* az, amelyik mint *természetfeletti boszorkány* és mint *kvázi-mediátor*, vizsgálatom tárgyát képezte a mediátorok közt, saját jogán is és a mediátorok fenti szerepén túl a velük való eredeti „rokonság” okán is. Hiedelemrendszerének sok archaikus, mitikus vonása van – e mitikus szinten történeti kapcsolata is megfogható a konfliktusfeloldó gyakorlatban az ellenfél pozícióját betöltő *látókkal* és *varázslókkal*. A boszorkány és a boszorkány-ellenfél/varázsló, vagy az ellentétet egy személyben egyesítő archaikus rontó-gyógyító boszorkány mitikus antagonizmusát és egységét kifejező hiedelmek és narratívok a bizonyítékai annak, hogy a táltos és a többi látó, varázsló nem csak gyakorlati szerepet kapott a rendszerben, hanem a hiedelem- és rítusrendszer történeti alakulásának a folyamatában is részt vett.

A természetfeletti boszorkány hiedelemalakjának fontos vonása – a samanisztikus varázslókkal egyezően – kapcsolata a halottakkal, ősökkel: kettőssége a halottak ambivalenciájának és ezzel összefüggésben *mora-* illetve *werwolf-*mivoltának köszönhető (Közép-, Nyugat- és Dél-Európában inkább *mora*-tulajdonságok, Kelet- és Délkelet-Európában inkább *werwolf*-sajátságok jellemzőek a boszorkányhiedelmekre, a magyar boszorkány mindkettővel rendelkezik): élő és holt hasonmásai – ezzel összefüggésben transzképessége – őrző- és segítőszellemei vannak (utóbbiak jellegzetes *mora-* és *werwolf*-állatok), transzképessége samanisztikus, látói képességeket is jelenthet.²⁴ Említettük a saját rontását gyógyító boszorkányt: a „rontás visszavonása” nem praktikus módszert jelent; a narratívok szerint a boszorkány kérlelése vagy fenyegetése után mintegy magától múlik el a baj. Ez a boszorkány természetfeletti úton gyógyít, ugyanúgy, ahogy ront: a *rontás – azonosítás – gyógyítás* az alternatív szférában zajlik, egyazon mediátori rendszer részeként; a boszorkány mindegyik esetben hasonmásai révén kommunikál a másvilággal. Ezt az aspektusát a boszorkány nem eredendő, megőrzött archaikus sajátságának köszönheti. A boszorkánynak mint transzképességű lénynek nem csak az éjszakai rontó utak fikcióját tulajdonítják; sok esetben fény derül „pozitív oldalára”, egy valóságosan működő pozitív tevékenységű mediátorra is, illetve a természetfeletti boszorkány alakja sokszor kettős aspektusú. A szellemvilág, amely a boszorkány hiedelemrendszerét (őrzőszellemeit, segítőszellemeit, holt hasonmásait, őseit) szolgáltatja, elsősorban is az *ambivalens* halottakat jelenti, akik semlegesek, illetve aktuális szerepüktől füg-

gően jók vagy rosszak.²⁵ Nézzünk néhány konkrét példát erre az ambivalens boszorkányalakra:

Ami *örzösszellem*it, *segítőszellem*eit – e szerepekben fellépő hasonmásait – illeti, kiderült, hogy a magyar perek boszorkányának ördögi rontó szellemei mögött olykor felsejlenek a „jó” halottak, „jó” örzösszellemek alakjai. Nem kis számú boszorkány-jelenés lelhető fel perszövegeinkben, amelyben az éjszakai boszorkány, egy rontásindukáló konfliktust követően, tehát mintegy rontás-szituációban – a szokásostól eltérően – nem ront, hanem *gyógyít*, vagy gyógyításra ad tanácsot. E szerepben maga a boszorkány vagy pedig örzösszelleme (tehát élő vagy holt altergója) lép fel. Egy szemléletes példa:

...a gonoszok mint egy álomban éjjel menvén hozzája, kérdezték: – jó emberem, mid fáj s mivel kötözd a lábadat. ...mint egy árnyékban második éjjel is hozzámenvén a gonoszok mint egy álomban javallották nekie, hogy csak édes tejben mossa meg a lábát, meggyógyul.²⁶

Az archaikus ambivalens boszorkányhoz fűződő egyazon rendszeren belüli mitikus antagonizmus kifejezői lehetnek a boszorkány-látomások, jelenések alternatív világában folyó örzösszellem-(hasonmás)-*csaták*, amelyek a boszorkány és varázsló ellentétes kapcsolatának jegyében zajlanak. A *jó/saját* és *rossz/idegen* örzösszellemek szembenállásáról van szó, ahol az idegen általában a *boszorkánnyal*, *rossz halottakkal*, a saját pedig a *gyógyítóval*, *varázslóval*, *jó halottakkal* azonosul. Ez az ambivalens boszorkányalak az adott szituációtól függően bármelyik oldalon állhat. E szellemcsaták a táltosok, nézők éjszakai csatáinak – amelyekről alább lesz szó – mintegy tükröképei, és egyben azt is példázzák, hogy a rontó és gyógyítója egyaránt mediátor, egyazon rendszerben. Mint *látók*, mind a rontó, mind a gyógyító szerepében örző és segítőszellemként fellépő hasonmásaik tulajdonosai és patronáltjai, ennek révén „látják” az egész szellemi csatateret, „tudják” egymás rontásait és ezen a síkon képesek egymást támogatni, akadályozni. Következzék itt a perszövegek feltűnően sok adatából néhány szemléletes példa:²⁷

Az álmokban, látomásokban megélt gyógyítást (vagyis a „jó” boszorkány, a gyógyító tevékenységét) akarja akadályozni az ellenséges szellem (az idegen, rontó boszorkány szelleme):

...bezzeg rajta voltam az éjszaka lévai asszonnyal; megküzdöttem véle és ha erősebb nem lettem volna, meggyőzött volna...²⁸

A „rossz” szellemek támadásai a jó szellemeket vagy a gyógyítót, valamint betegét érik, és a támadást *viaskodásban* hárítják el:

...engem a boszorkányok ez éjjel csaknem megöltek leányostul, hogy gyógyítottalak...²⁹

A csaták sokszor „földi” rivalizálások, ellenségeskedések megfelelői, mintegy hiedelemrendszerbeli igazolásai, magyarázatai. (Gondoljunk itt például a gyógyító-rontó boszorkányok, bábák „valóságos” rivalizálásából fakadó, rontásindukáló konfliktusokra). Egy peradatunk szerint például a boszorkány nem vállalja a gyógyítást, mert „nagyobb én nállam az, aki megrontotta”. Ennek megfelelője az éjszaka másvilágában: látják reggel a vádlott sebesült kezét, kérdik, mi érte:

...jaj az éjjel Kis Istvánnét megakarták ölni, öten voltanak, de én védő voltam, mind elrakták a kezemet, nemis bírom a fél feletem, úgy elroncsolták.³⁰

Egyik adatunk szerint egy apa lép fel a család őrzőszellemének szerepében. Ez a férfi a tizenkét éves kislányára boszorkány „képében” reájáró rossz szellemet hárítja el. Ahogy a gyerek elmeséli, éjszaka szólt az apjának, hogy megjelent az ijesztő alak, akit csak ő látott és akkor:

Édes apám vagdalkozék reá, nekem megállta mindjárt az szóm, viradtig sem szólhattam.³¹

A valaki megrontását megakadályozó szellemcsata számos adatának visszatérő közös motívuma: az evilágban felmutatható – az alternatív létből hozott – sebesülések, mintegy a csata végbementének igazolása (vö. a táltoscsaták hasonló motívumával).

Az ambivalens boszorkány archaikus hiedelemkontextusának számos dokumentumát szolgáltatják a boszorkányszombat-narratívok. Az elbeszélések alapjául szolgáló hiedelmek és élmények – a boszorkány éjszakai rontásához hasonlóan – több vonatkozásban természetfeletti kommunikációnak tekinthetők. A boszorkány – transzképessége révén – *utazásokat* tesz a természetfeletti világban: egy alternatív létben, tulajdonképpen egy földi másvilágon, illetőleg *elragadja* ide az élőket. Az alternatív létről az elragadottak tudósításaiból szerzünk tudomást. A boszorkány mint a kommunikáció adója, mint a *rontó éjszakai lélekutazást* átélő éntudatú mediátor általában csak kényszervallomásaiban létezik, élményeinek valósága nagyon is kétséges. Ez nem zárja ki teljesen az éntudatú „fekete mediátor” lehetőségét, még kevésbé a boszorkányszombatra elragadottak látomás-narratívjaik alapját képező „valódi” másvilág-élményeket. Mindenesetre: a vádlottak és tanúk – „elragadók” és „elragadottak” – vallomásaiban olykor „pozitív” mediátori tevékenységről is hírt kapunk, méghozzá egy sajátos, ambivalens, egyidejűleg pozitív és negatív (varázslói és *boszorkányos*) vonatkozásban. Ilyen szempontból legfontosabbak – a boszorkányszombat kontextusában is megjelenő csaták mellett – a *beavatás* motívumai:

A boszorkányszombat látomásvilágába elragadott élők mintegy szimbolikus halottak: ideiglenes haláluk bizonyos értelemben beavatás. Aki egyszer oda jut, az



Idővarázsló (tengeri vihart támasztó) boszorkány képe
Olaus Magnus: *Historia de gentibus septentrionalibus* c. művéből
(Róma, 1555)

ott szerzett tudás birtokában mint illetékes közlekedik a két világ között. A másik lehetőség: örökre ottmarad, tehát véglegesen meghal, a beavatás mintegy csonka volt, a halált nem követi újjászületés. Van egy „boszorkányos” változata is a csonka beavatásnak: az elragadottak a másvilágból tönkretéve, megbetegítve jutnak vissza, vagyis – mint a boszorkány károsultjai – *rontás* áldozatai lesznek. A halál birodalmából betegséget hozni az ambivalens halottak egyik alapsajátsága,³² a halottak ezzel korrelációban lévő pozitív oldala pedig az, hogy ők avatják be a mediátorokat: tőlük szerzik a tudást az elragadott látók, varázslók, gyógyítók. A halottak általi elragadás ilyesféle értelmezése nyomon követhető egyéb démonikus lények vonatkozásában is,³³ de halotti kapcsolatai révén a természetfölötti boszorkányra is nagyon jellemző.³⁴

Pereink számtalan adata vonatkozik az elragadás eme negatív aspektusára, de nem hiányzik a másik oldal sem: ezt olyan beavatás-motívumok jelzik, amelyekben vagylagosan jelenik meg a *beavatás és a megkínzás/betegség/halál*. Ilyen lehet mindenekelőtt a boszorkányszombatra, a boszorkánycsapatba kényszerítés motívuma: amikor a démonikus boszorkányok vagy ördögök a „velünk jössz, vagy meghalsz” alternatívája elé állítják áldozatukat.³⁵ Másik gyakori motívum – mint a rontáshoz képest alternatív megoldás – a *csontkiszedés*.³⁶ A csontkiszedés legjellegzetesebb helye a *sorsasszony-boszorkányok* (magyar rontás-narratívokban is gyakori) elragadás-jelenéseiben van, amikor is halálra vagy csontkiszedésre ítélik áldozatukat.³⁷ A sorsasszonyok tágabb európai kontextusukban mint a *werwolf*

sorsát, a werwolf-varázsló samanisztikus képességeit meghatározó lények is szerepet kapnak, a csontkiszedés motívuma ennek révén kapcsolódik alakjukhoz (feltehetően mindenütt a közép-, és délkelet-európai *állatok úrnője* képzet hozadéka).³⁸

Hasonlóképpen, ambivalens beavatásként értékelhető a *szétszaggatás–megézés–kihányás* motívuma.³⁹ Az adatok balkáni kontextusa alátámasztja, hogy ezt is avatási mozzanatnak tekintsük: a *megfőzés–megézés–kihányás* motívumsor⁴⁰ ott a hősepika pozitív hőseinek és a varázslóknak a beavatásaként egyaránt ismert⁴¹ (ez az állatok úrnője előbb említett képzetkörének egyik vezérmotívuma, amelynek alapján Carlo Ginzburg kapcsolatba hozta e motívumokat a samanisztikus varázslókat beavató valamikori khthonikus istennő-alakokkal).⁴²

A boszorkány és varázsló archaikus rendszerének közös mitikus háttérét képező halottak mint örző- és segítőszellemek, mint elragadó/beavató szellemcsapatok (a „rossz” halottak csapata mint *gonoszok, fekete sereg*)⁴³, továbbá mint *csatázó halottak* egyaránt megjelennek a *boszorkányszombat-elbeszélésekben*. (Úgy is, mint hadi rendben, zászlóval vonuló seregek – őket a samanisztikus varázslók egyik típusának ellenfeleiként látjuk viszont). A *csaták* legnagyobb szabásúbb változatai a két szomszéd közösség varázslólelkei vagy szellempatrónusai közt folynak, az esőért, termésért. A terméslopó-termésvisszaszerző csaták leggazdagabb magyar változatai a nagy 1729-es szegedi perben jelennek meg: a démonikus boszorkányok gyülekezetei itt a szomszéd nép, vagy szomszéd település termékenységet, a „föld zsírját” veszik el *harmatszedéssel*.⁴⁴ Ennek igen gazdag példáit találjuk a szerb, horvát, szlovén, ukrán, de különösen a román boszorkányszombat-képzetekben: a román *strigoii*-ok lopják és visszalopják a szomszéd falvak termését, tejét; a boszorkány hasonmásai a csatában a földművelés vagy a kendermunka szerszámaival vesznek részt. Más esetekben a betegségdémonok elhárítása a csata tétje: a vesztes fél falujába bejön a betegség, a győztes faluját elkerüli. A tilócsata képe néhány esetben a magyar sabbath-elbeszélésekben is megjelenik.⁴⁵ Mindegyik csata-motívum valamiképpen a samanisztikus varázslók (köztük némelyik táltosunk) csatáinak negatív párja, illetve az ellenfél szemszögéből nézve: a boszorkány amazok terméslopó, esőlopó ellenfelei: őtőlük kell visszaszereznie a varázslóknak a termést falujuk számára. Másrészt egy archaikus *saját–idegen* ambivalencia is jelen van, amikor a szomszéd falutól a maga közössége számára szerez meg valamit a boszorkánycsapat: nem ártó céllal, azt is mondhatjuk, nem boszorkányként, hanem varázslóként. E vonatkozásban is a samanisztikus varázslók (valóságos) rituásaival és hiedelmeivel egy töről fakadó kvázi-mediátori rítusok és hiedelmek tanúi lehetünk.

A varázslók

E futólagos áttekintés után, amelyet céltudatosan a boszorkányhiedelmeknek a samanisztikus varázslók rendszereivel érintkező pontjaira sarkítottam, nézzük meg röviden a *varázslók* rendszereit. Ami a rendszerezés alapjául szolgáló hiedelemkontextusukat illeti, adataink igen hézagosak, nehezen értelmezhetők. Ezért is volt szükség szerű, hogy a Ginzburg és mások által rekonstruált európai rendszerek – és az alapjukul és kiegészítésükül szolgáló közép-dk-európai adatok – képezzék a kiindulást perszövegeink értelmezéséhez, amelyekben szintén benne rejlett ez a kettősség: a mennyben viaskodó és a természetfölötti kommunikációt a „földi” alternatív létben gyakorló (olykor alvilágias segítőszellemekkel rendelkező) *látók*, *nézők*, *féltáltosok* kétfélesége. Tehát az egyes típusok bemutatását európai megfelelőik rövid ismertetésével kezdem:

1. A „mennyben viaskodó” termésvarázslók

1.1. A halottak csapataiban, mégpedig a viharfelhőkben vonuló széllelkeknel (a közösség „jó” halottai, őrzőszellemei) beavatódó – többnyire férfi *szélvarázsló*, aki közössége terméséért/időjárásért a felhővezető lelkek csapataiban viaskodik a túlvilágon (*zduhaŁ*, *vetrovnyjak*, *chmurnik*, *přizetnyk*, stb.; középkori *tempestatum ductor*). Ellenfelek a szonszéd/idegen közösség széllelkei, őrzőszellemei/varázslólelkei, illetve az esőlopó/terméslopó démonok/boszorkányok). A csaták időpontja általában az évkezdő, évadkezdő „halotti” napoknak/időszakoknak felel meg. Egész Közép- és Délkelet-Európában dokumentálható, a Balkánon még a legújabb kor rituális praxisából is tudunk e típusról.⁴⁶

1.2. Ün. *werwolf*-varázslók: Az európai samanisztikus varázslók több típusát jellemzik werwolf-sajátságok (állattá változási képesség, „werwolftermészet”, burokban, kígyóbőrben, szárnnyal, foggal, dupla fogsorral vagy egyéb többlettestrésszel születés, démonikus werwolf őrző/segítőszellemek; a „többlettestrészek” transz-képességének biztosítékai, állathasonmásának szimbolikus megtestesítői).⁴⁷ Születése, „elhívása”, beavatása sorsasszonyokkal, tündérekkel, állatok urával is kapcsolatban lehet. E – többnyire férfi – varázslók és/vagy hiedelmek az egész magyarsággal érintkező közép- és kelet-európai térségben honosak voltak, rituális praxisuk a Balkánon a legújabb korból is adatolt.⁴⁸

1.2.1. Egyik típusuk a másvilágon a termés megszerzéséért, vagy az elrabolt termés visszaszerzéséért csoportos lélekcsatákat vív (a szerb és horvát *stuha*, *zduhaŁ* burokban született változata, a friuli *benandanték*, korzikai *mazzerék*; livóniai és lett werwolf-varázslók pereiről is tudunk, a 16–17. századból). A werwolf-lények harcos természete az indoeurópai „harcos” (germán népeknél Odin *hadi funkciójával*)⁴⁹ kapcsolatos) samanizmusához köti őket. A *stuháknak* oldalukon harcoló alteregó-állataik vannak; a csaták házi és mezőgazdasági eszközökkel folynak; egyidejűleg katonai tisztségeik, zászlós csapataik is vannak. Az ellenfél: az

idegen varázslók, vagy a termést elrabló halottak és termésrabló démonikus werwolfok, werwolf-természetű boszorkányok, akik sokszor más országbeli aktuális hadi ellenfelekkel azonosulnak (például török-szerb, albán-montenegrói ütközetek). A lélekcsaták időpontjai Szent György, Szent Iván, Luca, karácsony napjai és más halotti illetőleg werwolf-napok.⁵⁰

1.2.2. A szerb, bolgár, macedon *zmej*, *zmaj*, *zmija*, *zmajevit Lovek* ('kígyó', 'sárkány', 'kígyóember') varázsló burokbán, vagy gyakrabban kígyóbőrben, kígyóként, illetve szárnyakkal, sasként születik – mégpedig kígyó, sas, kakas, gúnár, stb. apától. Az állatapa egyúttal a közösség őseit megtestesítő védőszellem. Vihar esetén, jégeső közeledtekor transzba esnek; kiszálló lelkük az apjuknak és születési jegyeiknek megfelelő állatalakot öltve *tüzes*, villámló *örzö*-szellemeik vezetésével csatát vív a jégesőt hozó alvilágias *vizes* sárkányok és egyéb démonok ellen. Állatlelkeik sokszor kísérő alteregóként harcolnak oldalukon.⁵¹

1.2.3. A *kresnik*, *krsnik*, *vedomec*, *mogut*, stb. nevű horvát-szlovén varázsló állathasonmásai páros csatákat vívnak a szomszéd falu, nemzetség, vidék varázslójával, a termést visszaszerezni a termésrablóktól. Az ellenséges démonok, halottak, boszorkányok sorában egy alvilági *kígyós istennő* is megjelenik.⁵²

Nézzük ezek után a *mennyei viaskodók* magyar képviselőit. A *szelvarázslók* adatai a boszorkányperekben – Európa más részein csakúgy, mint minálunk – elég gyérek, ami biztosan nem a valós helyzet tükré. E varázslók a boszorkány mitikus ellenfelei voltak, de ennek a ténynek a perjegyzőkönyvekben is tükröződő gyakorlati vetülete csak annyiban lehetett, amennyiben az esőrablás konkrét boszorkányvád tárgya volt. Európának csak néhány pontján (például Stájerországban) volt ez így és akkor is csak időről-időre.⁵³ Úgy látszik, magyar vonatkozásban nem sok térük nyílt a kora újkori falusi boszorkányság szomszédsági konfliktusokra, személyes vádaskodásokra épülő rendszerében az esővarázslóknak, lévén az időjárás manipulálás közösségi varázslók feladata. Mint említettem fentebb, mégsem hiányoztak az esőrabló boszorkányok hiedelmei. Ezeket egészítik ki – más szemszögből – az ellenük fellépő táltosokról szóló narratívok. Községi varázslóként működő táltosaink a perek tükrében igen sok mindent csinálnak, néha „viaskodnak” is, csak éppen a viaskodás céljára, gyakorlati funkciójára ritkán derül fény, és ha igen, akkor az általában *más* cél. Egyetlenegyszer fordul elő az időjárásért viaskodás (egy alább említendő *sárkányos* – nem *szelvarázsló-típusú* – táltos esetében). Ez az egy adat azonban nem elszigetelt jelenségre mutat, hanem nagyon is mélyen gyökerező, jól funkcionáló gyakorlatra. E vonatkozásban úgy látszik, igen erősen számolnunk kell forrásanyagunk fent jelzett korlátaival.

Akad azért néhány további per-adat, amely valószínűleg (ha nem is viaskodásra) erre a varázsló-típusra vall: Szvetics Mihály, egy 1752-es pécsi per *táltosa*⁵⁴ kincs-ásó, jós, gyógyító és jégesőt elhárító idővarázsló. Utóbbi tevékenységére nézve az egyetlen konkrét adat egy szabad ég alatt mondott jégesőküldő – keresztény tar-

talmú – ráolvasás; ez az adat főleg a táltos-praxis kereszténnyé válásához adalék. Szélvarázslót sejtethetünk esetleg a termést (a jégveréstől?) óvó őrzőszellem szege-di adatai⁵⁵ és egy 1654-es vasi per *mezőőrzőjében*, aki *kőesőtől* óvja a vetéseket.⁵⁶

Pereink huszonhat táltosának legtöbbje a *werwolf-varázslók* körébe sorolható (és sajátos módon: *nő*), olykor összes, olykor csak néhány jellemzője révén. (Ugyanezen táltosoknak *mora*-sajátságai is lehetnek, főleg ami a *kettős táltosok* földi/alvilági aspektusát illeti – erről még alább lesz szó.) Mediátori képességeiket *werwolf* mivoltuk határozza meg, jellemzőjük a többlet-testrész – fog, dupla fogsor – és a természetfeletti kommunikáció hasonmásaik révén. Némelyikük sajátos módon egy személyben képviseli az európai mediátorok fent említett *mennyben viaskodó* és a még alább tárgyalandó *alvilágias látó* típusait. Azt is mondhatjuk, hogy viaskodó táltosaink majd mindegyike ilyen kettős táltos. A *mennyben viaskodás* mediátor-típusaink közül csakis a táltosokra jellemző, ugyanakkor e „mennyei” táltosok majd mindegyike keresztény konnotációt, *szent gyógyító* tulajdonságokat nyert. Ilyen Tóth Erzsébet jászberényi táltos (egy 1728-as boszorkányperből),⁵⁷ aki a *werwolf*-varázslóra jellemző dupla fogsorral született. Krisztus avatta be, egy fogát öneki adta (vö. beavató csontkiszedés), és tőle kapta az orvosságot is, amivel gyógyít. Ő az egyetlen határozottan az időjárásért viaskodó táltos: a vetést, szőlőt óvja a jégveréstől, a *gonoszok* (= rossz halottak, boszorkányok) rontása ellen. Mennyei viaskodása keresztény elhívó és őrzőszellemei patronálásával zajlik:

...midőn az ég villámlik, akkor nékem mindgyárt el kell mennem és az szent keresztet az én válamra adják...

E Krisztussal szinte unió misztikában azonosuló nő isteni hívásra indul a csatába, mégpedig mennyei villámcsatába, ami a *zmej*-típusú termékenységarázslók sajátosága (ahol Perun szláv mennydörgés-isten pozícióját gyakran Szent Illés vagy a keresztény Isten foglalja el), de isteni patrónusai mellett még sárkány segítőszelleme is van: „kivette a sárkányt, amit a garabonciás nem vehetett” – ez is a „sárkányos” varázslókhoz köti. A csata után karján „lövéseket, vágásokat” (az alternatív létből hozott sérüléseket) mutat. Még egy valószínűleg *zmej*-típusú táltosunk van: Fejes Istvánné Ormos Erzsébet:⁵⁸ a „sárkányok neki közössi”.

Meglehetősen párhuzamos eset a debreceni Bartha Andrásné Balási Erzsébeté, akit 1725-ben fogtak perbe.⁵⁹ Ő is *kettős táltos*, a táltosságra ő is „Istentől tanított”, szintén foggal született (véleménye szerint a táltost „Isten anyja méhében úgy formálja”).⁶⁰ Neki is a keresztény Isten az elhívó és őrzőszelleme a mennyei *csoportos* török-német csatákban. Ez az asszony a harcias *zduhaL*-típusú *werwolf*-varázsló mellett a sárkányos, sasos *zmej* jegyeivel is rendelkezik: Isten a „szárnyai alatt” viszi őt a mennyei viadalra „és szárnyat ad, mint a madárnak”.⁶¹ (A *zmej*-típusú táltos jelenlétét az alföldi magyar néphitben számos jelenkori mondaadat is igazolja.)⁶²

Szaniszlai Mihályné 1711-ben perbefogott debreceni asszony⁶³ szintén *kettős táltos*, elsősorban pénznézéssel foglalkozott, mégis, a német táltosokkal lefolytatott csatáról is beszél. A mennyei lélekcsata a „bírodalomért” folyik: az időjárás-csata itt is a talán pillanatnyilag aktuálisabb politikai háborúra váltott át (ez is csoportos *zduhaL*-viaskodás). Három borsodi táltos, Kőmives Suska, Tapodi György és Szőcs Judit 1741-es miskolci perének⁶⁴ középpontjában a viaskodás különböző vonatkozásai állnak. „Utazásaikon” galamb, hal, róka alakot öltenek; ez pünkösdi és Szent János napján történik, akkor mennek – transzban – viaskodni: mindkét dátum a termésrablás közép-délkelet-európai, boszorkánnyal kapcsolatos rítusainak és hiedelmeinek napja. Külön férfi- és leány-csapatokban mennek, említés történeke egy 700 fős seregről is. Fényes csapatzászlójuk a boszorkánylelkek Borsod megyéből is ismert fekete zászlós seregeinek ellenfeleit sejteti; ez egybevág az-
 azal, hogy egyébként is a *zduhaL/benandante* rokonsági körébe illenek ezek a táltosok. A transzba esés módja érdekes: Szőcs Judit pünkösdi hajnalán egy tál vízbe „belé nézvéen hallá változott, és eltűnt, és harmad napig oda járt”.⁶⁵ A *vízbenezés* a rituális mágia európai eljárásai felé vezet.⁶⁶ Végül szóljunk Borsi Ilona ceglédi származású táltosról, akit 1735-ben Munkácson fogtak perbe.⁶⁷ Foggal született, a tudományt Istentől kapta. Perének nevezetessége egy részletes elbeszélés egy páros táltos-viaskodásról, amelyre őt is elviszik a férfitáltosok – hogy végignézzék (megtanulja?) küzdelmüket. (Belőle azonban nem lett viaskodó táltos, hanem csak *fél-táltos*.) Két férfi, bikává változva, felemelkedik, és Borsi Ilona az égen – mint látomásban – látja őket viaskodni „másfél óráig hasztalanul”. Az égből leszállva újra emberi alakot vesznek fel. Történeti anyagunkban ez az egyetlen *páros, mennyei férfi-viaskodás*: a 20. századi táltosmondák táltosának egyetlen közeli, 18. századi rokona. Térben legközelebbi kapcsolatait a párosan viaskodó balkáni *kresnik*-típusú werwolf-varázslók körében jelölhetjük ki, további messzemenő következtetések nélkül, lévén egyetlen adat.⁶⁸ (A foggal születés – ami szintén alapvonása a 20. századi mondai táltosnak – már tágabb werwolf-rokonsággal rendelkezik.) Megtudjuk még, hogy a táltosoknak pünkösdi, valamint Szent Jakab és Szent Mihály havaiban kell összegyűlniük; ez ismét csapatos (*zduhaL*-) küzdelemre utal. A kétféle – páros és csoportos – viaskodás összehozása egy elbeszélésben valamiképpen rokon rendszerekként állítja elénk őket. Ez a helyzet a másik kettősséggel is: az *égben viaskodók egész táltossága* és a *gyógyítók, látók fél táltossága* itt határozottan együtt, egy azonos rendszer részeként, alternatíváiként szerepel.⁶⁹

2. Ami az *alvilágias ág* európai képviselőit illeti, röviden összefoglalva a következőket mondhatjuk:

2.1. Többnyire női varázsló, aki a téli napforduló idején hazalátogató (karácsonyi) halottak csapataiban avatódik be. *Mora*-sajátságokkal rendelkező hasonmások révén a *földi másvilágokkal* kommunikáló *látók* (főleg látó nők), akik legfontosabb közösségi feladata a halottak látása, távoli, rejtett dolgok (tolvaj, eltűnt tár-

gyak/emberek/állatok, kincs) felderítése volt. A kora újkorból legtöbb képviselőjüket az Alpok vidékéről ismerjük, 16–18. századi boszorkányperekből,⁷⁰ a 20. században elsősorban az Alpok vidékén, északnyugat-német területeken, Skandináviában, Írknél, Skótoknál ismerjük.⁷¹ Halotti, olykor alvilágias (antik, kelta, germán, szláv) istennőalakok reminiszenciáit őrző női *beavató szellemek* is megjelennek a lélekcsapatok vezetőiként (osztrák-délnémet *Perchta*, *Holda*, svájci *Frau Saelde*, szlovén *Pehtra baba*, pannoniai, cseh-morva *Lucia/Luca*, stb.) helyenként változóan – a helyi mitológiai hagyatékoknak megfelelően – fonással és más női munkákkal tejjel/tehénnel kapcsolatos attributumokkal.

2.2. Hasonló szerepű és hiedelemkontextusú, de inkább *werwolf-természetű látók*, kígyó-, gyík- csirke- és egyéb alvilágias segítőszellemekkel. A legújabb korban Délkelet-Európából ismerjük, legvilágosabb példái román, bolgár varázslónők illetve ambivalens *varázsló-boszorkányok*. Ezek transzképességű látók, jószok, gyógyítók, akik e képességüket kígyó/gyík/csirke segítőszellemüknek köszönhetik. Látói feladataik gyógyításra, szülés körüli dolgokra, kincs és tolvaj, valamint halottak látására terjednek ki. Egyben transzban tett rontó éjszakai lélekutazásokat tulajdonítanak nekik,⁷² ezeket természetfeletti boszorkányként vagy vámpírként viszik véghez. Megjelennek olykor velük kapcsolatban a (már varázsló-ellenfélként is említett) *kígyós*, *alvilági istennőnél* történt beavatás motívumai is. Az ilyesféle istennők kultuszát Ginzburg kelta, thrák/illír, illetőleg krétai-kisázsiai kultuszokra vezette vissza – mint már jó fél évszázada Waldemar Liungmann is; – pontosabban ezeken keresztül írni eredetűnek tartja és végső soron egy feltételezett szkíta, kígyó attributumokkal rendelkező halotti termékenységitennőhöz köti.⁷³

Ezek az alvilágias látók/varázslók mind középeurópai/germán, mind kelet- és délkelet-európai szláv vonatkozásban jellegzetes *kettős rendszereket* alkotnak a fent említett mennyei viaskodókkal (termékenységarázslókkal). A *mora* jellegű női halott- és kincslátók egyazon rendszerbeli alvilági/női párpai a szintén lélekcsapatok (széllelkek) által beavatott *szélvarázslóknak*, a *werwolf*-jellegű női látók pedig a *mennyei/viaskodó werwolf-varázslóknak*. Utóbbiak esetében a mennyei varázslók alvilági ellenfele az alvilági varázslók beavató/segítő szellemeiként jelenik meg: a *tüzes* zmej varázsló az ellenfelei, az alvilági *vizes* démonok az itt említett ambivalens varázsló-boszorkányok segítőszellemei. Ezt a *tüzes-vizes* kettőséget egy, elsősorban a szláv mitológia fokrőmaradványaiban nyomon követhető mito-logémával („a viharisten harca az alvilági szörnyel”), valamint egy, az ószláv Perun viharisten illetőleg Velesz szarvasmarha- és halotti isten alakjához köthető szláv samanizmussal hoztam egy régebbi tanulmányomban kapcsolatba: eszerint a feltételezett *Velesz-samanizmus* nyomai párhuzamosan fennmaradtak volna a feltételezett *Perun-samanizmussal*, ugyanazon mitikus-rituális rendszer *fehér és fekete* ágaként.⁷⁴ De a mennyei és alvilági samanizmus kettősége e mitológémák hatókörén túl is megfogható, hiszen, mint említettem, a

Ginzburg könyvében megrajzolt varázsló-típusok is szinte mindannyian e kettős sémát követik.

Nézzük az „alvilágias” látók pereinkben fellelhető magyar példáit. A kora újkori magyar falusi, mezővárosi közösségek legnépesebb szakértői gárdája a térben időben távoli, vagy föld alá rejtett, eltűnt dolgok felfedésével foglalkozott: elveszett állatok, távollevő emberek sorsának megtudakolása, elásott kincs, tolvaj kézrek erítése, halál, születés, betegség kimenetelének, a várost fenyegető tűzvésznek, háborúknak a megjövendölése. Egy esetben biztosan, két esetben bizonytalanul *halottlátás* is előfordul,⁷⁵ és gyakori a boszorkány azonosítása, rontás gyógyítása. Tevékenységük lényegét leggyakoribb terminusuk, a *néző* (ritkábban *látó*) is kifejezi. E csoportba tartoznak pereink pénznézéssel, „látással”, gyógyítással foglalkozó *táltosai* és *féltáltosai* is, akiket gyakorlatilag semmi sem különböztet meg a *nézőként* nevezett látóktól. Mint Borsi Ilona, a mennyei viaskodók közt előbb említett féltáltos kijelenti:

Az egész táltosok... ...csak viaskodnak, ki melyik ország részéről, a féltáltosok pedig csak gyógyítanak, de nem rontanak senkit, ezek megismerik a boszorkányokat is és tudják cselekedeteiket.⁷⁶

Balási Erzsébet már említett debreceni táltos saját, szinonimaként használt kifejezései szerint „féltáltos” és „néző”.

Pereink látói közül igen kevésnek a hiedelemkontextusáról tudunk meg bármit is, többnyire tevékenységük említésével, esetleg technikáik némely részletével kell beérnünk. Kivétel néhány fentebbi táltosunk; például Tóth Örzse Jászberényi kettős táltos „alvilágias” oldalának több jellemzőjére fény derül, elsősorban is látói képességei mögött rejlő *mora*-karakterére; hasonmásai révén kommunikál az alternatív létben, alteregóját messzire tudja küldeni. Szathmári Istvánné Belényesi Anna hajduszoboszlói asszony, akinek tetteiről 1715-ös peréből értesülünk,⁷⁷ szintén jellegzetes *mora*-táltos. Van egy őrzőszellemszerű *táltos gazdasszonya*, tőle tanulta a táltosságot, úgymond törökországi fogságában. Azóta is hasonmás-kapcsolatban van vele: *gazdasszonya* a nagy távolságból is tudja és hallja, hogy mit beszél. Páskulyné *néző-asszony* a *mora*-lényekre jellemző módon széleseben jár: egy óra alatt gyógyfüveket tudott hozni a havasról, továbbá „Bukurest városát harmad alatt megjárja”.⁷⁸

Néhány adatunk egyértelműen az alvilágias *beavatás* fentemlített európai módszereit jeleníti meg: Ontó Mihályné halottlátót karácsonykor ragadják el a halottak, amikor is (transzban fekve) „egy darabig nem volt ezen a világon”.⁷⁹ A halotti csapatokba elhívás jászberényi kettős táltosunknál is felbukkan: mint az ő „lelki társai” (mennyei *viaskodóként* ellenfelei!) tűnnek fel a halottak és hívják őt maguk közé. Ami a *segítőszellemeket* illeti, a *lidércet* tartó ambivalens boszorkányok mellett a lidérccel rendelkező (werwolf-sajátosságú) látók néhány adatát kell meg-

említenünk, így például Somogyi János keresztúri werwolf állatgyógyítót, aki tolvajt is lát lidérce segítségével.⁸⁰ Egyedülállóak a Borsi Ilona fentemlített perében szereplő világosan segítőszellem *lovak* (ez e per másik kapcsolata a 20. századi táltosnarratívákkal, a mondai-mesei *táltoslóval*). Balási Erzsébet táltos éjszakai csatáiban, melyekről még alább lesz szó, saját kislánya tölt be segítőszellem szerepet: karddal a szájában [!] viaskodik mellette a rátámadó halotti démonok ellen. E gyér adatokból túl messzire következtetni nem lehet, de némileg kiegészítik majd még őket az éjszakai őrzőszellem-csaták adalékai. Előbb azonban nézzük meg alvilági-as látóink közösségi szerepeit és gyakorolt technikáit.

Pereink látóinak és táltosainak legtöbbje *pénznéző*, aki a falusiaknak vagy (a 18. századi Erdélyben sokszor) nemesi megbízóinak segít az elásott kincs, pénz fellelésében. Adataink egy 1582-es per kolozsvári nézőasszonyától egy 1768-as egri csaló pénznézőig terjednek, és felölelik az egész nyelvterületet, de a Tiszától keletre – ezen belül is Debrecen-



Tűzesőt csináló, lovon repülő boszorkány Francesco Maria Guazzo
Compendium Maleficarum c. művéből (Milano, 1610)

ben és néhány erdélyi városban – az átlagosnál nagyobb számban fordulnak elő.⁸¹ (A pénznézők közül *nézőnek*, vagy sehogyan sem neveznek meg harminckét személyt, *táltosnak* tizenegyet.⁸²) Hogy ez mennyiben fedi az igazi arányokat, nem tudjuk, hiszen boszorkányságtól független nézők, táltosok adatai csak véletlenszerűen kerültek a boszorkányüldözés iratanyagába. Három debreceni táltosunk, két férfi és egy nő az okiratok szerint csakis pénzt néz, egy negyedik a gyógyítás mellett űzi ezt.⁸³ A *jóslás*, vagy *elveszett állatok keresése* nem vált boszorkányvaddá, de önmagában a pénznézés sem, hacsak nem volt csalás, jogtalan pénzkicsalás: a perekben a nézők és táltosok szinte mind gyógyító és/vagy boszorkányazonosító ténykedésük révén szerepelnek. Ami a *gyógyítást* illeti, a nézők és táltosok peradatai természetszerűleg majdnem kivétel nélkül *rontás* okozta bajok helyrehozására, tehát a boszorkányság rendszerébe beépült gyógyítókra vonatkoznak. A *rontás*

gyógyítása, csakúgy, mint az *azonosítás*, törvényszerű (mert a „látás” mediátori technikáin alapuló) szerepe a nézőknek és táltosoknak. Némelyik táltos olyan szorosán a boszorkányság rendszerébe tartozik, hogy a rontó-gyógyító boszorkány kettős funkcióját is ellátja: vannak *rontás-esetei* is.

A perek nézőinek, táltosainak tevékenysége általában komplex: a pénznézésen és gyógyításon/azonosításon túl minden egyéb „látó” tevékenységre kiterjed. Említsünk néhány példát e sokoldalú nézőkre, táltosokra, és pedig elsőként a fent említett (mennyei viaskodó) kettős táltosokat, akiknél – legalábbis a boszorkányperek tükrében – az alvilágias, „fekete” látói hivatás látszik fontosabbnak:

Tóth Erzsébet jászberényi táltosnő kincset lát, „mindeneket tud világon ki földben van”, tolvajt azonosít, tűzvészt és halált jósol; a boszorkányság rendszerében rontást gyógyít és azonosít, sőt ront. Másik mennyei viaskodónk, a debreceni Balási Erzsébet konkrét tevékenységére nézve elsősorban gyógyítóasszony: boszorkány rontását gyógyítja – és boszorkányként ront is –, de pénznézésről is szó esik perében. Emellett jósol is tűzvészre, betegség kimenetelére, halálra, és végül: rontás azonosításával is foglalkozik. A szintén debreceni Szaniszlainé pénznéző és jós jóslatai a hadi események körül forognak. Ő is fennen hirdeti – mint Tóth Erzsébet –, hogy táltosi hatalma van az egész városon, de ez itt az ő legfontosabb szerepével, a pénznézéssel kapcsolatos (voltaképpen rontó boszorkányként teheti meg, hogy „ha akarja, az egész város sem veheti fel a pénzt”). Egyébként Szaniszlainé sokoldalúan, magas szinten műveli a pénzlátást, sokaknak ad tanácsot is, másokkal is ásat. Úgy látszik, Debrecenben virágzó mesterség volt ez a háborús 18. században, amit táltosok és táltosgenerációk hagyományoznak egymásnak.⁸⁴ Hasonlóan sokoldalú látói tevékenységet regisztrálhatunk több *nézőként* megnevezett látónál – ezek tevékenysége lényegében egyezik kettős táltosaink praxisának alvilágias vetületével.⁸⁵

A táltosok boszorkányellenes tevékenységének lényege a *gyógyítás*; a féltáltosok pedig – saját bevallásuk szerint is – par excellence gyógyítók: így a fentemlített Borsi Ilona a füvek ismeretét egy asszonytól tanulta, akinél három és fél évig szolgált, úgy tűnik, éppen ebből a célból. A másfél évtizeden át (1716–32) sok északkelet-magyarországi településen felbukkant Fejér Anók gyógyító és *féltáltos*.⁸⁶ Hasonlóképpen természetes szerepe látóinknak, akár *táltosnak/féltáltosnak*, akár *nézőnek* nevezik őket, a rontás, illetőleg a boszorkány *azonosítása*. Boszorkány-azonosító *nézőink* hosszú sorát nincs terünk dokumentálni, de álljon itt táltosaink közül azok neve, akik (a már említett kettős táltosokon kívül még) rontás/boszorkány-azonosítók is voltak: Tótika Jánosné 1743-as simontornyai perében említene egy dunapataji táltost, aki rontást azonosított,⁸⁷ Csonka Puskásné 1749-es hódmezővásárhelyi perében pedig egy szegedi *tátos asszonyt*, aki a rontó személyét mondta meg.⁸⁸ Vecsési Péter kecskeméti táltos betegség kimenetelét jósolja meg, továbbá gyógyít és boszorkány rontása ellen ad tanácsot,⁸⁹ Tóth Jánosné Túrkevében csillagból nézett, feltehetően rontást.⁹⁰

Ami a módszereket, technikákat illeti, e tekintetben nem látszanak különbségek a különböző elnevezésű közösségi szakemberek esetében, de még a látás egyes területein sem, a pénznézés néhány sajátos módszerét kivéve. Ilyen pénznéző technika az acéltükörből nézés és ennek egy „népiesebb” változata, amikor a mákolajjal vagy nyállal megkent körmöt használják tükör gyanánt. Egyébként mindegyik módszer mindenfajta látó célra alkalmaztatást nyer, a transzban látást is beleértve.

A *spontán látás*, a közvetlen kommunikáció eseteit feltehetően nem tekintették feljegyzésre érdemesnek, nem tudhatjuk, mi az arányuk a *gyakorolt technikákkal* szemben. Általában erről lehet szó, amikor valakiről csak annyit tudunk meg, hogy „lát”, mint például Páskuly Demeterné szászrégeni néző asszony⁹¹ esetében, vagy amikor egy néző megálmodja a tolvaj kilétét.⁹² A fentebb említett halottlátókról feljegyezték, hogy transzban feküdtek, sőt, azt is, hogy ezenközben a másvilágon, illetőleg a pokolban jártak.⁹³ Farkas Demeter (alias András) 1748-as egri *néző* transzban „látja” a halottak mellett az eltűnt állatokat is. Itt valószínűleg tudatosan, akaratlagosan létrehozott transzról van szó: ez az ember előkészületül lekötözteti magát és bőjtöl.⁹⁴

Ami a *boszorkányazonosítást* illeti: megfigyelhető peradataink közt legtöbb a spontán kommunikációra vonatkozik, a *mora-* és *werwolf-hasonmások látásán* alapszik (például a hasonmások révén idézik a házhoz a tettest, vagy: a páciens követő alteregó-kutyát csak az azonosító személy látja, de ő azonosítani is tudja ennek révén a rontó személyét).⁹⁵

Ami a véghezvitt technikákat illeti, legáltalánosabbak a *viaszöntés*, a *babvetés*, *rostaforogatás*, a *függesztett* kenyérrel és más függesztett tárgyakkal végzett divinációs eljárások és különösen Erdélyben a *csillagnézés*. Létezik még *varázskönyv* használata és sok egyedinek látszó speciális módszer, valamint „kombinált” technikák is. Az előbb említett egri néző például társaival együtt néz pénzt fehér mákolajjal kent körméből és kincskereső varázskönyve segítségével.⁹⁶ Ezen eljárások mindegyike általános európai – és ismerten nagy múltú – divinációs módszer, amely (a benyálazott körmöt és a babvetést, viaszöntést kivéve) az elit varázslók gyakorlatából is ismert. A babvetés Közép- és Délkelet-Európában, különösen a Balkánon terjedt el,⁹⁷ a viaszöntés mint népi diagnosztikus próba egész Európában ismert volt. A „tükrös” módszerek szintén az általános európai – kora újkori – kincssóci gyakorlat részét képezték.⁹⁸ Két dolog tűnik fel, ha a technikák összességét vesszük szemügyre: részint az elit mágia varázslói és divinációs eljárásainak széles körű és változatos felhasználása, részint a spontán látás, illetve a mediátori technikák és a természetfelettel csak szimbolikus kapcsolatot létesítő divinációs technikák együttes alkalmazása. Szemmel láthatóan egyenértékűnek tekintették őket, a divinációs eljárások mindegyikét alkalmazták jóslástól boszorkányazonosításig bármire, azzal párhuzamosan, hogy a transzban látás módszerei is alkalmasnak látszanak pénznézésre éppúgy, mint elveszett tehén megtalálására. Egy

jellemző példa: egy 1717-ben Kecskemétről Békésbe jött néző a rontó személyének megtudakolására *virgát hány*: ez nem más, mint a közismert, kincs fölött elmozduló *varázsvessző*.⁹⁹ Általában jellemző, hogy inkább egy-egy személynek vannak sajátos, rá jellemző „kedvelt” technikái (vagy egy technikája) amelyeket tetszőlegesen alkalmaz minden látói feladata megoldására. Például Lénárt Ilona nézőnek jóslásra, elveszett tárgyakra, rontás azonosítására két módszere van: a csillagnézés és valamiféle cérna „kötögetése” az ujjaira (ez valami megfejthetetlen divinációs eljárás).¹⁰⁰

A módszerek, technikák is arra vallanak tehát, hogy itt egyazon hiedelemszerrep variációiról van szó – beleértve a boszorkányazonosítást is. Ha megnézzük a gyógyítók, azonosítók éjszakai szellemcsatáira utaló néhány adatot is, még világosabb lesz, hogy a nézők, táltosok törvényszerűen kapták ezt a szerepet, hiszen technikáik a természetfeletti boszorkány „látására” minden további nélkül alkalmasak voltak:

Ezek a *viaskodások* szinte szó szerinti megfelelői az ambivalens rontó-gyógyító boszorkány tevékenységét kísérő szellemcsatáknak. Tóth Erzsébet jászberényi féltáltos perében például a boszorkány-kontextusból ismerős halotti csapatok a táltos gyógyítását akadályozó ellenséges szellemekként jelennek meg, akiket a gyógyítandó betegek körül lát, például mint „pösgő hangyák”-at; máskor sok mádar jelenik meg, de ezeket is csak ő, Tóth Erzsébet látja, és így tovább: több, rossz szellemek által akadályoztatott gyógyítás-estére derül fény. Világos, hogy rontó, gyógyító, azonosító tevékenysége egyazon rendszerben, a különböző hasonmások, segítő- és őrzőszellemek közös szellemi csataterén zajlik. Balási Erzsébet éjszakai viaskodásaiban egyéni és csapatos hasonmásokkal és *rosszakkal* küzd. E csaták gyógyító és rontó tevékenységét kísérik (például a sikertelen pénznézését követő rontását: a kincseszsákra felvett előleg visszafizetése helyett a megkárosított ügyfélre három sorsasszonyt „küld rá” – vö. a werwolf és mora *küldött* hasonmásai). Sérüléseket is hoz magával a viaskodásokból: reggel láthatóan össze van „körmölve, hasogatva, vagdalva” – amint ez a mennyei és földi boszorkánycsatákon és táltoscsatákon egyaránt szokásos. Szinte elő sem fordul, hogy gyógyítását ne próbálnák az ellenséges szellemek (kutya, macska, varjú, dongó stb. alakban) megakadályozni.

A rontás azonosításának és gyógyításának szerepét tehát úgy látszik, törvényszerűen kapták a látók, táltosok; Európa-szerte így lehetett ez, amennyire gyér adatainkból következtetni lehet. Van például néhány részletes francia elemzés: a *halottlátás* és a *boszorkánylátás* itt azonos természetfeletti kommunikációs rendszerben, azonos módszerekkel történik¹⁰¹. (Úgy látszik tehát, helytelen lenne – és helytelen volt – időrendet felállítani, a varázslók, látók boszorkányság rendszerébe integrálódásáról beszélni: törvényszerű, örökös helyükön látszanak lenni a látók – táltosaink is – mindeme szerepekben.) Feltevésem szerint ilyesfajta „látó-gyógyí-

tókat” jelölhetett *javas* szavunk, amelynek azonos tőből származó variánsa a *jós*.¹⁰² E feltevést támasztja alá a *néző* szó kétféle jelentése is: Erdélyben ‘gyógyító’-t jelent,¹⁰³ perszövegeinkben viszont vagy ‘látó’-t, vagy olyan gyógyítót, aki „lát” is: kincset, tolvajt vagy a boszorkány rontását.

Az alvilágias látók boszorkány-kapcsolataihoz további adalékokkal szolgálnak pereink a *lucaszék*, illetőleg a *lidérc* vonatkozásában. A mennyei viaskodások két ellentétes táborával (pl. *boszorkányok–táltosok*) szemben az alvilágias/földi ágra inkább az azonos lények önmagukban hordott ambivalenciája jellemző: gondoljunk a fent említett archaikus rontó-gyógyító boszorkányra, vagy a hozzá igen hasonló hiedelemkontextusú, halotti csapatokba avatott látóra (vagy az itt épp csak megemlített, boszorkánypereinkben kevésbé képviselt lidérces varázslóra), vagy akár a féltáltosra, aki ront is, gyógyít is.

Az archaikus, ambivalens varázsló/boszorkány eme típusaival hozható kapcsolatba boszorkánypereink néhány *rituális beavató és látó technikákra* utaló adata. Ide tartoznak egyrészt az összefoglalóan *lucaszékes technikáknak* nevezett módszerek: ezek az egész Közép- és Nyugat-Európában ismert rítusok egyértelműen a téli napforduló idején visszajáró halottakhoz kötődnek. Lényegük: rituális kapcsolatteremtés a halottakkal, tudásszerzés a halottaktól egy „alvilágias” rítussal, a jelenkori magyar (és középeurópai) mondai megfogalmazások szerint a *lucaszéknek* nevezett zsámolyra ülve, vagy más Luca és karácsony között készített szimbolikus tárgy segítségével. A jelölt beavatása kiterjedhet halottak vagy kincs látására, tolvajlás felderítésére, jóslásra; Közép-Európa felénk eső területén sokszor boszorkányfelismerésről, illetve boszorkányságba avatásról van szó.¹⁰⁴ Mint már Róheim Géza megállapította, ezek a szimbolikus boszorkány- és halottlátási módszerek talán a nordikus samanizmushoz, a *seid*-extázishoz köthetők. A *seid* látónők mediátori gyakorlatának lényege ugyanaz volt, mint a lucaszékes technikáké: a téli napforduló idején rituálisan indukált transz révén érintkezni a halottakkal, elsősorban a jövő évre vonatkozó információk nyérése céljából.¹⁰⁵ Kimutathatók a „lucaszékes” beavatásban a fő származási vonalnak tartott nordikus örökség mellett ókori, alvilági, halotti istenek – Hermész, Hekaté, Szeléné (akiket már fentebb, a halotti menetekben beavatottakkal kapcsolatban említettünk) kultuszának nyomai is.¹⁰⁶ Jelen kontextusunkban fontos tényező a nordikus samanizmus középkori emlékeiben a *fekete varázslás* megjelenése: a hasonmások „kiküldése” ártó céllal, a jó és rossz varázslók szembenállása a saját-idegen ellentét jegyében.¹⁰⁷ Ezek tükrében a samanizmus, vagy bárhogyan is nevezzük ezt a mediátori gyakorlatot, a boszorkánysággal együttműködő, egy azonos rendszer ambivalenciájának két oldalát megtestesítő, közös gyökerű rendszer volt. Ez még az újkori lucaszék-adatokban is tükröződik (a lucaszék-módszer mint halottlátás, boszorkánylátás és beavatás; a lucaszéken boszorkányságba beavatott „jó” boszorkányok a „rossz” boszorkányok ellenfelei, látói, azonosítói és rontásaik gyógyítói). Ez a boszorkányság



Vízen el nem süllyedő, rostában úszó „moraboszorkány” egy vízpróba-ábrázoláson.
(A *Witches Apprehended, examined and executed* c., Londonban, 1613-ban megjelent pamfletből)

szoros kapcsolatban van a halottakkal: egyazon rituális módszerrel lehet a halottakkal és a boszorkány halotti/démoni alakjaival kommunikálni.

A nyugat- és közép-európai mora-látók és mora-boszorkányok lucaszékes beavatásának mintegy a közép- és kelet-európai, werwolf-lényekhez kapcsolódó megfelelője a beavatás kígyóval, kígyófej segítségével, amelyre szintén van boszorkányper-adatunk.¹⁰⁸ A jelenkori párhuzamok¹⁰⁹ alapján világos, hogy e módszerek Közép- és Kelet-Európa werwolf-boszorkányához¹¹⁰ kapcsolhatók egyrészt, a kígyó, illetve lidérc-segítőszellemes varázslókhoz, boszorkányokhoz és varázsló-boszorkányokhoz másrészt, akiket – főleg román, bolgár, szerb képviselőiket – már fentebb említettünk. A magyar lidérces boszorkány és varázsló csirke vagy gyík, kígyó segítőszellemmel rendelkezik (amely, mint vizes lény oppozícióban van a mennyei, tüzes lidérccel – v.ö. *tüzes zmej* varázsló *vizes* ellenfelei):¹¹¹ egy alvilágias, éjszakai konnotációjú látó, aki a werwolf-varázslók fekete, vizes és többnyire női változatát testesíti meg. A lidércet tartó boszorkány magyar perekben található ördögi konnotációja, másodlagos demonologizálódása mögött tehát valószínűleg ez az „éjszakai” látó rejlik.¹¹²

Táltosaink kettősségei megfelelnek az Európa samanisztikus varázslóival kapcsolatban taglalt mitikus kettősségeknek. Mint Ginzburg már a *benandanti*ek példájával is bemutatta, a két rendszer egyidejűleg, egyazon közösségben is működhetett.¹¹³ Hogy egyetlen személy töltsen be egyidejűleg a két szerepet, arra a mi ket-

tőss funkciójú táltosainkhoz elég messziről, Korzikából tudunk párhuzamot hozni: a fentebb említett *mazzeriket*.¹¹⁴ Noha táltosaink gyakorlati tevékenysége összetett, a kétféle funkció megkülönböztetése nálunk is fennáll, ezt fejezi ki szemléletesen az *egész táltos–féltáltos* terminológia (amelynek absztrakt szimbolikája egy *menny–alvilág* oppozíciót rejt magában). Hasonló oppozíció van jelen a magyar *lidérc-lények tüzes-vizes/mennyei-alvilági* polarizációjában. Ha igaz, hogy a lidérc egyfajta magyar werwolf-variáció, akkor e kettősség az itt tárgyalt (werwolf)varázsló- és táltos-párosok kettősségének megfelelője, mégis függetlennek látszik amazoktól. A *lidérc* hiedelemrendszerbeli kontextusát egyelőre sok homály fedi (boszorkányperadatunk igen kevés); nem tudjuk, miért él – és élt a boszorkányperek századaiban is – a magyar néphit rendszerében ez a táltostól független, de vele rokon, nyilvánvalóan samanisztikus kontextusú hiedelemként. A mediátori rendszerek számbavételekor azonban nem maradhat ki mégannyira rejtélyek övezte alakja sem.

4. *Tündérvarázslónak* azt a Közép-és Délkelet-Európában a legújabb korban is ismert (főleg női) mediátort nevezem, aki a tündérek okozta betegségek gyógyítása volt. Ők a *jó halottak* (örzössellemek, halotti istennők) jellemzőivel rendelkező tündérek beavatottjai, ilyenformán lényeges vonásaikban megegyeznek az alvilágias női látótípussal, azok helyi tündérmítológiákhoz és -kultuszokhoz illeszkedett változatai. A rituális kapcsolatok lényege a halotti karakterű áldozatok bemutatása volt. Transzban érintkeztek a *tündérek* mennyei túlvilágával; a *zenés-táncos extázis* és a *megszállottság* is szerepet kap kultuszukban. A legújabb korban elsősorban balkáni és ír képviselőikről tudunk; a boszorkányperek századaiból közép-európai, szicíliai, skandináv adataink is vannak.¹¹⁵

Ami a magyar tündérvarázslókat illeti, változatos közép- és délkelet-európai tündér-régiók között létezvén, többféle típusuk jelenik meg pereinkben (mintegy 15–20, több-kevesebb valószínűséggel tündérvarázslóként értelmezett személy): némelyikük a táltossal, mások a szent látókkal vannak közeli rokonságban, illetve *mora*- és *werwolf*-karakterük egyaránt lehet. Magyar adataink homályosabbnak, másodlagosabbnak tűnnek balkáni párhuzamaiknál; erőteljes balkáni hatást kell feltételeznünk hiedelemrendszerükben és esetleges rituáléjukban.¹¹⁶ Említsünk példát boszorkányper-adataink közül, mégpedig egy, régebben a kutatás által (az *elragadtatás* okán) *táltosnak* tekintett asszonyt. Antal Mihályné egri gyógyító

...9 napig halva feküdvén elragadtatott az más világra az Istenhez, ottan nagy gyönyörűségben volt és vendégségben, s jól volt ott mely az nyaka alatt a vállá között találtatott, mikor feltámadt kilenced-napra...¹¹⁷

Ide tartoznak tündéri beavatásra vonatkozó adataink többé-kevésbé boszorkányos változatai: sabbath-narratívok, amelyek voltaképpen tündérekkel, tündéreknél tett

másvilági utazások, vagy a sorsasszonyok általi beavatás demonologizált változatai.¹¹⁸ E sokszor boszorkány-kontextusban megjelenő tündér-túlvilágok mitikus képeinek alapjai világosan transz- és álomélmények: a tündérek beavatottjainak elragadtatása az alternatív létbe. Másrészt – szintén boszorkány-kontextusban – a természetfeletti boszorkányok éjszakai rontás-jelenteinek „helyén” találkozzunk olykor tündérvárázslókhoz köthető gyógyítás-jelenetekkel, amelyek igen hasonlóak az ambivalens természetfeletti boszorkány hasonló, álombeli gyógyításaihoz.¹¹⁹ Máskor női őrzőszellemekről szólnak a boszorkányvallomások (amelyek egyik fent említett táltosunk *táltosgazdasszonyának* párhuzamai).¹²⁰ A tündérvárázslók *tündéristennőtől* nyert mennyei beavatása és tudása – a mennyben viaskodó táltoshoz hasonlóan – keresztény színezetet is nyerhet: a tündérek helyett/mellett Szűz Máriához, keresztény szentekhez, a keresztény látomások mennyországához fűződhet, ezt láthattuk előbb idézett egri várázslónőnk esetében is.

A Balkánnak különösen ortodox területein sok adat képvisel egy alvilágias, „fekete” tündérvilágot is, amelyhez egy alvilágias konnotációjú, halotti „tündéristennő” is tartozik. Ez az istennőalak („tündérkirálynő”) különösen a *ruszália*-rítusokban kap fontos szerepet (A ruszália és egyéb balkáni megfelelői rituális társaságok, amelyeknek a tagjai – a tündérek mediátoraiként – zenés-táncos extázisban, megszállottság révén gyógyítanak).¹²¹ Talán a mediátoroknak ezt a típusát képviseli „Harangöntő” Suppuny András békési *táltos*, aki több vonását (például rontás állat-hasonmások képében) tekintve jellegzetes *werwolf* várázsló illetőleg *ambivalens boszorkány*. Alakjában egy (egyébként párhuzam nélküli) magyar „fekete sámánt” szoktak látni,¹²² azonban eme balkáni rítusok felé is van legalábbis egy kapcsolódási pontja. A „sötétség fejedelme”, akinek áldozatot mutat be Suppuny maszkos társasága, legkézenfekvőbben a ruszáliák halál-konnotációjú tündéristennőjével (vö. a többször említett kígyós, alvilági istennő) azonosítható. A *gyógyító boszorkány és jó segítőszellemének* párosa tulajdonképpen nagyfokú egyezést mutat a *tündérvárázslóval és jó őrzőszellemeivel*. Ennek oka a feltételezett rokonság, mintegy unokatestvéri viszony a kora újkori közép- és kelet-európai tündér és boszorkány között: halotti aspektusa révén a tündér egy „jó irányba” elágazott leszármazottja az előbb említett ambivalens halott- és boszorkányösöknek.

5. A *szent látó* az európai boszorkányperek kontextusában is elterjedt típusa a gyógyítónak: a keresztény konnotációjú közösségi szakember, akit a magyar kutatásban általában *szentembernek* neveznek, az európai kutatók *élő szentként, világi szentként* emlegetnek. A túlvilággal tisztán vallásos mediátori kapcsolatot tart fenn (álmod, látomás, illetőleg transztechnika révén); keresztény segítőszelleme van. Az *egyetemes látó kereszténységbe oltott típusának* tekinthető. Helyenként változóan, a helyi adottságoknak megfelelően sok kereszténység előtti elemet is őrizhet, az őrzőszellemekben, beavatási mozzanatokban, és mindenekelőtt a

halottakkal való kommunikációban. A falusi közösségekben a mágikus specialista funkcióját is betölthette; a gyógyítás mellett látóként tevékenykedett, például tolvajt azonosított, vagy halottlátó volt. Mindez – gyógyító tevékenysége is – szorosan összefügg látó képességeivel, ennek révén juthatott a boszorkányság szerepeihez is. A *halottlátás* Európában csakúgy mint Magyarországon néha önálló funkcióként, de sokkal gyakrabban a világi szentek egyik mellékszerepeként jelenik meg. Ami pedig *gyógyító* tevékenységüket illeti, ők azok, akiket általában a *fe-kete boszorkány* ellenfeleiként fellépő *fehér boszorkányként* írnak le. Hans Sebald például frank-német területről közölt ilyen, jó szellemekkel dolgozó, keresztény konnotációjú fehér boszorkányokat, akik látók és egyidejűleg boszorkány-azonosítók.¹²³ A boszorkányüldözés korából német, skandináv, olasz, francia dokumentumok állnak rendelkezésünkre, a jelenkorból különösen az ortodox Balkánon tudunk alakjukról, de nem hiányoznak a 20. századi magyar katolikus közösségekből sem.¹²⁴

Az élő szentek magyar – a tündérvarázslókhoz sok vonásukban igen hasonló – típusai nehezen foghatók meg pereinkben; mindenesetre a *tündéri* vonásokkal kevésbé, ehelyett inkább vagy csakis *keresztény konnotációval* rendelkező gyógyítók, a perek számtalan, füvekkel dolgozó, füvekhez értő, vagy tudását álmában szerző gyógyítója¹²⁵ közt kell keresnünk őket, mint amilyen például Boda Kata simontornyai boszorkány.¹²⁶ Nekik megszólalnak a füvek,¹²⁷ „Isten után”, „Jézus nevében” gyógyítanak.¹²⁸ Talán e körbe tartozik két táltosunk is – Miskolcraól és Désről – akiről csak annyit tudunk, hogy gyógyítottak.¹²⁹

A *szent gyógyítók, látók* léte egyrészt egy keresztényiesedési folyamat eredménye: a középkor folyamán a gyógyítók, látók a demonologizált boszorkány ellenfeleivé lettek és ezzel egyidejűleg isteni konnotációt nyerhettek, párhuzamosan a démonvilág polarizálódásával. E folyamat révén kaptak eredetinek feltételezett samanisztikus őrzőszellemeik mellett/helyett keresztény patrónusokat (emellett a halottak őrzőszellem-szerepe is megmaradhatott). Szinkretisztikus mediátori technikák (és hiedelmek) alakultak ki, olyan „pogány-keresztény” ötvözetekkel, mint például a *halott szentek őrző- és segítőszellem* szerepe.¹³⁰ Ilyen értelemben minden *mennyei táltosunk* voltaképpen szent látó: hiszen láthattuk, hogy az őket övező szellem- és istenvilág mennyire kereszténnyé lett. Másrészt az eleve *szent* látók, akik (a boszorkányságtól, népi látótechnikáktól függetlenül) a keresztény túlvilággal kommunikáltak (a középkori és újkori keresztény látomásokra gondolunk itt), adott esetben felvállalhatták a falusi gyógyítók, látók közösségi szerepeit, a boszorkányellenes akciókat is beleértve.

A *keresztényiesülési folyamat* részben a boszorkányság rendszerében, részben attól függetlenül is végbement. A boszorkányüldöző démonológia mellett egyéb egyházi hatások is (prédikáció és prédikáció-irodalom, vallásos látomások és látomás-irodalom stb.) polarizálta a keresztény világképet *sátáni (boszorkányos)* és

szent világra: kialakította az ördöggel konspiráló boszorkány és az ördögi boszorkányszombat tanait, amelyekkel a *szent* látó keresztény őrzőszellemek segédelmével végzett tevékenysége, mennyei túlvilága áll szemben. Bizonyára e folyamatok is hozzájárultak a boszorkányság archaikus ambivalenciájának „új” boszorkánnyá és vele szemben álló samanisztikus varázslóvá polarizálódásához, másrészt a varázslók hiedelemrendszereinek és rituáléjának egységesítéséhez, a helyi sajátágok összemosásához, a varázslók egységes európai „boszorkány-ellenséggé” válásához. Amennyiben például a magyar táltosok *élő szent* vonásokat nyertek, anynyiban még inkább „európaizálódtak”: ez lehetett egy feltételezett Európába illeszkedés második menete.

*

Mit mondhatunk végső tanulságként a magyar mediátorokról a kora újkori boszorkányperek tükrében? Alapvetően európai típusok állnak előttünk (és összesen két, európai környezetben közvetlen párhuzammal nem rendelkező vonás: a *páros táltosviaskodás* és a *táltosló* néhány adata), mind hiedelemrendszerüket, mind közösségi szerepeiket, mind boszorkánysággal kapcsolatos kontextusukat tekintve. Anyagomból és vizsgálatomból a keltáktól a balti népekig kimutatható széles körű egyezések mögött halottkultusszal, termékenységet hozó halottakkal és termékenységvarázslással kapcsolatos közös európai (indoeurópai?) hagyaték látszik kirajzolódni, a dumézil-i „varázsló” funkció, a háttérben olykor halotti istenekkel, és Európa némely archaikus hagyományokat őrző peremterületén az újkorig tartó samanisztikus kapcsolatteremtési technikákkal, a termékenységet a halottak révén biztosító samanizmussal. Ennek van egy inkább *közösségi*, gabonatermékenység-gel kapcsolatos, és egy *egyéni*, egyéni sorsokkal, a halottak sorsmeghatározó szerepével, születéssel és női termékenységgel kapcsolatos aspektusa; ennek felelnek meg a *mennyei* és *alvilági* kettősök. Az *egyéni* ág – részben alvilági, „fekete” hiedelemkontextusa révén – sokkal szorosabban összefonódott az európai boszorkánysággal, sőt, bizonyos aspektusában azonosult, illetve közös gyökerű vele. A boszorkányság ugyanis mediátori, vagy legalábbis kvázi-mediátori rendszer, egy archaikus, ambivalens boszorkányalak révén, amely – hiedelemvonásaiban – még megérte a boszorkányperek századait. A két rendszer kapcsolatának alapja az a tény, hogy egy archaikus – a kora újkor per-adataiban még megfogható – szinten mindkét fél a *halottak mediátora*: a varázslók, látók mint a *jó halottak* beavatottjai a *rossz halottak* fiktív beavatottjainak: a boszorkánynak az ellenfeleiként lépnek fel. Ez a közös történeti gyökereket bizonyító mitikus antagonizmus van jelen a különböző lélek- és szellemcsaták képeiben.

Minden kikövetkeztetett mediátori rendszer, a magyar varázslók, látók, nézők, táltosok összes megállapított típusa kapcsolatban van valamilyen módon a fenti



Sárkányharc a levegőben, angyali segítséggel.
Gabriel Ladame XVII. századi rézmetszete, Roger-Viollet gyűjteményéből
(Robert Muchembled nyomán)

kettős mediátori rendszerekkel és – mint az európai rendszerek általában – a boszorkánysággal. Ami a *samanizmus és boszorkányság* kapcsolatait illeti, ezek részint a közös múlt következményei (vö. *moralátók* és *moraboszorkányok*, vagy a termésrabló démonok és boszorkányok ellen küzdő *szélvarázslók*), részint bizonyára másodlagos beilleszkedés és összefonódás eredményei (például ami a termésvarázslók vagy tündérvarázslók rontásgyógyító vagy boszorkányazonosító szerepeit illeti). E téren nagy a bizonytalanság a boszorkányperek torzító tükre miatt. Nem tudhatjuk biztosan, de feltesszük, hogy léteztek samanisztikus varázslótípusok, amelyeknek eredetileg nem volt közük a boszorkánysághoz (ilyen kellett hogy legyen a középkori magyar *táltos*, és ilyenek lehettek a *szent látók*, *gyógyítók*, valamint a *tündérvarázslók* is – noha utóbbiak múltjában van egy, az archaikus boszorkánysághoz vezető szál is). A perekből ismert kontextusukban azonban (már?) a boszorkányság rendszerébe épülve találkozunk mindegyikükkel: nem samanisztikus *előzményei* a boszorkányságnak, hanem samanisztikus *együttműködői*. Vagyis: az európai samanizmus és boszorkányság hiedelemrendszerei mint ikertestvérek fejlődtek közös gyökérből és egymással összefonódva (így látjuk mind a germán, mind a szláv adatok fényében); a rendszerbe ezenközben idegen rendszerekből is fonódtak be szálak – például a tündérmitológiákból vagy a feltételezett sajátos magyar samanizmusból. (Ez idegen rendszerek boszorkányságon kívüli, boszorkányság „előtti” vonatkozásairól forrásaink igen keveset árulnak el.)

A kutatás jelen stádiumában nem szűrhetők le válaszok a talán legfontosabb kérdéseinkre: mit jelent mindez a magyar varázslókra, táltosokra, az ő történeti múltjukra nézve és hogyan is állunk a sajátos *magyar* mediátori funkciókkal és technikákkal ebben a majdnem hiánytalanul európai közegben. Tulajdonképpen mi volt a magyar *táltos*, vagy a *látó*, *néző*, *jós*, *javas* szerepe, mielőtt az európai mediátori technikákkal találkozott? És mikor és hol találkozott az európai technikákkal, valamint az európai varázslók funkcionális és hiedelemrendszerbeli, mitikus kontextusával? Minden kérdés és felelet korai még, pusztán elméletileg, megelőlegezve egy feltételes választ, talán azt mondhatjuk, hogy egy ilyen nyilvánvalóan agrártermékenységet biztosító mediátori tevékenységgel akkor és ott találkozott a magyarság, ahol és amikor a földműveléssel – történhetett ez tehát a honfoglalás előtt is. Természetesen nem tudjuk, hogy pontosan *mi találkozott mivel*. Rendszerek találkozását kellene vizsgálnunk, nem egyes kiragadott elemekét, de ehhez először a teljes rendszerek minden vonatkozását tisztáznunk kell. Sok kérdés van még hátra a samanizmus és boszorkányság európai kapcsolatainak terén is, de feltehető, hogy a *honfoglalás előtti magyar boszorkányság* tisztázása is szolgálhatna fontos adalékokkal. Hiszen nyelvtörténeti bizonyítékok ugyanúgy vallanak valamiféle magyar *boszorkány* léte, ¹³¹ ahogyan a *táltoséra*. A boszorkány hiedelemkontextusáról jelentéstani bizonyítékok alapján tudhatunk ugyan egy keveset: *nyomó démon* kellett, hogy legyen, ahogy a *moralények* is egyik aspektusukban

azok.¹³² Samanisztikus képességű *ember* is volt, mint a moralények? Elvileg lehetett, de ez már a fantázia játéka – nem feltétlenül kell azonban, hogy az maradjon, a kutatás folytatható és folytatandó ilyen irányba is. Hasonlóképpen tehetnénk fel feltételes kérdéseket a mediátori *rendszerek* egy időben közelebbi és világosabban kirajzolódó vonásával kapcsolatban: Vajon már egy *keresztény* európai rendszerbe illeszkedett bele a magyar táltos, vagy keresztény vonásai saját fejlődésének, a keresztény víziók, a kora újkorban végbement demonologizálási folyamatok, stb. hatásának az eredményei? És így tovább, a kérdéseket még folytathatnánk, de nyilvánvaló, hogy ezekre felelni és ezenközben a *magyar táltos, javas, néző, látó* – és a feltételezett (honfoglalás kori) *magyar samанизmus* rekonsturálásához is közelebb kerülni az összehasonlító vizsgálatok kiterjesztése és további, más természetű források feltárása, feldolgozása után lesz csak lehetséges.

*

Függelék

A szövegben említett vagy idézett publikálatlan boszorkányperek forrásai

- Debrecen, 1730. Vezendi Andrásné Gyarmathy Katalin. Hajdú-Bihar megyei Levéltár, IV. A. 1018/g. 25.
- Hódmezővásárhely, 1749. Szűcs Istvánné Csur Anna és Szabados Istvánné, Németh Katalin alias Csonka Puskásné. Sedria inclyti comitatu. Csongrád m. Vásárhely 13. Augusti 1749.
- Jászberény, 1728. Tót Erzsébet. Jász-Nagykun-Szolnok megyei levéltár, Jászberény v. ir. Hivatalos tudósítások. 1728. 5. cs. N. 63.
- Kassa, 1715. Túróczy Éva, Tóth Katalin, Szabó Katalin és társaik. Kassai Területi Állami Levéltár, Abaúj m. Bírósági ir. Büntető perek. Fasc. II. N. 32.
- Kassa, 1747. Gulyás Andrásné és társai. Kassai Területi Állami Levéltár, Abaúj m. Bírósági ir. Büntető perek. Fasc.V. N. 39.
- Túrkeve, 1743. Kelemen Istvánné és Vámos Istvánné. Jász-Nagykun-Szolnok megyei levéltár, Túrkeve v. Prothocollum inquisitionum 1742–1783. 1743. p. 30.

JEGYZETEK

¹ E tanulmányom az „Ősök, táltosok, szentek” c. tanulmánykötetben megjelent cikk (Pócs 1996) enyhén módosított, kissé lerövidített változata. „Élők és holtak...” c. könyvem (Pócs 1997a) befejezése után készült, voltaképpen a könyvben megírtak összefoglalása, néhány abból kimaradt részletkérdés betoldásával. Egy még rövidebb változat – mint konferencia-előadás pub-

likációja – megjelent Tartuban angolul: Pócs 1999b. A könyv legfontosabb mondanivalóját – még a megírás befejezése előtt – összefoglaltam egy Néprajzi Társaság-beli előadásomban, amelyet az *Ethnographia* azon nyers és rövid formájában megjelentetett (Pócs 1995). A felvetett témák vonatkozásában főleg Keszeg Vilmos azóta publikált tanulmányát említeném a vízbenézéssel kapcsolatban (Keszeg 1997, 97–125). Az ő kutatásaiból kiderül, hogy ez a divinációs technika Erdély-szerte – és talán Románia- vagy Balkán-szerte is – mai napig élő gyakorlat. Saját kutatásaimat illetően: a felvetett kérdések lezárása még nem történt meg, noha elérkezett az ideje a fentiek kibővített újrvizsgálatának, sokkal teljesebb európai és magyar kontextusban – a jelenkori néphit-adatoknak is teljes feldolgozásával. Amit azóta másképp látok: a seid-samanizmus és a lucaszékes beavató technikák kapcsolatának kérdése. E vonatkozásban egyre több kétség fogalmazódik meg bennem, mégis úgy érzem, „valami lehet benne”: bízom egy nem bizonyítható, de valamiképpen mégis létező összefüggésben és Róheim intuíciójában. Úgy vélem, e kétségek eloszlatására Luca alakját kellene tovább kutatni. Kritikát elsősorban Voigt Vilmos (1997; 1998) tollából és Demény István Pál egy poszthumusz cikkében kaptam; ezekre adandó válasznak egy új tanulmányt kell szentelnem.

² A kutatásom forrásul felhasznált legfontosabb boszorkányper-publikációk: Reizner 1900; Komáromy 1910; Schram 1970; uő 1982; Sugár 1987; Herner 1988a; uő 1988b és egy reprint kiadvány, amely a rövidebb per-jegyzőkönyv közléseket tartalmazza Kazinczi Gábor 1809-es publikációjától kezdve, a legújabbak (Hausel 1987; Szilágyi 1987) kivételével: Klaniczay – Kristóf – Pócs 1989. Ezen kívül néhány tucat újonnan feltárt boszorkányper, amelyek közül az e tanulmányban idézettek forrását a bibliográfia után közlöm.

³ Ez a tény ugyan kicsit a legújabb korra is igaz: még a századunkban ismert hiedelemmondák is több táltos-típust (különböző kapcsolatrendszerekkel) rajzolnak körül, korántsem csak az ősvallási sámanként rekonstruált táltos (foggal született, bika alakban viaskodó) típusát, mint ezt már több, jelenkori hiedelemadatokat felmérő tanulmányomban hangsúlyoztam: Pócs 1988; uő 1989a; 1994.

⁴ Ginzburg 1983 (1966); uő 1990; Klaniczay 1983; Henningsen 1990.

⁵ Vajda 1959; Hultkrantz 1867; Lommel 1965: 70.

⁶ Jakobson–Szeftel 1947; Moszyaski 1967 (1929); ZeLevi 198; Antonijevi 1990. stb.

⁷ A nordikus samанизmusról és folklórban továbbélő emlékeiről különösen: Strömbäck 1935; Ohlmarks 1939; Ellis 1942, 151; de Vries 1956, II. 94–106; Chadwick 1968; Buchholz 1968; Meyer-Matheis 1974; Puhvel 1987; Lecouteux 1992, 102–106; Grambo 1975; Lixfeld 1975; valamint Róheim 1920.

⁸ Dodds 1951; Lommel 1965, 109; Butterworth 1966.

⁹ Eliade 1957, 350–362; Meuli 1975; Closs 1968; uő 1969.

¹⁰ Először: Moszyaski 1967 (1929), 654–655. Roman Jakobson a keleti szláv és délszláv hős-énekekben találta meg a samанизtikus werwolf-hősöket: Jakobson–Szeftel 1947; Jakobson–Ru iĭ 1950.

¹¹ Ginzburg 1989.

¹² Klaniczay 1983. Róheim Géza is, 1961-ben publikált tanulmányában (magyarul: Róheim 1984) említette e kapcsolatokat.

¹³ Pócs 1987a: 232–24; 1989a; 1989b.

¹⁴ Lásd erről e kötetben „A magyar halottlátó és a keresztény Európa” c. cikkemet.

¹⁵ Elsősorban Diószegi 1958 és 1967. A rekonstrukció kevésbé részletes, de fő vonásaiban azonos eredményre jut: Sebestyén 1900 (a sámandob vonatkozásában), Róheim 1925, 7–40. Dömötör Tekla (1981, 114–118.), Hoppál Mihály (1984) és mások elfogadják Diószegi rekonstrukcióját.

¹⁶ E vonatkozásban és minden más kérdésben csak az itt idézett adatokra tudok hivatkozni, a vizsgálatom alapjául szolgált igen nagyterjedelmű adatbázis összes adatára természetesen nem.

¹⁷ A vallásos látomások illetőleg a látomásirodalom sok, témánkkal érintkező vonatkozása külön, széleskörű vizsgálatot érdemel. Anélkül, hogy ezt elvégeztem volna, csak néhány fontos érintkezési ponttal foglalkoztam; lásd: Pócs 1997a, 5. fejezet. Legfontosabb összefoglaló művek a középkori és kora újkori vallásos látomásokról: Benz 1964; Dinzelbacher 1981.

¹⁸ E kérdések nagy irodalmát itt nincs terem idézni; lásd Pócs 1997a, 2. fejezetének jegyzeteiben. Csak a témák számomra legfontosabb összefoglaló munkáit emelem ki: Meyer–Matheis 1974; Le Goff 1981; Lecouteux 1987b; 1987a; Schmitt 1994.

¹⁹ A germán *mara/mahr/mare*, a francia *cauchemar*, a szláv *mora/zmora/morina* stb. éjszakai „nyomó” illetve vámpirisztikus démon egyrészt, élő ember transzban „kiküldött” hasonmása másrészt, eredeti értelemben – és a kora újkori adatok szerint általában – élő ember transzképességgel, állathasonmásokkal, holt mora ősökkel; transzképességét általában burokban születésének köszönheti. A legfontosabb irodalomból: Burkhart 1989, 87–89; Peuckert 1960a; uő 1960b; Raudvere 1993; Lecouteux 1987b; uő 1992. Közös európai hiedelemalakról van szó, akinek szláv nevét – mora – használok a továbbiakban a fogalom általános jelölésére. A werwolf alakváltozatairól és a werwolf-lények transzképességéről nagyjából ugyanez mondható el (sok részletkülönbséggel – pl. jellegzetes werwolfállatok, K-Európában a burokban születés mellett fontos szerepet kap a foggal születés és a dupla fogsor – és többnyire alapvetően eltérő mitikus kontextussal (például állatok ura képzetek a werwolffal kapcsolatban). A két hiedelemalak a kora újkori európai hiedelemrendszerekben sokszor egy alapvetően azonos lény változatainak látszik. A werwolf – témám szempontjából – legfontosabb irodalmából: Hertz 1862; Jakobson–Szeftel 1947; Jakobson–Ru iĭ 1950; Lecouteux 1992.

²⁰ Pócs 1995; Larner, Kieckhefer eredményeivel egybehangzóan: Larner 1981, 114; Kieckhefer 1976, 42.

²¹ Cohn 1993, 231.

²² Briggs 1989, 251.

²³ Blécourt 1994. Hasonló eredmények egy német tartomány illetve Skócia vonatkozásában: Sebald 1984; Larner 1981, 141–142.

²⁴ A kora újkori magyar boszorkány hiedelemalakjának eme vonásait említett könyvemben igen nagyszámú adattal dokumentálom, ezekre hivatkozni itt nincs terem (lásd Pócs 1997a, 3. fejezet). Egy-egy említett jelenségre – itt és a továbbiakban – csak egy-két példát tudok hozni.

²⁵ E feltételezéseimet támogatja, hogy Claude Lecouteux konkrétan fel tudta rajzolni a moralények és a velük kapcsolatos halottak középkori nyugat-európai adataiból a differenciálódás folyamatát: *egy halott* → *jó halott/jó őrzőszellem* – *rossz halott/rossz őrzőszellem* fejlődést: Lecouteux 1987b; uő 1992.

²⁶ 1715, Kassa, Túróczy Éva és társai pere

²⁷ Lásd részletesen: Pócs 1997a, 6. fejezet

²⁸ Molnár Istvánné pere, 1718, Szeged, Reizner 1900, 481.

²⁹ 1693, Debrecen, Komáromy 1910, 166.

³⁰ 1694, Debrecen, Komáromy 1910, 154.

³¹ 1629, Kolozsvár, Komáromy 1910, 97.

³² Különösen a tündérekre jellemző, hogy megbetegítik, tönkreteszik elragadtottjaikat: e kontextusban maga az elragadás a tabusértők büntetése tündérbetegségekkel. Vö. Pócs 1987a, 216–222. Az avatási rítusok halálszimbolikájáról lásd pl. Eliade 1959, 162–180. Az örökre meghalás mint a beavatás „újászületés” mozzanata: uo. 162–163.

³³ Európa sokféle démonikus lényével kapcsolatban változatos példákat lehet hozni erre. Lásd pl. az egyik európai samanisztikus varázslótípus beavatásában nagy szerepet játszó „Nachtvolk”-ra vonatkozóan: Meier to Bernd 1952, 91–92. Különösen a tündérekkel kapcsolatban ismeretes ez a nézet a halál magyarázataként is: véglegesen tündérré válik, tehát meghal, lásd Pócs 1987a, 217, vagy O’Hogain 1990. 185.

³⁴ Lásd erről a táltos közép- és délkelet-európai adatait, például Pócs 1987a, 216–222 és Pócs 1989a.

³⁵ Lásd pl. 1665, Ulmic, Moson vm., Schram 1970, I. 438.

³⁶ Vö. az eurázsiai samанизmus feldarabolás-csontkiszedés-felélesztés motívumával, amely a sámánavatás kontextusából ismert: Eliade 1957, 43–76.

³⁷ Például: 1739, Hódmezővásárhely, Schram 1970, I. 254.

³⁸ A werwolf-varázslók és táltosok „anyaméhben kiválasztottsága” is a sorsasszony-hiedelmek kereteiben értelmezhető (Pócs 1987a, 218–219); a három párka a születendő gyermeket werwolffá teheti: Lea 1957, I. 186. Vagy egy közelebbi példa: a strigoi (boszorkány) születésekor jelenlévő sorsasszony-bábák különböző típusú boszorkánnyá és látóvá is tehetik a burokban született gyereket: Marian 1899, II. 95. Az állatok ura képzet (mely az ókortól a középkoron át folyamatosan jelen van az éjszakai boszorkány képleteiben, sokszor bizonyos sorsasszony-hiedelmekkel összefonódva) európai vonatkozásait lásd pl.: Schmidt 1952; Bárkányi [Voigt] 1961; Röhrich 1959, 150–153. A sorsasszonyok több európai nép kereszténység előtti mitológikus hagyatékából ismert alakjai ugyancsak fontos szerepet kaptak az éjszakai boszorkány démonikus alakjához fuzódó hiedelmekben, mint a halottak sorsmeghatározó szerepének „szócsövei” is. Az újkori sorsasszony-hiedelmek és -mondák legteljesebb összefoglalása: Brednich 1964; lásd még erről e kötet „Sors, bábák és boszorkányok...” c. tanulmányát.

³⁹ 1759, Patak, Nógrád vm., Schram 1982, 325; gyereket szakítanak ketté a keresztúton: 1747, Kassa, Gulyás Andrásné pere.

⁴⁰ Schram 1970, I. 247.

⁴¹ Stojanović 1995. Lásd mint boszorkány-avatást: Bošković –Stulli 1990. 501. Vö. Eliade 1959, 118–126.

⁴² Ginzburg 1990, „Knochen und Häute” fejezet.

⁴³ 1728, Szeged, Reizner 1900, 376, 379; 1744, Egyházasszalu, Sopron vm., Schram 1970, II. 203–204.

⁴⁴ A magyar – különösen a szegedi – boszorkányperek erre vonatkozó adatait, valamint az idevágó román, szerb, horvát, szlovén párhuzamokat lásd Pócs 1992a, 58–59.

⁴⁵ Szirmai 1809, 82; Schram 1970, II. 352; Komáromy 1910, 578.

⁴⁶ Moszyński 1967, 652–653; Ilor evi 1953, 237–250; Zelevi 1981, 149–151; Udžijela 1898; Burkhart 1989, 83–84. Francia: Bouteiller 1958. A horvát és magyar garabonciás, román „olomonar mondai alakja is rendelkezik – valamikor létező és mediátori tevékenységet folytató – szélvarázslók vonásaival: Jagi 1877; Gaster 1883; Erdész 1984, 114–138. Lásd e kérdésről jelen kötet „Sárkányok, ördögök és szövetségeseik...” c. tanulmányát.

⁴⁷ A burokban születésről mint werwolf-sajátságáról a keleti szláv hősepicában lásd Jakobson–Szeftel 1947, 345–346.

⁴⁸ A varázslók egyes típusairól összefoglalóan és egy-egy típusról külön is, további fontos irodalommal: Moszyński 1967, 654–655; Pócs 1987a, 232–241; 1988; 1989a.

⁴⁹ Vö. Dumézil 1968; uő 1985; Ward 1970; Lecouteux 1987, 240–248. A szláv hősepika harcos werwolf/varázsló alakjáról: Jakobson–Szeftel 1947; Jakobson–Rušić 1950. Az ír hősepicából sem hiányzik a samanisztikus vonásokkal rendelkező „harcos látó”; pl. a burokban született Fionn Mac Cumhaill, aki harcosként tesz, hadi kísérelével, túlvilági utazásokat: O’Hogain, D. 1990: 213–223.

⁵⁰ Lásd az egyes varázslók részletesebb leírását: Ginzburg 1983; Boškovi –Stulli 1960, 288–289; Klaniczay 1983, 122; Őr evi 1953, 237–250; Zelevi 1981, 149–151; Multedo 1982; Ravis–Giordani 1979; Pócs 1987a, 236–237 és Pócs 1997a, 7. fejezet, további irodalommal.

⁵¹ A zmej varázsló adatai: Moszyński 1967, 654–657; Őr evi 1953, 248; Zelevi 1981, 149–151; Marinov 1914, 208–209; Georgieva 1983: 79–83; lásd részletesebben kifejtve e kötet „Sárkányok, ördögök és szövetségeseik...” c. tanulmányában.

⁵² Róheim 1984, 191; Boškovi –Stulli 1953; Klaniczay 1983. Lásd még a szlovén adatokat: Kelemina 1930, 35–40; 89–90, továbbá a varázsló tágabb kontextusát Pócs 1987a; 232–235 és uő 1989.

⁵³ Az idővarázslás szerepéről a boszorkányvadás keletkezésében lásd részletesebben: Pócs 1998b. Vö. Thomas vélekedését a kora újkori boszorkányvadásokról: olyan szerencsétlenségre, amely nem magyarázható személyes viszonyokkal, nem vonatkoztatják a boszorkányságot (Thomas 1971, 665).

⁵⁴ Szentkirályi 1917. A pert helytelenül adták közre „garabonciás-perként”: a latin perszövegben előforduló magyar terminus: táltos.

⁵⁵ 1737, Hódi Györgyné vallomása, Reizner 1900, 519.

⁵⁶ Szauer Kristóf Szalónakon, Schram 1970, II. 724.

⁵⁷ Tóth Erzsébet pere, 1728. Jászberény,

⁵⁸ 1626, Komáromy 1910, 91.

⁵⁹ 1725. Debrecen, Bartha Andrásné pere. Komáromy 1910, 354–363.

⁶⁰ Komáromy 1910, 360.

⁶¹ Komáromy 1910, 362.

⁶² E kapcsolatokról röviden: Pócs 1988b; 1994b. A szárnyas táltos, a sas, sárkány elhívó és őrzőszellemekkel rendelkező jelenkori táltosok adatai pl. Erdész 1985, 62; Diószegi 1958, 77, 194, 228. Általában erősen jelen vannak a 20. századi mondákban a táltos werwolf-sajátságai: kígyó-, farkas-, sárkány-alak, állatös, „farkasküldés”, stb. Sok ilyen adat található például: Diószegi 1973, 191–196.

⁶³ 1711, Komáromy 1910, 249–254.

⁶⁴ Bodgál 1960.

⁶⁵ Bodgál 1960, 309.

⁶⁶ Vö. a tükördivináció eljárásaival; van rá adat, hogy a víztükör is kaphatott transzindukáló szerepet. Lásd Dodds 1971, 216–217; Delatte 1932.

⁶⁷ Lehoczky 1887, 304–306.

⁶⁸ Az újkori magyar táltos hiedelmeinek és mondáinak kapcsolatát e werwolf- illetve varázslótípussal érintette Róheim 1984; Klaniczay 1983. A kapcsolatok részletesebb bemutatását, a táltos werwolf-jegyeinek elmezésével lásd: Pócs 1989a, 266–268.

⁶⁹ Jámbor Lajosné Virág Jutka család pénznéző asszony perében is esik szó viaskodásról, bővebb részletek nélkül: 1764, Schram 1982, 220–223.

⁷⁰ Lásd pl. a bludenzi törvényszék 1525-ös perét, ahol a vádlott az „anyaméhből” arra volt rendelve, hogy a „halottakkal járjon”; vagy egy 1573-as luzerni per a „Seelenmutter zu Küßnacht” ellen: Brandstetter é. n.; Schell 1901.

⁷¹ Néhány fontos adatközlés egész Nyugat- és Észak-Európa vonatkozásában: Meyer to Bernd 1952. Skót és ír: Campbell 1902; Macrae 1908; skandináv: Simpson 1977, 121–128; német, osztrák: Peuckert 1936/37; Schmëing 1938; Ebermut 1978; Grober–Glück 1966; Bretagne: Camus 1988, 38–40; szerb: Zelevi 1978; görög: Blum–Blum 1970, 48–68.

⁷² A román, bolgár, szerb boszorkányok, varsázslók adatai: Marian 1899, III. 96–97; Mușlea-Bîrlea 1970, 174–181; Marinov 1914, 213–214; Zelevi 1981, 114–119.

⁷³ Ginzburg 1990, 205–224; Liungmann 1937/38, II. 596–670. Ginzburg az iráni eredet vonatkozásában elsősorban Karl Meuli (1975) eredményeire támaszkodott. (Vö. Alois Closs 1969, 87–88. cáfolatát.)

⁷⁴ Lásd Pócs 1994 tanulmányát erről a kérdésről. A fekete samanizmus kérdéseiről például Eliade 1957, 180.

⁷⁵ 1750, Hódmezővásárhely, Horváth alias Ontó Mihályné – Schram 1970, I. 283–285, 290–291; 1730, Debrecen, Vezendi Andrásné pere; 1748, Eger, Farkas Demeter – Sugár 1987; 173–180.

⁷⁶ Lehoczky 1887, 305.

⁷⁷ Balogh 1958.

⁷⁸ 1734, Szászrégen, Maros–Torda vm., Páskuly Demeterné pere.

⁷⁹ 1750, Schram 1970, I. 283–285.

⁸⁰ 1743, Sopron vm., Schram 1970, II. 188–193.

⁸¹ A boszorkányperek pénznézőinek sorát újkori adatokkal egészítette ki Füvessy 1992. A pénznézés (és a perekből megismerhető módszerei) mondai motívumként általánosak az Alföldön a 20. században is.

⁸² Nem számítva a fenti, komplex tevékenységű táltosokat, valamint a meg nem határozott tevékenységu táltosok említéseit.

⁸³ Csillám János, Széll 1892, 110; Késcsináló Péter 1712, Debrecen, Komáromy 1910, 203; Bar-na Erzsébet, Széll 1892, 110; Nagy Judit, Balogh 1958.

⁸⁴ Lásd például Széll 1892, 110.

⁸⁵ Például: Belényesi Anna Debrecenből, Balogh 1958; Lénárt Ilona 1685-ből Gyulafehérvárról: Herner 1988b, 224–227.

⁸⁶ 1728–1729, Nagyszöllős, Ugocsa vm., Komáromy 1910: 420. Kristóf Ildikó a debreceni boszorkánypereket feldolgozó tanulmányában nyomon követte a Debrecenben is felbukkanó Fejér Anók sorsát, lásd Kristóf 1993, 115.

⁸⁷ Schram 1970, II. 507.

⁸⁸ Szűcs Istvánné és Szabados Istvánné pere, 1749, Hódmezővásárhely,

⁸⁹ 1691, Schram 1970, I. 459.

⁹⁰ 1743, Túrkeve, Kelemen Istvánné és Vámos Istvánné pere.

⁹¹ 1750, Szászrégen, Maros–Torda vm., Páskuly Demeterné pere.

⁹² 1740, Pölöske, Zala vm., Schram 1970, II. 594.

⁹³ 1734, Schram 1970, I. 283–285, 290–291. 1730, Debrecen, Vezendi Andrásné pere.

⁹⁴ 1748, Eger, Sugár 1987, 174–175.

⁹⁵ Sopron vm., Schram 1970, II. 98.

⁹⁶ 1748, Eger, Sugár 1987, 174–175.

⁹⁷ Lásd részletes leírását: Wichman 1907.

⁹⁸ Lásd: Róheim 1919; Flint 1991, 217–225; Delatte 1932; Dodds 1971. A rostaforгатásról és egyéb szítával kapcsolatos módszerekről: Fehrlé 1916/19; Gunda 1984.

⁹⁹ 1717, Békés, Békés vm., Csákabonyi 1960, 22–23. A varázsvesszős kincskeresés története, magyar adatai röviden: Pócs 1990a, 683.

¹⁰⁰ Herner 1988b, 224–227.

¹⁰¹ Delcambre 1959, 27–41; Pinies 1983, 153–202.

¹⁰² Vö. Pais 1975.

¹⁰³ Lásd például Vajkai 1943.

¹⁰⁴ Lásd összefoglalóan Róheim Géza gazdag anyagát egész Közép- és Nyugat-Európa vonatkozásában: Róheim 1920, 174–177, 229–233. Lásd még Weber–Kellermann 1958; Kovács 1977. Hasonló nyugat-európai módszereket ír le Puhvel 1976 és Seidl 1968. A látásra, beavatásra vonatkozó adatok: Pócs 1983, 194–200; 1992a, 49–50, vagy szlovákiai németek lucaszék-adataiban: Karasek–Langer 1931.

¹⁰⁵ Meier to Bernd 1952, 134–135. kimutatja a nordikus samанизmus bizonyos vonásainak továbbélését a lucaszék-rítusokig.

¹⁰⁶ Pl. Hekaté keresztúti áldozata, amelynek még kora középkori adatai is vannak: Puhvel 1976, 173; Lecouteux 1987a, 24.

¹⁰⁷ Benedikz 1964/65; Davidson 1973.

¹⁰⁸ 1717, Paks, Tolna vm., jósvalói vádlott, Schram 1970, II. 463, 465.

¹⁰⁹ A jelenkori párhuzamok legteljesebb összefoglalása: Füvessy 1993.

¹¹⁰ Lásd erről kissé bővebben: Pócs 1992a, 49–50. A módszerek sok közép- és kelet-európai adata: Róheim 1920; Kovács 1977.

¹¹¹ A bolgár, román boszorkányok e vonatkozásáról, a magyar lidércsirkéről, mint vizes, alvilágias segítőszellemről lásd kicsit bővebben a „Sárkányok, ördögök és szövetségeseik...” c. tanulmányt e kötetben.

¹¹² Néhány adat: 1743, Sopron vm., Schram 1970, II. 188–193; Szirmay 1809, 81. – utóbbi határozottan samanisztikus segítőszellem, boszorkány tulajdonában.

¹¹³ Ginzburg 1983.

¹¹⁴ Ravis-Giordani 1979; Multedo 1982.

¹¹⁵ Gustav Henningsen szicíliai „tündérperei” (Henningsen 1990) érdemelnek említést, továbbá Wolfgang Behringer közelmúltban publikált könyve – amely Chonrad Stoecklin tehénpásztor 1578-as ausztriai perét dolgozza fel (Behringer 1994), valamint a magam közép-délkelet-európai tündéreket vizsgáló tanulmánya (Pócs 1987a.). Skandináv vonatkozásban lásd Wall 1989; ír: Cross 1952, 119–210; Ryan 1978.

¹¹⁶ Lásd e hatásokról Pócs 1987a.

¹¹⁷ 1720, Diószegi 1958, 77. (A Szendrey Ákostól származó levéltári szövegmásolat eredetije – amelyet ő Diószegi Vilmosnak átadott – nem került elő.)

¹¹⁸ Például 1749, Földvár, Heves vm., Schram 1970, I. 412; vagy 1743, Sopron vm., Schram 1970, II. 188–193.

¹¹⁹ Schram 1970, II. 195–196, 204.

¹²⁰ Például 1742 Barbac, Schram 1970, II. 169; 1750 Hódmezővásárhely, Schram 1970, I. 285.

¹²¹ Legfontosabb irodalmából néhány összefoglaló mu: Majzner 1921; Kligman 1981; rövid összefoglalás további irodalommal: Pócs 1987a, 228–232.

¹²² Oláh 1886/87, 149–161. Maga a közlő is ősvallási kapcsolatokról beszél, ehhez azonban nincs bizonyító párhuzam.

¹²³ Sebald 1984.

¹²⁴ Néhány példa Európából: a svéd Catherina Fagenberg; Edsman 1967; a végül boszorkánysággal vádolt német Sophia Agnes von Langenberg; Burkhart 1994, 132–147. Balkáni adatok: Pócs 1987a: 226–228. Osztrák: Valentinitich 1987. Francia kutatók boszorkányperekből nagy mennyiségű adatot közöltek: Bouteiller 1950, 201–235; Delcambre 1951. Sok jelenkori magyar adat közül: Orosz István, a Bálint Sándor által közzétett szent ember (Bálint 1942, 18–21.), vagy a Grynaeus Tamás leírta Engi Tüdő Vince (Grynaeus 1974.)

¹²⁵ Erre egy példánk van egy debreceni perből: Kiss Mihálynét, egy 1715-ös debreceni per vádlottját egy „ősz öreg ember álmában tanította, úgy főzé a feredőt”, Komáromy 1910, 265.

¹²⁶ 1741, Schram 1970, II. 475–478. Mintegy tizenöt ilyen vallomást ismerünk.

¹²⁷ Például Csonka Lukácsné, 1681, Debrecen, Komáromy 1910, 135; Gyarmati Kata, Szatmárnémeti, 1709, uo. 226. Mintegy 40 ilyen típusú gyógyítóról tudunk pereinkből.

¹²⁸ Például Vörös Jánosné 1755, Hódmezővásárhely, Schram 1970, I. 315–318; Horváth Györgyné, Körmend, 1751, uo. II. 728.

¹²⁹ 1686, dési kihallgatás, Herner 1988a, 86; Szendrei 1904, 648.

¹³⁰ Lásd: Flint 1991, 59–169, 270–272.

¹³¹ A szó honfoglalás előtti török eredetéről, és 'nyomó' (démon) jelentéséről: Munkácsy 1887, 468.

¹³² Nem véletlen hogy Szendrey Ákos tanulmányában (Szendrey 1955), amelyben a nyomó boszorkány hiedelemalakját foglalja össze és a szó jelentéstanából kiindulva török és szláv összehasonlító anyaggal egyaránt dolgozik, a szláv mora és a török (sőt finnugor) párhuzamanyag, valamint a magyar boszorkánynyomás adatai közt igen sok tipológiai egyezés állapítható meg.



A VALLÁS ÉS MÁGIA HATÁRÁN

„ÉN VAGYOK MINDENNÉL NAGYOBB ORVOS,
TE VAGY MINDENNÉL NAGYOBB BÁJOS”: EGYHÁZI BENEDIKCIÓ
– PARASZTI RÁOLVASÁS¹

E tanulmányom témája kettős: részint a *ráolvasás* és az egyházi *benedikció* kapcsolataival, továbbá a kapcsolatok 16–18. század folyamán bekövetkezett megszűnésével, változásaival foglalkozom, részint a benedikció és ráolvasás-szövegek némely „mágikus” és „vallásos” tartalmi és formai elemét kísérem meg meghatározni, párhuzamba állítani és a ráolvasó és benedikció-gyakorlat kölcsönhatásaival összefüggésbe hozni.

A *ráolvasás* a mágia általános eszköze. Európában is mindenütt fellelhető volt; a múltban minden társadalmi réteg gyakorlatában, az utolsó évszázadokban már egyre inkább csak a parasztság kezén (e téren nagy időbeli eltolódásokkal Kelet- illetve Közép- és Nyugat-Európa között). A közelmúlt ráolvasás-gyakorlata a mágánélet szinte minden szférájára kiterjedt. Legnagyobb számban betegséggógyító szövegek maradtak fenn, de mondhatni, nem volt a mindennapi életnek olyan területe a köpüléstől, vagy a szántástól a féregűzésig, amelynek ne lett volna ismert hagyományos ráolvasása. Ezt a gyakorlatot elsősorban a szükséglet tartotta fenn; addig, olyan társadalmi rétegeknél és a mindennapi életnek azokban a szituációiban, ahol és ameddig szükség volt rá. Természetesen jelen volt a magyar középkor századaiban is, bár e tény bizonyításához nálunk – sok európai országhoz képest – kevés történeti adattal rendelkezünk. A korábbi századok hivatkozásai után első szövegeink 1488-ból valók („Bagonyai ráolvasások”).² A 16., majd bőségesebben a 17. században feljegyzett ráolvasások részint nemesi, részint mintegy félhivatalos, vagy éppen tiltott egyházi használatú ráolvasások. E korszak szájhagyományozott paraszti szövegeire egyik forrásunk a boszorkányperek jegyzőkönyv-anyaga, amely ráolvasást ugyan keveset tartalmaz, de sok utalást lelünk benne a ráolvasó személyekről és tevékenységükről. A 19–20. századból már (és még) bőséges anyagunk van mind a gyógyító specialistáktól feljegyzett, mind a közismert, főleg falun közkeletű, szájhagyományozott ráolvasásokból.

A középkori Európában a ráolvasás fenti szerepeit részben az egyház hivatalos *benedikció*- (és *exorcizmus*-) rítusai töltötték be. Az egyház ezekkel a hívek lelki gondozása mellett földi, anyagi jólétüket is biztosítani igyekezett, és minden konkrét baj esetén segítségükre volt. A vallási élet központját jelentő *szent-ségek* mellett a benedikciók mint *szentelmények* az egyház szemszögéből az élet

perifériáján játszottak szerepet, az egyén számára azonban nagy jelentőségűek voltak, szükséghelyzetekben a középpontba kerülhettek; ilyenkor mint privát szolgáltatást is igénybe lehetett őket venni.³ Ilyen volt a ház, a szántóföld, az állatok megáldása, a házieszközök hathatósabbá tétele, „rossztól” való megtisztítása, a rossz idő vagy az élısködők elűzése, az ember megáldása az élet fordulópontjain, a betegek gyógyítása vagy ördögűzés megszállottságnak tulajdonított bajok esetén.⁴ E világi, egyéni és nagyon is konkrét szükségletek kielégítésével a vallás „eredeti” funkciói mellett – ha elfogadjuk Malinowski meghatározását – a mágia szerepét is felvállalta: „A vallás... az emberi lét alapvető problémáira, míg a mágia mindig a speciális, konkrét részletproblémákra vonatkozik.”⁵ A középkor századaiban tehát a hivatásos varázsló szerepét részben az egyház illetve a papság töltötte be – ezt a tényt a középkor kutatása már más vonatkozásokban is igazolta.⁶

A benedikció- és exorcizmus-rítusok az isteni és démoni szféra ellentétességén, összeférhetetlenségén alapulnak: a testben vagy démon, vagy Isten lakik; az ember objektumain, tevékenységén vagy Isten áldása van, vagy a Sátán kerítette hatalmába. A keresztelessel⁷ az emberből kiűzik a Sátánt és Isten lakhelye lesz. Ha az ördög újra beköltözik a testbe, „megszállja”, akkor Isten nevében, rá való hivatkozással ki lehet belőle űzni, a megáldott személy vagy tárgy, létesítmény áldást nyer, hasznos lesz; megszűnik benne a démonok káros tevékenysége. Mindezt az arra hivatott papi személyek végezték a hivatalos egyházi rítus részeként, liturgikusan rögzített formában; de szükség esetén laikusok is,⁸ akik megismerhették a nyilvánosan végzett szertartásokat és a szövegeket vagy azok töredékeit felhasználva utánózhatták őket. A rituálékba felvett hivatalos szövegek mellett a nemhivatalos *áldások* mintegy kiegészítették a hivatalos gyakorlat hiányosságait; például olyan betegségekre, amelyekre nem volt hivatalosan előírt vagy engedélyezett benedikció-formula, volt „félhivatalos”.

Az egyházi benedikciók használatára vonatkozóan elsősorban Közép- és Nyugat-Európából rendelkezünk adatokkal;⁹ de tudjuk, hogy ez meglehetősen egységes volt a nyugati egyház egész fennhatósági területén, sőt, a szövegkincs jelentős része közös volt a keleti egyházzal. A kolostoroknak az egész középkor folyamán nagy szerepük volt az exorcizmusok szövegtészletének fenntartásában, terjesztésében. Mint Franz utal rá, különösen a 8. században sok, kolostorokból eredeztethető új forma jelenik meg. Több, később falusi gyógyítók ráolvasásaként ismert szövegtípusról mutatták ki konkrétan a 15–16. századi félhivatalos egyházi keletkezést. Például a „*Sta sanguis in te...*” vérzés-megállító formula a 15. században jelenik meg egy „tanult szerzetes” műveként;¹⁰ ekkoriban terjed el egész Közép-, Nyugat- és Észak-Európában a „*Longinus-Segen*”,¹¹ stb. Hivatalosan összeállított rituálék csak a 15. században jelentek meg, 1480–1532 között már nyomtatott, de helyi rituálék láttak sorozatosan napvilágot.¹² Ezek – a gyakorlatot egységesítő

Rituale Romanum 1614-es megjelenéséig¹³ – messzemenően alkalmazkodtak az adott helyi igényeihez, laikus gyakorlatához. Ennek elemeit magukba olvasztották, „keresztényiesítették”, sőt, hatására változtak, új formákba szerveződtek. Mindez nem annyira új szövegek születését jelenti, mint inkább a hivatalos szövegkincs elemeinek a gyakorlati célokhoz való alkalmazását, de e professzionista örökség mellett nyilvánvalóan mindig volt laikus, népi ráolvasó gyakorlat is, amely nemcsak utánzásból és eltanulásból állt, hanem az egyházi gyakorlattól, szöveganyagtól függetlenül is létezett.¹⁴ Mint Franz írja: a gyakorlat egy része a „népéletből” eredt, és befolyásolta a „népéletet”; mivel az egyház a „nép” mindennapi szükségleteinek kielégítését szolgálta, érthető, hogy a „nép” által ugyanezt a szükségletet más módon kielégítő profán (mágikus) gyakorlatból és szöveganyagból is merített.¹⁵ A benedikciós szövegek új formáinak megjelenése, valamint a gyakorlat helyi különbségei elsősorban a helyi, népi hagyományok különbözőségével és a népi és hivatalos gyakorlat kölcsönhatásaival függnek össze.¹⁶ Több középkori szövegemlék konkrétan mutatja ezt a köztes helyzetet. Például Ohrt egy 6. századi „Wettersegen” kettős kapcsolatát mutatja ki a keresztény benedikciókkal és az antik átokformákkal.¹⁷ Ilyen köztes, nem hivatalos áldás- és átok-szövegeknek a 10. századtól kezdve (szórványosan már előbb is, területenként eltérően) maradt fenn sok kolostori feljegyzése.¹⁸ Magyarországon ilyenek a kódexeinkben (például a Peer-kódexben, 1526-ból)¹⁹ fennmaradt szövegek.

Ami a paraszti ráolvasás-gyakorlatot és szövegkincset illeti, ez tehát a feltételezett eredeti, saját hagyomány mellett részben a papi benedikciók részleges, töredékes „utánzata” a gyógyító specialisták használatában; a „leszállás” folyamatos lehetett már a középkor századaiban is, de felgyorsult a kora újkorban. Ennek előfeltétele volt a latin szövegek nemzeti nyelvekre történő lefordítása, ami feltehetően még a félhivatalos egyházi gyakorlat keretein belül zajlott le, a kolostorokban. A kolostorok közvetítő szerepét kell hangsúlyoznunk a félhivatalos szövegek elterjesztésében is;²⁰ az egyházi közvetítésre vezethető vissza sok ráolvasásszöveg meglepő egyezése Európa-szerte. Ez a kolostori gyakorlat azonban már gyakran az egyház által ellenzett vagy éppen tiltott volt, ezekre a félhivatalos szövegekre még sokkal inkább jellemző a helyi hagyományok, mágikus szövegelemek felhasználása, mint a hivatalos szövegkészletre.²¹ Mansikka a keleti egyház hasonló 17–18. századi gyakorlatáról tudósít:²² az egyház által tiltott varázss- és jóskönyveket kolostorokban, barátok, apácák terjesztették. Délkelet- és Kelet-Európában a kolostori gyakorlat jóval tovább élt, mint Közép- és Nyugat-Európában; 20. századi adataink is vannak gyógyító, ráolvasó egyházi személyekre.²³

Mivel e folyamatok kétirányúak voltak, együtt járt velük sok helyi, népi hagyomány mondhatni Európa közkincsévé tétele is. Az európai parasztság ráolvasásainak e folyamatokba belekerült része 19-20. századi állapotában (a szájhagyományozott szövegek feljegyzésének kezdete óta) egy közös szövegkincs Európa minden

pontján fel-felbukkanó, egy-egy területen olykor széles körben elterjedt, feltűnő szövegűséggel fennmaradt maradványait jelenti.

Párhuzamok és kapcsolatok

A laikus, népies ráolvasó-gyakorlat és a hivatalos–félhivatalos egyházi benedikció szövegkincse részint különbözött, részint sok szálon összekapcsolódott a rokon funkció révén: mindkettő a mágia – hasonló konkrét szituációkban használt – szöveges eszköze. Jakob Grimm mai napig érvényes ráolvasás-meghatározása szerint a ráolvasás „olyan keresztény és nem keresztény természetű, egyházon kívüli szóbeli tevékenység, amelynek természetfölötti, többnyire óvó és gyógyító hatást tulajdonítanak”.²⁴ E meghatározás érvényes a benedikcióra is, ha az „egyházon kívüli” kitételt az „egyházon belüli” kifejezéssel cseréljük fel; a „nem hivatalos” egyházi szövegek pedig e kritériumot figyelembe véve valójában papi személy által mondott ráolvasások.

A középkort végigkíséri a varázslók mágikus eljárásainak tiltása, az egyház ezekkel való szembenállása,²⁵ de módszereik sok tekintetben hasonlóak voltak. Az egyház hivatalos álláspontja megkülönböztette a vallásos és mágikus tevékenységet, de ezek kritériumai nem annyira a módszereket, mint inkább a gyakorlók személyét határolták körül. A mágikus, valamint vallásos rítusok eszköz-készletét tekintve az egyház megítélése és a határok rugalmasak, változóak voltak. A profán mágia, például egy falusi gyógyító mágikus tevékenysége, vagy egy hivatásos orvos antik, pogány hagyományokat őrző praxisa üldözendő varázslás lehetett; hasonló mágikus módszerek az egyház gyakorlatában egy előírt vagy megengedett egyházi rítuson belül vallásos cselekedetnek minősülhettek. E téren sok változás ment végbe az idők folyamán; a középkor története bővelkedik tisztogatósi akciókban, a határok ide-oda tologatásában.²⁶ Hasonlóképpen változott – és váltakozott – a varázslók működésének hatásosságában való hit és kétely (vö. például az idővarázslók tevékenységére vonatkozó nézetkülönbségeket, vitákat: van-e idővarázslás, vagy a sátán okozza a rossz időt, jégesőt²⁷). A benedikciók sok nyomát őrzik annak, hogy az egyház komoly ellenfélnek tekintette a varázslókat, és mintegy hatalmi harcot vívott velük, melynek során a mágia hasonló eszközeit alkalmazta. Mint Thomas írja: „A középkori egyház a népies mágia ellenfeleként a vallásos mágia rivális rendszerét kísérelte meg létrehozni, hogy átvehesse annak a helyét.”²⁸ A vallás a mágia fegyvereit is felhasználva küzdött, a mágia pedig a vallás hasonló funkciójú eszközeit helyezte el a maga fegyvertárában, mintegy gyakorlati bizonyításul a Bornemisza 2. bájos imádságában Jézus szájába adott szavaknak:

en vagyoc mindennel nagyobb orvos,
te vagy mindennel nagyobb bajos.²⁹

A helyi rituálék különbségei – mint említettem –, elsősorban az eltérő laikus hagyományokból adódnak. A benedikciók eszközkészletében – mind a szövegek, mind a rítusok gesztuskincsének és tárgyainak vonatkozásában – a laikus mágia sok eleme fedezhető fel, amihez a klasszikus ókor által örökölt pogány hagyománykincs mellett a kora újkor tudós mágiája, vagy a szintén sok ókori hagyományt és mágikus elemeket is őrző hivatásos orvosi gyakorlat hatásai is hozzájárultak.³⁰ Noha az egyház szerint a szakramentáliák nem fizikai, hanem csak morális erővel rendelkeznek és a szentelt tárgyak nem közvetlenül, hanem „Isten által” gyakorolnak áldásos hatást,³¹ a benedikciók változatos sorát tudták magukba ötvözni a pogány illetve profán elemeknek. (Vö. Franz példáit a só, a víz, a gyógynövények, a drágakövek vonatkozásában; vagy a lemosás, a füstölés, kézrátétel, harangszó stb. szerepéről).³² Az amulettek, vagy az áldásszövegek amulettszerű használata elleni egyházi tiltakozások bizonyítják, hogy ez a teljesen mágikus jellegű tárgy- és szöveghasználat nagyon is otthonos volt az egyházi gyakorlatban is.³³

Itt most nincs mód az egyház egész mágikus repertoárját ismertetni, csak néhány olyan – az egyház mágikus tevékenységére vonatkozó – példát említek meg, amelynek népi mágiából származó párhuzamai arra is rávilágítanak, hogy az egyház módszerei nemcsak hasonlóak lehettek ennek eljárásaihoz, hanem gyakran velük azonos rendszerben, egy közös mágikus világkép részeként kell őket számon tartanunk:

A harmatszedésnek a magyar (valamint közép- és nyugat-európai) boszorkányperekből ismert módszere: a „föld zsírját” mágikus úton megszerezni kívánó egyén ruhadarabját, abroszt, kendőt húzgál a harmatos búzán vagy a legelőn. Az összegyűlt harmatot otthon a gabonába vagy a tehén takarmányába csavarja. Ily módon – a közösségét megkárosítva –, a mező vagy rét egész termését magának szerzi meg.³⁴ És íme az ellenmágia az egyház részéről: egy 8. századi adat szerint Hy kolostor szerzetesei szent Columba (+598), a helyi időjárás-patrónus szobrának köpenyét húzgálták a frissen szántott földön, a föld termékennyé tétele céljából; vagy Nevers lakói a 729-ben meghalt Deodatus püspök köpenyével csinálták ugyanezt, ha túl sok eső, vagy nagy szárazság volt.³⁵ Egy másik párhuzam a profán mágia – nálunk az újkorban a garabonciás és táltos saját közösséget óvó, a szomszéd közösséget károsító tevékenységeként számon tartott – esővarázsló módszeréhez: Szent Hilduf 13. században feljegyzett legendája alapján írja le Franz³⁶ a moyen moutier-i kolostor küzdelmét az őket jéggel elveszteni szándékozó tempestatum ductorral: az oltáriszentség kitételekor mindig elállt a jégverés, ha bevitték, mindig újra rákezdett. Végül a harmadszori kivitelkor szűnt meg: az

egész vidéket elverte a jég, de a kolostor környékét nem, a tempestatum ductor minden mesterkedése ellenére.

A vallásos és laikus mágia egymásba épülését, közös rendszerét legszemléletesebben a benedikció- és ráolvasás-szövegek hasonlóságai-azonosságai dokumentálhatják. Az alábbiakban e párhuzamokból mutatunk be néhány tanulságos példát. A *ráolvasás*, illetve a *benedikció* és *exorcizmus* szövegek funkcionális meghatározottságát figyelembe véve ezek egymástól való formai elhatárolása csak elméleti konstrukció: gyakorlatilag ráolvasás-funkcióban használhattak formailag *ráolvasást*, *imát*, *áldást*, vagy *exorcizmust*; a hivatalos benedikciók a formai kritériumokat tekintve tartalmazhatnak – és általában tartalmaznak – imát, exorcizmust csakúgy, mint ráolvasást. Mivel azonban a formák, tartalmak és funkciók meg nem felelése jórészt éppen a fent taglalt folyamatok következménye, szükséges ezek egzakt bemutatásához mégis valamiféle formai meghatározás:

A *ráolvasás* mint a mágia szöveges eszköze egy olyan $A \rightarrow B$ viszony harmadik tényezője, ahol A mint hatalommal bíró, fölérendelt személy hat B -re, aki/ami lehet élőlény, tárgy, természeti erő, természetfeletti lény stb. Ez a B -re való ráhatás lehet pozitív és negatív irányú egyaránt; mind a pozitív, mind a negatív tartalmú ráolvasás jelentése 'B-vel történjék valami', illetve 'B, történjék veled valami'. Az *ima* a mágikus $A \rightarrow B$ viszonyhoz képest egy harmadik – C – tényezőt tartalmaz: A nem a befolyásolandó B -hez, hanem a közbenjáró C -hez szól, akivel befolyásoltatja B -t. Jelentése tehát: 'C, tegyél valamit B-vel'. Az *áldás* (és negatív tartalmú formai megfelelője, az átok) C -re való hivatkozással közvetlenül B -hez fordul ('B, C tegyen valamit veled'). Az egyházi benedikciók pozitív tartalmú szövegelemei formailag általában áldások vagy imák, negatív tartalmú szövegelemei (az exorcizmus, illetve ördögűzés) formailag áldások/átok; általában a hivatkozás rájuk jellemző speciális módjával: 'B, C nevében/érdeméért/ miatt stb. történjék veled valami'.

A *ráolvasás* és az *áldás/átok* közös formai eleme, a B -re való irányulás közös tartalmi tényezője: A-nak B fölötti hatalmára utal. Tehát bizonyos értelemben mindkettő a szómágia megnyilvánulási formája. Nem véletlen, hogy Sebeok *ráolvasás–ima* elhatárolásában a ráolvasás és áldás – az imával szembeállítva – egy kategóriába kerül ('...a ráolvasás olyan nyelvi szerkezet, amelynek hatalma van a szándékolt eredményt – az istenek közbenjárásával vagy anélkül – elérni, míg az ima egyszerűen kérés').³⁷ Tehát az áldás/átok egyidejűleg mágikus és vallásos forma. Ez az oka a *ráolvasás/áldás/átok* ima fejlődési fokok feltételezésének;³⁸ noha e fokozatokat – az európai szöveganyag heterogenitását és tartalmi-formai-funkcionális meg nem felelését tekintve – ugyanolyan elméleti konstrukciónak tekinthetjük, mint magát a szétválasztást. A közös formai elem a „betegséget vagy egyéb ártalmat vagy ezek okozóját elküldeni/kiküldeni” közös tartalomra utal; az áldásban/átokban (benedikcióban és exorcizmusban) ehhez képest tartalmi-formai többletem a felsőbb lényre (C -re) való hivatkozás.³⁹

A fent vázolt folyamatok összetettségével és többirányúságával összefüggésben a vallásos és mágikus szövegek és szövegelemek alábbiakban taglalt kapcsolatai sokféleképpen jöhetnek létre. Mind a mágikus szövegelemek vallásos kontextusban való megjelenése, mind ennek fordítottja jelentheti hivatalos egyházi célokra használt vallásos szövegekbe mágikus szövegelemek beépítését, de az ellenkezőjét is, a különböző irányú folyamatok egyidejűségét éppúgy, mint azonos folyamatok különböző időpontokban, helyeken való lezajlását. A hivatalos szöveghasználat hatása a laikus, illetve paraszti szöveghasználatra nemcsak szövegek, szövegtöredékek ráolvasásokba való beépítését vagy ráolvasásként használatát jelenti. Lehet ez konkrét szöveganyag „átvétele” nélkül a mágikus szövegek vallásossá alakításának gyakorlata, egy bizonyos ismeretanyag, eszközkészlet birtokában. Ez fokozottan érvényes lehet a fél-laikus, nem hivatalos egyházi–papi, erősen a helyi hagyományokhoz kötődő gyakorlatra, hiszen a helyi hagyományok hatása a papi tevékenységre pontosan a mágikus eszközök többé-kevésbé „vallásossá” tételét jelentheti. Ezt igazolják olyan vallásos–mágikus formák, amelyeknek a hivatalos egyházi szövegekben – legalábbis az ismert adatok szerint – nincsenek „előképeik”, vagy amikor ezek az előképek csak varázskönyvekben, receptkönyvekben lelhetők fel.

A népies és hivatalos szöveghasználat állandó kettőssége és az említett többirányú folyamatok egymásmellettiége miatt ritkán tudjuk vizsgálni az „elsőbbség”, az „átadás-átvétel” konkrét kérdéseit, olyankor, amikor fennmaradt, írásban rögzített adatok segítségével egy-egy folyamatnak legalábbis két végpontja nyomon követhető. Így némely esetben beszélhetünk 19–20. században feljegyzett paraszti használatú szövegek 16–17. századi írásos – egyházi vagy nemesi feljegyzésű–használatú – előképeiről. Ilyen fogódzók hiányában is nyomon követhetők azonban sokszor a mágikus szövegek, szövegelemek vallásos szerkezetekbe (vagy vallásos szövegelemek mágikus szerkezetekbe) építésének módszerei, sőt, a fentemlített hatalmi harc szöveges eszközei is. Alábbiakban közlöm a legjellegzetesebb vallásos–mágikus párhuzamok néhány példáját, a jelenkori, néprajzi gyűjtésekből származó ráolvasásszövegeket is bevonva a vizsgálatba. A tipológiai párhuzamok és konkrét kapcsolatok, tartalmi–formai– és funkcionális megfelelések és meg nem felelések a szövegszerveződés különböző szintjein léteznek, ezeket a szinteket – ahol lehetséges – megkísérlem megállapítani.



Ráolvasás 4. vagy 5. századi görög papiruszon az ellenség rosszakarata ellen (British Museum papiruszgyűjteménye, CXXIV)

A démon elűzése

Az egyházi benedikció és exorcizmus démonellenes tevékenység volt, amely mind az ókori keleti démonűző gyakorlat illetőleg a hellenisztikus démonhit szöveges örökségét, mind a népi mágia betegségdémonokat elűző, testből kiűző formuláit felhasználta, magába olvasztotta.⁴⁰ Mind a keleti, mind a nyugati egyház gyakorlatából több olyan szövegtípust ismerünk, amely az ókori keleti démonhittel és a falusi gyógyítók (Kelet- és Délkelet-Európában a modern korig használt) ráolvasó-formuláival egyaránt rokonságot tartanak. Egy 1500-as lausanne-i rituáléban közzölt vihar elleni benedikció szövegének részlete (amelynek érdekessége a „gonosz ráolvasók” említése is, akikre az egyház ellenmágiája irányul):

Adiuro vos, angelos tenebrarum
et omnes incantatores malorum et omnes ministros sathane,
quibus aquas coadunare ventis permittitur,
ut tempestates mitigentur,
ne nocentes sint in finibus istis et in illis,
quas superius diximus,
sed revertimini retrorsum
et ite in diversis montibus et locis desertis,
ubi nullus homo habitat
nec aratur nec seminatur
nec habitatio hominum est nec potest esse...⁴¹

A „puszta helyekre küldés” a „Találkozás a gonosszal” epikus ráolvasás-típusok⁴² állandó formulája. E szövegtípusok első emléke egy három féreggel való találkozásról szóló asszír varázsszöveg, de ismertek óegyiptomi, óind stb. elküldő formulák is.⁴³ Mind a keleti, mind a nyugati egyház keresztényiesítette e formulát; héber, arab, bizánci legendaszövegek és ráolvasások közvetítésével a 10. században már a fenti forma az ismert.⁴⁴ Délkelet-Európában a jelenkorig ismerték. A magyarság gyógyítói, tudósai ígézet gyógyítására, valamint zivatar elküldésére használták. Egy gyimesfelsőlaki (volt Csík m.) viharelküldő szöveg részlete:

...Menj el, menj el, te zápor jeges eső a kősziklákra,
ahol a fekete kókisok nem kikerülnek,
a fekete kutyák nem ugatnak,
a fekete lovak nem nyeritenek,
és ahol kovászos kenyérvél nem élnek és nem fognak élni...⁴⁵

E ráolvasás-típusok példaként elmondott gyógyulástörténetei egy gyógyító személy betegségdémonnal vagy beteggel való találkozásáról szólnak. A szerkezeti sé mák állandósága mellett a találkozás- és gyógyulástörténetek szereplői a profán

illetőleg vallásos használatnak megfelelően változtak. Egy 3. századi latin nyelvű „előkép”-ben még Artemis Ephesia küldi el a fejfájást hozó Antaurát (oda „ahol kutya nem ugat”), a 13. századi szövegekben már Krisztus küldi el a migrént; a keleti egyház félhivatalos szövegeiben Mihály arkangyal.⁴⁶ Legállandóbb a szent gyógyító személye volt, mégis, a „népiesedés” során a gyógyító Krisztus helyét gyakran foglalta el egy-egy helyileg illetékes szent. Így például szembetegségek gyógyítása esetén e szerepben német nyelvterületen szent Ottilia, olaszoknál szent Lucia, Délkelet-Európában (ukrán, orosz, román, bolgár szövegekben) sokszor egy meglehetősen „pogány” női istenség attribútumaival rendelkező „istenanya” lép fel, nálunk pedig olykor Boldogasszony. Vagy hivatkozhatunk az ún. „2. Merseburgi ráolvasás” Odinjára (néhány korai skandináv szövegben, valamint a 9. században Merseburgban feljegyzett első ismert variánsban), akit már a 10. században Krisztus vált fel. Nem véletlenül vita tárgya a mai napig, hogy pogány szöveg kereszténnyé válásáról van-e szó, vagy keresztény szöveg másodlagos „pogányosításáról”.⁴⁷ Akármilyen is az igazság, a pogány és keresztény szövegváltozatok időbeli váltakozása és egymás mellett élése a szoros kölcsönhatást bizonyítja.

A démon megszólítása

A benedikciók néhány korai szövegméltékéből világos az a gondolat, hogy a démon nevét meg kell nevezni legyőzéséhez; például a középkori német St. Galler Haussegen szerint:

Wohlan, Wicht,
du sollst wissen [daß ich weiß],
daß du Wicht heissest...⁴⁸

Egyházi szövegekből és folklóralkotásokból egyaránt hozhatók példák arra, hogy a démon nevének kimondása elűzi őt, gyakori ilyen helyzetben az exorcizmusok testet-lelket megszálló ördögének megnevezése is. Egy német, ígézet elleni szöveg részlete:

Kind Satan und der bösen Geist,
ich beschwere dich...⁴⁹

Winkler közöl egy Mihály arkangyalról szóló román legendát, ahol az angyal úgy olvas rá és küldi el a vele találkozó, szörnyű tekintetű gyermekrabló női démon, hogy mind a tizenkilenc nevét kimondja.⁵⁰ A név kimondásának hatásossága fokokozódik az ismétlés, felsorolás közkeletű mágikus eszközének alkalmazásával.⁵¹

A felsorolás tartozéka lehet mind a tisztán mágikus (parancs) formáknak, mind a vallásos (hivatkozással) szövegeknek. Ez nyilvánvalóan pogány öröksége az exorcizmusoknak; Pradel tartalmilag igen közelálló babiloni formulát közöl:⁵² vagy vö. az Atharvaveda mindenfajta férget és származási helyüket, „családtagjaikat” felsoroló formuláival.⁵³ Egy 15. századi (félhivatalos) áldás kezdő szavai *gutta*⁵⁴ kiűzésére:

Coniuro vos, guttas scilicet, artalentum, arteticam, maleficam, nesciam, parlasiam, migraneam, matrem malorum et omnes guttas, per deum patrem...”⁵⁵

Az ilyesfajta felsorolás állandó formulája egész Európa sokfajta betegség-elküldő/kiküldő újkori ráolvasás-típusának is. Leggyakoribb a betegség nevének kötetlen számú ismétlése, változó jelzőkkel; német, holland, skandináv – írásban hagyományozott – ráolvasások sokszor 40–50-féle betegséget is felsorolnak. A jelzők a betegségek lehetséges tulajdonságaira, vagy a testben elfoglalt székhelyeire utalnak. Egy 1656-ból származó „talera valo imatsag” nyolcféle *tálét* említ: „feier”, „kik”, „sederges”, „zõt”, „can”, „czus”, „Fias”, „folo”.⁵⁶ Részlet egy szabófalvi (Moldva), orbánc elleni ráolvasásból:

Kik orbánc,
zöld orbánc,
feketi orbánc,
Minden moldu orbánc,
kilenc moldu orbánc,
igizett orbánc,
találász orbánc,
sonthányó orbánc...⁵⁷

Hasonló a jelentése a démonok hét, hetvenhét, vagy hetvenhétféleként (olykor kilenc- vagy tízféleként) való megnevezésének, amely mind az egyházi szövegekben, mind a profán ráolvasókban igen gyakori.⁵⁸ E számokat végső soron a babiloni démonhittel hozták összefüggésbe, antik, majd keresztény közvetítést tételezve fel a paraszti ráolvasások felé,⁵⁹ de Kelet–Délkelet-Európában folyamatos népi hagyományai is voltak a 7 vagy 77 betegségdémonra vonatkozó elképzeléseknek. Így kezdődik a „Találkozás a gonosszal” epikus ráolvasás-típus egy magyar variánsának elküldő formulája:

Térj meg, te Sátán,
hetvenhét fiaddal,
hetvenhét leányoddal,
hetvenhét unokáddal...⁶⁰

Kiküldés a testből

Másik pogány előképpel és tisztán mágikus párhuzamokkal is rendelkező démon-elküldő formula a „tagról-tagra kiküldés a testből”, melynek alapja az az ókori keleti démonhitben is otthonos nézet, miszerint minden testrészt fel kell sorolni, mert nem árulja el a démon, hogy hol van, vagyis meg kell nevezni a tartózkodási helyét ahhoz, hogy ki lehessen küldeni;⁶¹ a gyógyító tagról tagra haladva küldi ki a testből (többnyire az agytól-fejtől lábíg haladva). Az Atharvaveda testből kiküldő formulái⁶² mellett a legrégebbi egyiptomi orvosló varázsige is tartalmaz tagfelsorolást: „...az ártalmakat; melyek e fejemben, e nyak csigolyáimban, e vállamban, e húsomban...”⁶³ Az olykor akár száz testrészt is felsoroló formulákat több 9–13. századi exorcizmus is tartalmazza. Például:

Exite velociter,
de capite illius et de capillis eius,
de isto homine, de vertice, de fronte,
de superciliis, de oculis,
...de spineta et de medullis.⁶⁴

A közelmúltbeli európai ráolvasások részint ezt a formát, részint az egyik testrészből a másikba küldést grammatikai szinten is kifejezésre juttató formákat képviselik, például:

Azt mondom neked, pokolvar,
hogy menj ki a fejéből s a feje velejéből
s a karjaiból, s a lábaiból, s a fogaiból...
mert ha ki nem mégy,
megfoglak, s éppen a havasba viszlek...⁶⁵

Vagy egy cseh szövegből:

Elküldöm a betegséget a testedből,
a fejedből a nyakadba,
a nyakadból a válladba...⁶⁶

Epikus ráolvasások (elsősorban a „Találkozás a gonosszal” típusok) elküldő formulájaként is ismertek e szövegek. Egy moldvai magyar szövegben maga a betegségdémon, a „haragosz orbánc” adja meg „haladási irányát” a testben a fejtől a lábíg:

Menek, hogy mennyek be fejibe elé,
jöjjen ki szarkain,
elronsam színét,
elhasigassam sontait...⁶⁷

A mágikus, tagfelsoroló szerkezet vallásos tartalomhoz való alkalmazásának látványos módját képviseli a jelenkorban némely magyar és román ráolvasás-típus: A betegség testen áthaladásának szokásos „útvonalán” Szűz Mária jut a testbe. Egy moldvai szöveg szerint:

...Boldogságos szép Szűz Mária meglátta,
száljon bé testjibe, szüvibe,
minden csontocskájába...⁶⁸

Ez egyúttal a betegség távoztát jelenti, az exorcizmusok „a test vagy Isten vagy a démon lakhelye” elvének megfelelően (Franz egy szent legendájából közli e kiűző szavakat: „Távozz, Sátán, ennek az asszonynak a testéből, adj helyet a Szentléleknek”⁶⁹).

A tagról tagra küldő szerkezet vallásos tartalmú megfelelői más vonatkozásban is ismertek: néhány (magyar) betegségkiküldő ráolvasás hasonló szerkezetű, ‘egyik szent a másiknak adja tovább a betegséget’ jelentésű szövegelemet tartalmaz. Egy 1727-es boszorkányperből:

Menyülés, Hámlás menny az Úr Jézus Christushoz;
mondgya az Úr Jesus Christus menny el Máriához,
Mondgya Mária: Menyülés, Hámlás menny az
Úr Jézus Christushoz....⁷⁰

A testrészek „mágikus” és a szentek „vallásos” felsorolása egyazon szövegben is jelen lehet. Egy Somogy megyei ráolvasás ugyane szövegeleme mellett a szintén hasonló szerkezetű „Jesse fája” motívum is szerepel – mint vallásos párhuzam a testrészeiről testrészre haladás profán menetéhez:

Től szülte fát,
fa szülte virágját,
virágja szülte szent Annát,
szent Anna szülte szűz Máriát,
szűz Mária szült szent Fiát.
... nyavalák, mondják őrzőangyalának,
őrzőangyala mondja szent fiának,
szent Fiad, távoztasson el a nyavalákat,
hogy meg ne akadhasson se húsába,
se csontjába...⁷¹

A testrészeket felsoroló szövegek mellett más, hasonló szerkezetű mágikus megfelelői is vannak a démont testből kiküldő vallásos tartalmú szövegelemeknek. Magyar, délszláv német adataink vannak belülről kifelé haladó sorozatokra, amelyek

jelentése a betegség egyre távolabbi helyre jutására, végül eltűnésére utal (a számláló sorozatokhoz hasonlóan, ahol a csökkenő számsor jelenti a betegség fokozatos megszűntét). Így például egy fejfájást gyógyító szerb szövegben:

Ádám feje megfájdult,
Ádám Évának adta [a fejfájást]
Éva a tengernek,
a tenger a ködnek...⁷²

Egy 1656-ban feljegyzett magyar szöveg szerint a ház gerendaszerkezete, majd egyre kisebb szerkezeti elemei adják egymásnak tovább a betegséget:

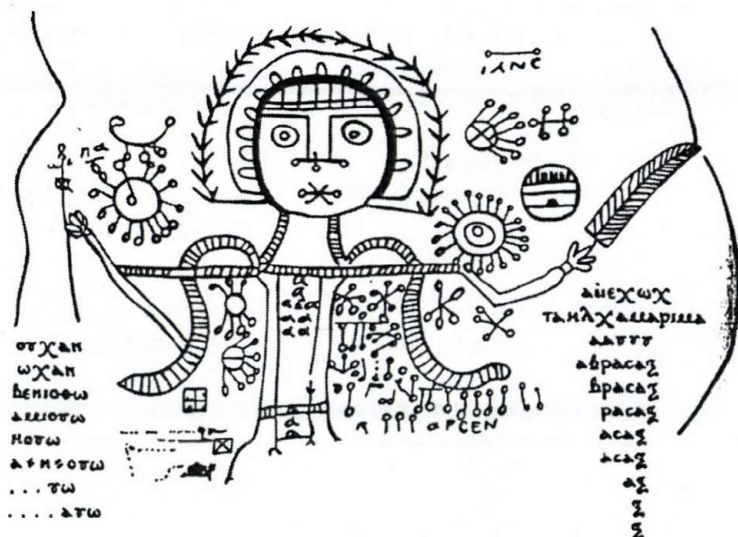
...lapfa Adgyon Szelemennek,
Szelemen Adgyon Saru fanak...
Posna Adgyon Szelnek...⁷³

Hivatkozás C-re

A vallásos szövegek legfontosabb megkülönböztető formai eleme – a „tisztán” mágikus szövegekkel szemben – a felsőbb lényre, a C-re való hivatkozás valamilyen formája. A betegségelküldő ráolvasásoknak egész Európában gyakori tartozéka – állandó szövegelemként – a B-nek C-re való hivatkozással adott parancs, amely C különböző attribútumait tartalmazza.⁷⁴ A hivatkozások kibővítése Jézus, Szűz Mária vagy a szentek életének egy-egy eseményével a hivatalos benedikció- és exorcizmus-szövegeknek is közkeletű tartozéka volt. A Krisztusra, Szűz Máriára, szentekre, ezek attribútumaira és tetteire való hivatkozások a szöveges mágia vallás szolgálatába állításának közkeletű eszközei. Bármilyen mágikus, betegségnek parancsoló, démonelküldő szöveg könnyen alkalmazható többtelemei lehetnek; mintegy fokozzák a mágikus parancs hatásosságát. Részlet egy 11. századi vihar, zivatar-eloszlató benedikcióból:

Coniuro te, demon et satanas,
per illum te coniuro,
qui dexteram suam in cruce posuit,
per patrem et filium et spiritum sanctum te coniuro;
per angelum Michaellem..."⁷⁵

A magyar ráolvasásokban leggyakoribbak a szenvedéstörténet különböző mozzanatai és tárgyi kellékei: Atya, Isten, Boldogasszony hatalma, parancsolata, ígéje; Jézus, Krisztus megfogattatása, áldozata, vére, halála, töviskoronája stb., továbbá



Kopt varázsszöveg részlete

Krisztus, Szentlélek hatalma, ereje; Boldogasszony, Szűz Mária szüzessége, szülése, szülöttje, teje. Ez a parancs bevezető formulájába épül bele: „megkötlek téged”, „elűzlek téged”, „tiltalak téged”, 'Isten, Boldogasszony stb. nevében, érdeméért, ill. valamilyen attribútumáért/miatt'. Mind a parancs-formulák, mind az attribútumok igen egyöntetűek egész Közép- és Nyugat-Európa ráolvasás-anyagában; de a hivatkozások többsége meglehetősen ötletszerű felsorolásokban jelenik meg, például egy 1735-ös boszorkányperben elhangzott szöveg részlete, „Formulája Varga Istvánnénak szívfájás ellen”:

...kötöm az élő Istennek
 szent erejének,
 szent hatalmának,
 szent ujjabeli arany gyűrűjének [miatta],
 pecsételje el ezt a gonosz lidércet...⁷⁶

Máskor tartalmi rokonság által is összekapcsolódó kettős vagy hármas szerkezeteket alkotnak a hivatkozások (például Krisztus születése, keresztelése, halála, feltámadása vagy Atya, Fiú, Szentlélek egy-egy attribútuma):

Uram Jézus, ki az eget, földet teremtetted, a Jordán vizét megáldottad,
 megállván benne megkeresztelkedtél,
 keresztfán függve minket megváltottál,...
 kérlek szépen a szent kereszt jelével
 jelöld meg ezen állatnak fájdalmát...⁷⁷

A ráolvasásokban gyakori az attributumok halmozó, „végtelen” felsorolása (pl. egy 1545-ben feljegyzett, szintén lidérc elleni szövegben: Atya, Fiú, Szentlélek hatalmassága, Atyaisten igaz volta, Jézus hatalmassága, Jézus vére hullása, szent töviskoronájának méltósága, keresztfájának méltósága és hatalma, szent koronájának méltósága, szűz Mária szent teje, mennyországbeli szentek dicsősége és hatalmassága).⁷⁸ Félhivatalos használatot sejtető adataink is gazdagok e formákban: a hivatalos exorcizmusok hivatkozásainak szinte szó szerinti ismétlésével találkozunk például a fent említett, kinskereső varázsvessző kilövésekor mondott, évszázadokon át többször majdnem azonosan feljegyzett szövegben, amely először a Peer-kódex „fegyverek ellen való” imádságában jelenik meg:

O keth elő thör o the lancea...
 parancoloth + en tü nektek..
 Kríftunak kyn fenvedefenek menben menefenek myatta...
 my wronk Iesus críftu/nak
 meg foga/nak boz/ofaganak fohazkoda/nak
 es minden nemö kyn [cenwede/fenekh [miatta]...⁷⁹

A mágia szolgálatába állított vallásos tartalmak-formák leggazdagabb adatanyagát ezek a hivatkozási formák képviselik, mint bármilyen, B-hez forduló, B-nek parancsoló – tisztán mágikus – szövegben könnyen alkalmazható többletelemek. A ráolvasás-szövegek szinkretikus jellegét a „vallás szolgálatába állított mágia” egyidejű kifejeződése hangsúlyozza: az effajta hivatkozási szövegek Európa nagy részén ismert kezdő vagy záróformulája: „nem a magam erejéből, hanem a Szentlélek Úristen erejéből” (például egy rutén ráolvasásban: „Nem én kiáltottam... a szent... kiáltott”).⁸⁰

A testből kiküldő, betegséget elküldő ráolvasásnak a testrészeket felsoroló szövegek mellett legelterjedtebb fajtája a hármas tagolású – hivatkozási – áldás- és átok-forma. A végtelen felsorolás mágikus szerkezetével ellentétben a hármas szerkezetek – az európai ráolvasások viszonylatában legalábbis – mindig vallásos tartalmúak, vagy éppen egyházi eredetűek. E hármas szerkezetek a hivatalos exorcizmusok/benedikciók részeként közkeletűek. A vihar, jégeső elküldése az exorcizmusokban például mint a vihart okozó Sátán ártalmatlanná tétele jelenik meg. A viharúzó szövegek elmondásakor keresztet vetettek a négy égtáj felé („Signo te aer..”) és mindannyiszor ismételték a hivatkozásokat tartalmazó átokszöveget.⁸¹ Egy jégesőre mondott exorcizmus-szöveg részlete:

Signo vos, nubes, signo sancte crucis et passionis domini nostri Iesu Christi, qui vivit et regnat.
 Signo vos, nubes, signo Christi, in nomine patris et filii et spiritus sancti.
 Signo vos, sanctus, sanctus dominus deus sabaoth.⁸²

Gyógyító benedikció-szövegekben is megtalálható a hármasság- és átok-forma több változata. Így pl. egy szembetegség-gyógyító szöveg részlete:

Sanet te deus pater,
sanet te deus filius,
sanet et illuminet te spiritus sanctus amen.⁸³

Egy „már” ráolvasásnak tekinthető, 1650–52 között feljegyzett erdélyi szász szöveg:

Gott der Vater sendet dich,
Gott der Sohn der führet dich,
die heilige Dreifaltigkeit, die führe dich in einen grünen wilden Wald...⁸⁴

Mint ráolvasás a 20. században is igen elterjedt; az ország déli és északi területein gyűjtött magyar szövegek viharűző, valamint bőrbetegség-gyógyító ráolvasások, csakúgy, mint a néhány 16. századi, a 20. századiakkal nagymértékben egyező szövegünk. Egy Temes megyei, daganat elleni ráolvasásban:

Atyának, Fiúnak, Szentléleknek,
teljes Szentháromság nevében. Ámen.
Atya elveszíjje,
Fiú eltemesse,
Szentlélek Úristen semmivé tegye.⁸⁵

E hármasság szerkezetek alapja a Szentháromságra való hivatkozás: tehát a C tartalmi hármasságából következik az áldás/átok formai hármassága. A vallásos hivatkozásokban egyébként is megfigyelhető a hármasság tendenciája: a legkülönbözőbb, ad hoc jellegű hármasságokra vannak példák ráolvasásokban és félhivatalos áldásokban. Egy fejfájás elleni szöveg például Péterre, Pálra és Illésre hivatkozik.⁸⁶ „Az Atyának hatalma, Fiúnak szerelme, Szentlélek ereje” mint a C-re való hivatkozás hármasság szerkezete is általánosan használt volt ráolvasásként. E szerkezet önmagában is ismert történeti adatokból gyógyító ráolvasásként, pl. az 1614 utáni évekből: „Hideglelés ellen való orvosság próbáltatott. In autoritate Patris, sapientia Filii...”⁸⁷

Egész Európában nyomon követhetők ezek a motívumok, nemcsak „elküldő” szövegek hivatkozásainak részeként, hanem önállóan is. Ugyanezek az események gyakran *hasonlatba* foglalva jelennek meg a hivatalos szövegekben. A hivatkozási forma csak vallásos tartalommal ismert az európai ráolvasás-gyakorlatban; annak egyházi-vallásos örökségéhez tartozik. A hasonlat viszont – mint a szimpatetikus mágia legkézenfekvőbb kifejeződése – a parancs és felsorolás mellett a mágia egyik alapszerkezete. A tisztán mágikus szövegek hasonlata tartalmazhat bármilyen költői képet, vagy akár a ráolvasás elmondása közben végzett

kísérő cselekményre való utalást – bármit, amihez az elérni kívánt célt hasonlítani lehet. Például egy varas gyerek gyógyítására szolgáló szöveg:

Amilyen hamar lefolyik ez a víz,
olyan hamar gyógyuljon meg a gyermekem.⁸⁸

A vallásos hasonlatot tartalmazó ráolvasásokban szinte általános a cél és tartalom meg nem felelése. Például egy 1614-ben feljegyzett magyar szöveg részlete:

Méheknek raja, ti meg szálljatok Áron vesszejére
és meg figgjetek
miképpen meg figgede Urunk Isten az szent keresztfán...⁸⁹

Vagy egy jellemző francia példa:

Feu, feu, éteins ta fureur,
Comme Judas changea de couleur
En trahissent Notre Seigneur Jésus-Christ.⁹⁰

Ez azt jelzi, hogy tulajdonképpen bármilyen vallásos tartalom – a konkrét jelentéstől függetlenül – alkalmas eszköz a mágikus parancs hatásosságát fokozni. E tetszőleges tartalmak mint a C hatalmába vetett hit tényei szolgálnak párhuzamul a B fölötti hatalom gyakorlásához; 'ha a C-vel kapcsolatos dolog igaz, a B-vel kapcsolatos dolog is igaz lesz' jelentéssel, amelyre több szöveg konkrétan utal:

...du sollst dich in deinem Leben nicht wieder verfangen,
so wahr unser Herr Jesus Christus am Kreuze gehangen.⁹¹

A hivatkozásokban és hasonlatokban megjelenő epikumok egy része önálló ráolvasás-típusként terjedt el szinte egész Európában. Nem áll módomban itt az erre vonatkozó gazdag anyagot ismertetni; csak néhány példát ragadok ki. A Jézus születésére való hivatkozások közül leggyakoribb a főleg német nyelvterületen elterjedt „Mária teje és vére...”, valamint egész Közép-Nyugat- és Észak-Európában ismert a születésre és keresztelésre, vagy a születésre és halálra való hivatkozások hasonlatba és egyéb párhuzamos szerkezetekbe foglalása, általában vérmegállító ráolvasásként. Egy angol szöveg:

Our Saviour Christ was of a virgin born,
And he was crowned with a thorn,
I hope it may not rage or swell.⁹²

Szintén általánosan elterjedtek a legkülönbözőbb célú ráolvasásokban a születésre–keresztelésre–halálra, valamint a születésre–jeruzsálemi bevonulásra–keresztelésre utaló hármas hivatkozások. Például az egész Közép-, Nyugat- és Észak-Európában azonos formában ismert típus szlovén változata:

Kristus rojen v Betlehemu,
ujet v Jeruzalemu,
krščen pri Jordanu...⁹³

A Jézus keresztelésére való hivatkozás (és ennek hasonlatba foglalása) önállóan is elterjedt ráolvasásként, leggyakrabban a Jordán folyó „megállása”– vérzés megállása kapcsolatban. Egy norvég szöveg:

I Jesu Navn, stogge Blo,
Som Vätne sto i Jordans Flo!⁹⁴

A Jézus halálára történő önálló hivatkozások a 6. századtól ismertek (görög, latin nyelven, majd különböző nemzeti nyelveken);⁹⁵ némelyik ezek közül – félhivatalos írásos hagyományozáson keresztül – nagy elterjedésű ráolvasás-típussá lett. Ilyenek például az egész Közép-, Nyugat- és Észak-Európában ismert Longinus-Segen; vagy a majd egész Európában még a közelmúltban is feljegyzett vérzés-megállító típusok, amelyek általában Jézus kiömlő vérének megállását állítják párhuzamba a kívánt céllal. Egy olaszországi latin nyelvű példa:

Sangue sta nella tua vena,
Comme stette quello di Cristo nella sua.⁹⁶

E típusoknak csak néhány magyar megfelelője ismert; főleg 17. századi latin nyelvű feljegyzésekből, nyilvánvalóan írásos, egyházi–főúri közvetítés révén.

Ezek mellett a kolostori feljegyzések, receptkönyvek, varázskönyvek által is közvetített, nagy elterjedésű formák mellett ismertek a hasonlatokban, hivatkozásokban megjelenő epikumok népies formái, amelyek egyedi előfordulású változatos tartalmai a Jézus életével kapcsolatos közismert eseményeknek a mágia struktúráiba (például hasonlat, felsorolás, egyéb gondolatpárhuzamos szerkezetek) szinte rögtönzésszerű beépítését, konkrét szükséglet megszabta egyéni újrafogalmazásait jelzik. Így szól például egy Nógrád megyében gyűjtött, kenyérsütés közben mondott ráolvasás:

Szaporítsd meg a kenyeret,
mint az öt árpakenyeret ahogy megszaporítottad!⁹⁷

A vallásos epikumok használatának elterjedt módja az önálló, a ráolvasások bármely szokványos szerkezete nélküli alkalmazás: a konkrét jelentéstől függetlenül, szinte „mágikus tárgy”-szerepben. Eszerint bármilyen vallásos szöveg, vagy annak értelmetlenné zavarodott töredéke ugyanúgy megfelel a mágia eszközeként, mint egy, a mágikus „ráhatást” közérthetően, például a betegség megszűnésének óhaját imperativus-szal kifejező mondat. Éppen ezek a mágikus kontextus nélküli szövegek voltak gyakoriak amulett-szövegekként (nyakban hordott, ágyban tartott, kenyérbélben megevett cédulákra írva). Európa sok helyén jegyezték fel például „az Ige testté lett” kijelentés ráolvasásként való használatát. Vagy így szól egy 1511 utáni feljegyzésből ismert epilepszia elleni magyar szöveg:

Atya Úristennek igije,
Zewsz Máriának méhében
bizon test is leen
az mi urunk Jézus Krisztus. Ámen.⁹⁸

A parasztság benedikciókból örökölt szövegkincsének jellegzetessége az amulett-szerű szöveghasználat, amelynek sok példáját hozhatnánk a jelenkori ráolvasó gyakorlatból. Például mindössze ebből áll egy torokfájást gyógyító szöveg, amelyet a gyógyító a beteg fájós torkára és önmagára keresztet vetve mondott el:

Az Úr angyla köszöntötte Szűz Máriát és méhébe fogadá.⁹⁹

Ilyen szerepben latin – olykor görög – nyelvű szövegtöredékek értelmetlenül össze-zavart halmazai, vagy idegen – többnyire szintén az egyházi szövegkincssel közvetített héber – varázsszavak, nevek is előfordulnak, ugyanúgy, mint a maguknál hordott, vagy lenyelt amulett-szövegeken. Az idegen, érthetetlen szövegek használata mindig is a professzionista varázsló repertoárjára volt jellemző.¹⁰⁰ A vallásos szövegkincs népiesedése során törvényszerűen lett a papi eredetű szövegek értelmetlenné nyilvánuló része az egyházi professzionista helyett a paraszti specialista eszközkészletének – tekintélyét, módszerei hathatóságát növelő – részévé.

A „Jesse fája” (Jézus nemzetségfája) motívum különböző változatait Dél-, Közép-, Észak- és Nyugat-Európában egyaránt használták születéskönnnyítő amulett-ként, latin nyelven, de már korai szövegemlékekben megjelent nemzeti nyelveken is. A szülés alkalmával mondott benedikcióknak is része volt,¹⁰¹ és ismert a mai, paraszti ráolvasás-használatból is, változatos célokra. Vagy a „boldog óra” (= Jézus születésének órája) motívumára való hivatkozás önállóan (de a legkülönbözőbb kontextusokban is) egész Közép- és Nyugat-Európa ráolvasás-gyakorlatából ismert (már egy a 11. században feljegyzett német ráolvasásban is megjelenik).¹⁰² Egy 1635 utáni magyar feljegyzés szerint például *zabált ló* gyógyítása céljából itatás előtt háromszor kell mondani:

Soha nem vót boldogb óra,
mind az melyben Urunk született.¹⁰³

Az efajta szöveghasználat azt bizonyítja, hogy bármiféle vallásos szöveg – mint egy fegyverként való felmutatása – megfelelt a Sátán hatalmának megtörésére. Mégis, az önállóan használt vallásos szövegek, szövegtörödékek közül legnagyobb számban azok ismertek ráolvasásként, amulettiszöveggént, amelyek tartalma valamilyen módon C hatalmára utal. Így pl. Európa nagy részén elterjedt amulettiszöveg volt a középkorban, majd ráolvasásoknak is gyakori motívuma lett a nálunk a Peer-kódexből „Contra febres” imádságként ismert szöveg:

Críftus orzagol +
Críftus paranchol +
Críftus goz +¹⁰⁴

kitétele, amely a hivatalos benedikcióknak is gyakori eleme volt. Például egy szélre mondott áldásban:

Christus vincit,
Christus regnat,
Christus imperat.¹⁰⁵

Az exorcizmusok „Isten hatalmasabb a démonnál” alapgondolata¹⁰⁶ gyakorta jelenik meg ‘C hatalmasabb B-nél’ jelentésű népies ráolvasások egyszerű megfogalmazásaiban; bármilyen fajta B-hez alkalmazva. Így például egy középkori német szövegben:

Christ wurde geboren
Eher als Wolf oder Dieb.¹⁰⁷

Vagy egy magyar, igézet elleni szöveg:

Nagyobb az Úristen igéje,
mint a szemek nézése.¹⁰⁸

Ugyanez a gondolat lehet tartalma az ún. lehetetlenségi formuláknak is. Ezeket főleg Európa délkeleti, keleti területeiről imserjük, de írásos forrásokban ókori latin szövegekig nyomon követhetők (a régi adatok tisztán mágikus tartalmakra utalnak: a kő nem növel gyapjat, a kígyó nem harapja meg a holdat stb.).¹⁰⁹ Legegyeszerűbb, a ráolvasáskísérő cselekményére vagy valamely „természeti lehetetlenségre” utaló formái ‘akkor legyen baj, ha valami lehetetlenség megtörténik’ jelentésűek; például:

Akkor gyűjjön vissza a betegség,
mikor a folyó fordítva folyik.¹¹⁰

„Jézus születésének megismétlődése” mint lehetetlenség Európa több pontjáról ismert (pl. egy német szöveg részlete: „...wenn die Mutter Gottes Maria einen andern Sohn wird gebären”),¹¹¹ magyar adatokkal is rendelkezünk. Például:

Az igézzen meg,
aki a Jézusnál szebb fiat szül.¹¹²

Hivatalos egyházi szövegekben nincs nyoma az egyébként változatos formákban kifejeződő gondolat ilyen megfogalmazásának; nyilvánvalóan a paraszti mágia elterjedt szerkezetébe épült be a vallásos tartalom, noha ismertek bonyolultabb felépítésű, írásos közvetítésre utaló (16–17. században feljegyzett) szövegek is. Így pl. egy Bod Péter által feljegyzett ráolvasásban: „...az ártasson, vétessen...”, aki elveszi Mária fátyolát, aki Krisztus vérében megmosdik stb.;¹¹³ vagy egy 1613-as nemesi feljegyzésben megmaradt szöveg részlete:

Valaki az mi Urunk Jézus Krisztusnál
nagyobb urat uralhat,
asszonyunk szűz Máriánál
nagyobb asszonyt asszonyolhat,
az magas egeknél
magasabbat ismerhet,
az fekete földnél
nehezebbet nyomhat,
az ártasson, az vétessen
a mai napon énnekem...¹¹⁴

B – C szembenállása

A vallásos – hivatkozással formájú – ráolvasásokban és a hivatalos exorcizmus-szövegekben egyaránt fellelhető bizonyos mágikus és vallásos tartalmak vagy szerkezetek párhuzamos megjelenése. A „gonosz megnevezése” elv fent említett megnyilvánulásai párhuzamosan Isten, Jézus, a szentek nevének említése sokféle kontextusban, több ráolvasás-típus állandó formulájaként ismert. Idézet egy múlt században feljegyzett német (szemverés elleni) ráolvasásból:

Packe dich, du Teufelgeist!
Kennst du den, der Christus heißt?...¹¹⁵

E szöveg világosan utal az exorcizmusokban kifejeződő hatalmi harcra: B hatalom, akinek fegyvereit C hasonló, vagy hatásosabb fegyvereivel kell legyőzni – ez

esetben a nevet névvel. E hatalmi harc tükröződik azokban a szövegekben is, amelyekben a Sátán és a démonok szférájával Krisztus, a szentek, az isteni szféra áll szemben; ez sokszor szinte „ötletesnek” mondható formai megoldásokban is kifejeződik. Például a démon(ok) neveivel párhuzamos felsorolásban jelenik meg, mintegy ellenmágiaként Jézus és a szentek neveinek, attribútumainak felsorolása, hasonló „végtelen” terjengősséggel, vagy éppen azokkal azonos számban. Egy 16. századi, amulettként használt német szöveg szűz Mária száztíz nevét sorolja fel:

Das sind die Namen Unser lieben Frauen:... Via + Virgo + Virga + Femina + Aurora + Flos + Nubes + Regina...¹¹⁶

És egy magyar ráolvasás:

Tök sü,
mak sü,
há jog sü,
hetvenhétféle sü!
Körösztollek tégedet...
Az ü szent vérivel,
Halálával,
Mönnyei harangok hangjával,
szűz szent Margit asszony szüzességivel,
körösztolló szent János arany gyűrűjével.¹¹⁷

Egy 9. századi, hideglelést gyógyító benedikció-szöveg a hét lázdemón legyőzésére hét szentet vonultat fel (a „hét alvó” legendájából). E szövegben a lázdemónok néphitből ismert alakjainak megnevezései is megmaradtak:

Sancti VII dormientes Maximianus, Malchus, Martinianus, Dionisius, Iohannes, Seraphim, Constantinus, orate pro famulo domini N...

Coniuro vos, frigores et febres – VII sorores sunt – sive meridianas, sive nocturnas, sive cotidianas, sive secundarias, sive terciarias, sive quartanas, sive silvanas, sive iudeas, sive hebreas, vel qualicunque genere sitis,

Adiuro vos per patrem et per filium et per spiritum sanctum ut non habeatis licentiam nocere huic famulo dei...¹¹⁸

A párhuzamos felsorolások összes formai megoldását nincs módom bemutatni. Több közülük önálló, nagy elterjedésű ráolvasás-típust jelent: például a szemverés lehetséges okozóinak ugyanannyi gyógyító szenttel való szembesítése egy Közép- és Nyugat-Európában ismert (varázskönyvek által is intenzíven terjesztett) szöveg-típusban jelenik meg. Egy cseh variáns részlete:

Urklali te panna,
pomáhej te sv. Anna,
urkluli-li mládenec,
pomáhej te sv. Vavrinec...¹¹⁹

Ez a formai megoldás hasonló, de tisztán mágikus tartalommal is ismert Északkelet-, Kelet-, Délkelet-Európa nagy részén. Például egy finn szöveg kezdete:

Ha a földből jöttél,
menj a földbe,
ha a vízből jöttél,
menj a vízbe...¹²⁰

A különbség a vallásos tartalmú szövegekhez képest az, hogy e profán szövegek mindig végtelen felsoroló szerkezetek, a vallásos szövegek pedig gyakran hármas szerkezetűek: háromféle „rontót” sorolnak fel három gyógyítóval szembesítve (négy nem, vagy korcsoport felsorolása volna „logikus” – aminthogy így is van e felsoroló szövegek több típusában).

A B–C szembenállása, a hatalmi harc *kisebb mennyiség – nagyobb mennyiség* párhuzamba állításával is kifejeződhet. A harc olykor eleve egyenlőtlen ellenfelek közt folyik: kifejeződik az isteni szféra nagyobb hatalma a démoninál. Például kisebb számokkal nagyobb számok állnak szemben, két rontó lénnel három szent stb. A „rontás legyőzése nagyobb mennyiségű rontással” hiedelemtartalmat kifejező, tisztán mágikus ráolvasások a rontás legyőzésének feltehetően igen régi multú szöveges kifejeződését képviselik. Egy román szövegben pl.:

Aki rontott egy kézzel,
fordítom kettővel,
aki rontott kettővel,
fordítom hárommal...¹²¹

Egy zagyvarékasi hiedelemmonda boszorkánya „hét lyukú patkóra fej”, mire a másik, nagyobb hatalmú „kilenc lyukú patkóra fej”.¹²² Ugyanez az elv érvényesül némely vallásos tartalmú ráolvasásban. Például egy szemverést gyógyító spanyol szöveg részlete:

Ketten néztek,
három gyógyít;
Atya, Fiú, Szentlélek.¹²³

Egy Magyarországon ismert típus Csík megyei változatából:

...valahányszor megigézte,
annyi ezer angyal megőrijze.¹²⁴

Egy szemölcs elleni francia ráolvasásban C növekedése B csökkenésével áll szemben:

Verrues...
 Tu as autant de racines
 que le Bon Dieu d'amis.
 Les amis du Bon Dieu prospereront
 et tes racines pourriront...¹²⁵

A mágia általános eszközeként ismert számláló ráolvasások vallásos párhuzama a C nagyobb hatalmát kifejező számsor. A számláló ráolvasások csökkenő számsorát – 'ahogy a számok csökkennek, úgy csökkenjen a baj' jelentéssel – eredetileg megszámlálható dolgok „leszámolására” használták. Alkalmazták különböző démonikus betegségek gyógyítására is, mint erre már a legelső, 4. századi, feljegyzett európai adat is vall: „Novem glandulae sorores, octo glandulae sorores...”¹²⁶
 Egy 15. századi, szembetegségeket gyógyító benedikció részlete:

Coniuro te, macula,
 per sanctam Mariam,
 per III evangelistas,
 per duodecim apostoles
 et per omnes sanctos,
 quod tu recedas...¹²⁷

Ez – és hasonlók – az exorcizmusok gyakorta visszatérő formulája; de hasonló az archaikus imák egy gyakori szövegeleme is:

Öt ujjaddal,
 ötven angyaloddal,
 száz szerető szenteddal.¹²⁸

Egy 12. századi német imában:

Ich sehe dir nach,
 ich sende dir nach,
 mit meinem fünf Finger,
 fünfundzwanzig Engel...¹²⁹

Egy vihar elleni ráolvasás „most én téged rossz megfoglak, mind az öt ujjammal megnyomlak”¹³⁰ kitétele megvilágítja e szövegelemek eredeti jelentését: A testben fészkelő gonosz „megfogása” kézrátétellel az exorcizmusok tartozéka („...és ha ő valakire ráteszi a kezét, minden idegen szellemet meg tud kötni...”).¹³¹ E lényegében mágikus célú művelet hatását mintegy fokozza a vallásos tartalommal megtöltött mágikus „számláló” forma.

Az elszakadás

A 16. századot a ráolvasások „keresztény-népi” korszakának nevezi Ebermann,¹³² e században jelennek meg nálunk is a latin szövegek mellett-helyett azok magyarra fordított változatai. A paraszti gyógyítók gyakran titkos öröklési rendszere, olykor szintén írásbeli hagyományozása¹³³ századokon keresztül biztosította a szövegűség bizonyos mértékét: ennek következtében jelennek meg a benedikciósövegek többé-kevésbé pontosan felidézett töredékei a 20. századi szájhagyományozott ráolvasásokban.

A vallásos és profán mágia közös rendszere széttöredezni, hatalmi harca megszakadni látszik a 16–18. század folyamán. Mint Thomas írja: A reformáció után a mágiát többé nem „hamis vallásnak” tekintették, hanem teljesen más jellegű tevékenységnek. A reformáció elutasította a mágiát mint olyat.¹³⁴ Üldözése nem a rendszeren belül folyt, hanem kívülről indult a frontális támadás. A babona elleni harc már a katolikus egyházon belül is felerősödött a 15. századtól. A benedikciókra vonatkozó egyházi reform például azok gyakorlatában is siettetten a profán mágiával való kapcsolat csökkenését, megszakadását.¹³⁵ A helyi rituálék egyszerűsítései, majd a 15. századtól a hivatalos rituálék lefektetése is általában a „pogány” elemektől való megtisztítást jelentette.¹³⁶ Már a helyi rituálék ki nyomtatása is megmerevedést, a helyi hagyományoktól való elszakadást okozott, de különösen ilyen hatása volt a *Rituale Romanum* megjelenésének, amely központilag egységesítette a gyakorlatot. Ez kizárta az alulról jövő kezdeményezéseket, a helyi normákhoz, a profán, laikus gyakorlathoz való igazodást, csökkentette az adott konkrét szükségletek kielégítésének lehetőségét.¹³⁷ Az új normáknak meg nem felelő szövegeket törölték, használatukat megtiltották. Erősen csökkent a benedikció alkalmainak száma is (például már a *Rituale Romanum* megjelenése előtt is volt olyan rituálé, amely nem tartalmazott jégverés fenyegetésekor mondható benedikciót). A reformációval a protestáns területeken természetesen gyorsan megszűnt a benedikció gyakorlata, de a katolikus egyház kerekein belül is rohamosan csökkent, egészen a 18–19. századig, amikorra majdnem teljesen visszaszorult.

A benedikciósövegek tisztogatása része volt az egyház minden fronton zajló mágia-ellenes akcióinak, a babonásnak minősített eszközök és módszerek elleni tiltakozásnak: Például a gonosz elűzése harangszóval, ráfújással, a szentelt tárgyak amulettszerű használata, amikor a „szó önmagában hat”, az „emberi formula kikényszeríti az isteni kegyet”. A szentelmények szimbolikus magyarázatot nyertek; megszűnt a közvetlen – mintegy fizikai – hatásukba vetett hit.¹³⁸ A tárgyak, gesztusok, szövegek „közvetlen” hatásának tagadásával csökkent az egyház valamint a papság közvetlen kapcsolata is a mágikus úton befolyásolható objektumokkal: a parasztság mindennapi életének színtereivel, használati tárgyaival, és

magukkal az emberekkel is. Szemléletes példa erre az oltáriszentség és a körmenetek körüli hosszú, mindig megújuló vita: ahhoz, hogy a mező áldást nyerjen, szükséges-e odavinni az oltáriszentséget a körmenet alkalmával, szükséges-e egyáltalán a körmenet?¹³⁹ A szántóföld körüljárásával a befolyásolni kívánt objektumot kerülték meg csakúgy, mint a házat mágikus úton „bolhátlanító” parasztszszony a 20. században; ha azonban elég a templomban imádkozni jó termésért, már minden mágikus kapcsolat megszűnik. Ha a katolikus egyház gyakorlatában fenn is maradt a körmenetek egy része, a kapcsolatok mindenképpen gyengültek; itt is bekövetkezett, hogy a vallásgyakorlat (ami részben – módszereit tekintve – mágikus gyakorlat is volt) hit kérdésévé lett; vagy Thomas kifejezésével „az élet rituális módszeréből” elsősorban „dogmák rendszerévé” vált.¹⁴⁰

Azok a szükségletek, amelyeket a középkori egyház benedikció-gyakorlata (a laikus mágiával együtt, vele párhuzamosan) kielégített, természetesen nem változtak e századokban sem; hiszen például éppen a 20 századig fennmaradó paraszti ráolvasó-gyakorlat jelzi, hogy az igény a mindennapi élet (ráolvasással, mágiával orvosolt) problémáinak valamiféle megoldására – legalábbis a parasztság körében – még sokáig fennállt. Az a kérdés, hogy hogyan elégtültek ki a továbbiakban az eddig – a „szakadás” előtt – az egyház által kielégített szükségletek. Mi töltötte be a továbbiakban az egyház e szerepét?

Először is maga az egyház, de már nem „hivatalból”. A 16. századtól új erőre kap a háttérben mindig jelenvolt félhivatalos és tiltott gyakorlat a papok, szerzetesek kezén, de nem a hivatalos rítusok részeként. Mint említettem, e századtól ismertek a latin szövegek mellett, helyett azok nemzeti nyelvekre lefordított változatai, általában kolostori feljegyzésekben.¹⁴¹ A félhivatalos áldásszövegek mindig is a „hivatalos” benedikciók „hiányait” pótolták, azok helyi igényektől való elszakadása csak fokozta ezt a hézagpótló szerepet. Ez a szinte illegális gyakorlat fokozottabban alkalmazkodott a szükségletekhez és a népi mágia helyi hagyományaihoz, szabadon kezelte a valamikori és kortársi vallásos és mágikus szövegkincset egyaránt. Hiszen ez az ab ovo tiltott vagy legfeljebb elnézett tevékenységet nem kötötték a részletekre – bizonyos mágikus eszközökre – vonatkozó tiltások. Mint Franz – legújabb kori egyházi tekintélyként – megjegyzi: A 17–18. században nagy számban felbukkanó kolostori könyvek a *Rituale Romanum* előírásait nemcsak hogy nem tartották be, hanem „babonáikkal, ostobaságaikkal a középkori formulákat ismételték, sőt, felül is múlták”.¹⁴²

Hasonló kolostori kéziratok nálunk is maradtak fenn. Mint Bálint Sándor írja, „erre utalnak egyebek között a gyöngyösi és pozsonyi ferences kolostor kéziratos exorcizmus-gyűjteményei a 17. századból”.¹⁴³ Katona Lajos tett közzé egy 17. századi „ördögűző könyvecskét”, melyet a ferencrendiek gyöngyösi könyvtárában talált, és amely egy régebbi eredetű könyv másolata. Mint írja: „Az ördögűzésnek ilyesféle ráolvasással és azt követő szertartásokkal való módja... a katolikus

Rituale keretei közt is megvan. E keretet azonban az előttünk lévő füzet nagyon kitágítja és szerfölött érdekes részletekkel tölti ki.”¹⁴⁴ Ezek a szövegek a hivatalos benedikciók eltorzulásait illusztrálják az „illegalitásban”. A Franz említette „ostobaságok” a még a papság kezén is továbbélő félhivatalos áldásszövegekre is jellemzőek. Ezek példái e korból a Bornemisza közölte – misemondó paptól származó – „bájló imádságok”, amelyeket így kommentál: „...Jézus Krisztusnak, az Szűz Máriának, az apostoloknak káromlása, kikre bolond dolgokat költött, mint ütek aranyos székbe, mint találtak elő hetvenhét csúzt, kelevényt, hasfájást, azokkal mint szóltak, azokat mint küldték tengerbe...”¹⁴⁵ A kódexeinkben közölt latin, magyar – vagy kétnyelvű – szövegek is ezt a félhivatalos-illegális állapotot tükrözik, más szavakkal a benedikciók, és egyházi áldások átmeneti stádiumát a ráolvasás felé (például a Peer kódex fent idézett „Contra febres” és „Nyíllövés ellen való” imádságai, vagy a valószínűleg szintén pap által feljegyzett, fentebb említett „Bagonyai ráolvasások”). Ez a még többé-kevésbé egyházi személyek tevékenységéhez kötődő szöveganyag sok szállal kapcsolódik a hivatalos benedikciókhoz, de a használat módját tekintve már ráolvasás. A szövegek feljegyzése és magyarrá

[illegible]

Für das G. L. n.
Manda ist mit diesem Brief
mein 79. L. Fibra in
so lang sol noch Fibra mit
blauem Leib ist von mir
abgesandt was folgt.
Gott Vater + H. J.
Da habe man +
nur 1 Glorion für
die crumen Talan die
Fibra abgehandelt
und.

- 1809. }

Pécsváradi német ráolvasó füzet részlete
szúrás és láz elleni ráolvasásokkal („für das Stehen" és „für das Fiber"), Öhler Anna nyomán

fordítása gyakorlati célokat szolgált. Mint Bálint Sándor jegyzi meg a Peer kódex „Contra febres” imádságáról: „Jellemzően mutatja a hivatalos hagyomány laikus-sá válását az egyik latin szöveg és magyar fordításának párhuzamos közlése”.¹⁴⁶ Újkori falusi ráolvasásaink történeti gyökereitől függetlenül is figyelemre méltó tény ebben az átmeneti időszakban az egyház és a „nép” közti szakadás kétségtelen ténye mellett az egyházon belül regisztrálható szakadás, ha úgy tetszik, kétkulacsos politika: egy, a nép igényeihez még vagy újra alkalmazkodó papi, szerzetesi réteg tevékenysége.

A félhivatalos egyházi szövegkincs, a kolostorokban másolgatott receptkönyvek jelentették (a polgári-főúri körök, királyi udvarok tudós mágiája mellett) alapkészletét és egyik forrását a 16. századtól terjedő, és különösen a 18. században virágzó varázskönyveknek is. Ezek az ördögűző szövegeket, kincskereső és főleg betegséggógyító ráolvasásokat tartalmazó kéziratos majd nyomtatott könyvek részint kolostorok tulajdonában voltak (gyakran még latin nyelven), részint nemesi, polgári és paraszti kézen forogtak és igen sokat átmentettek, írásban hagyományoztak tovább az egyházi szöveganyagból.¹⁴⁷ De tartalmaztak és az írásbeli hagyományozás folyamatába felvettek mindenkor paraszti használatú szövegeket, főleg a gyógyító receptek terén. Ponyvanyomtatványként való terjedésük a különböző társadalmi rétegek közti közvetítést, egyben a folyamatos szövegű hagyományozást, a ráolvasó-gyakorlat minden társadalmi rétegre kiterjedő viszonylagos egységességét biztosította. Ezek a ráolvasások az egyházi benedikciók szöveganyagával éppúgy kapcsolatot mutatnak, mint a 20. században lejegyzett paraszti használatú szövegekkel; nyilvánvalóan volt az egyházi gyakorlattól való elszakadást és egy egyháztól független nemesi (és ahol volt polgárság, polgári) ráolvasó-gyakorlat kialakulását segítő-erősítő hatásuk is. Magyarországon nemigen tudunk parasztok, falusi gyógyítók által használt varázskönyvekről, ami pedig a polgári használatot illeti, kevés kivételtől eltekintve csak a német városi polgárság használatából ismertek. Ilyen kivétel például a kincskereső varázssvessző kilövésével kapcsolatos szövegsorozat, amelynek a 16. században feljegyzett változatai „Gyöngyösi ráolvasások” néven ismertek (jellemző módon egy ferencrendi könyvtárban őrzött biblia lapjain maradtak fenn).¹⁴⁸ Első feljegyzésük a német nyelvterületről ismert egy 10. századi latin nyelvű félhivatalos egyházi kéziratból. A 16. században nyomtatott varázskönyvekben jelentek meg ezek a szövegek, majd nemzeti nyelvekre fordítva ponyvanyomtatványokon terjedtek. Noha Magyarország területén is elsősorban a felvidéki német bányavárosokban használták német nyelvű változataikat érlelőhelyek felkutatására,¹⁴⁹ ennek magyar nyelvű kéziratos feljegyzéseiről is tudunk még a 19. század elejéről is.¹⁵⁰ Részlet egy 19. század eleji magyar kézirat szövegéből (amely még mindig magán viseli a benedikció-eredet jegyeit):

Oh ti vesszők, vesszők, mik állotok
mozduljatok és álljatok az elrejtett kintsen,
kényszerítlek titeket a tövises koszorúra,
mely a mi urunk Jézus Krisztusnak fejére helyezteték...¹⁵¹

Tehát néhány kivételtől eltekintve a 16–18. századból Magyarországon a nem papi kézben lévő receptkönyvek elsősorban nemesi, főúri használatban maradtak ránk. Ezek mindenféle gyógyító recept és háztartási tanács mellett bőségesen tartalmaznak ráolvasásszövegeket is (lásd pl. a Radvánszky Béla által 1897-ben és a Magyary-Kossa Gyula által 1929–1940 közt közölt szövegeket, vagy Jankovics József szövegközlését a Radvánszky-család levéltárában őrzött gazdag anyagból).¹⁵² E ráolvasás-anyagnak is az átmeneti állapotban lévő egyházi szövegkincssel vannak közös vonásai, léte azt is bizonyítja, hogy a ráolvasás e századokban még többé-kevésbé „össznépi” műfaj volt, de az egyházi örökséget a különböző társadalmi rétegek már eltérő módon használták fel és kezelték.

Az „elszakadás” módját, mértékét tekintve nemcsak az egyes társadalmi rétegek közt voltak különbségek; felekezetek közötti és földrajzi eltérések is megállapíthatók. Amennyire át tudom tekinteni Európa újkori népi ráolvasás-gyakorlatát, Nyugat- és Közép-Európában a falusi gyógyítók és a mágia egyéb specialistái elsősorban a szövegkincs írásbeli hagyományozásában emelkedtek ki a népies mágia átlagos letéteményesei közül. Az írásbeliség a varázskönyvek használatán túl is jellemző volt rájuk; a parasztságnak itt az újkorra kialakult egy szélesebb írástudó rétege, amely az írásos egyházi szövegkincs átvételére, használatának folytatására alkalmas volt. De volt már polgárság is, amely a 17–18. században még szintén részese a varázskönyves-írással hagyományozású gyakorlatnak. A ráolvasás ezért Közép- és Nyugat-Európában sokkal kevésbé lett csak paraszti műfajjá, mint nálunk és Kelet-Európában – ahol azonban a ráolvasó papok is szinte napjainkig tevékenykedtek. (A varázskönyvek a népességnél például néhol megérték még a 20. századi városi használatot is.)¹⁵³

Úgy látszik, Kelet- és Délkelet-Európában – az ortodox egyház területén – a felhivatalos használat jóval tovább élt, mint Közép- és Nyugat-Európában. Sok adatkunk van papok, még inkább szerzetesek kezén élő ráolvasás-gyakorlatra még a 19. század végéről, sőt a 20. századból.¹⁵⁴ Krauss – délszláv vonatkozásban – 17. századi egyházi szláv nyelvű varázskönyvek kapcsán népi szövegek kolostorokban történt feljegyzéséről beszél,¹⁵⁵ ellentétben Mansikka többször hangoztatott véleményével, amely szerint Kelet-Európában elsősorban egy fordított folyamat ment végbe: írásban (egyházi kézen, ill. orvosi könyvekben) hagyományozott szövegek népivé válása.¹⁵⁶ Nyilvánvaló, hogy mind a nyugati, mind a keleti egyház területén párhuzamos lehetett a két folyamat, de a jelenkorból ismert kelet-európai ráolvasás-szövegek nyugat-európainál kisebb mértékű egyöntetűsége arra vall, hogy itt a népi, illetőleg helyi szöveganyagot kevésbé befolyásolta a „hivatalos” szövegkincs.

A parasztság öröksége

A magyarországi nemesi ráolvasáshasználat utolsó írásos dokumentumai a 18. századból valók. Polgári gyakorlat nálunk lényegében nem létezett. A középkori egyházi szövegek 19–20. századi örököse a parasztság: a falusi, mezővárosi gyógyító specialisták. Nem világos az az út, amelyen a fent rajzolt félhivatalos vagy illegális papi, szerzetesi gyakorlatból a parasztság kezére jutottak ezek a szövegek, de a jelenkorban gyűjtött ráolvasásoknak világosan elkülönül az egyházi forrásokból örökölt része. A hivatalos gyakorlat beszűkülésével, majd a félhivatalos gyakorlat feltehetően a 17–18. századig tartó lassú megszűnésével párhuzamosan lettek a paraszti gyógyítók egyre hangsúlyosabban a pozitív mágia egyedülálló, „magukra maradt” hivatásai. A paraszti ráolvasások egyházi eredetre valló rétege elsősorban az ő kezükön élt; a köznapi, mindenki által gyakorolt mágia és a hivatásokhoz kötődő, professzionista mágia kettőssége nagyjából a profán és vallásos eszközkészlet kettősségének felel meg.

A 19–20. századi ráolvasásokon mérhető le, hogyan olvastotta a parasztság mágikus világképébe az egyházi mágiát. Ahogy Bálint Sándor írja: „A pogány ráolvasások megfelelő átértelmezéssel, szublimált alakban helyet kapnak a középkori rituálékban, hogy utána alkalmas pillanatban, de most már liturgikus inspirációkkal gazdagodva, a nép újra adaptálja őket”.¹⁵⁷ E világkép már nagyon régóta nem tisztán mágikus: az egész középkor folyamán tartó szoros kölcsönhatás következtében a vallásos eszközök már adaptált kellékei a mágia fegyvertárának. Az „elszakadás” csak az egyház hivatalos szemszögéből nézve következett be: a parasztság szinkretikus, vallásos-mágikus világképében nem. Éppen a vallásos eredetű módszerek, eszközök (köztük az írott-mondott szövegek) lettek a mágia leghathatósabb fegyvereivé, az egyházi rítusok szentsége által nyert tekintélyük révén.

A gyógyító, áldást mondó pap szerepének „átvállalását” tükrözik szemléletesen azok a szövegek, amelyek közvetlenül – tartalmukban is – utalnak e szerepre és tevékenységre; alábbi Zobor-vidéki ráolvasásunkban például a gyógyító lemosásra. A pap szövegét töredékesen, de értelemszerűen idéző szöveg (vö. a benedikciókból idézett, tagról-tagra küldő formulával) a grammatikai 1. személy átvételével ilusztrálja a tudatos szerepvállalást:

...én lemosom szorítását, igézetjit N-nek,
fejibű, fej elejibű,
szemibű, szeme pupaibű,
szájábű, mellibű...
Úgy oszoljon el a fájdalmad,
mint az égen szétoszlatja az Úristen a felhőket...¹⁵⁸

A 20. századi gyógyító szövegek szintén gyakori formulája, az „öt ujjal megfogás” a pap kézrátételét idézi. A beteg „megkeresztelése” a démonűző keresztelő szertartásra utal:

...Én tégöd megfoglak az öt ujjammal!
 Az Atya törjön,
 a Fiju rontson,
 a tejjes Szentháromság eloszoltasson!
 Én tégöd mögkörösztllek
 az Atyának, Fijunak, Szentlélek Istennek nevébe,
 valamint Krisztus Urunkat szent János a Jordán vizibe mögkörösztlte.¹⁵⁹

A benedikciók „utánzásának” mozzanatai közül a zivatar eloszlatását említjük még, mint szemléletes példát arra, hogyan ismétlődhet az új szituációban egy egyházi rítus szinte minden eleme. A fent idézett vihar-elküldő benedikció elvégzésekor a pap a falu főterére állt ki, mind a négy égtáj felé keresztet vetve a felhőkre, négyszer mondta el a szöveget.¹⁶⁰ 20. századi katolikus falvainkban a jégfelhőt „elintő”, „elkeresztelő” öregasszony, *tudós* ember ugyanezt tette, csak a benedikció-szöveg elemeiből építkező ráolvasás volt rövidebb:

Oszlasson el az Atya
 Oszlasson el a Fiú,
 Oszlasson el a Szentlélek.¹⁶¹

Talán legfontosabb tendencia az újkori parasztság szájhagyományozó ráolvasáshasználatában a vallásos – vagy az egyházi használatban vallásossá lett – szövegkincs konkrét szükségleteikhez, céljaikhoz való alkalmazása, laikus-profán módszereikhez való messzemenő hozzáidomítása, a számukra értelmetlen szövegek „értelmessé” tétele volt. A mindennapi élet bármely szükséghelyzetében, melynek törvényszerű velejárója volt a ráolvasás, lehetséges volt egy többé-kevésbé megfelelő vallásos szöveget úgy alakítani, hogy abban világosan kifejeződjék az éppen adott konkrét cél. A sokféle szituációban alkalmazott hármas szerkezetű áldásszöveg kenyér bevetéséhez „igazított” változata:

Áldjon meg az Atyaisten,
 áldjon meg a Fiúisten,
 áldjon meg a Szentlélek Úristen.
 Süttessen meg az Atyaisten,
 süttessen meg a Fiúisten,
 süttessen meg a Szentlélek Úristen,
 hogy szép dombos legyél!¹⁶²

Kincskeresés varázsvesszővel. Sebastian Münster *Cosmographiájából* (1544)

A konkrét helyzethez és szükségletekhez való alkalmazás legszemléletesebb példáit az epikus ráolvasások szolgáltatják, köztük a többször említett „Találkozás a gonosszal” típus is. Ennek már az 5–6. században ismertek félhivatalos egyházi áldásszövegeként értékelhető példái.¹⁶³ Az egyházi szövegek „nép igényeihez alkalmazkodó” kategóriájába tartoztak és állandó kölcsönhatásban voltak mind a hivatalos benedikciószövegekkel (lásd a benedikciókból idézett elküldő-formulákat), mind a kortárs laikus mágikus gyakorlattal. Az epikus ráolvasások fent említett gonosz lényei: az egyházi használatban Sátánná vált ókori keleti démonikus lények gyakran újra „visszanépiesedtek” helyi betegségdémonokká. A magyar ráolvasásokban e szerepben leggyakoribb a megszemélyesített ígézet (hasonlóan Délkelet-Európa és a Közel-Kelet gyakorlatához), megfelelően annak a ténynek, hogy a magyar népi gyógyászat egyik leggyakoribb kóroka a szemverés.

Még szerveesebben a helyi hagyományokba épültek azok a szövegek, amelyek a gyermek Jézus megigézését és meggyógyítását tartalmazzák példaként („A gyermek Jézust megigézik” egyelőre csak magyar nyelven ismert típusai). A „szemmel verők” ezekben nem a valamikori – még élő, vagy újraéledő – démonikus nőalakok, nem is az egyházi szövegek Jézust elrabló tolvajai, vagy Sátánná változott betegségdémonai, hanem közönséges földi nők (ritkán férfiak), akik a szemverés a magyarságnál általános módján, szándéktalan rácsodálkozással ártanak a Kisjézusnak. (Némelyik variáns szerint kíváncsian kitakarják a gyermeket.) A szemverés gyógymódja e szövegtípusok minden változatában megegyezik a magyar parasztság által sok helyen mai napig gyakorolt elhárítással: a gyógyító Mária szenesvizet készít a Kisjézusnak, és úgy itatja, mosdatja, mint bármelyik falusi gyógyítóasszony. Utolsó – e szövegtípusból közölt – példánk Jordán-vízből készített szenesvize sumázhatja a fent vázolt folyamatot: hogyan gazdálkodott a magyar parasztság a középkori egyház örökségével:

Elindula Bódogságos Szűz Mária
 elindula ző álldott szent fiával,
 az arangyos templomba.
 Megtalálkozik a zsidó legényvel s a zsidó leánnyal,
 s megcsudálák az ő áldott szent fiát.
 Onnét visszatére Bódogságos Szűz Mária,
 elmene Jordán vízihez.
 Három szikrát beleszikrála,
 neveletlen ujjával három cseppet béereszte az Ő áldott szent fiának szájába,
 s az ő áldott szent fia megvígasztalódék.
 Kérlek, Bódogságos Szűz Mária,
 adj vígasztalást ennek Erzsinek igazetből kapott betegsége miatt.
 Hát fájástul, mindenféle fájdalmainak.
 (Háromszor három paraszat tesz egy kanna vízbe, abból itatja a beteget.)¹⁶⁴

JEGYZETEK

¹ A tanulmányban „Egyházi benedikció és paraszti ráolvasás” (Pócs 1984), valamint „A »gonoszűzés« mágikus és vallásos szövegei” (Pócs 1986) c. cikkeimben írtakat vontam össze, néhány egymást fedő részlet kihagyásával; kissé át is stilizáltam és rövidítettem őket. Az egyházi szöveganyag konkrétabb, részletesebb vizsgálatát végeztem el később a Magyar Néprajz „Ráolvasás”-fejezetében (Pócs 1988a), de az e tanulmány(ok)ban írtakat annak fényében is érvényesnek látom. A szövegillusztrációknak teljesebb anyagát találja meg az olvasó a szintén azóta publikált szöveggyűjteményeimben: Pócs 1985–1986 (az erre való hivatkozásokkal néhol kiegészítettem a régi jegyzeteket); Pócs 1986. – Jankovics Józsefnek szintén a cikkek első publikálása után megjelent ráolvasás-közléseit – melyeknek szövegeire már hivatkoztam – pótlólag fölvettem a bibliográfiába. – Démonűző szövegekkel legújabbban „Démoni megszállottság...” c. tanulmányomban is foglalkoztam (Pócs 2001b) – itt a téma újabb irodalmából is sok fontos mű megtalálható. A középkori egyház mágikus gyakorlatára, papi varázslásra, ráolvasó papokra vonatkozóan lásd jelen kötet „Átok, rontás, divináció...” c. tanulmányát, valamint annak bibliográfiáját.

² Lásd: Jakubovich 1920.

³ Franz 1909, I. 14; uo., II. 418–419; Grube–Verhoeven 1966, 17. – A kérdés magyar összefoglalása: Bálint 1943, 119–124. Teljességre törekvő európai összefoglalás: Franz 1909, I–II. A szentelmények céljukat tekintve áldások (benedictio) vagy ördögűzések (exorcizmus), aszerint, amint vagy Isten áldását kérik, vagy gonosz szellem erejének megtörését szolgálják (Bálint i. m. 102).

⁴ Ebermann 1903; Franz 1909; Ohrt 1938.

⁵ Malinowski 1960, 200.

⁶ Thomas 1971; Makkai 1982.

⁷ A kereszteleés a 3. századtól ördögűző szertartás. Az exorcizmus mint hivatalos egyházi rítus legkorábban éppen ebben a szertartásban jelenik meg; első említése a 251–253. évekből való (Franz 1909, I. 15; Dölger 1909).

⁸ Franz i. m. 4–15, 31–39.

⁹ Főleg Franz (1909) összefoglaló munkájából.

¹⁰ Pradel 1907, 388.

¹¹ Ohrt 1938, 471–473.

¹² Franz 1909, II. 642–643: „Mit diesen offiziellen liturgischen Büchern... erhielt der Klerus eine Norm für seine amtliche Tätigkeit. ...Alle jene illegitimen Benediktionsformeln, wie sie in Klöstern und Pfarreien oft gebraucht wurden, waren von der Aufnahme ausgeschlossen...”

¹³ Uo. 648.

¹⁴ Népi gyógyítók, varázslók, vagyis a mágiát a nép közvetlen kiszolgálására űzők minden magaskultúrában léteztek, párhuzamosan a felsőbb, írástudó rétegek és/vagy a hivatalos vallás hivatásos gyakorlataival – ha ennek az általában szájhagyományozott népies gyakorlatnak többnyire nem is maradt írásos nyoma. Pl. Egyiptom vonatkozásában: „Az állam kialakulása és ...az írásbeliség megjelenése jelentős változást idézett elő... főként Egyiptomban a mágia helyzetében. Az írásba foglalt mágikus formulák birtoklása a 3. évezredben időlegesen az uralkodó előjoga lett (piramisszövegek), megmaradt azonban a varázslásnak egy egyszerű, népi formája is, amelynek művelői a falvakban tevékenykedtek, és a parasztok, pásztrok tőlük reméltek segítséget bajaikban”. (Kákossy 1978, 33.)

¹⁵ Franz 1909, I. 4. Mint Bálint Sándor megjegyzi: „Bizonyos, hogy a középkor dúsgazdag áldásanyaga, változatos exorcizmus-készlete a pogány inkantációk helyettesítésére alakult ki...” (Bálint 1943, 121). Franz írja (i. m. 13), hogy a liturgikus szokások fejlődése általában „alulról” indult – a helyi szokások és szükségletek, az illető nép vagy népcsoport kulturális hagyományai gyakran hoztak létre új formákat. – Másutt (1909, II. 641–642) megjegyzi, hogy „Auch der Inhalt der Formen ist... nicht unberührt von solchen Traditionen geblieben. Die einfachen Formeln der kirchlichen liturgischen Bücher genügten den Wünschen und Anschauungen des Klerus nicht mehr. Man erweiterte dann diesselben durch neue Exorcismen und Gebete, in welche man angeblich wunderkräftige Gottes- und Engelnamen sowie geheimnisvoll und zauberhaft klingende Worte einfügte, und veranstaltete die Formeln oft durch Gedanken, die mit der christlichen Lehre nicht in Einklang zu bringen waren...”

¹⁶ Franz 1909, I. 15. Uo. a 11. században kimutatható népi eredetű új formákról.

¹⁷ Ohrt 1929.

¹⁸ Lásd pl.: Heim (1982), vagy Pradel (1901) szöveggözléseit.

¹⁹ Lásd: Peer-kódex 1874, 88–92.

²⁰ Ebermann 1903, 135.

²¹ Katona 1902. Adolph Franz részletesen ismerteti a mágikus elemeket felhasználó, magukba olvasztó vallásos szövegekre vonatkozó egyházi tiltásokat, de utal arra is, hogy a papság mégis használta e szövegeket, mintegy engedve az alulról jövő kezdeményezéseknek (1909, I. 432–434).

²² Mansikka 1909, 110–117.

²³ Pl. Krauss 1890, 46; Pradel 1907; vagy Vajkai Aurél az erdélyi magyarok vonatkozásában idézi a „román pópák”-kal való ráolvasztatást: 1943, 25–26.

²⁴ Sebeők 1975, 323.

²⁵ A tiltások legteljesebb közlését – a nyugati egyház viszonylatában – lásd: Lea 1957.

²⁶ Franz 1909, I. 424–435; Thomas 1971, 45–49, 233.

²⁷ Franz 1909, II. 30–31.

²⁸ Thomas 1971, 277.

²⁹ Bornemisza 1578, 806; Eckhardt 1955, 135.

³⁰ Franz 1909, II. 400–427; Spielmann 1979.

³¹ Franz 1909, I. 27–32.

³² Uo. 26, 46, 221–29, 396, 436 stb.

³³ Franz 1909, II. 62, 435–438 stb.

³⁴ Lásd az újkori módszerek leírását: Pócs 1979.

³⁵ Franz 1909, II. 17.

³⁶ Uo. 37, 69–70.

³⁷ „...a charm is a verbal construct having the power to produce the intended results with or without the intervention of the gods, but a prayer is simply a request” (Sebeok–Ingeman 1956, 301).

³⁸ Friedrich Heiler vallásfenomenológiájában sei verflucht→Gott strafe dich fejlődést tételez fel (1961, 309); vagy Irmgard Hampp Beschwörung, Segen, Gebet c. munkájában (1961) fejlődési fokokként kezeli a könyve címéül adott kategóriákat.

³⁹ B-hez felhívással, paranccsal fordulni a természeti népek gyógyászatában, az ókori keleti magas kultúrákban vagy a klasszikus ókorban egyaránt a mágia alapművelete, általában hivatásosok (varázsló, sámán, pap) kezén. A „gonoszűzés” felsőbb hatalom nevében ugyancsak általános gyakorlat, ebben sajátosan keresztény csak a keresztény vallás felsőbbiségeire és azok attribútumaira való hivatkozás. Formai sémáinak voltak „előképei”: pl. a legegyszerűbb babiloni formula (németre fordítva): „Beim Himmel sei beschwören, bei der Erde sei beschwören” (Heiler 1961, 314), vagy az Atharvaveda egy formulája (II. 3) Mylius fordításában: „Der grosse Mahlstein Indras, zerquetscher eines jeglichem Wurms, mit diesem zerstampfe ich die Würmen...” (Mylius 1978, 82).

⁴⁰ A görög, illetve az ókori keleti hatásokat magába olvasztó hellenisztikus démonhitről, a keresztény vallás „démonizálódásáról”: Stemplinger 1922; Nilsson 1950. – „Das junge Christentum verwandelt zunächst die Götter der heiden in Dämonen. So sagt Origines [contr. Cels. 7,31]: »Es sind Teufel, die Hungersnot, Mißwachs, Luftverderbnis, und Pestilenz erzeugen...«. Thomas von Aquin... in seiner Summa Theologiae [I, 80, 2] erklärt, daß »Regen und Wind und was immer sonst derartiges vorkommt, durch Dämonen verursacht wird...«” (Stemplinger i. m. 20).

⁴¹ [Ellenetek esküszöm, alvilág angyalai, / gonosz ráolvasók, és a sátánnak mindennemű szolgálai, / akik a szelek segítségével a vizeket egybegyűjtitek, / ...ne ártassatok ezeken a határokon... / eltakarodjatok innen, távoli hegyekre és puszták helyekre, / ahol nem lakik ember, / oda fussatok, ahol se nem szántanak, se nem vetnek, / sem emberi település számára nem alkalmas...] Franz 1909, II. 102.

⁴² A magyar szöveganyagot lásd: Pócs 1985–1986, II. 442–470.

⁴³ Pradel 1907, 105–108; Winkler 1939; Weinreich 1946; Mylius 1978, 90.

⁴⁴ Ohrt 1936.

⁴⁵ Kallós 1966, 156.

⁴⁶ Weinreich 1946, 293; Mansikka 1909, 44–60. Lásd e szövegtípusról részletesen jelen kötet „Lilith és kísérete...” c. tanulmányát.

⁴⁷ Mettke 1976. A magyar szöveganyagot lásd: Pócs 1985–1986, II. 429–441.

⁴⁸ [Nos hát Gonosz, tudd meg, hogy tudom, hogy Gonosz a neved...] Modern németre átírva; Mettke 1976, 91. A démon nevével kapcsolatban lásd pl. Jirku 1922.

⁴⁹ [Sátán és a gonosz szellem gyermeke, kiűzlek téged...] Corpus der deutschen Segen und Beschwörungen. Berlin (Továbbiakban: Corpus) Berufung-Beschreitung, 107.

⁵⁰ Winkler 1939, 115. Vö. jelen kötet „Lilith és kísérete...” c. cikkében közölt ráolvasásokkal.

⁵¹ „Felsorolással varázslás” mint a katalógusköltészet alapja: Marót 1958, 533. E formuláról Pradel 1907, 355.

⁵² Pradel 1907, 331.

⁵³ Kuhn 1864, 139; Mylius 1978, 82.

⁵⁴ Betegségnév; agy-, illetve idegbetegségeket jelent.

⁵⁵ [Ellenetek esküszöm, gutták, azaz podagra, köszvény, gonosz, balga, szélütés, fejfájás, gonoszságok anyja és minden gutták, az Atyaisten nevében...] (Franz 1909, II. 508.)

⁵⁶ Ipolyi 1872, 116–117. – Egyik legrégebbi ilyen vonatkozású szövegemlék az Atharvaveda mindenfajta férget, ill. a férge összes „családtagját” megszólító formulája (Kuhn 1864, 139).

⁵⁷ Kallós Zoltán 1966, 154–155.

⁵⁸ A 7, 77, 9, 21, mint (például „teljességet”, „összeset” jelentő) démons számok: Pradel 1907, 325–331. Az exorcizmusok többféle „démon számáról”: Pradel i. m. 330–331. Számláló ráolvasásokban gyakran 9 vagy 7 nővéként jelenik meg a betegség; Skandináviában a 10-től visszafelé számlálás is szokásos.

⁵⁹ Pradel (i. m., 318–319) ír a 7 és 77 szerepéről a görög, ill. hellenisztikus kultúrában, valamint középkori latin és bizánci szövegekben.

⁶⁰ Gajcsána, Moldva (Egyházaskozáron – Baranya megye – gyűjtött szöveg), Pócs Éva gyűjtése.

⁶¹ Franz 1909, II. 580; Pradel 1907, 351–352.

⁶² Német nyelvű közlés: „Aus den Augen, aus der Nase, aus den Ohren... ..vertreib ich das Schwind hiermit aus von dir.” Kuhn 1864, 67.

⁶³ Az Ebers-papiruszon; Kákossy 1978, 49.

⁶⁴ [Menjete ki gyorsan annak a fejéből, és az ő hajából, ebből az emberből, a feje tetejéből, a homlokából, a szemöldökéből, a szeméből... a hátgerincéből és a velejéből.] Franz 1909, II. 605.

⁶⁵ Volt Alsófehér m., Lázár 1896, 106–107.

⁶⁶ „Já vyhá ním oubut z tveho t la, z hladý do ramenou, z ramenou do kolenou...”, Dubsky 1914, 130.

⁶⁷ Jugán, Moldva, Lükő Gábor gyűjtése.

⁶⁸ Saját gyűjtés Egyházaskozáron (Baranya m.)

⁶⁹ Franz 1909, II. 555.

⁷⁰ Alapi 1914, 39.

⁷¹ Erdélyi 1976, 95.

⁷² Német nyelvű közlés: „Adam bekam Kopfweh, Adam gab es Eva, Eva gab es dem Meere, das Meer gab es dem Nebel...” Krauss, 1890, 47.

⁷³ Ipolyi 1872, 116–117.

⁷⁴ Az exorcizmusokban: „dieser Dämon wird unter Scheltworte im Namen Christi aufgefordert, dem Besessenen zu verlassen” (Franz, 1909, II. 581).

⁷⁵ [Ellened esküszöm, démon és sátán, / arra esküszöm ellened, / aki jobbját a keresztre helyezte, / az Atyára, a Fiúra és a Szentlélekre esküszöm ellened; / Mihály arkangyalra...] 15. századi másolat; Franz 1909, II. 80–81.

⁷⁶ Debrecen; Komáromy 1910, 483–484.

⁷⁷ Csíkszentdomokos, volt Csík m.; Székely 1943, 9.

⁷⁸ M. J. 1898, 324.

⁷⁹ Nyelvemléktár, II. 89. – Lásd: 22. jegyzet.

⁸⁰ Kupczanko 1891, 62.

⁸¹ Franz 1909, II. 79, 87.

⁸² [Megjelöllek benneteket felhők, a szent kereszt jelével, a mi Urunk, Jézus Krisztus szenvedésének jelével, aki él és uralkodik. Megjelöllek benneteket felhők a Krisztus jelével, az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében. Megjelöllek benneteket. Szent, szent, szent az Úr, Sabaoth Istene.] Uo. 75–76.

⁸³ [Küldjön el az Atyaisten, / küldjön el a Fiúisten, / küldjön el és pusztítsa el téged a Szentlélek. Ámen.] Uo. 498.

⁸⁴ [Az Atyaisten küld téged, a Fiúisten vezet téged, a Szentháromság pedig vezessen téged egy zöld, vad erdőbe...] Corpus, Unwetter, 25.

⁸⁵ Gilád, volt Temes m., Kálmány 1891a, 69.

⁸⁶ Corpus, Kopfweg, 20.

⁸⁷ [Az Atya hatalmával, a Fiú bölcsességével...] Radvánszky család levéltára, OL P 566, V. osztály, 14. csomó, 616. – Valószínűleg múlt századi másolat Máriássy György 1614 után összeírt „Egy néhány rendbeli orvosságok” c. receptgyűjteményéből. – Ezúton fejezem kiköszönetemet Mándoky Lászlónak, aki felhívta figyelmemet a Radvánszky család levéltárában található gazdag ráolvasás-anyagra.

⁸⁸ Jankó 1893, 250.

⁸⁹ Radvánszky család levéltára, Radvánszky család levéltára, OL P 566, V. osztály, 14. csomó, 615. A 79. jegyzetben említett receptgyűjteményből.

⁹⁰ [Tűz, tűz, oltsd ki dühöngésed, / mint ahogy Júdás elsápadt, / mikor elárulta a mi urunkat, Jézus Krisztust]. Leproux 1954, 149.

⁹¹ [...nem kerülsz többé soha életedben bajba, / olyan igaz, mint hogy a mi Urunkat, Jézus Krisztust keresztre feszítették.] Wossidlo Archiv, Rostock, Agl. VII/05.

⁹² [Mi megváltó Krisztusunk szűztől született, / tövissel koronázták, / remélem (a betegség) nem dühönghet, dagadhat] Henderson 1879, 171. – Ferdinand Ohrt (1938) közli az erre vonatkozó kora középkori anyagot.

⁹³ [Krisztus Betlehemben született, / elment Jeruzsálembe, / megkeresztelkedett a Jordánban...] Möderndorfer 1964, 197.

⁹⁴ [Jézus nevében, állj meg vér, mint ahogy a víz megállt a Jordán folyóban!] Brie 1906, 30.

⁹⁵ Pl. Ohrt (1938) anyagából követhető a hivatalos benedikciók profán használatába való átváltása.

⁹⁶ [Álljon meg a vér ereidben, / mint ahogy megállt a Krisztusé az övében.] Bonomo 1953, 64.

⁹⁷ Nógrádsípek; saját gyűjtés.

⁹⁸ Magyary-Kossa 1940, 136. Egy 1511-es misekönyvben, latin imádságok közt talált feljegyzés; cédulára írva, nyakba kötve kellett hordani.

⁹⁹ Szaján, volt Torontál m., Kálmány 1891b, II.13.

¹⁰⁰ Webster 1948, 94.

¹⁰¹ Pl. Franz 1909, II. 199–200. – Archaikus imáknak is gyakori motívuma: Erdélyi 1976, 134, 182, 185 stb. Egyéb műfajokban lásd: Dömötör 1974, 132–138. Bálint Sándor (1943, 38) karácsonyi liturgikus hagyományokkal való kapcsolatára utal.

¹⁰² Mettke, 1976, 97.

¹⁰³ Radvánszky család levéltára, 1107, 37. pont. Múlt századi másolat a 79. jegyzetben említett receptgyűjteményből.

¹⁰⁴ A kódexben mellette található a latin eredeti, amelyből fordították. Nyelvemléktár, II., 88; Bolgár 1934, 15–17; Pradel 1907, 254.

¹⁰⁵ Franz 1909, II. 96.

¹⁰⁶ Franz 1909, I. 515.

¹⁰⁷ [Krisztus előbb megszületett, / mint a farkas, vagy a tolvaj.] Mettke 1976, 89.

¹⁰⁸ Dávod, Bács-Kiskun m., Grynaeus Tamás gyűjtése.

¹⁰⁹ Heim 1892, 561; Mansikka 1909, 84, 90–91.

¹¹⁰ Erdőcsokonya, Somogy megye, Pittner Károly gyűjtése. EA 1388, 65.

¹¹¹ [...ha Mária, Isten anyja másik fiat szül] Corpus, Reisen, 56.

¹¹² Korlát, Abaúj megye; Hoppál Mihály gyűjtése

¹¹³ Dézsi 1898, 249–250. Erdélyi Zsuzsanna (1976, 187) foglalkozik e szöveggel.

¹¹⁴ Radvánszky 1879, 81–82.

¹¹⁵ [Hordd el magad, ördög szelleme! / Ismered, akit Krisztusnak hívnak?...] Corpus, Berufung-Beschreibung, 81.

¹¹⁶ [Ezek a mi édes Asszonyunk nevei: ...Út, Szűz, Zöld ág, Asszony, Hajnal, Virág Felhő, Királynő...] Hampp, 1966, 111.

¹¹⁷ Szőreg; Kálmány 1891a, 69.

¹¹⁸ [Szent hét alvók, Maximianus, Malchus, Martinianus, Dionisius, Iohannes, Seraphim, Constantinus, könyörögjete N-ért, Isten szolgájáért Esküszöm, hogy ti hidegrázások és lázak – a hét nővér – akár déli, akár éjszakai, akár mindennapi, akár másod- harmad- vagy negyednapi, akár erdei, judeai, héber vagy bármilyenek is vagytok, esküszöm az Atyára. Fiúra és a Szentlélek Istenre, hogy nem lehet hatalmatok Isten e szolgájának ártani...] Franz 1909, II. 482–483.

¹¹⁹ [Ha lány ígézett meg, / segítsen rajtad szent Anna, / ha legény ígézett meg, / segítsen rajtad szent Vavrinec...] Dubsky 1914, 13.

¹²⁰ Trócsányi 1914, 251–252.

¹²¹ Magyar nyelvű közlés: Filimon 1913, 288.

¹²² Pest megye; saját gyűjtés.

¹²³ Pan, del 1932 (Károly S. László kéziratos fordításából).

¹²⁴ Gyimesfelsőlók, volt Csík m., Kallós 1966, 150.

¹²⁵ [Szemölcsök.../ Annyi gyökeretek van, / amennyi barátja az Jóistennek. / Az Jóisten barátai boldoguljanak, / és ti szemölcsök, rothadjatok el.] Bouteiller 1966, 299.

¹²⁶ [Kilenc mirigy nővér, nyolc mirigy nővér...] Heim 1982, 491–492.

¹²⁷ [...ellened esküszöm, hályog, szűz Máriára, a négy evangélistára, a 12 apostolra és minden szentekre, hogy te eltűnjél.] Franz 1909, II. 496.

¹²⁸ Erdélyi 1976, 589.

¹²⁹ [Utánad nézek, / utánad küldök, / öt ujjammal, / huszonöt angyalal.] Mettke 1976, 91.

¹³⁰ Tura, Pest megye; F. Madar Ilona gyűjtése.

¹³¹ A keresztelőre vonatkozó „Egyptische Kirchenordnung”-ból (3–4. század), Dölger 1909, 50.

¹³² Uo., 138.

¹³³ A paraszti gyakorlatban mindig „titkosan” – általában a családon belül – hagyományozódott a ráolvasások egy kisebb – specialisták kezén lévő – része, de a szövegek nagyobb része közismert volt, bárki ismerhette, használhatta. A titkosan hagyományozott szövegeket nem volt szabad – használaton kívül – elmondani, mert elvesztették volna hatásukat. Elég gyakori eset volt viszont a szövegek írásban átadása: a ráolvasást a gyógyító leírta, hogy halála esetén öröklődhessen (több olyan esetről is tudok, hogy a gyűjtőnek leírták a szóban elmondhatatlan szöveget).

¹³⁴ Thomas 1971, 76, 258.

¹³⁵ Franz 1909, II. 615–641.

¹³⁶ Uo. 62–77, 105–115.

¹³⁷ Uo. 642–649.

¹³⁸ Uo. 641–644; Thomas 1971, 57–75.

¹³⁹ Franz i. m. 111; Thomas i. m. 62.

¹⁴⁰ Uo. 76.

¹⁴¹ Ebermann 1903, 135–138.

¹⁴² Franz 1909, I. 648.

¹⁴³ Bálint 1943, 123; Katona 1902. Franz a 17–18. századi kolostori könyvekről írja: „Diese meist von Ordensleuten herausgegebenen Bücher... Formeln und Anweisungen, besonders Exorzismen enthielten, die nicht bloß den Vorschriften des RR [Rituale Romanum] widersprachen, sondern durch den Aberglauben und die Torheiten mancher mittelalterlichen Formeln

wiederholten, ja, sogar überboten" (1909, II. 648). Hasonlóképpen ír Mansikka a keleti egyház 17–18. századi gyakorlatáról, sőt az egyház által tiltott varázs- és jóskönyvek kolostorokban, bázilikák és apácák általi másolásáról, használatáról (1909, 110–117).

¹⁴⁴ Katona Lajos 1902, 60–70, 103–111.

¹⁴⁵ Bornemisza 1955, 137.

¹⁴⁶ Bálint 1943, 123.

¹⁴⁷ Spamer 1958, 5–22; Grube-Verhoeven 1966. A német szöveganyag vonatkozásában: Spamer 1955; flamand: Haver 1964; svéd: Linderholm 1940.

¹⁴⁸ Döbrentei 1840, 45–46; Bolgár 1934, 19–21.

¹⁴⁹ Eis 1964.

¹⁵⁰ Wieder 1890, 247–252. Lásd még: Nagy Dezső 1957.

¹⁵¹ Wieder 1890.

¹⁵² Radvánszky 1879; Magyary-Kossa 1929, 1931, 1940; Jankovics 1985, 1990.

¹⁵³ Spamer 1965.

¹⁵⁴ Pl. román és rutén adatok: Temesváry 1899, 97; Vajkai 1943, 25–26; Sztripszky-Bilák 1916, 156–157.

¹⁵⁵ Krauss 1890, 46.

¹⁵⁶ Mansikka 1909.

¹⁵⁷ Bálint 1943, 120.

¹⁵⁸ Zsére, volt Nyitra m., Morvay Judit gyűjtése.

¹⁵⁹ Szőreg, volt Torontál m., Kálmány 1891b, III. 152–153.

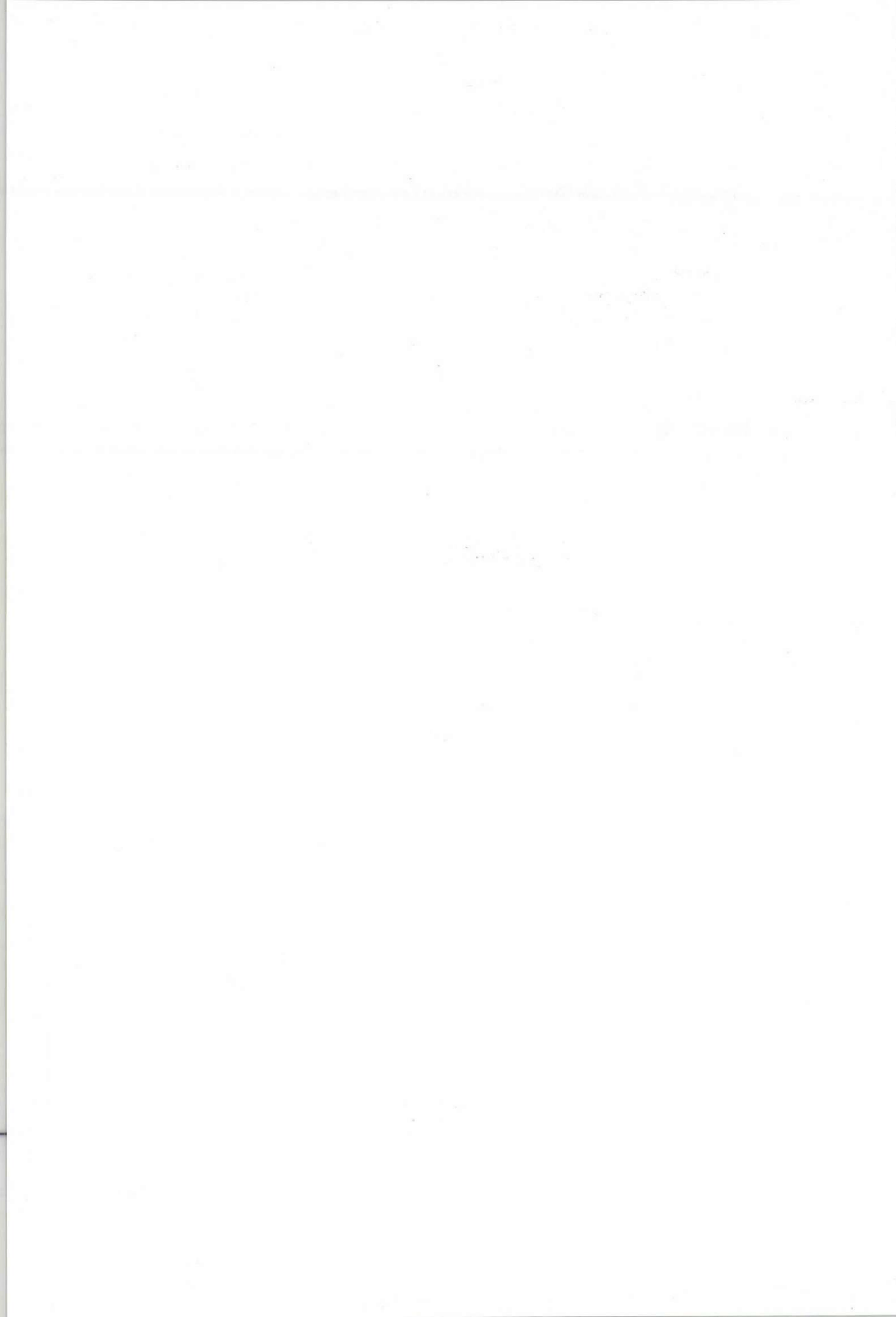
¹⁶⁰ Franz 1909. II. 96.

¹⁶¹ Zagvarekas, Szolnok m., saját gyűjtés.

¹⁶² Zagvarekas, Szolnok m. saját gyűjtés.

¹⁶³ Ohrt 1936, 49–58.

¹⁶⁴ Lészped, Moldva; Kallós 1966, 149.



„LILITH ÉS KÍSÉRETE.”
GYERMEKÁGYAS-DÉMONOKTÓL VÉDŐ RÁOLVASÁSOK
DÉLKELET-EURÓPÁBAN ÉS
A KÖZEL-KELETEN¹

Tanulmányom két fő – egymással összefüggő – témája: a terhes és szülő nőket, csecsemőket bántalmazó női démonok (mint a zsidó Lilith, a görög-keresztény Gello, a mohamedán Qarina), valamint a tőlük az anyákat és újszülötteket védő amulettek, illetve ráolvasások szövegei. Utóbbiak a démon vagy démoncsapat ártalmatlanná tételéről, legyőztetéséről szólnak angyal(ok) vagy egy hős, illetve szent által.

Ezek a ráolvasás-típusok² Európa ráolvasás-kincsének legrégebbi írásos múlttal rendelkező szövegei közé tartoznak. Mind a gyermekágyas-démonok, mind a tőlük ráolvasással, amulettel való védekezés eszméje – és feltehetően szövegeink néhány tartalmi eleme is – keleti, végső soron mezopotámiai eredetű; eredetét némelyik démon még nevében is őrzi.³ A mai európai szövegtípusok első ismert megfogalmazásai a késő ókori szinkretizmus korának termékei, a későbbi szövegtípusok különböző zsidó, keleti és nyugati keresztény, valamint iszlám „elágazások”, amelyek azonban nem egymástól független továbbélései a valamikor közös hagyománynak: mind a démonok, mind az ellenük használt amulettek vonatkozásában zsidó-keresztény-mohamedán kapcsolatok és kölcsönhatások több fajtája és fokozata mutatható ki.

E kapcsolatok és folyamatok néhány vonatkozását vázolom fel az alábbiakban, az ezekre vonatkozó kutatásokat összefoglalom és néhány új adalékkal és eddig nem vizsgált összefüggéssel egészítem ki. Sajnos, a sejtetően gazdag, de kellőképpen össze nem gyűjtött zsidó adatanyag hiányában ez az összefoglalás csak vázlatos és aránytalan lehet. Nem tudok sokat mondani – a rokonság okán itt futólag szintén bemutatott – iszlám szövegemlékekről sem. Ismereteim elsősorban a századunkban főleg Délkelet-Európában ismert „keresztény” ráolvasás-típusokra terjednek ki.

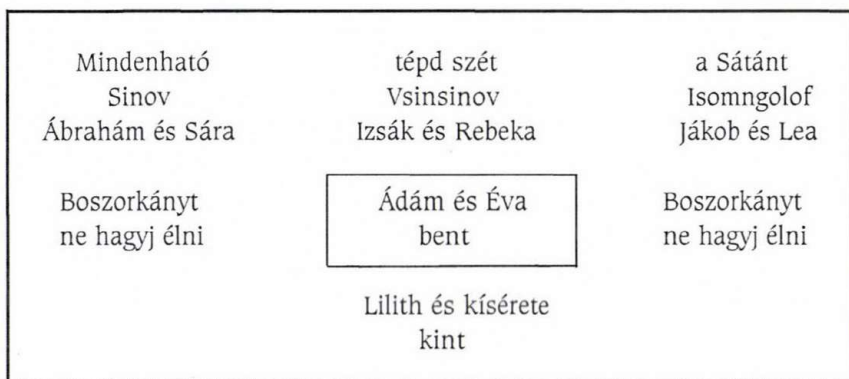
Néhány, a fenti szövegekkel összefüggő, belőlük sarjadt, közép- és nyugat-európai szövegtípus tartalmában is, funkciójában is többé-kevésbé elszakadt a gyermekágyas-démonoktól; de a szövegek általános démonűző, vagy legalábbis bajelhárító karaktere megmaradt. E területeken – úgy látszik – nem voltak a démonok a népi hiedelemrendszer részei, a szöveg átalakulását az eredeti funkció megszűnte, hiánya vagy egy eredendően más szerep indukálta.

Délkelet-európai ráolvasás-típusok⁴

A jelenkori zsidó Lilith-ráolvasásokat illusztrálja egy, a múlt század végén lemergi zsidóknál használt, héber nyelvű nyomtatott amulett-cédula szövege:⁵

Izrael hatalmas és rettenetes Istenének nevében! Éliás próféta találkozott egyszer egy Lilithnek nevezett rémalakkal és annak egész kíséretével. Megszólította őt: „Hová mész, te tisztátalan és gonosz lény, egész tisztátalan kíséreteddel?” „Uram, Éliás” – felelte Lilith – „N. N. gyermekágyas anyja házához megyek, hogy elkábítsam őt és újszülött fiacskáját elragadjam, vérével jóllakjam, tagjaiból a velőt kiszívjam, hulláját otthagylam.” Így felelt erre Éliás: „A Mindenható úzzön el téged és tegyen mozdulatlan kővé!” „Az Istenre kérek, kegyelmezz meg, elfutok innen, és esküszöm a Mindenhatóra, Izrael sorsának kormányzójára, hogy ezt a gyermekágyast és gyermekét békén hagyom: arra is megesküszöm, hogy mihelyt neveimet – amelyeket most felfedek neked – bárhol meghallom, azonnal elfutok onnan. Ahol tudni fogják nevemet, sem nekem, sem kíséretemnek nem lesz hatalma, hogy gonoszat tegyen és a gyermekágyasok házába bemenjen, még kevésbé arra, hogy ártson nekik. Most tehát megmondom a neveket, amelyeket fel kell írni a házakra, ahol gyermekágyas vagy kisgyermek van. Ezek a következők: Strina, Lilith, Abithu, Amisu, Amisrofuh, K(e)kaš, Odem, Ik, Podu, Eilu, Patruto, Anšu, Kata, Kali, Bitno, Toltu és Partšu. Bárki, aki neveimet tudja és felírja, biztosítja, hogy gyermekétől eltávozzak. Vidd tehát, Éliás, a gyermekágyas vagy a gyermek házába ezt az óvó formulát, hogy ezáltal az anya örökre védve legyen tőlem. Amen, Amen, Selu! Selu!”

Az amulett-cédula alján még a következő ábra volt:



Ez a szöveg, mint Ohrt írja, a középkori zsidóság egyik legkedveltebb ráolvasása volt.⁶ Az újkortól mindenesetre számos adattal rendelkezünk, amelyek némelyikéből a használat módja is kiderül: a kézzel írt vagy nyomtatott amulettet a szülés idején a gyermekágyas anyja szobájának minden falára felakasztják.⁷ A kézzel írt szövegeknek is lehetett nyomtatott forrása, így pl. a Gaster által, közelebbi megjelölés nélkül hivatkozott „Az Úr titkai” című könyv.⁸



Szülés ábrázolása egy 18. századi metszeten, „Ádám, Éva – Lilith kint” felirattal

A jelenkori szövegek motívumai – nem beszélve most a fenti amulett alján felírt három angyalnévéről (Sinov, Vsinsinov, Isomngolof), amelyekre még visszatérünk – nyilván az amulettyszerű szöveghasználatnak, sőt nyomtatott formában való terjedésnek köszönhetően is nagymértékben azonosak: Éliás próféta elátkozza, kővé változtatással fenyegeti Lilith démont és kíséretét, aki ettől meg akarván menekülni, elárulja a tőle védő eszközt: saját neveit (itt voltaképpen ennek az amulett-típusnak az eredetmagyarázó mondája van a ráolvasásba ékelve, ez több európai ráolvasás-típus ismert motívuma). A Lilith száájába adott módszerek vér-szívó, csecsemőfaló démonra utalnak, akinek nevei a saját, valamint a kíséretében lévő démonok neveiként egyaránt felfoghatók.

Lilith alakja nemcsak ezekből az amulettekből ismert, középkori rabbinikus legendáknak és a talmudi hagyományoknak, majd a kabbalisztikus irodalomnak egyaránt fontos démona. Ézsaiás könyve említi először (34,14; Károli Gáspár fordításában *boszorkány*, illetve *éji boszorkány*): a próféta jövődöleése az Edom pusztává tett földjét benépesítő erdei és mezei vadak, halotti, kísérteties lények közé helyezi. Középkori legendák szerint Ádám első felesége (az 1 Móz 27-ben említett, 2 Móz 22-ben leírt „oldalbordából” való teremtetést megelőző, „első” teremtés alapján), aki nem akarván Ádámnak engedelmessé válni, elmenekült tőle,⁹ illetve Samaellel, az ördöggel adta össze magát, vele gonosz szellemeket nemzett, így a *šedim* anyja lett. Az őt kísérő démoncsapat fejeként jár pusztító körútjaira.¹⁰ Alakja mandeus legendákból is ismert, itt három Lilith-alak jelenik meg, akik közül *Lilith Zahriel* a gyermekágyast kízó, csecsemőlopó démon.¹¹ A mandeus hagyományban – csakúgy, mint a zsidó demonológiában – a démonnő alakja többé-kevésbé az ördöggel illetve a šedimmel egy sorba helyezett lény.¹² Az újkori zsidó néphit szerint az anyák ágya szélére ülve várja a gyerekek megszületését, hogy elpusz-

títsa, felfalja őket, s ha nem talál idegen csecsemőt, a sajátját eszi meg. A rabbinikus hagyományból és a jelenkori hiedelmekből egyaránt ismert úgy is, mint csábító, férjeket feleségeiktől elszakító, hosszú, kibontott hajú incubus démonként is, aki a férfiaknak rossz álmokat, pollutiót okoz, ezért óvakodniuk kell attól, hogy éjszakára egyedül maradjanak a házban.¹³

A démonnevek és a démont ártalmatlanná tévő személy különbségétől eltekintve, a Lilith-ráolvasások majdnem pontos megfelelőjét találjuk a jelenkori mohamedán amulett-szövegeken. A démont legyőző hős *Sulayman*, azaz *Salamon* király, a démon pedig leggyakrabban *Qarina*. Egy 20. században használt egyiptomi amulett-szöveg így szól:¹⁴

Salamon egy éjjel Qarinával találkozott, akinek arca komor, szeme sötétkék volt. Így szólt hozzá: „Hová mész?” Az így felelt: „Megyek ahhoz, aki még anyja méhében van, felfalom húsát, megiszom vérét, felőrölm csontjait.” Így szólt erre Salamon: „Allah átka legyen rajtad, te átkozott.” Így szólt a démon: „Ne átkozz el engem, hiszen van 12 nevem, aki ezeket tudja és magára függeszti [amulettként], ahhoz nem fogok közeledni.” Így felelt Salamon: „Melyek azok, te átkozott?” Ő így szólt: Lulaban, Hal’as, Dus, Maltus, Sajus, Salamas, Tuh, Tawasad, Asra, Rabb quruh, ‘Unqud és Salman’.” „Ha valaki ezeket felírja magának és felakasztja, nem kell félnie, Allah – fenséges ő – akaratából.”

Qarina, az iszlám világ rettegett démona jelenkori hiedelmek szerint koraszülés, torzszülöttek világra jöttének, az asszonyok terméketlenségének okozója, a férjek-feleségek közti viszály keltője, tehát általában az asszonyi termékenység ellen támadó démonnő. Ha elveszti saját gyermekét, az újszülötteket bántja; különböző gyermekbetegségeket hozó betegségdémon is. A kisgyerekeket hétéves korukig amulettekkel védik tőle. Lilith-hez hasonlóan női démoncsapattal körülvéve jelenik meg.¹⁵

E démonikus lény Kriss kutatásai szerint eredetileg három iszlám előtti arab démon összeolvadásából jött létre. Ez a három: *Qarina* (‘nővér’), *Sibyan* (‘a fiúk anyja’) és *Tabi’a* (‘a követő’).¹⁶ Az iszlám területén ismert újkori hiedelmekben Qarina sokszor maga az ördög (pl. El-Adly „anyákat és gyermekeket fenyegető ördögökről” beszél);¹⁷ az *Iblis* – a Sátán – vezette, éjjel kígyó, kutya, macska, disznó alakjában, vagy strucc, róka hátán rohanó *ginnek* csapatában is megjelenik; más hagyományok szerint *Iblis* felesége, tehát a *ginnek* anyja¹⁸ (vele kapcsolatban is ismert az „Ádám első felesége” legenda, amely szerint az fellázad Ádám ellen, ezért Allah kiűzi a paradicsomból).¹⁹

A Quarina-amulettek némelyikén a démon helyét *‘Umm-as-Sibyan* foglalja el, aki – több ráolvasásszöveg szerint – *Iblis* lánya, orrából dől a füst, szeméből tűz tör elő, farkasként üvölt, kutyaként ugat, és bármiféle állat alakját képes magára öltetni.²⁰ A démon máskor *Tabi’a*, a bagoly alakjában megjelenő vámpírszerű lény.²¹ Az amuletteken szórványosan egyéb démonok is előfordulnak.²²

Az iszlám szövegek új motívumai – a Lilith-ráolvasásokhoz képest – a démon

vízbefulladásztással való fenyegetése²³ és a „Salamon szerződése/esküje”, illetve „Salamon pecsétje”, amely – a nevek felfedéséhez hasonlóan – megint csak az amulett eredetmondája: Salamon király fenyegetéssel kényszeríti a démon, hogy árulja el az eszközt, amellyel védekezni lehet tőle. Ezek az eszközök az emberek Salamontól kapott *pecsétjei*, vagyis a pecséteket tartalmazó amulettek. A „szerződés” értelmében a démon megígéri, hogy nem árt azokon a helyeken, ahol a pecséteket találja (más szövegkontextusból az derül ki, hogy a démon van „lepecsételve”). Az amulettiszövegek tartalmazzák a pecsétek rajzát is: ezek lehetnek betűket vagy számokat tartalmazó – például 7x7 mezős – „bűvös négyzetek”, illetve négyszögek, valamint különböző egyszerű alakzatok, melyek közt visszatérő motívum az ótágú és hatágú csillag.²⁴

Salamon alakja egy „boszorkány”, illetve egy „gonosz szemű” szemverés-démon (aki egyúttal gyermekágyas-démon is) ellenfeleként egy-egy szíriai keresztény szövegben is megjelenik.²⁵

A gyermekágyas-démonok elleni ráolvasások Balkánról ismert és közel-keleti keresztény változatainak a szereplői *Szent Sziszüniosz* (és *Szünodorosz*) és/vagy *Mihály arkangyal/Szent Mihály* és a velük szembenálló *Gello/Geló/Güló/Güllu* stb. démon.

A ráolvasások egy részébe beépült az egész ortodox Kelet-Európában és a keresztény Közel-Keleten ismert Sziszüniosz-legenda. Abesszin és bolgár amulettiszövegek tartalmazzák a legenda eredetinek tartott változatát, amely szerint Sziszüniosz (abesszin *Susnejos*) nővére, *Verselja* démon öli meg sorra születésük után a szent feleségének gyermekeit. (Tehát itt a démon nem a többi Sziszüniosz-szövegből ismert Gello.) A szent lovon üldözi a démon, majd dárdájával keresztül-szúrja, erre az megesküszik, hogy ahol a szent nevét megnevezik, és ahol „könyvét” (ezt az amulettet) elolvassák, vagy viselik, ott nem fog ártani.²⁶

Ez a legenda az eddig taglalt ráolvasás-típusokhoz képest új motívumként a démon lovas hős általi fegyveres legyőztetését, valamint a démon-testvér, illetve testvérharc motívumát kapcsolja be szövegeink tematikájába. Ez utóbbi motívum nélkül ismert a hasonló ráolvasásba épült legenda örmény és szír szövegekben, ahol a szent nővérenek gyermekét rabolja el és/vagy falja föl a démon.²⁷ E második legendaváltozat jelenik meg néha „Szent Sziszüniosz/Sisoe/Szineziosz stb. imádsága” címen görög²⁸ és román²⁹ ráolvasásokban, amelyekben a szent gyakran másodmagával – mint Meletiné/Melitena két fivére: *Sziszüniosz* és *Szünidorosz/Szünodorosz/Sziszünodorosz*, vagy harmadmagával: – pl. *Sisio*, *Sidor*, *Fidor* – jelenik meg: ők ketten vagy hárman szerzik vissza az ellopott, felfalt gyerekeket a démontól. Winkler egy örmény változatot is közöl, ahol szintén ketten – *Szent Sziszüniosz* és *Szent Sziszi* – kötik *Al* démon közhöz.³⁰ Nem számítva ez örmény adatokat, a ráolvasások tizenkét és fél nevű démonának egyik – fő – neve *Gello/Güló* stb. Hasonlóan az eddig említettekhez, a névsorozat a démoncsapat tagjai-

nak neveiként is értelmezhető. A démon legjellemzőbb tulajdonsága – szövegeink szerint – a gyakori átváltozás egyik állatalakból a másikba (hal, kecske, kígyó, fecske stb.). Mint az őt kérdőre vonó szentnek elmondja: a gyermekágyasok, az újszülöttek, a családi élet és a háziállatok ellensége. A lovas szent dárdával átszúrja vagy megveri, mire a démon megesküszik, hogy ahová az ő tizenkét és fél nevét vagy a szent nevét és „ezt az imát” felírják, azt a helyet egy bizonyos távolságon (például 3 mérföld) belül nem közelíti meg. A szent ezután elátkozza, tengerbe, pusztába küldi vagy kővé változtatja a démont. A legrégebbi ismert szövegek: két 17. századi görög változat Leo Allatius „De templis Graecorum recentioribus ...” című 1645-ben megjelent munkájában olvashatók.³¹

A Gello démon elleni ráolvasásoknak az előbbinél (a Sziszüniosz legendát tartalmazónál) nagyobb számban képviselt változatai szerint a Sínai-hegyről, vagy az Olajfák hegyéről leereszkedő *Szent Mihály/Mihály arkangyal* (egy 1710-es szövegben *Gábiel arkangyal*)³² találkozik a három, tizenkét vagy tizenkét és fél nevű démonnal (démoncsoporttal), vagy Szent Mihály/Mihály arkangyal és Sisínios/Synodoros együtt szerepelnek a démonok ellenfeleiként. Gello egyik neve sokszor *Abüzuth/Abüzu/Büzu*; utolsó – „tizenkét és feledik” – neve pedig gyakran *Sztriga/Sztrigla*. A szent fenyegeti, nevének elárulására kényszeríti, és megesküszik, hogy a démon nem fog ártani ott, ahol neveit (vagy „ezt a phylaktériont”), régebbi változatok szerint *Szent Mihály, Sziszüniosz és Szünodorosz* nevének hármasát felírják, felakasztják, viselik (néha a démon esküszik meg ugyannerre).³³

Ókori nevén Gello démon (később *Güló* és változatai) első, Kr. e. 6. századi lezboszi említése³⁴ óta az ókortól a középkoron át folyamatosan ismert a görögöknél. Szappho korai gyermekhalál okozójaként, későbbi görög szerzők idő előtt meghalt anyából lett démonként, másrészt vámpirisztikus gyermekrablóként hivatkoznak rá. Mind a középkori, mind az újkori adatok csapatosan megjelenő démonokra (*gellodesz*, latinizált formájában *gellones*) utalnak.³⁵ A 15–18. századi ráolvasásoknak a démon szájába adott „bűnlistáiból” kiderül, hogy a női termékenység megtámadásán túl a háztartás, családi és közösségi élet szinte egyetemes bomlasztója is, szinte maga a Sátán: kígyó, sárkány, férgek, légy stb. alakjában kúszik be a küszöbön, hatol be a kulcslyukon, az anyatejet kihűti, a kisgyerekeket felébreszti álmukból, kidobja ágyukból, megeszi őket, a csontokat felőrli, a velőt kiszívja, női bajokat, szívbántalmakat okoz, férfiakat és nőket, szülőt és gyermeket elválaszt egymástól, a szűzek ágyát bemocskolja, úgy intézi, hogy a férfiak és nők a templomban közelítsenek egymáshoz, a papokat egymásnak uszítja, a birkákat összeugrasztja, a kutakat kiszárítja, a hajókat elsüllyeszti, az anyaméhet terméketlenné teszi.³⁶ Hiedelmei a *sztrigának* vagy *sztriglának* – a balkáni boszorkány egyik elődjének és névadójának – hiedelmeivel erősen keveredtek, összeolvadtak, nem véletlen tehát Gello *Sztrigla* mellékneve (a többi neve gyakran valamely általa okozott betegséggel kapcsolatos).³⁷

Az örmény szövegeinkben megjelenő *Al* démon a jelenkori Irán rettegett gyermekágyas-démona, de a törökök és örmények is ismerik. Iránban elterjedt hit, hogy az első hét napon veszélyes az újszülöttre: macska, madár vagy más állat képében a kulcslyukon is behatol, ellopja a csecsemőt, kitépi és felfalja a gyermekágyas máját és szívét, de lidércnyomást okozó incubus is, valamint a gyermekágyi láz betegségdémona. Tehát – csakúgy, mint Gello – Lilith-hez és Qarinához igen hasonló démon.³⁸

A Gello-ráolvasásnak egy sok adattal képviselt, román típusában megjelenő új motívum: Krisztus születése. A démont Mihály arkangyal/Szent Mihály és/vagy Szent Sisínios győzi le. A démon első, fő vagy utolsó neve (Gello helyett) általában '*Avesti a* (*Vesti a*), *a Sátán szárnya*', illetve a görög Abüzuth-nak megfelelő *Avizuha*. A többi név különböző betegségek vagy betegségtünetek nevéből képzett szó – már amennyire értelmezhetők egyáltalán a nevek. Mansikka délszláv *Veštica*-változatokat is említ³⁹ (ezeknek azonban nem tudtam nyomára bukkanni). Gyakori az '*Ördög*', illetve '*ördögnek nevezett Vesti a*' démonnév is. A „Krisztus születése” motívum a démon szentnek adott válaszába szövéődik bele. Ez a román változatokon kívül csak egyetlen görög szövegből ismert: a démon jelenti az őt kérdőre vonó szent Mihálynak, hogy jelen volt Krisztus születésénél, és megkísérelte Krisztust és anyját, Szűz Máriát bántalmazni, de nem tudta tettét végrehajtani.⁴⁰ Ugyanez a motívum jelenik meg Mansikka szerint későbbi román változatokban.⁴¹ A korábbiak tartott variánsok szerint a démon tudtul adja szent Sisoe/Sisoi/Sziszüniosznak, hogy most készül Betlehembe, Szűz Máriát és a születő gyermeket megrontani. Mindez gyakran a fent említett „Szent Sziszüniosz imájának” (vagy „Szent Mihály arkangyal imájának”) kereteibe van foglalva: Szent Sziszüniosz csak tanúja a démon Mihály arkangyallal folytatott párbeszédének, és az angyal általi legyőzetésének. Ezt a változatot képviseli a következő amulettiszöveg:⁴²

Az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek, Ámen! Én, szent Sisoi, Isten rabja, leereszkedvén Elion hegyéből, látám Avesti[át], Sátánnak szárnyát, kinek haja bokáig ér vala, szemei tűzveresek, torzult kezekkel, krétafehérekkel, vad ábrázattal, torz testtel és nagyon rettentő és ijesztő vala. És odább haladván, hallék felőle, és látám ott, mint fogadja őt Mihály arkangyal, angyali fejedelem, mondván neki: „Állj, te Sátán, tisztátalan lélek, féld az Úristent!” És ő egyszeriben megállta, és borzadtan néze az angyalra. És mondá neki Mihály arkangyal: „Néked mondom, te Sátán, tisztátalan lélek, honnét jössz és hová mész és mi a te neved?” Ő pedig félretekintgetett és borzadtan nézett az angyalra és mondá: Avesti[la], a Sátán szárnya vagyok én, tisztátalan lélek, ki most jövök a pokol fenekéről..., jó hír kinyilatkoztatását hallottam, miszerint ama szűztől születend názáreti Jézus Krisztus, égi és földi császár; és odamegyek látható és láthatatlan nagy mesterségimmel.” Mihály arkangyal pedig megragadja hajánál és bordáiba szúrá pallosát, és kíméletlenül megveré, tűz csípésével”. És kérdé őt az angyal: „Te, tisztátalan lélek, hogyan és milyen módon fogod magad és mész be az emberek házaiba és ölöd meg gyermekeiket?” Ő pedig elkezdte neki mindent felfedni és elmondani sorjában: „Válok én agárrá és macskává válok, válok árnyékká és sáskává, válok pókká és léggyé és minden látható és láthatatlan rémképpé. És így megyek

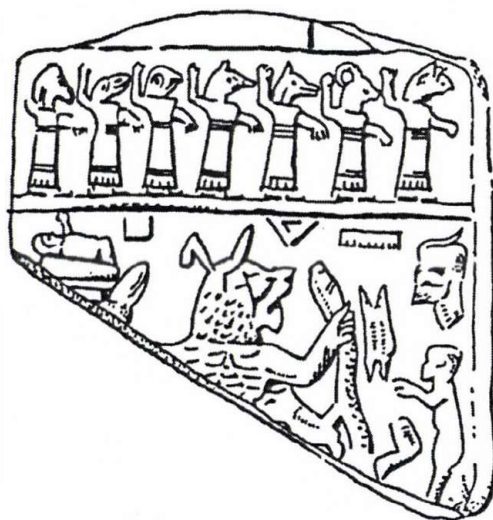
be az emberek házaiba, megháborítván az anyákat, amikor terhesek, és elveszem az arcukat is, amikor alszanak. Ennél is hamarabb megkörnyékezem a terhes lányt, aki világtól való szegényében gyötri önnön testét, és megöli a gyermeket magában, és a kerítőnőt és a bűbajos asszonyt és azt, aki viasszal jövendől, vagy azt, aki babbal jövendől, és azt, aki rostával, vagy kefével jövendől, és azt, aki urával nem tartja magát igazságban. És van tizenkilenc nevem: 1. Avestiĭa, 2. Nadarca, 3. Salomia, 4. Nacura, 5. Avezuha ...17. Glapec, 18. Tisavia, 19. Plias ia. És engedelmeskedvén nagy őrizkedéssel, te, Szent Mihály arkangyal ... neked adom, nagyerejűséged kezébe, te szent Angyal, az írásomat, hogy bárhol legyen is eme írásom, bármelyik házban, én ama házhoz ne tudjak közeledni hét mérföldnyi helyről és semmi dolgom ne legyen a házban! ...

A démon tevékenysége és alakváltozatai minden variánsban nagyon hasonlóak. A nevek felsorolása és a démon megverése visszatérő motívum, utóbbi helyett előfordul a démon pokol fenekére vagy apjához, Belzebubhoz küldése, avagy pusztá helyekre, „ahol a kakas nem kukorékol”.⁴³

Avesti a démon csak e szövegekből ismert a román néphitben, és véleményem szerint nem más, mint a több délszláv nyelvben ‘boszorkány’ jelentéssel használt *veštica*;⁴⁴ erre vall a néha előforduló *Vestiĭa* alak is. A szövegeket a gyermekágyas anyák óvására használják a *samca* nevű démontól, amulettként vagy elmondott imaként. *Avesti* a démon nevei közt is előfordul a *Samca*, illetve ismert olyan változat, ahol ez az első, „fő” név. Egyes, Pamfile által közzétett változatokból nyilvánvaló, hogy az imákat pópák írták le a szülő asszonyoknak, akik a papír üresen hagyott helyére beírták a használó vagy a családfő nevét. Egyes helyeken *Avestiĭa* vagy *Samca* – e szövegekből ismert – 19–24 nevét a gyermekágyas szobájának falára írják,⁴⁵ e házakba a démon nem juthat be. A *samca* a román néphitben rend-

kívüli halállal meghaltak lelkeiből lett gyermekágyas-démon: a szülés órájában kínozza az asszonyokat, kitépi szívüket, belső részeit, megöli az újszülötteket.⁴⁶ Alakja egybemosódik az ördög alakjával,⁴⁷ ennek felel meg a ráolvasásokban az *Ördög*, vagy *Sátán szárnya* gyermekágyas démonként.

Gyermekágyas-démon vonásoknak nincs nyoma a 20. századig ismert, általában amulettként használt orosz lázdémon (*trjasavica*) ráolvasásokban, mégis a Gello/Lilith-ráolvasások egy elágazásának tekintették őket kutatóik.⁴⁸ Valóban, e démonok mibenlététől



Lamaštu-amulett darabja az oroszlánfejű Lamaštuval és a „hét gonosz”-szal

eltekinthetve, motívumai a Krisztus születéséhez kapcsolódó szövegekből ismerősek: Mihály arkangyal/Szent Mihály vagy Szent Szisziniusz, illetve Ábrahám, Izsák és Jákob a Sínai-hegyről jöve (egy-egy szövegben Szent János vagy az „apostolok”) megverik őket vasbottal, tüzes lándzsával, ostorral. Erre azok felfedik neveiket és megígérik, hogy a kegyeseknek, Isten parancsait teljesítőeknek, valamint ahol neveik vagy a szentek nevei fel vannak írva, nem árthatnak: azt a helyet egy bizonyos távolságon belül nem közelítik meg. A másik verzió szerint szent Szisziniusz imádkozik, erre Isten angyalokat küld, azok bírják szóra, győzik le a démonot.⁴⁹

A legkorábbi ismert emlék egy 17. századi kéziratról: eszerint a démonok a tenger habjaiból kelnek ki.⁵⁰ A *trjasavicy* lázdemónok tizenkettes, ritkábban kilences vagy hármas csapatokban jelennek meg, mint „nővérek” vagy „Heródes leányai”. Lázas betegségekre, láztünetekre utaló neveket viselnek, pl. *Ogneja* (‘tüzes’), *oltalna* ([embert] ‘sárgító’), *Gojnuša* (‘nyomó’).⁵¹

Eredet, kapcsolatok

Mindezzel nagy vonalakban bemutattuk a Lilith/Gello-ráolvasások újkori szöveg-típusait. Ha – Ohrt nyomán – egy típusnak tekintjük őket (az általa nem vizsgált Quarina-szövegekkel együtt), akkor zsidó, keresztény és mohamedán altípusok állnak előttünk, egyúttal zsidó, keresztény és mohamedán gyermekágyas-démonok, amelyek ugyan kétségtelenül rendelkeznek helyi sajátosságokkal, egy-egy nép saját hiedelemrendszerében gyökerező múlttal is, mégis, a szövegekből nyerhető kép alapján – az orosz lázdemónokat kivéve – egymás közeli rokonainak is látszanak. Szövegeink legfontosabb közös tartalmi eleme maga a démonikus lény, valamint a démon elleni védekezés módja, a nevek felírása és ezzel összefüggésben az „amulett eredetmondája” motívum. Az amulett-szöveg meglepő állandósága mellett a démonok időnként helyi, hasonló démonalakokra cserélődtek ki, vagy annak nevét kapták meg, miközben a szöveg által terjesztett és helyi démonok kölcsönösen hatottak is egymásra.

A démonnal szembenálló felek: a hősök, angyalok, vagy szentek népenként, tájanként, koronként és vallásonként különböznek. Ez természetes: az adott konkrét személy védelméhez példaként szolgáló, démont megsemmisítő szent személy az adott hely, kor, vallás tekintélye kell, hogy legyen, akinek hathatós védelmét az adott beteg is remélheti. Ezek az „aktuális tekintélyek” természetszerűleg változóbbak, mint az egyik vallásból a másikba, egyik helyről a másikra is átörököltető, és egy megelőző vallási rendszer maradványaként is megőrizhető alsóbbrendű démonikus lények.

Így tehát szövegeink eredetét keresve elsősorban a démon után kell nyomoznunk. Ezt tették már eddig is e szövegek kutatói és megállapították, hogy e démon-

nok sumér-babiloni eredetűek.⁵² A *Lilith* név – amely az Ószövetségben a száműzés után jelenik meg – a babiloni *Lilitu* és *Ardat Lilī* nevű széldémon és incubus-démon nevére vezethető vissza. Ez a démon hármass csoportokban jelenik meg, harmadikként egy *Lilu* nevű férfidémonnal. Lilith feltehetően egy sumér *lil* ('szél') nevű széldémontól származik, akinek egy másik neve '*éjszaka lánya*'.⁵³ Lilith és Gello sok tulajdonságát örökölte a legfélelmesebb babiloni démonnak, a gyermekölő, csecsemőrabló, nőket, újszülötteket bántó *Lamaštu*-nak⁵⁴ is, aki egyúttal férfiakat kínozó incubus-démon is. Az első babiloni dinasztia ráolvasásaitól kezdve sok amulettiszöveg írja le oroszlán- vagy madárfejű, számártestű, számárfülű, üvöltő kutyákkal kísért alakját.⁵⁵ Máskor hét neve van, illetve a '*hét gonosz*' vagy a '*kétszer hét gonosz*' csapatában, néha tizenkettes csoportban vonul ártó körútjaira, *Nergal*, az alvilági pestis és halálistennő vezetésével. Ezek a *gonoszok* hét állatként (pl. párduc, oroszlán, kígyó, kutya, farkas), vagy '*gonosz szelek*'-ként, '*hétszer hét gonosz szél*'-ként is megjelennek. A ráolvasások szerint fejfájást, álmatlanságot, vihart, forgószelet hoznak az emberekre; vérszívók – főleg újszülöttek vérével táplálkoznak –, az anyák méhéből kiszakítják a magzatot.⁵⁶ E csapatokban – illetve a hét gonosz egy-egy neveként – *Alu*, *Gallu* és *Lamme* is megjelennek; az egész csapatot nevezték a '*hét gonosz Lamme*'-nek is.⁵⁷ *Lamme* *Lamaštu* sumér neve.⁵⁸ E név *Lammea* alakja és a név viselője *Lamiá*ként, *Gallu* pedig, a férfidémon, nemét megváltoztatva *Gello*ként jutott a görög démonvilágba. *Alu*ból *Ailō* lett, ami Lilith egyik mai napig előforduló neve (a fenti héber szövegben: *Eilu*).⁵⁹

Ami a görög *lamiá*kat illeti, ezek csak név szerint nem jelennek meg a Gello-ráolvasásokban, egyébként Gellóhoz nagyon hasonló vonásokkal rendelkező, az alvilágból érkező, gyermekrabló, szívkişedő – gyakran csapatokban vonuló – démonok voltak. A hirtelen gyermekhalált ugyanúgy tulajdonították nekik is, mint Gellónak. Lilith-hez hasonlóan, csábító nők alakjában is ismerték őket. Több hellenisztikus kori és középkori adat utal *Gello-Lamia* és *Lilith-Lamia* azonosítására:⁶⁰ tehát nyilvánvaló, hogy a Gello-hiedelmek és -ráolvasások ennek a démonnak az alakjától sem voltak függetlenek. Lilithen és Gellón kívül a többi említett – helyi neven nevezett – démon is ugyanennek a fő vonásaiban babiloni eredetű démonnak a helyi hagyományokkal színezett variánsa. Így a perzsa Alt vizsgáló Eilers az ő ősének is *Lamaštu*-t tartja,⁶¹ hasonlóképpen vélekedik Quarina és mma"-Sibyan arab démonokról Kriss,⁶² *Lamaštu* alakja a Kr. u. első századokban még saját nevéen is ismert volt Szíriában, Kis-Ázsiában.⁶³

A rokon, sokszor csak nevükben különböző démonalakok ismerete Európában és a Közel-Keleten a babiloni démonhit és az ezzel kapcsolatos varázsló, démonűző gyakorlat elterjedésének az eredménye. A babiloni varázslók hatása döntő jelentőségű volt a zsidóságra a száműzés idején, majd a zsidókon keresztül és közvetlenül is az egész ókori keleten és a görög-római világban. Ez a hatás a kereszténységbe, majd az iszlám kultúrába is eljutott (az egyiptomi mágiával együtt),

közben az iráni mazdaizmus hatására átalakult.⁶⁴ Utóbbi tény különösen jelentős volt éppen a démonvilág – és a démonokat legyőző ellenfelek – vonatkozásában. Dobrovits szavaival: a „jók–rosszak hierarchikus rendjét”⁶⁵ nyújtó perzsa dualizmus hatására alakult ki a száműzetés utáni zsidó vallásban a menny Istenevel és angyalaival szembenálló, „bukott angyal” = Sátán tana. Ez képezte alapját mind a kereszténység, mind az iszlám ördöghitének és mind a saját, mind a keletről örökölt démonvilág pokolivá, ördögivé válásának. A babiloni „gonoszok” – šedu – démoncsapatából a héber šedim lett, Lilu férfidémonból Ašmedai, „az ördögök feje”,⁶⁶ vagy említettük már a különböző babiloni-zsidó hatásokra demonizálódott, régi arab szellemekből vált ördögi lényeket.⁶⁷

Ami a ráolvasásainkban a démonok legyőzőiként megjelenő isten- és angyalvilágot, szenteket illeti, a hellenizmus és szinkretizmus keleti és európai vallásokat, mitológákat összeolvasztó irányzatai a 3–5. századi mágikus szövegekben megjelenő felsőbb hatalmasságok nagy tarkaságát eredményezték. Ezt Wessely egy 4–5. századi görög nyelvű varázspapirusz szerelmi varázsló eljárásában megnevezett „tekintélyek” névsorával jellemzi: *Isten, Adonai, Mózes, Mihály és Gábiel arkangyalok, Szent György, Abrakszasz, Zeus, Phoibosz Apollon, Aphrodité, Szeléné, Jézus Krisztus*.⁶⁸ A keresztény vallás éppen a mágikus szövegekben (később az egyház hivatalos ördögűző rítusaiban is) különösen sok zsidó vonást őrzött meg: a pátriárkák, próféták éppoly szent személyek maradtak, mint a ráolvasások és a hivatalos démonűzés fő példája, az Újszövetség démonűző Jézus Krisztusa és a későbbi keresztény szentek. A héber nevek használata a keresztény varázsszövegekben a 2–3. század fordulóján még általános volt,⁶⁹ még egy 15. századi ortodox (krétai) varázsszöveg is telve van *Ábrahám–Izsák–Jákob* hármasságára, *Salamonra, Dávidra* és Istenre, mint *laora* (*Jahvéből*) való hivatkozásokkal, sőt a – Franz közzétette – hivatalos benedikciók gyűjteményéből is bőségesen idézhetnénk ugyanezeket, a számtalan *Sabaothtal* és *Adonai*jal és a héber szavak, nevek használatának tiltásaival egyetemben.⁷⁰

A 2–3. század szinkretikus mágiájában fontos a babiloni-egyiptomi alapokkal rendelkező asztrológiának, a csillagdémonok, planéta-szellemek zsidó–keresztény, majd ezen át iszlám angyal–ördög tanokat befolyásoló szerepe is,⁷¹ ráolvasásaink szempontjából még jelentősebbek a planétaszellemek tanát a héber és görög betű- és számmissztikával kiegészítő hermetikus tanok.⁷²

A lényegében azonos démonokat jelölő héber Lilith és görög Gello terminusok párhuzamos megléte arra vall, hogy a zsidók és görögök külön-külön, egymástól függetlenül is „megtanulták” a démont és a tőle való védekezést a káldeus varázslóktól, azonban a különböző nevű démonok ellen használt, de tartalmilag-formailag rokon újkori ráolvasások feltehetően közös eredetűek, azonos alapsémára vezethetők vissza.

Bemutatott jelenkori ráolvasás-típusaink párhuzamainak első ismert feljegyzései a hellenisztikus kor, majd a szinkretizmus, illetve a gnoszticizmus három világ-rész kultúráit összeötvöző századaiból származnak, amikor egy-egy görög vagy héber nyelvű feljegyzésről csak fenntartásokkal állíthatjuk, hogy az görög vagy zsidó, pogány vagy keresztény, noha a ráolvasások kutatói egy-egy motívum kapcsán előszeretettel használták ezeket a jelzőket.

A gyermekágyas-démon legyőzését megjelenítő első ismert szöveg a 3–4. század között keletkezett, görög nyelvű, zsidó és egyiptomi motívumok sajátos keverékét tartalmazó „Salamon testamentuma”-ból⁷⁵ származik. Itt egy *Obüzuth* nevű démon áll *Salamon* királlyal szemben. Ez a borzas hajú, sokféle alakváltózásra képes és soknevű démonnő éjjel sorba látogatja a gyermekágyasokat, lopja a csecsemőket, süketté, vakká, eltompulttá teszi a gyerekeket, de bevallja Salamonnak, hogy ahol Raphael angyal nevét vagy számát (ami 640) tudják és felírják, ott nem tud bántani.⁷⁴ Ezután Salamon a hajánál fogva megkötözi őt. A 640-es szám a hermetikus számmisztikára utal; ugyane könyv egy másik elbeszélésében csillagszelleme (mint Salamonnal szembenálló hét démon), valamint a „Salamon pecsétje” motívum is megjelenik: ez esetben ez egy gyűrű, amivel Salamon fogságba ejti a démonokat.⁷⁵

Az itt megjelenő démon az újkori Lilith/Gello alakkal lényegében azonos: a görög név, amelyet talán a szöveg görögre fordítása révén kapott, *Hekaté*val és egy mai napig ismert démonnal is kapcsolatba hozza.⁷⁶ Mint *Abüzu*, *Büzu* stb. a görögöknél és románoknál a Gello névvel párhuzamosan mai napig fenmaradt.

A démon Lilith néven – ráolvasásunk kontextusában – a valószínűleg 7. századi, héber nyelvű „Alphabeticum Siradicis”-ben jelenik meg először.⁷⁷ Az itt leírt történet szerint az angyalok üldözik az Ádámtól elfutó Lilithet, majd a Vörös-tenger partján találják rá. A démon – saját szavai szerint – arra van teremtve, hogy az újszülötteknek ártsen. Az angyalok vízbe fullasztással fenyegetik, mire megesküszik, hogy nem fog ártani, ha az angyalok felírta neveit vagy kifüggesztett képét látja. A három angyal a *Snwj*, *Snsnwj* és *Smglp* neveket viseli. Mindez még egy kerettörténetbe van ágyazva, ami – Gaster véleménye szerint – arra vall, hogy a ráolvasás már idézet valahonnan.⁷⁸

A Salamon-testamentumbeli szöveg sem mint ráolvasás került feljegyzésre: feltételezhető, hogy az is mintegy idézete egy olyan Lilith-ráolvasásnak, amelyben Salamon áll szemben a démonnal. A démonmegkötő Salomonnak ószövetségi hagyományai is vannak (1Kir 5,9–13); az első századokban pedig zsidóság, keresztények, gnosztikusok egyaránt „magister magiae”-nek tekintették.⁷⁹ Természetes, hogy alakja a varázsszövegek példaként szolgáló „tekintélyei” közé is bevonult. A Salamon-démon szembenállás képezte egyik alapját ráolvasásunk zsidó-mohamedán ágának; a Koránban is lefektetett tisztelete az iszlám világban is töretlenül továbbélt.⁸⁰ Az újkori Qarina-ráolvasásokban ő maradt a démonmegkötő hős, míg

a zsidó szövegekben felváltotta Éliás próféta, talán az újkorban felvirágzó tisztelete⁸¹ idején, Salamon alakjának megjelenése a fent említett szír és izraeli keresztény szövegekben feltehetően a mohamedán Salamon-amulettek hatása.

Az „Alphabeticum Siradicis” angyalai nevüket keresztény szentektől kapták: e három angyalnév nem más, mint a Sziszüniosz-legendával kontaminálódott Gello-ráolvasás „szent triászának” (Sziszüniosz, Szünodorosz és egy angyalnév, más vélemény szerint a három fivér egy névváltozata) elírása.⁸² Ebből kiindulva tételezte fel Winkler,⁸³ hogy a Lilith/Gello-ráolvasást, illetve a démon legyőztetésének történetét a keresztény Sziszüniosz-legenda, illetve a szerinte végső soron mazdaizmusra visszavezethető⁸⁴ (a bogumilizmussal is terjesztett)⁸⁵ „lovas hős harca a sárkánnyal/démonnal” legenda juttatta a mediterráneumba. A ráolvasás és a legenda viszonya azonban inkább fordított lehetett: A legenda Délkelet-Európában és a Közel-Keleten összeolvadt a Lilith/Gello-ráolvasással, a csecsemőfaló démontestvér motívuma révén. Annak kerete lett, és feltehetően egyik a másiknak mintegy „szállítójává” is vált. A lovas hős alakja (egyéb legendai lovas hősökkel, pl. Szent Györggyel együtt) így a zsidó-mohamedán Salamon-legendákba is benyomult és igen népszerű lett; a lovas Salamon győzelmét nemcsak legendák és amulett-szövegek, hanem függők, gemmák, feliratok is ábrázolják.⁸⁶ Azonban éppen az idézett legkorábbi ismert szövegemlékben nem a lovas hős áll a démonnal szemben, hanem Salamon, a mágus; és bizonyára ez Salamon – ráolvasásaink szempontjából – eredeti kontextusa. Salamonnak ez az érintetlenebb, sajátabb szerepköre is tovább élt a „lovas hős” mellett, bizonyos mértékig még a kereszténységben is. Egy görög nyelvű egyiptomi, Salamon-pecsétjét (pentagram) is ábrázoló Krisztus-amulett egy sorban említi Salamont és Szent Sziszünioszt, talán éppen itt tárgyalt démonunk ellenfeleként;⁸⁷ vagy egy 5. századi latin nyelvű római-keresztény ráolvasás a lázdémonokat Salamonnal fenyegeti,⁸⁸ és sorolhatnánk tovább a keresztény mágikus szövegek hivatkozásait a démonmegkötő Salamonra vagy „Salamon pecsétjére.”⁸⁹

Salamon és Szent Sziszüniosz (Szent György) alakjának kontaminálódása az első századok szoros zsidó–keresztény kapcsolatait bizonyítja; ugyanerre vallanak az „Alphabeticum Siradicis” keresztény legendából eredő angyalnevei. Ezek az angyalnevek fenn is maradtak ráolvasásunk „zsidó ágában”. A három angyalnév felírása – a Lilith-ráolvasást tartalmazó amuletteken vagy attól függetlenül – a zsidóság középkorból is ismert, a kabbalisztikus irodalom által is terjesztett, jelenkorig űzött gyakorlata⁹⁰ – mint láthattuk fent idézett Lilith-amulettünkön is. Ugyancsak a kabbalisztikus mágián keresztül is tovább élő, mai napig ismert démonelhárító eszközök a Salamon testamentumában is megjelenő „pecsét” motívumhoz tartozó, szám- és betűmisztikára utaló bűvös négyzetek, amelyek még az újkori zsidó mágiában is fontos eszközei a démonok távoltartásának.⁹¹ Az „iszlám vonalon” a vizsgált ráolvasásnak is részei maradtak: a jelenkori mohamedán Quarina-

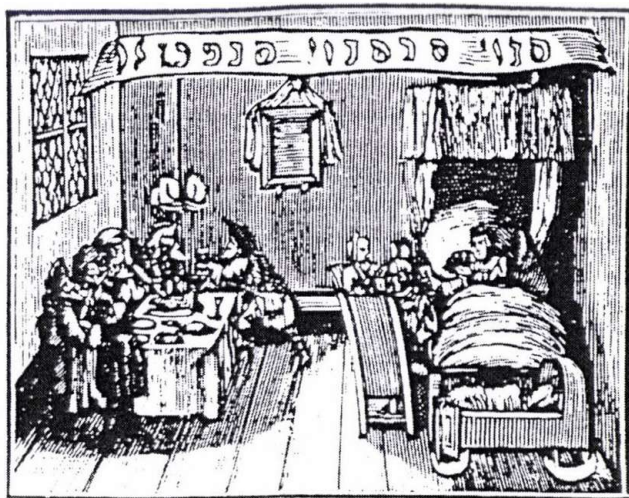
amuletteken az újszülöttet óvó „hét angyal” számait, betűit tartalmazó négyszögek – mint „Salamon pecsétjei” – töltik be a zsidó angyalnév-amulettek szerepét.⁹²

Mindeme korai zsidó–keresztény kapcsolatok nem bizonyítják a „démon angyal általi legyőzetése” – mint ráolvasás-téma – keresztény legendából való származását. Mint láttuk, a keresztény angyalnevek előtt, már a „Salamon testamentumá”-ban is megjelenik a démonnal szembenálló Raphael, a zsidó-gnosztikus „csillagdémon angyal”. A hermetikus asztrológia angyaltanának vonala máshol is felbukkan: noha nem pontosan itt vizsgált ráolvasásunk kontextusában, de *Lili* és *Mar* démonokkal áll szemben hét „planétaszellem” angyal egy mezopotámiai varázscsésze zsidó amulettiszövegén.⁹³ Hogy mind a Salamon–démon szembenállást, mind a hermetikus asztrológia angyalait, mind a keresztény angyal-amulett motívumát megelőzhette egy archaikusabb angyal–démon szembenállás, azt a *Lilith/Gello*-ráolvasás délkelet-európai keresztény elágazásai, az orosz-román *Gello/Avesti a*, illetve az orosz *Trjasavica*-ráolvasások egyes variánsai bizonyítják, amelyek démon-legyőző keresztény szentek mellett zsidó jellegű angyalalakokat és egyéb archaikus – olykor egyenesen a legtávolabbi babiloni ősökre utaló – sajátosságokat is megőriztek. A démonokat sokszor a Sínai-hegyről vagy az Olajfák hegyéről alászálló Mihály, a zsidó őrzőangyalból lett keresztény angyal teszi ártalmatlanná, aki Szent Mihályként a keleti kereszténység egyik sárkányölő legendahőse is lett.⁹⁴ Ezekben a ráolvasásokban a démon-ellenfelek két különböző korú ága fonódik egybe Szent Mihály/Mihály arkangyal hol a Sínai-hegyről leszálló, hol lovas hősként megjelenő alakjában. E zsidó–keresztény angyalok és szentek valamikori zsidó kontextusát hangsúlyozzák a helyettük olykor fellépő ószövetségi hármasságok (pl. *Ábrahám-Izsák-Jákob*) és színhelyek (a Sínai-hegy mellett pl. a Lilith-ráolvasásból ismert „Vörös-tenger partja”).

Ami az „Alphabeticum Siradicis”-beli angyal–démon szembenállást illeti, a Paradicomból elfutó Lilith legendája bizonyára másodlagosan kontaminálódott a démon angyalok általi legyőzetését elbeszélő ráolvasással, az „angyalok általi üldöztetés” közös motívuma révén. Nem érthetünk tehát egyet Ohrt véleményével, amely szerint Lilith démon csak e motívum révén került a Gello-ráolvasásba.⁹⁵ Hiszen Lilith csak másodlagosan, a „bukott angyal”-képzetek hatására lett „Ádám első felesége”, egyébként Gellóval lényegében egyező gyermekágyas démon! Helyesebb, ha *Lilith/Gello-ráolvasás*ról beszélünk, amelynek első ismert adatai a „Salamon testamentuma” és az „Alphabeticum Siradicis” fent idézett helyei.

Az angyal–démon szembenállás mindkét korai szövegemlékben az „amulett eredetmondája” motívumban fogalmazódik meg. Ez a motívum fontos közös eleme a két szövegnek (és egészen az újkorig végigkíséri a ráolvasás mindegyik elágazását). Ez az a motívum, amely a Lilith/Gello-ráolvasást az európai–közel-keleti epikus ráolvasásoknak az ókortól mai napig legfontosabb, „Szent és gonosz találkozása” néven összefoglalható típusain⁹⁶ belül megkülönbözteti. A motívum ere-

dete homályba vész; ráolvasásunk múltja után nyomozva nem találunk távolabbi adatokat ezt tartalmazó szövegekre. Ha azonban e megkülönböztető jegytől eltekintünk, a ráolvasásunk tartalmazta „szent/angyal győzelme a démon felett” történethez olyan párhuzamaink vannak az első évezred szöveg- emlékei között, amelyek mintegy kijelölik azt a közeget, amely-



Zsidó gyermekágyas szoba egy 18. századi metszeten a feliraton a három angyalnévvel

ben a sajátosan gyermekágyas démonok ellen használt, speciális Lilith/Gello-ráolvasásnak feltételezett – de adatokkal nem igazolható – ősei is létezhettek, mint átmeneti formák egy babiloni–zsidó és/vagy babiloni–görög terjedés útján, mintegy a Lilith/Gello-ráolvasás oldalági felmenőiként. Hozzá legközelebb egy 6. századi latin szöveg áll. Ebben a ráolvasásban három angyal találkozik Nessia démonnal és csapatával:

...tres angeli ambulaverunt in monte Synai,
et obviavit illis Nessia Troppho Gnagado Crampho Colora Git.
Tum angeli dixerunt: unde vaditis aut que pergitis?
Nessia respondit: nos vadimus ad famulum dei N.,
ossa eius siccare,
medullas evacuare...
Ad [hoc] 3 angeli dixerunt:
Adiueros vos... ut non noceatis huic famulo dei N...⁹⁷

A szövegnek a 9–13. század közt hat latin nyelvű változatát jegyezték fel (*nescia*, *nosia* stb. betegségdémon ellen), majd a 10. századtól megkezdődik a német nyelvű *Drei Engel-Segen* jelenkorig tartó virágzása.⁹⁸ A Lilith/Gello-ráolvasás e távoli, a nyugati kereszténység területén terebélyesedő rokoni ágának nincs köze a gyermekágyas démonokhoz: a 6. századtól napjainkig mindenfajta betegségre alkalmazták. Más a helyzet azonban Délkelet-Európában. A *Nessia* démonnal, szláv néven *Ne iddel* szembenálló Szent Mihály/Mihály arkangyal az oroszoknál a 14. század óta ismert, kolostori ima- és receptkönyvekből⁹⁹ terjedő, bizonyítottan bi-

zánci eredetű nezsíd-ráolvasásban jelenik meg. E ráolvasás egyes variánsai minden pontjukban azonosak a *Gello/Szent Mihály* szövegekkel (még abban is, a Sziszüniosz-legendába foglalt és a „Krisztus születése” motívummal kiegészülő változatai is vannak).¹⁰⁰ Tehát a Gello-ráolvasásnak csak a démon nevében eltérő verziója; azaz a közös séma nem speciálisan gyermekágyas démonra alkalmazott változata, amelynek adatai az angyal-démon szembenállás bizánci/kelet-európai folyamatosságát bizonyítják.

E ráolvasás-típusok még korábbi adata, a *Szent és gonosz találkozása* séma első ismert európai megfogalmazása egy 3 századi görög nyelvű, migrén elleni ráolvasás töredéke. Eszerint a tengerből kikelő, migrént hozó, szarvasként bőgő, marhaként üvöltő *Antaura* ('*zaj*', '*zúrzavar*' – vö. a démon üvöltése) az epheszoszi Artemisszel találkozik, aki megkérdi tőle, hogy hová viszi a fejfájást (a töredéknek itt vége szakad).¹⁰¹ Ennek mintegy ezer évvel későbbi, de tartalmilag-formailag közeli párhuzamában Szűz Mária küldi el a *Hémikr/aniojn* ('*migrén*') nevű fejfájás-démont, ökör fejébe és vad hegyekbe, ahol a kutya nem ugat.¹⁰²

E ráolvasások meglehetősen pontossággal követik feltételezett babiloni őseik sémáját, de még azok elküldő formuláinak tartalmát is. A Lamaštu-ráolvasások a hegyekbe, tengerbe, pokolba küldik a démont, vagy a sivatagba, hogy a szarvast, vadkecskét és azok kölykeit bántsák, ne az emberi gyermekek húsát és véréit fogyasszák.¹⁰³ (Vö. Ézsaiás fent említett helyével: 34,14.)

Átugorva az előbb idézett 3–13. századi adatokat, e formulák igen közeli párhuzamait leljük fel – mint már említettem – az újkori *Gello/Avesti* szövegekben, de a démonoknak a babiloni ráolvasásokban leírt tulajdonságai is nagy hűséggel lelhetők fel a Gello-ráolvasásokban. Erre már Pradel is felfigyelt, amikor a fent említett 15–17. századi görög ráolvasásokhoz párhuzamul egy Lamaštu-ráolvasást idézett:

...elűzik a fiút apja házából,
elkergetik a galambokat odújukból, ...
...a fecskét elröptetik üregéből,
az ökröket és bányákat csapással sújtják.
Gonosz szellemek ők, akik vihart támasztanak,
pusztulást hoznak az országra,
az ajtón mint kígyók kúsznak be,
a sarokvason át szélként fújnak,
kiszakítják a feleséget férje karjaiból,
széttépik a méhét a szoptatós anyának és a szülő nőnek ...¹⁰⁴

A Lamaštutól való védekezés módszereiben is sok a hasonlóság: pl. képét vagy szobrát helyezték a lázbeteg gyermekágyas mellé; a beteg mellére vagy az ajtóra amulettet tettek hét nevével.¹⁰⁵

Ebben a kontextusban még röviden az orosz *Trjasavica-ráolvasások*ról is kell szólnunk, amelyeket Ohrt – áttekintvén a *Gello/Lilith-ráolvasás* európai kapcsolatait – azok helyi démonokhoz alkalmazott verziójának tekint.¹⁰⁶ Valószínű azonban, hogy itt inkább a közös babiloni ősök, a széldémonként, lázdémonként is megjelenő Lamaštu, illetve a „hét gonosz”, „hétszer hét gonosz szél” ellen szolgáló ráolvasások régi – a démonoktól mint sajátosan szél- és lázdémonoktól védő – verzióinak továbbéléséről van szó.¹⁰⁷ Lázdémonok csak e ráolvasás kontextusában ismertek az orosz hiedelmekben, tehát feltehető, hogy ez a ráolvasás „szállította”, terjesztette el őket. A *Trjasavica-ráolvasások* a *Lilith/Gello-ráolvasások* fent említett korai párhuzamainak olyan sajátosságait is őrzik, amelyek a gyermekágyas-démonok kontextusában egyébként nem ismertek (például a tengerből kikelő démon a 3. századi *Antaura-ráolvasásban*); ez a tény szintén nem kései, helyi adaptációra, hanem a *Lilith/Gello-ráolvasással* párhuzamos fejlődésre vall. „Korai” lázdémon/széldémon-ráolvasások feltételezése mellett szólnak a különböző helyeken felbukkanó középkori-újkorai változatok: pl. a *Lilith/Gello-ráolvasással* csak távoli rokonságban lévő román széldémon- és/vagy lázdémon-ráolvasások.¹⁰⁸ az újkori zsidóság hiedelmeiből ismert lázdémonok¹⁰⁹ vagy az orosz lázdémon-ráolvasások középi és nyugat-európai párhuzamai. Ez utóbbi – elsősorban a német nyelvterületen ismert – szövegek töredékes formában ugyan, de részleteiben (pl. a démonok nevei vagy a démonokat legyőző ellenfelek) is egyező megfelelői az orosz szövegeknek.¹¹⁰ A legelső ismert nyugati (egyházi) feljegyzés egy 9. századi latin szöveg, amely szerint a hétféle hideglelést: hét *lázdémon* nőért angyalokkal fenyegetik:

...frigores cotidiane, terciane, ... recedite ab hoc famulo dei N. et chorus angelorum persequatur vos.¹¹¹

E szövegemléket jóval megelőzően kellett, hogy létezzenek – mint ezt Ohrt is hangsúlyozta – görög-bizánci szövegek, amelyek a rokon keleti és nyugati változatok közt hiányozni látszó összekötő láncszemek, a kelet- és nyugat-európai ráolvasások közös ősei és egyúttal a babiloni eredetű démonok ellen szolgáló ráolvasások egy, a *Lilith/Gello-ráolvasással* azonos vagy párhuzamos úton a mediterráneumban elterjedt verziói voltak.

Szövegek és hiedelmek

Az utolsó két, két és fél évezred mágikus irodalmának mérhetetlenül gazdag anyagából csak véletlenszerűen fennmaradt szövegemlékekből természetesen nem rajzolható meg ezen a „közegen” belül ráolvasásaink pontos története: a terjedés útvonalai, a szövegek átalakulásának, a helyi adaptációk kialakulásának helyei és időpontjai. Nem beszéltünk a ráolvasások és amulettiszövegek hagyományozásá-



Nehéz szülés alkalmával használt zsidó amulett.

Mindkét oldalon a „három angyal” rajza és neve

nak szintjéről, az írásbeli és szóbeli hagyományozás, az írott amulettek és a száj-hagyományozott ráolvasások, a hivatásos, papi, varázslói és a laikus mágia különbségeiről sem. Ezzel kapcsolatban itt csak annyit jegyzünk meg, hogy vizsgált ráolvasásaink minden ága – más-más módon – elsősorban írásban hagyományozódott, és mind a zsidó és mohamedán amulethasználat, mind a tudós, kabbalisztikus mágia, mind a keresztény ráolvasások egyházi kézen lévő benedekció-, illetve receptkönyv-használata, majd a kéziratos és nyomtatott varázskönyvek igen sok archaikus és mindig csak a professzionális-félprofesszionális írásos kultúrára jellemző, a helyi, népi hiedelemrendszerektől idegen sajátosságot őrizhettek, éppen vizsgált démonaink vonatkozásában is. Ezért is nehéz a ráolvasások elágazásait: helyi hiedelemrendszerekhez adaptált típusait, a gyermekágyas-démonoktól elszakadt rokonait, vagy az újkorban egymástól eltérő szinteken hagyományozott zsidó és keresztény ráolvasások, illetve az ezekben és használatukban tükröződő hiedelmek kölcsönhatásait vizsgálni. E folyamatokra és kölcsönhatásokra hozok mégis befejezésül néhány példát, amelyek – már csak az ilyen vonatkozásban igen gyér adatanyag miatt is – csak töredékesen mutatják be ezt a valószínűleg sokkal gazdagabb kapcsolatrendszert.

A Lilith/Gello-ráolvasás helyi démonokhoz való alkalmazására legváltozatosabb adalékokkal a Balkánról rendelkezünk. Fent szó volt már a helyi démonok – *sztriga*, *lamia*, *samca*, *veštica* – Gello „mellékneveként” való felvételéről. Feltehető, hogy a démon – egyebek mellett „szív- és belső-rész-kiszedő” vonásait is a sztrigától¹¹² és lamiától, illetve a Balkán démonikus, szív- és belső-rész-kiszedő, csecsemőfaló boszorkányaitól¹¹³ nyerte. – Mindezekén túl a Balkánon kialakult a Lilith/Gello ráolvasásnak egy helyi démon, a mora elleni védekezésül szolgáló sajátos altípusa is. A *mora/mura/morina/moroi* stb. „nyomó” démon, vámpirisztikus tulajdonságokkal,¹¹⁴ a közép-európai *Mahr/Alp/Drud*¹¹⁵ megfelelője. A *Mora*-ráolvasás – legalábbis az általam ismert adatok szerint – a Gello-ráolvasás motívuma-

it töredékes, romlott formában tartalmazza, de megjelenik benne egy új motívum, amely a helyi néphit egy – a mora ellen gyakorlatban alkalmazott – mágikus eljárásának a megfogalmazása, ez pedig a démonnak adott számolási feladat. Eszerint a mora csak úgy juthat be a házba, ha megszámolja a homokszemeket, leveleket, szőrszálakat (a gyakorlatban: a démontól óvott ház köré kölest vagy mákot szórtak).¹¹⁶ A Gello-kapcsolatoknak más vonatkozásai is vannak: a Gello-ráolvasásban is megjelennek – a démon egyik neveként – a *Mora/Morra/Moré* alakok,¹¹⁷ másrészt valószínűleg Gello (és az alakjába olvadt lamia-vonások) számlájára írhatjuk, hogy a délszláv mora – ellentétben közép-európai rokonaival – mindig nőnemű lény, akinek legfontosabb tevékenysége az újszülöttek és gyermekágyasok bántalmazása. Emellett egyik szokásos morától védő eszköz a *Salamon pecsétje* amulettek pentagram és hexagram változata. Ez azonban valószínűleg nem – az ilyeneket nem tartalmazó – Gello-amulettekből, hanem talán a kabbalisztikus mágiából ered, közvetve, vagy a zsidó mágikus gyakorlat közvetlen hatásaként. Egy másik lehetőség a Balkánon a múlt századig tartó közvetlen mohamedán befolyás; Boszniában még az 1930-as években is találtak használatban lévő arab és perzsa nyelvű amuletteket (szemverés ellen), ábrázolásaikon „vegyes” mohamedán-keresztény szimbolikával.¹¹⁸

Míg a *Mora-ráolvasás* az írásban hagyományozott Gello-amuletteknek a paraszti szóbeliségben és mágikus gyakorlatban terjedő verziója, egy másik, helyi viszonyokra alkalmazott típus, az elsősorban német (de cseh, francia, dán, balti párhuzamokkal is rendelkező), német nevén *Diebsbann*-ráolvasás a kapcsolatok egy egészen más szintjét képviseli. E területen nem ismer a néphit gyermekágyas-démonokat; ennek megfelelően a szövegek nem szülő nőket védő, hanem tolvajt elhárító ráolvasások, illetve amulettek. Nyilvánvaló genetikus kapcsolatban vannak a Gello/Avestiġa-ráolvasások „Krisztus születése” motívumát tartalmazó verziójával, és a Mora-ráolvasások számolási feladatát is tartalmazzák. Azt azonban nem tudjuk, honnan erednek, milyen úton jutottak ide ezek a varázskönyvekből is ismert, nyomtatott amulettként is terjedő megfogalmazások.¹¹⁹ Az egyik verzió szerint Krisztust születésekor ellopni akaró hét (néha három) tolvajt Szent Péter vagy más szent személy teszi ártalmatlanná (megláncolja, kővé változtatja stb.), és a fenti számolási feladatokat adja neki. Egy 1719-ben, Welmlingenben feljegyzett szöveg:

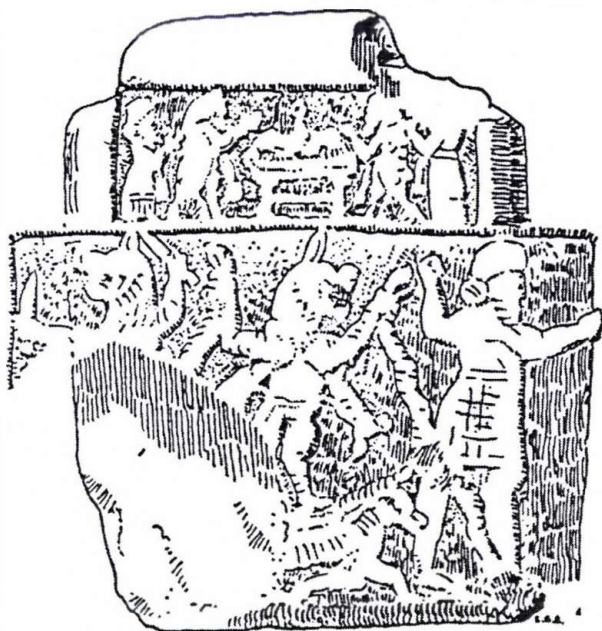
Maria in der Kindbett lag,
Drey Engel Gottes täten ihr pflegen
Der erste heißt Sankt Michael,
Der andere heißt Sankt Gabriel,
Der dritte heißt Sankt Raphael.
Kommen drey Dieb daher,
Sie wollen Maria ihr liebes Kind stehlen.
Maria sprach:

Sankt Petrus bind.
 Sankt Petrus sprach:
 Ich hab es gebunden mit eisernen Banden,
 Mit Gottes selbst eigenen Händen
 Daß sie müßen stehen als wie ein Bock,
 Biß daß sie können zählen alle Sterne,
 Alle Schneeflocken,
 Alle Regentropfen im Meer,
 Alle Sandkörner und Gräblein hin und her;
 Können sie das nicht,
 So müßen sie stehen wie ein Bock,
 Und aussehen wie ein Bock....¹²⁰

A másik verzió nem epikus ráolvasás, hanem első személyű tolvajelküldő szöveg, amely különböző szentekre és egyéb tekintélyekre hivatkozva köti meg a tolvajokat (váljanak kővé, álljanak, mint a cövek stb.). Mindkét verzióra jellemző, hogy a démonmegkötő „tekintélyek” gyakran teljesen zsidó jellegűek, pl. három angyal: Raphael, Michael, Gabriel; vagy Mózes és Áron; Abel, Enoch és Mózes, vagy a Lilith-ráolvasások Éliása mint „a nagy tolvajmegkötő mester”, vagy: Gramaton, Schadagelloin és Adonay stb. Az amulett-cédulákat – a Lilith-ráolvasáshoz hasonlóan – a szoba négy sarkába kell felakasztani. Nyilvánvaló e ráolvasás elterjedésében a kabbalisztikus mágia hatása, amelyet – úgy látszik – nemcsak a közép-európai keresztény varázskönyvek,¹²¹ hanem közvetve a közép- és nyugat-európai népi mágikus gyakorlat egyik forrásaként is számon kell tartanunk.

Ami a fordított folyamatot, a szövegek és a velük „szállított” démonalakok helyi hiedelemrendszerekre tett hatását illeti, Lilith/Gello démon mind saját, „eredeti”, mind felvett – pl. strigától, lamiától örökölt – tulajdonságai elterjedtek az amulettiszövegek révén mindazokon a helyeken, ahol voltak a néphitnek ezekhez az applikációkhoz megfelelő démonikus lényei. A délkelet-európai boszorkány vámpirisztikus és csecsemőrabló vonásaihoz (vö. „váltott gyerek”- hiedelmek) pl. hozzájárulhattak sztriga- (mint démon), lamia-, gello- és Lilith-képzetek egyaránt, de ugyanígy hathattak e többé-kevésbé ördöggé, sátánivá vált démonalakok a helyi ördögelképzésekre is (erre különösen román és orosz példákat tudunk idézni).¹²² Itt kell megemlítenünk a magyar – Szeged környéki – szépasszony¹²³ már Kálmány Lajos által is Lilith-hez kötött vonásait, amelyek egy része gyermekágyas-démonra utal, más része – a ráolvasástól független – Lilith-legendák hatásának látszik;¹²⁴ ezek talán zsidó legendák közvetlenül a magyar paraszti szájnyelvi hagyományba jutott változatai.

Az utóbbi adatok nem egyedülállóak: Lilith démon ismeretére – a nem zsidó falusi lakosság körében – például Dániából is van adatunk: itt egy vihartól és tűzvészről óvó ráolvasásban bukkan fel neve, mégpedig az „Ádám első felesége” legenda kontextusában. Ugyancsak dánok magát a zsidó Lilith-amulettet is használ



Lamaštu (alul középen) és ráolvasás a betegre (fent)
egy babiloni (törött) Lamaštu-amuletten

ták gyermekágyas nő védelmére.¹²⁵ Szintén közvetlen hatásra vallanak Hepding adatai, melyek szerint a román Avestiáa-ráolvasások bizonyos változatai az ugyanott lakó zsidók Lilith-ráolvasásainak – a nevek különbségét leszámítva – pontos megfelelői.¹²⁶ Hasonló adatok bizonyára máshonnan is említhetők lennének, ellentmondva a zsidóság különállását abszolutizáló nézeteknek, amelyek a múltbeli falusi, kisvárosi mindennapi élet szintjén bármiféle „zsidó-keresztény” kulturális kölcsönhatás feltételezését kizárják.

JEGYZETEK

¹ „A hagyomány kötelékében” c. zsidó folklór tanulmánykötetben közölt cikk (Pócs 1990) enyhe striláris módosításokkal, kis rövidítésekkel ellátott változata.

² Dán kutatójuk, Ohrt (1927, 1929–30/c) Lilith- vagy Gello-ráolvasás néven egy típusként tárgyalja.

³ Mint Langdon (1964, 362) írja: „Lilith” az angol nyelv egyetlen sumér jövevényszava; ez természetesen majd minden európai nyelvre érvényes.

⁴ Jórészt Winkler (1931), monográfiája alapján.

⁵ Spinner 1891, 144–145. Német nyelvű közlés. A ráolvasás utáni záradék második sorában a gyermekágyast védő angyalok nevei. – Itt és a továbbiakban a német, angol nyelvű publikációk szövegeit saját fordításomban közlöm.

⁶ Ohrt 1927, 1.

⁷ Gaster 1900, 149; Ohrt 1927, 1; Winkler 1931, 107–108; Jacoby 1932–33; Langdon 1964, 353, 362–364. (Részt szövegközlések, részint hivatkozások szövegekre, illetve a szövegek lefordítására. A héber ráolvasás mellett hasonló tartalmú arámi nyelvű és mandeus szövegekre is hivatkoznak.) Gaster (1900, 149–152) egy szír verziót közöl, amelyben Mar Ebedišu köti meg a négynevű démonnőt, akinek negyedik neve Lilitha és Malvitha.

⁸ Gaster 1900, 149.

⁹ Gaster szerint e legenda első leírása a VII. századi „Alphabeticum Siradicis”-ban: Steinschreier (ed.) Berlin, 1858, fol 23a; Gaster 1900, 155–157.

¹⁰ Gaster 1900, 148–149; Gaer 1951, 45–46.

¹¹ Jacoby 1932–33; Langdon 1964, 363.

¹² Pl. Langdon (1964, 316) idézi az első századokban író Baruchtól: „Lilithet, akik a sivatagból jönnek, šedim és sárkányok az erdőből”. A mai zsidó néphitben is: a šedim között, „lilithet” (Blau 1898, 11). A Lidzbarski közölte mandeus keresztelői liturgia szerint (10–14. század) a keresztelés megvéd minden gonosztól... démonoktól, dew-ektől, „šeden-től ... Szellemektől, amulett-szellemektől, lilithektől ... ” (1920, 42; hasonlóak uo. 20, 37).

¹³ Blau 1898, 37; Jirku 1912, 37; Jacoby 1932–33; Langdon 1964, 362–363.

¹⁴ Winkler 1931, 3.

¹⁵ Winkler 1931, 71–72, 77, 82; Kriss – Kriss-Heinrich II. 15, 22–23; Langdon 1964, 352, 357; El-Adly 1981, 46–47.

¹⁶ Kriss – Kriss-Heinrich 1962, 22–24; Winkler 1931, 87; El-Adly 1981, 46–47.

¹⁷ El-Adly 1981, 48.

¹⁸ Stern 1903, I. 352; Kriss – Kriss-Heinrich 1962, 15; Langdon 1964, 352; El-Adly 1981, 41; Goldziher 1981, 689–692.

¹⁹ Gaer 1951, 45–46.

²⁰ Winkler 1931, 3–4, 82–85.

²¹ Uo. 48–57, 86–87.

²² Uo. 27–32, 42; Stern 1903, I. 352.

²³ Egy damaszkuszi szövegben: Winkler 1931, 31–32.

²⁴ Kriss – Kriss-Heinrich 1962, II. 74–79, 111–121; Winkler 1931, 3–27; Kákósy (1974, 193) szerint a pentagram az eredeti „Salamon pecsétje”.

²⁵ Winkler 1931, 32–33; Stern 1903, I. 325–328.

²⁶ Abesszin szövegek: Winkler 1931, 95–96; bolgár: Strausz 1987, 174–177. (Strausz kopt változatot is említ, de azt nem közli.)

²⁷ Örmény szövegek: Winkler 1931, 104–105; szír: uo.: 97–103.

²⁸ Winkler 1931, 109–111; Vlachos 242–243.

²⁹ Winkler 1931, 114; Gaster 1900, 139–140.

³⁰ Winkler 1931, 104. Ugyanott egy töredékes változat is, amelyben Al-lal Szent Péter, Szent Pál és Silas állnak szemben. Egy 1325-ből való arab keresztény kézirat szövegében Szűsziniosz Tabiát győzi le (uo. 97–101).

³¹ Közli: Gaster 1900, 143, 146; Schmidt 1871, 139–140; Winkler 1931, 28.

³² Winkler 1931, 111.

³³ A 15. századi görög kéziratok eredetijét közli Reitzenstein 1904, 297–299; német fordításban: Winkler 1931, 111–113. A későbbi szövegek: Pradel 1907, 23, 91, 338–343. (16. századi kézirat); Hepding 1924, 120–127; Winkler 1931, 111–113; Langdon 1964, 366.

³⁴ Szappho (Kr. e. 628–568).

³⁵ Szappho 3:104; Schmidt 1871, 136–140; Lawson 1910, 177–179; Rohde 1925, II. 410–412; Herter 1950, 118–119; Langdon 1964, 365–366.

³⁶ Reitzenstein 1904, 297–299; Pradel 1907, 338–340; Winkler 1931, 111–113.

³⁷ Abbot 1903, 266; Lawson 1910, 179–183. Már egy 8–10. századi adat vérszívó és gyermeklopó, újszülöttek halálát okozó sztriga-, azaz gello-csapatokat említ, egy múlt századi beszámoló a „nép által hitr” démonokról hasonlóképpen szól (Herter 1950, 118–119). Vlachos (1971, 241) adata szerint a többször vetélt, koraszülő anyáról azt tartják a görögök, hogy sztrigla, aki saját gyermekét eszi meg. – A többi név: pl. 'vérszívó', 'gyermekrabló' (Lawson 1910, 179); vagy Pelagia: Aphrodité Pelagia démonnévé „süllyedt” neve (Pradel 1907, 343).

³⁸ Winkler 1931, 151; Eilers 1979, Goldziher 1981, 695.

³⁹ Mansikka 1909, 49.

⁴⁰ Pradel 1907, 280, 341 (e szöveg szerint a Patakszaria nevű démon kísérel meg a gyermekágyasokhoz tüzes szemű kígyó alakjában besurranni); Winkler 1931, 112–113.

⁴¹ Gaster 1900, 132–139; Pamfile 1916, 237–243; Mansikka 1909, 53–57; Hepding 1924, 121–122; Winkler 1931, 112–116.

⁴² Pamfile 1916, 237–239. Juhász András fordítása.

⁴³ Hepding 1924, 121–123; Winkler 1831, 315.

⁴⁴ Lásd pl. a 111. jegyzetben megjelölt forrásokban.

⁴⁵ Pamfile 1916, 237.

⁴⁶ Uo. Hasonló démon a bolgár *szenka* (Strausz 1897, 171.).

⁴⁷ Pl. az ördög: „Mikor szülnek az asszonyok, jár-kél, hogy megghiúsítsa a szülést; megszorítja a gyermekek nyakát és megöli őket” (Mu'lea-Birlea 1970, 170).

⁴⁸ Mansikka 1909, 46–58; Ohrt 1927, 1–2; 1929–30/b, 1462.

⁴⁹ Ohrt, valamint Mansikka, idézett helyek; Gaster 1900, 154, Winkler 1931, 116–117, Haase 1980, 166–167.

⁵⁰ Winkler uo.

⁵¹ Haase 1980, 167.

⁵² Gaster 1900, 157; Winkler 1931, 185.

⁵³ Jeremias 1913, 412; Langdon 1964, 316–362, Jirku 1912, 37. Jirku azt a lehetőséget is felveti, hogy a név a héber *layelah* ('éjszaka') szó elírása, illetve félreolvasása.

⁵⁴ Régi olvasata: *Labartu* (Jastrow 1971, 309–311; Langdon 1964, 358, 363, 366).

⁵⁵ Eilers 1979, 3–5.

⁵⁶ Myhrman, 1902, 142–148; Jeremias 1913, 411–412; Jastrow 1971, 309–311.

⁵⁷ Langdon 1964, 362–364.

⁵⁸ Uo. 363.

⁵⁹ Myhrman 1902, 152; Hepding 1914, 121; Langdon 1964, 364–365.

⁶⁰ *Gello*: Schmidt 1871, 131–133; Rohde 1925, II. 409–411; Herter 1950, 120; Vlachos 1971, 234–235. – Ézsaiás fent említett helyén Lilith nevét Symmachus *Lamiá*-nak fordította (Rohde 1925, II. 409.), Hieronymus Órigenészhez frott kommentárjában – így ír: „Et lamiam quae Hebraice dicitur Lilith” (Jacoby 1932–33).

⁶¹ Eilers 1979, 3–5.

⁶² Kriss – Kriss-Heinrich 1962, II. 24.

⁶³ Winkler 1931, 185.

⁶⁴ Blau 1898, 23; Franz 1909, II. 401–402; Reitzenstein 1904, 185–187, 303; Kriss – Kriss-Heinrich 1962, II. 24.

⁶⁵ Dobrovits 1979, 91.

- ⁶⁶ Blau 12; Franz 1909, II. 400–401; Jirku 1912, 40; Langdon 1964, 372, 416; Haag 1983, 250–253; Hasenfrantz 1983.
- ⁶⁷ El-Adly 1981, 41; Goldziher 1981, 689–692.
- ⁶⁸ Wessely 1886, 183.
- ⁶⁹ Franz 1909, II. 537.
- ⁷⁰ Uo. 535–537, 576; Pradel 1907, 61–63.
- ⁷¹ Dietrich 1891, 40–45; Reitzenstein 1904, 185–186; Stemplinger 1922, 19–21; Kákósy 1978, 267; 1984, 48.
- ⁷² Dietrich 1891, 46–47; Reitzenstein 1904, 260; Kákósy 1978, 277–290.
- ⁷³ Kákósy jellemzése (1974, 288). Egyiptomi gnosztikus közösségek erős zsidó hatást mutató apokrif (görög nyelvű) Salamon-iratairól: Reitzenstein 1904, 185–186.
- ⁷⁴ Gaster közli: 1900, 157–159.
- ⁷⁵ Kákósy közlése: 1978, 288–290.
- ⁷⁶ Rohde 1925, II. 407; Pradel, 1907, 339 (szerinte jelentése 'kebletlen', és a mai *monobüza* démon megfelelője); Hepding 1914, 121.
- ⁷⁷ Angol fordítását közli Gaster 1900, 155–157; kivonatossan közli Winkler 1931, 107. Gaster (uo. 52–153) hasonló történetet közöl a szerinte 10. századi „Széfer Raciél”-ből; itt Lilith *'az el-ső Éva'* néven szerepel.
- ⁷⁸ Gaster 1900, 157.
- ⁷⁹ Dietrich 1891, 141–142; Kriss – Kriss-Heinrich 1962, II. 23. Salamon ördög fölötti hatalma a talmudi hagyományokban: Levi 1863, 83–92; Blau 1898, 12.
- ⁸⁰ Jeremias 1930, 544–547; Winkler 1931, 41; El-Adly 1981, 47–48.
- ⁸¹ Jeremias i. m. 603–605.
- ⁸² Gaster 1900, 154–155; Ohrt 1929–30/b 438.
- ⁸³ Winkler 1931, 185.
- ⁸⁴ Strausz 1897, 175 (Vešelovškij nyomán, hivatkozás nélkül).
- ⁸⁵ Winkler 1931, 17, 106, 117, 185–187. Orosz elterjedéséről: Mansikka 1909, 49; eredetéről még: Kriss – Kriss-Heinrich 1962, II. 23.
- ⁸⁶ Kriss – Kriss-Heinrich 1962, II. 187, 24; Winkler 1931, 94. Szent György az iszlámban: Dietrich, 1891, 124–125; El-Adly, 1981, 47.
- ⁸⁷ Kákósy 1974, 124.
- ⁸⁸ „Ad quartanas... [negyednapi hideglelésre] recede ab illo Gaio Seio [= N.N.], Solomon te sequitur”. Pseudo-Plinius 5. századi receptkönyvéből közli: Heim 1892, 479–480.
- ⁸⁹ 4. és 15. századi görög kéziratokban Salamon pecsétjének említése (például „Salamon megpecsételi az ördögöt”): Reitzenstein 1904, 295; Pradel 1907, 313, 481.
- ⁹⁰ Gaster 1900, 153 (12. századi kézíraton kabbalisztikus szövegek közt fohász a „három angyalhoz”); Bischoff 1903, 91.
- ⁹¹ Lásd pl. Bischoff 1903, 95–98.
- ⁹² Kriss – Kriss-Heinrich 1962, II. 24–25: az újszülöttet óvó hét angyal. Angyal- és démonszámok az amuletteken: uo. 82–97.
- ⁹³ Hadriel, Nariel, Uriel, stb. angyalok „mennek és végigjárják az eget és a földet és a csillagokat és az állatövet...” (Reitzenstein 1904, 291–292, a szöveg keletkezésének időpontját nem közli). Lilith-tel szembenálló angyal egy szír keresztény amulettszövegben is megjelenik: Winkler 1931, 193. Pradel (1907, 132–133) még egy 15. századi görög varázsszövegben megjelenő hét angyalt is héber jellegű „gnosztikus archónok”-nak minősít. Egy késői Lilith-ráolvasásban is – ahol már Éliás a démon ellenfele – felbukkan a csillagdémon-angyal nyoma: Éliás a 613-as „szent számmal” köti meg Lilithet (Langdon 1964, 363–364).

⁹⁴ Dietrich 1891, 119–125.

⁹⁵ Ohrt 1927, 3.

⁹⁶ Ohrt 1936, 53, „Begegnung mit dem Schadengeist”. Magyar típusait – amelyek elsősorban a Délkelet-Európában elterjedt típusok rokonai, lásd: Pócs 1985–1986, II. 442–470.

⁹⁷ Ohrt 1929–30/a, 438; 1936, 53 (a kihagyások Ohrt közlésében)

⁹⁸ Ohrt 1929–30/a, 437.

⁹⁹ Uo. Winkler 1931, 116–117, Weinreich 1946, 294. *Ne id* démon újkori délszláv, román, ukrán és lengyel ráolvasásokból is ismert; ezek a szövegek az orosz *Ne id*-ráolvasás többé-kevésbé eltérő verziói (Mansikka 1909, 49–57). Ohrt (1929–30/a, 437) nem ért egyet *ne id* démonnak a *nessia* stb. nevű démontól való eredeztetésével; ezt valószínűsíti mégis részint a *nessia*- és *ne id*-ráolvasások kapcsolata, részint az a tény, hogy ez az ismeretlen eredetű démonnév, amely 5. századi latin recept-könyvben jelenik meg először (Heim 1892, 497–498), a fent említett népeknél e ráolvasásnak (és rokonainak) a kontextusán kívül nem ismert; igen valószínű tehát, hogy ez terjesztette el.

¹⁰⁰ Mansikka 1909, 53. Mansikka (uo. 58) felhívja a figyelmet egy apokrif legendára a Krisztus által az utolsó ítéletig föld alá űzött Sátánról; szerinte innen ered a *Ne id*- és *Gello*-ráolvasás „Krisztus születése” motívuma.

¹⁰¹ Ohrt 1936, 53; Weinreich 1946, 293.

¹⁰² Weinreich 1946, 293–294.

¹⁰³ Myhrman 1902, 149, 163; Langdon 1964, 367.

¹⁰⁴ Pradel 1907, 341–342.

¹⁰⁵ Langdon 1964, 367. Ez utóbbi motívum továbbélése a Lilith/Gello-ráolvasásban azonban kétséges, mivel – adataink szerint – a démonnevek amulettként való használata újabb, másodlagos forma az angyalok nevének felírásához képest.

¹⁰⁶ Ohrt 1927; 1929–30/b 1462.

¹⁰⁷ Vö. például egy *Lamaštu* – mint lázdémon – elleni ráolvasás kezdetével: „Láz, tűz, forróság, hideg, reszketés...” (mint a démon, illetve démoncsapat nevei; Myhrman 1902, 191).

¹⁰⁸ Román „széllányok” ráolvasásokban pl. Gaster 1900, 124–131. (Vö. az erdélyi, moldvai, bukovinai magyar epikus ráolvasások szél/lázdémonokra emlékeztető lényeivel: „nagy Sátán hetvenhét fiával, hetvenhét lányával;”, „hetvenhétféle pokolbeli tűz”, „hetvenhétféle rossz szél hordozó asszonyok” stb.; Pócs 1985–86, II. 442–470).

¹⁰⁹ Blau 1898, 80.

¹¹⁰ Ohrt 1927, 3–5; 1929–1930/b 1461.

¹¹¹ Franz 1909, II. 475; lásd még uo. 576.

¹¹² Szívkiiszedő sztriga démon: Lawson 1910, 182–183; Liungmann 1937–38, II. 598–600. A sztriga- és a beleolvadt harpüa-képzetek egyiptomi eredetéről, illetve észak-afrikai párhuzamairól uo. és Sadnik 1954, 35.

¹¹³ E boszorkányalakokat lásd pl.: Pamfile 1916, 160–164; Boškovi -Stulli 1953, 334; [Jor je- vi 1953, 20–21; Mu”lea-Bîrlea 1970, 247, 264.

¹¹⁴ Ivaniševi 1905, 162; Krauss 1908, 146–154; Lang 1914, 146; Mikac 1934, 199; Schneeweiss 1961, 23.

¹¹⁵ Ranke 1927.

¹¹⁶ Ardali 1917, 311; Krauss 1908, 65, 146–154; Winkler 1931, 117–119.

¹¹⁷ Pradel, 1907, 347; Lawson 1910, 178.

¹¹⁸ Kriss – Kriss-Heinrich 1962, II. 99–104.

¹¹⁹ Winkler (1931, 117–1129) hívta fel a figyelmet mind a *Mora*-ráolvasás, mind a *Diebsbann* Gello-kapcsolataira. A német – és egyéb – *Diebsbann*-szövegekről Spamer ad összefoglalást: 1958, 167–218.

¹²⁰ Spamer 1958, 170–171

¹²¹ Német varázskönyvek és a kabbala kapcsolatáról: uo. 16–17. A varázskönyvek egyes kiadásainak a címe pl.: „Mózes VI. könyve”, „Jecira könyve”, „Salamon kulcsa (91 könyv a kabbalából)”. A varázskönyvekről általában u. itt.

¹²² Haase orosz adatai szerint minden női betegséget az ördög okoz (1980, 167); román „szívevő Sátán”: Mu”lea–Birlea 1970, 170–171. Vö. a 45. jegyzet román adatát.

¹²³ A szépasszony átmeneti lény a délszláv tündér (vila) és a magyar boszorkány között.

¹²⁴ Kálmány 1971, 341–343.

¹²⁵ Ohrt 1917, 303, uo. 186.

¹²⁶ Hepding 1914, 123.

BOSZORKÁNYSÁG A VALLÁS ÉS MÁGIA HATÁRÁN¹

E tanulmányom témája a boszorkányság egy sajátos formája, amelynek létezéséről mindeztideig csak Erdélyből tudok.² Elemzésem néhány éve végzett terepmunkámon alapul, amelyet egyetemi tanítványaimmal közösen folytattam két faluban a volt Csík megyéből: Csíkkarcfakván és Csíkjenőfalván.³ A két község lakói római katolikus magyarok, akiknek kevés kulturális kapcsolata van a Székelyfölddel határos területek ortodox románságával; az alább leírt esetek a két felekezet közti érintkezésnek szinte egyedülálló példái.

A boszorkányság mint közösségi konfliktusokat szabályozó társadalmi rendszer és mint egy ennek hátterében működő – csapásmagyarázó – ideológiai rendszer itt a Közép- és Nyugat-Európából ismert rendszerekhez képest több sajátos ismérvvvel rendelkezik. Ezek egyike az, hogy a boszorkányság lényege, a rontás, nem közvetlenül a két érintett, a rontó és a sértett közti közvetlen (valóságos vagy virtuális) interakció, hanem egy közvetítő személy révén megy végbe. A másik ismerv – és ennek révén lesz „vallásos” a rendszer – az, hogy a rontást egy szent személy közvetíti, őt bízzák meg véghezvitelével. Ez a személy a vizsgált esetek többségében egy román pap vagy szerzetes, akit felkeresnek a magyarok lakta falvakból is azok, akik szűkebb közösségük egy másik tagját meg akarják rontatni (*megcsináltatni*). A boszorkányság megszokott szereposztása tehát kibővül egy közösségen kívüli és a vallásos szférát képviselő, a keresztény túlvilág felé közvetítő mediátor személlyel. A mediátor – valóságos és a hiedelemekben és narratívokban neki tulajdonított – tevékenysége, egyben a „vallásos boszorkányság” egész rendszere az isteni *igazságszolgáltatás*, *istenítélet* és *divináció* vonásaival is rendelkezik, sőt, sok tekintetben e vallásos rendszereknek alárendelve működik.

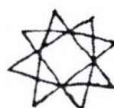
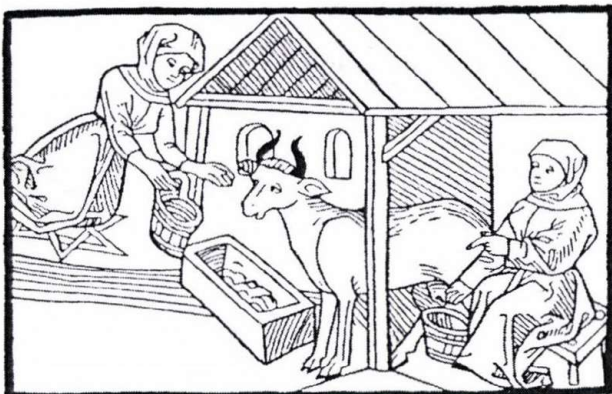
A terepen töltött idő kevés volt a rendszer teljes áttekintéséhez, társadalmi és mentális közegének felderítéséhez; nem annyira a gyakorlatot sikerült megfigyelni és rögzíteni, mint inkább a róla szóló narratívokat, amelyekből csak áttételesen és feltételesen lehet a valóságra következtetni. A téma azonban annyi érdekességet rejt magában, hogy érdemesnek látszott egy figyelemfelkeltő előzetes híradást adni róla addig is, míg a kutatást folytatni tudom. Ebben az első híradásban⁴ leírtam a rendszer fő vonásait, mégpedig „alulról”, a rontást, átkot a papoknál megrendelő falusiak szemszögéből, valamint a boszorkányság más, nem közvetítők révén gyakorolt rendszereivel összevetésben. De kevésbé vizsgáltam az intézményt „felülről,” mint egyházi rítust, amivel mintegy összeépült a népi rendszer. Ez a feladat még most is hátravan; teljesítéséhez az ortodox kolostorokban és környékükön végzett hosszú terepmunkára lesz szükség. Megkíséreltem azonban addig is

más szempontból továbblépni: megnéztem, hogy a nyugati kereszténység középkori és kora újkori párhuzamai milyen támpontokat nyújthatnak az erdélyi ortodox papság adatainkból kirajzolódó gyakorlatának, a „vallásos boszorkányság” e sajátos rendszerének értelmezéséhez.

A boszorkányság itt leírt vallásos változata feltehetően otthonos az erdélyi románságnál is, egyelőre azonban a román szakirodalomban nem ismerek rá vonatkozó információkat. Az erdélyi magyarságnál nem kizárólagos, a szorosabban vizsgált csíki falvakban sem; élnek mellette a néprajzi és történeti antropológiai kutatásokból ismert közép- és nyugat-európai formák is. Voltaképpen több forma együttéléséről van szó, amelyek között két közösségünkben dominánsnak látszik ez a jellegzetes „vallásos” – *ortodox/keleteurópainak* nevezhető – változat. A „klaszszikus” közép-nyugat-európai *gyanú/vád-típusának* nevezhető formák a 16–18. századi magyarországi és erdélyi boszorkányperekből⁵ ismerősek, de egyes vonásaikban – mind Magyarország, mind Erdély magyar lakosságánál – még a 20. században is megfigyelhetők. E formákban a boszorkányság általában a *rontó-sértett-azonosító-gyógyító* kapcsolathálózatban működik.⁶ A kívülálló azonosító személy nem szükségszerű, de sokszor jelen van, a sértett gyanúját vagy éppen biztos tudását megerősítendő. Különböző divinációs eljárásokkal, vagy spontán látótechnikák⁷ segítségével állapítja meg a tettest, vagy esetleg csak azt, hogy a baj *rontásból* származik. A *gyógyító* az okkult úton rontó boszorkány ellenfeleként hasonló eszközökkel lép fel, máskor valóságos, mindennapi gyógyító eljárásokat alkalmaz. (Legáltalánosabb azonban, hogy a boszorkány egyben a gyógyító is; ő és csakis ő tudja saját rontását helyrehozni: természetfeletti úton „visszavonni”.) Jellemző, hogy a rontó és a sértett egyazon közösség egymással személyes érintkezésben lévő tagjai, általában a gyógyító is helybeli, míg az azonosító – ha van ilyen személy – az esetek jelentős százalékában máshová való. Ez utóbbi tény ellenére a boszorkányság *falun belüli személyes ügy*, a saját közösség ügye, a valóságos vagy fiktív mágikus gyakorlat a mindennapi élet része, a vallási szféra csak a szereplőknek (a boszorkánynak, az azonosítónak és a gyógyítónak) tulajdonított természetfeletti képességek (és segítők) révén kapcsolódik be a boszorkányság ideológiájába. A rontó szerepének betöltése az esetek többségében fikció. A boszorkány rontása – a boszorkányüldöző demonológia terminológiájából származó néven *maleficium* – két személy közötti, okkult úton végbemenő interakció, és vagy jár valamilyen véghezvitt cselekménnyel is, vagy nem. Lényege az, hogy egy engem ért csapás esetén valakinek, akire komoly okom van ráfogni ezt, ellenem irányuló rontó szándékot és tetteket *tulajdonítok*, bajomat az ő rontása eredményének tartom. A boszorkányság ilyenén értelmezése szerint boszorkányok tulajdonképpen nincsenek; nincs (vagy ritkán van) én-tudatú boszorkány; a boszorkány majdnem mindig a *másik*, egy speciális okok által kiválasztott bűnbak. Ennek felel meg, hogy a Közép-Európai boszorkányság leírásának, értelmezésének alapjául szolgáló, 20. századi folklórgyűj-

tésekből (vagy a boszorkányperek jegyzőkönyveiből) származó rontásnarratívok általában a megrontott személy szemszögéből beszélnek el az eseményeket, ennek megfelelően kiindulásuk általában egy váratlan baleset, betegség, vagy más csapás, rontásként értelmezése. A rontásgyanú elbeszélése során sokszor felidéződik egy, a rontást mintegy megelőző *konfliktus*: egy személyes interakció, például egy szomszédsági perpatvar, amelynek következménye a rontás.

So segnd etlich der ammen



Tejvarázsló boszorkányok
Hans Vindlers *Tugendspiegel* c. művéből (1496)

Ilyesfajta rontásnarratívokat csíki terepünkön is tudtunk gyűjteni, és segítségükkel e „klasszikus” boszorkányság mai napig tartó kis mértékű szerepét is rekonstruálni lehetett. A narratívok döntő többsége azonban másfajta látásmódot és a boszorkányság fent említett eltérő rendszerét tükrözi. Ennek egyik legfontosabb jellegzetessége a rontás valósága: vagy saját maguk viszik véghez, vagy egy másik személlyel végeztetik.⁸ Az Evans-Pritchard-i *varázsló-boszorkány* megkülönböztetés⁹ értelmében ez tulajdonképpen nem is boszorkányság, vagy kevéssé az: itt ugyanis nemcsak rontásvádról, hanem tényleges fekete mágjáról is szó lehet. Az én-tudatú boszorkány általános európai hiányával ellentétben itt *vannak* ilyenek, vannak továbbá elsőszemélyű rontáselbeszélések is. E rontó szemszögéből szemlélt – és elbeszélt – boszorkányság sokkal kevésbé csapásmagyarázó ideológia, mint a rontásvádra épülő bűnbakkereső közép-európai rendszer; a maleficium e közegben inkább a csapásokra válaszul adott, igazságosztó, a rendet helyreállító gyakorlat, amely a normakontroll szerepét tölti be. Még világosabb ez a másokkal csináltatás (a saját véghezvitelhez képest) valószínűleg sokkal gyakoribb eseteiben:

Csíkban a maleficium – mint említettem –, többnyire másokkal véghezvitetett akció. A közvetítő, akivel a rontást a helyi terminus szerint „megcsináltatják”, az esetek többségében egy román szerzetes vagy pap, de lehet laikus is: egy helyi vagy környező falvakbeli varázsló. Ez utóbbi személy általában nő, és *guruzsló*,

gurucsáló, *gurucsáló/guruzsmáló asszony* néven beszélnek róla. Hiedelemmondáik szerint béka, macska, vagy kígyó segítőkük van. A kígyót olykor az ördöggel azonosítják, a *gurucsáló* több vélemény szerint „ördöggel dolgozik”, más vélemény szerint ördögtől megszállott. Úgy látszik, különösen az ortodox Kelet-Európában ez nemcsak hiedelemmondai attribútum, hanem tényleges gyakorlat, egyben a boszorkányság kelet-európai típusú rendszereiben betöltött valóságos társadalmi szerep is. A hozzá fűződő hiedelmek a román, bolgár, szerb – ördögtől megszállott, és/vagy kígyó-, béka-, gyík-, és egyéb állatsegítőkkal bíró – boszorkánnyal rokonítják.¹⁰ A *boszorkány* ismert helyi terminusát nem vonatkoztatják rá; nem asszociálják hozzá a közép-európai boszorkányhiedelmeket (a tehénrontás, tejelvévés hiedelmeinek kivételével). A démonikus, Norman Cohn terminusával¹¹ *éjszakai boszorkánynak* nevezett lényt (amely egyébként az egész magyarságnál honos volt) itt is ismerik, de egyes jellemvonásai és terminusai más hiedelemleányekhez (tündér, éjszakai nyomó démon) kötődnek, a rontást végrehajtó varázslókhoz (vagy laikusokhoz) sohasem. E varázslóasszonyokat – a 20. század végén legalábbis – a román papok, szerzetesek kiterjedt patientúrájához képest kevésbé vették igénybe, de azért az derül ki adatainkból, hogy minden faluban teljesítettek ilyesféle szolgáltatásokat. Ezek a segítőszellem-hiedelmekkel körülírt *gurucsálók* *varázslók* és nem *boszorkányok* az Evans-Prichard-i fogalmak értelmében, a boszorkány-varázsló megkülönböztetés azonban esetünkben nem releváns. Leginkább az Európa-szerinti ismert archaikus, ambivalens boszorkányalakkal azonosítanám őket, amelynek pozitív varázslói attribútumai is vannak, de elsősorban a fekete mágia gyakorlását tulajdonítják neki.¹² Azt a közösségi hiedelemrendszert pedig, amelynek keretében a rontás gyakorlása végbemegy, boszorkányságnak kell tekintenünk, minden eddig említett és ezután említendő *nem-boszorkány* sajáttság ellenére. Ilyen sajátosság a *boszorkány* terminus mellőzése mellett az is, hogy a vizsgált két csíki faluban a magyarságnál egyébként általános *rontás* terminus is ismeretlen. Az 'embernek vagy háztartásának okkult eszközökkel ártani' illetve 'maleficium' jelentést itt a *megcsinálás* és *megcsináltatás* terminusok, a szűkebb értelmű, de szintén általános *átkoz*, *átkot tesz rá* kifejezés hordozza. A cselekvő-műveltető igék kettőssége nagyjából fedi a saját rontás és mással végeztetett rontás kettősségét.

A legkeresettebb módszer ma (a narratívok tükrében legalábbis) a rontás román pappal, szerzetessel (*kalugertel*¹³), való elvégeztetése. E vallásos rendszer is boszorkányság, pontosabban, mint alább még látni fogjuk, valószínűsíthető, hogy a népi boszorkányság és bizonyos vallásos normatív, igazságszolgáltató rendszerek összefonódásáról, egymásba épüléséről van szó. A *boszorkányhiedelmek* (és az ezekkel kapcsolatos terminológia), valamint a boszorkányság alább tárgyalt *gyakorlata* (és ennek más típusú terminológiája) közti diszkrepancia is arra vall, hogy itt legalábbis két különböző típusú rendszer rétegződött egymásra. E diszkrepancia ellenére sok minden össze is köti a boszorkányság különböző együttélő rendszereit.

Egyik összekötő szál, hogy a maleficium – a *megcsináltatás* – azonos bajok, betegségek magyarázata vagy létrehozója lehet mindegyik rendszer esetében. Ha azt mérjük fel, hogy milyen csapásokat, károkat, betegségeket tulajdonítanak rontás eredményének, akár a rontást „megcsináló” fél ártó szándékai, akár a csapást elszenvedő szemszögéből tekintve, a következő sorozatot kapjuk:

Hosszan – akár évtizedekig tartó – gyógyíthatatlan betegség, mozgásképtelenség, bénaság, béna végtagok (*fészegség*), végtagok összezsugorodása, megvakulás, megnémulás, általában gyógyíthatatlan és/vagy orvosilag meghatározhatatlan bajok, hirtelen halál, például baleset következtében; házastársak, szerelmesek elhidegülése; állatok döglének, betegek, a tehéntej elapad; általában szerencsétlenség a családi életben, háztartásban: „hanyatlott a család”. Gyanús a csapások sűrű egymásutánja is, ahogy jellemzően kifejezi egy karcfalvi asszony: „mikor sorozatosan kezd jöni ez a pusztulás, akkor ott valakinek a keze benne van.” Ami maguknak a megrontottaknak az élményeit illeti, ők fejfájást, általános rossz közérzetet, gyengeséget, továbbá szorongásokat, depressziós tüneteket emlegetnek, amelyek nagy része azonos az ördög által megszálltak élményeivel. Egy volt megszállott például mély lehangoltságát, reményvesztett állapotát, öngyilkos gondolatait hozta ördögi megszállottsággal, egyben haragosa megcsináltató akciójával kapcsolatba. A rontás okozta bajokról időnként úgy vélekednek, hogy a megcsináló/megcsináltató vagy átkozódó személy megszálló ördögöt küldött „rá” a célszemélyre, netán házába, udvarára. Az ördögi megszállottság esetei (és a megszállottak gyógyítása ördögűző román papok, szerzetesek által), ha nem is gyakoriak, de mai napig általánosan benne vannak a falusiak köztudatában. (Az ördög-hiedelmek szerepe egyébként is fontos mind a mai napig, és ezek a hiedelmek a boszorkányság rendszerének is több vonatkozásban részei.)¹⁴

A rontástól való félelem mai napig indukál – az idősebb generáció egyes tagjainál – bizonyos védekezési mechanizmusokat: kést tesznek az ajtóba, fokhagymát zsebükbe vagy melltartójukba, sőt hintenek a küszöb köré, seprűt állítanak az ágy végébe, és a legtöbbet emlegetett módszer: egy ruhadarabjukat kifordítva veszik fel. Számos élménytörténet szól rontó tárgyak megtalálásáról, az ezzel kapcsolatos gyanúról, félelemről. Volt például döglött tyúk, máskor fejkendő a lépcsőn, edényben elásott dolgok az udvarban, olvasó a kapu sarkánál.

A rontás-elbeszélésekből leszűrhető, hogy a közösség tagjai mindegyik rendszer esetében (beleértve a nyomokban fellelhető közép-európai típust is) azonos társadalmi közegben, azonos rontásindukáló feszültségek, konfliktusok következtében, „csináltatják meg” embertársaikat. A rontásnarratívokban a *megcsináltatás* előzményeként, okaként megnevezett, személyes viszonyok hálójában keletkező feszültségek, konfliktusok vitában, veszekedésben, verekezésben is megnyilvánulhatnak, amelyek a narratívok felszíni strukturájában, visszatérő szövegmotívumként is megjelennek. A konfliktusok leggyakoribb fajtái a következők: határvillan-

gások, családi konfliktusok, pereskedések, hamis eskü az örökség körül, házasság megakadályozása, jegyesség felbontása, elhagyott szeretők, be nem váltott házassági ígéretek, szerelmi, házastársi féltékenység, rossz házasság, hűtlen férj, válás; gyilkosság (családtag megölése, amiből nem lett, talán bizonyíték hijján –büntetőeljárás); lopás (pénz, gabona, állat, ruha, ágynemű, élelem, ékszer); gyújtogatás; feljelentések a hatóságnál (pl. pálinkafőzés jelentése, vagy politikai természetű feljelentések), rágalmozás köz- vagy magánügyekben (lopás, házastársi hűtlenség, abortusz, stb.); konfliktusok a közösségi vezetőséggel, termelőszövetkezettel; ellenségeskedés, gyűlölködés, veszekedés, verekedés meghatározhatatlan okokból családon belül vagy szomszédok között.

E konfliktusok szövegmotívumának a narratívokban elfoglalt helye jelzi a *gyanú/vád-centrikus (közép-európai)* és a *rontás/igazságszolgáltatás-centrikus (kelet-európai)* boszorkányság különbségeit. Itt a rontó (vagy mással rontató) személy szemszögéből elbeszélte események során sokszor a narratív kindulópontja, illetve a rontás véghezvitelének tényleges indítéka a *konfliktus*. (Nem pedig a kár, betegség *rontásként* értelmezése.) A rontás szándéka, a megcsináltatás a narratívok szerint a keletkezett kár kiegyenlítésére, az egyensúly helyreállítására való törekvés, vagy szimbolikusan (mint kompenzáció, bosszú), vagy valóságosan. A rontásnak az elbeszélésekben kinyilvánított szándéka – természetesen – nem a károkozás, hanem az előző rontás helyrehozatala, a kár megtérülése: tehát a (megrontott) beteg gyógyulása, a tolvaj kézrekerítése, az elloptott ruha, állat, pénz stb. megkerülése. Az „igazságos bosszú” kontextusában leggyakoribb a *lopás*: ilyenkor a rontás célja voltaképpen a tulajdon visszaszerzése, emellett büntetés a tolvajlásért. Gyakori, hogy a rontás közvetlen indukáló tényezője egy előző rontás, vagy más károkozás, tehát az anyagilag és erkölcsileg károsult boszorkány egyben egy előző rontás eset károsultja. Például: valaki azért csináltatott meg egy másik személyt, mert disznói döglének, tehene teje elapadt, vagy a házasság felbomlott, a vőlegény a tervezett házasságtól visszalépett. A rontás ilyenkor „visszarontás”, tehát láncolatosan egymásba fonódó eseményekről – illetőleg narratívokról – van szó. A rontás és más károkozás áldozatai közt nincs éles határ; nem mindig világos, hogy a különböző mikrotársadalmi események károsultjai (akiknek ellopták a tyúkját, akiknek elvették a házat, akinek a veje feleségül vette volt a lányát stb.) mennyiben tekinthetők tulajdonképpen rontás áldozatainak is? Mindenesetre, ilyenkor is dominál az egyensúlyhelyreállítás, az „igazságos bosszú” szándéka.

Mégis, mint mondtam, a módszerek mindegyike – a nyomokban szintén fellelhető közép-európai rendszer is – összefonódik egymással a közös társadalmi konfliktusok talaján: azonos problémákra adnak különböző válaszokat. Adatközlőink is úgy vélik, hogy rontani több úton lehetett, és ezek lényegében azonosak. Azonosak a rontás technikái is: a fekete mágia helyileg ismert, a varázslók és olykor laikusok által is gyakorolt módszerei épülnek be a szent személyek gyakorlatába.

(A laikusok pedig gyakran a szerzetesektől, vagy varázslóktól kapják a recepteket vagy tanácsokat saját rontó gyakorlatukhoz.) Nézzük meg kicsit részletesebben az alkalmazott technikákat, illetve az ezeket tükröző rontáselbeszéléseket.

1. Ami a *saját rontást* illeti, a legfontosabb módszerek:

a) *Tárgyakkal* manipulálni, az érintkezéssel mágia elve alapján: a megrontandó személy tartozékaival (zsebkendő, gyufa stb.) vagy más tárgyakkal (csont, gyapjú, tyúkfej, cérna, lánc stb.) rontó műveleteket elvégezni, vagy területére (udvarába, házába) behatolni és ott a rontó tárgyakat elhelyezni, hogy akaratlanul érintkezésbe kerüljön velük.

b) A legjellegzetesebb saját technika az *átok*, nem szükséges hozzá fekete mágiaiban járatos szakember, még a tanácsa sem. Tulajdonképpen az átok *vallásos* formájáról van szó, amikor nem egyszerűen rosszat kívánnak, hanem felsőbb hatalmasságra hivatkozva teszik ezt: ez a par excellence átok-forma, tulajdonképpen *exorcizmus*. A szómágia „tisztá” eszköze helyett („törjön ki a nyakad”), ennek vallásos formáját kell hangoztatni: „Isten törje ki a nyakad”. Azáltal, hogy Istenre hárítják, a rontás emberi eszközét felemelik a természetfeletti szférába, ahonnan mint isteni csapás sújt le az a földi halandóra, akkor is, ha nem pappal végeztetik:

Isten ostora utoléri. Aki megérdemli, utoléri.

Tehát bizonyos értelemben az egyéni átkozódás is a vallásos boszorkányság jellegzetes építőelemének tekinthető. Az átok ugyan sztereotíp beszédformulaként is része a mindennapi nyelvnek, de elbeszélt rontás-narratíváink a – sokszor rituálisnak nevezhető – átkozódásra mint tudatos rontó akcióra is vallanak. Ami a végkiemenetelt illeti: az átkozódással mint rontással legtöbbször váratlan (például közlekedési) baleseteket, végtagtörést, hirtelen lebénulást, baleset okozta halált, máskor a családi élet sorozatos bajait asszociálják. Mindez lehet az átok célja, vagy fordítva, az átok lehet e bajok utólagos magyarázata („...azt gondolta, hogy talán el van átkozva”). Például egy átokszöveg, aminek az elbeszélés szerint meg is lett a kívánt hatása (meghalt a „célszemély” közlekedési balesetben):

Az áldott Úristen engedje meg, hogy kerüljön a nyakad a kerek alá!

Egy informátorunk anyja úgy átkozódott, hogy letérdelt az út közepére, feltartotta a kezét és úgy kérte Istent, „hogyszerencsét sose adjon neki”. Ez esetben rituális formáról van szó, ahol az ima nyilvánosságának motívuma is jelzi, hogy jogosnak ítélik az átkozódás indítékát.¹⁵ Az átok igazságosságához tartozik, hogy úgy mond „visszaszáll” a bűnös átkozódóra. Még a betegségmagyarázatok közt is helyet kap olyan vélekedés, hogy esetleg magát az átkozódót vagy egy családtagját fogja meg az átok: egy lány például apja átkától volt „fészeg”, egy béna fiút az

anyai átok „fogott meg”. Általános nézet, hogy az átok csak arra száll, aki bűnös. Ez az átok istenítélet jellegét, teljesülésének sorsszerűségét és nem a mágia interperszonális viszonyait hangsúlyozza: mintegy felmenti az átkozódót. Adatközlőink nyíltan beszéltek átkaik beteljesülésének óhajáról, még akkor is, ha az embertársaik súlyos betegségébe, esetleg életébe kerül; azt nem tartják bűnnek, vagy rosszakaratnak, csak a sors vagy Isten igazságos büntetésének.

Ezzel az igazságosztó jelleggel függ össze az első személyű rontáselbeszélések egy jellegzetes szövegmotívuma: a rontás mértékének pontos meghatározása. Például egy jenőfalvi asszony bőjtölt és olajmécseket égetett hosszú ideig minden kedden veje ellen, aki akarata ellenére vette el lányát. Mint elbeszélte, ettől az meg is halhatott volna, de ő nem akarta veje halálát, ezért „csak” állatai pusztultak el szépen sorban. Máskor arról beszélnek, hogy nem szívesen csinálták (de *kellett*, hiszen ők a sors eszközei): egy asszony halált hozó kanócokat éget, de rossz volt neki, mint mondja, „hogy én ezeket olyan élesen vegyem”.¹⁶

c) A rontás harmadik fontos eszköze a *bőjt*. Az átokkal együtt és külön is hathatós rituális bőjtöt fogadni az ártó cél érdekében például minden kedden, kilenc kedden, három kedden stb. (ilyenkor egész nap, vagy délig nem esznek, csak vizet isznak, esetleg csak zsírosat nem esznek). Folytathatják addig is, míg a cél nem teljesül: beteg lesz, lebénul, meghal a célszemély. A megcsináltatás divinációs jellege a pap előírta fogadott bőjt vonatkozásában is nyomon követhető. A „rosszra” fogadott bőjt úgy működik, mint az átok, csakis azt lehetett vele megbetegíteni, „aki megérdemelte”, „aki előzőleg rosszat tett”; ha ártatlanra irányul, a végző családjára száll. A *bőjt* illetén alkalmazása a mágikus kényszerítésnek speciális, az egyház által előírt, testi-lelki megtisztulást célzó bőjttől merőben elütő válfaja. Ellentétben az átkozódással, amely egész Európában fontos része volt a boszorkányság falusi rendszereinek, ez a fajta „fekete” bőjt az európai kultúra újkorában igen ritka jelenség: szinte egyetlen európai alkalmazási területe éppen a balkáni (romániai) boszorkányság.¹⁷

2. Ami a *másokkal* való csináltatást illeti, a *varázslóasszonyok* technikáira nem sok fény derül adatainkból. Annyi állapítható meg, hogy elsősorban a tárgyakkal – különösen a megrontandó személy hozzájuk vitt tartozékaival – való manipulálás módszereit alkalmazták. Volt, akinek a tudása és gyakorlata csak szerelmi rontásra terjedt ki, volt – úgy látszik – aki mindenfajta megcsináltatást vállalt. Mindazonáltal úgy látszik, hogy a varázslókra (és segítőszellemeikre) vonatkozó hiedelmek elevenebbek ma, mint a tényleges szerepük a boszorkányság rendszereiben.¹⁸

3. Mint mondtam, a narratívok tükrében leggyakoribb rontó módszernek a román szerzetessel, pappal *csináltatás* látszik.¹⁹ A kalugerhez a közhiedelmek szerint leginkább ártó célú átkot illetve misét mondatni jártak, és sok adatunk van a kalugerek rítusainak hathatosságába vetett szilárd meggyőződésre. „Fogékony nekik az imádságuk...”; szemben a magyar illetőleg római katolikus papokkal, a román



Nyilazással „boszorkánylövést” okozó boszorkány
Ulrich Molitor *De Lamiis et phitonicis mulieribus* c. művéből (1489)

papoknak „nagyobb az erejük...” Nemcsak a szükséges átok-rítusokkal kapcsolatos mesterségbeli tudásról van szó tehát, hanem sokszor a kalugerek mint szent emberek, *élő szentek* természetfeletti erejéről, a kolostor mint szent hely kisugárzó hatásáról is.

A valós gyakorlatra valló memoratok arra utalnak, hogy a kalugerhez járulók olykor csak a bűnös kilétét óhajtották megtudni (a pap divinációs rítusa segítségével). Azonban sokszor fény derül a csináltatás szándékát kiváltó – fent említett – interszónális feszültségekre, konfliktusokra is: ilyenkor természetesen tudják, ki a bűnös, és elsőrendű céljuk a személyes bosszú, a bűnös igazságos megbüntetése a papi átok révén. A papi *divináció* célja lehet – mint a boszorkányság más típusaiban is – a rontás tényének eldöntése, a rontó személyének kitudakolása, sőt, a megrontott személy további sorsának, gyógyulási esélyeinek kifürkészése is. Amikor a rontás indítéka bosszú ismeretlen tettes lopásáért, vagy – a fent említett láncolatos rontáselbeszélések esetében – bosszú, vizszontrontás egy előző rontásért, természetes feladata a kalugernek a tettes megállapítása, a rontó személyének azonosítása. Gyanúja valakire bizonyára ilyenkor is van a károsultnak, de divináció révén, *sorsvetéssel* is kijelölődik a személy, akit meg kell rontatnia. A boszorkányság egyik alapfeltételét jelentő személyes interakcióknak látszólag nyoma sincs az ügymenetben, az egyéni felelősség a sorsra van áthárítva. Az áthárítási mechanizmus ugyanez, amikor a konkrét gyanút, egy megnevezett személy bűnösségét erősíti meg még divinációval is a kaluger: ezzel biztosítja ügyfele lelkiismeretét a rontás jogosságáról. Ez a helyzet például olyankor, amikor a divinációs eljárás annak eldöntésére szolgál, hogy valóban bűnös-e az a személy, akire a rontást kéri a megcsináltató. A kalugernek tulajdonított legfontosabb divinációs rítus a *könyvnyitás*, amikor a kaluger a bibliából olvassa ki, hogy ki a bűnös. Előfordul *tükör-divináció* és *vízbenezés* is, valamint forró ólom vízbe öntése, vagy gyertya égetése.

A kaluger legfontosabb tevékenysége a narratívok szerint, hogy rontó misét mond, illetve imádkozik, átkot mond, mégpedig ügyfele kívánsága szerint, aki előre befizeti a miséért járó pénzt és megmondja szándékát. Ez körülbelül egyezik a valósággal is (erről a szerzetesekkel folytatott beszélgetések is meggyőztek), azzal együtt, hogy a „szándékra adott mise” lényege szerint a papok által nyújtott mágikus szolgáltatás. A pap által mondott rontó mise vagy átok nemcsak narratív fikció, bizonyíthatóan előfordultak kalugerek által felvállalt rontásesetek.²⁰ Az elbeszélések szerint a pap tudatosan véghezvitt akciója a rontás. A rontó szándék mellett beteljesült rontásokat is említene narratívjaink: lebénul, lesántul („fészeg lesz”, „elfészegedik”), megvakul, megnémul, elválk, koldussá lesz a célszemély, a férjhezmenés meghiúsul, hanyatlik a család. A legsúlyosabb „cél” a teljes pusztulás: elsorvad, elgyengül, meghal a megcsináltatott fél. Betegségekkel, halállal kapcsolatban családtagokat is említene, még gyermek és szülő is előfordul (amikor

„hazaért, meg vót halva a leánya”), de különösen vő és meny ellen gyakran indítottak családon belüli akciókat.

A kalugerhez járulónak meg kell mondania, hogy *mire* kéri az imát, misét; meg kell határoznia a baj mértékét: „úgy adta a misére valót, hogy bénuljon le”, vagy valaki pénzt ad misére, hogy a felesége haljon meg. Ha nem tudják – vagy látszólag nem tudják – hogy ki a rontó, és nem is végez a pap divinációs eljárást, akkor egyszerűen a tettesre kérik a misét. A misék, illetve átkok pontos és valóságos tartalmára vonatkozóan nincsenek információim, adatközlőink szerint a kalugerek átka ima volt, amelyben azt kérték, hogy „a bűnös bűnhődjék meg”. 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”. Az *átok* – mint a rontó mágia eszköze – nem csak önmagában, hanem a mágia egyéb eszközeivel együtt is szerepet kap. A narratívok szerint gyakori az, hogy a megcsináltató személy a megrontandó fél valamely tárgyát viszi el a kalugerhez: ruhadarabját, zsenkendőjét, vagy földet a kertjéből, arra „miséznak rá”, „mondanak rá”, „reá van az átok szórva”. Vagyis a pap megátkozza a tárgyat: és ezt el kell juttatni a megrontandó személy kertjébe, küszöbe alá, ahol aztán kifejti a „rontó” hatást. Ennek egy igen súlyos, halált hozó változata, amikor kilenc halott sírjáról vitt földre mondatják az átkot. A fekete mágia személyes rontásban is használt eszközei e folyamatban mintegy az egyházi *szentelmények* negatív változatai lesznek vallásos tárgyakká, egy szent, hathatósabb rendszer részeivé. Van a misének a narratívok szerint egy kimondottan *fekete mise* válfaja, ezt éjszaka tartják és különösen rontó hatásúnak tartják: halált hoz. (Egyidejűleg a csináltató otthon gyertyákat éget – egy elbeszélés szerint fekete gyertyákat – ellenfele elsorvasztására.) Egy gyűjtőgató ellen például kilenc éjszaka tartattak misét, a bűnös majd „úgy szépen el-sorvad, elhal”.²¹

A megcsináltatás divinációs jellegét erősíti a paciens sorsának *megjövendölése*, ami a narratívok szerint a divinációs eljárással egyidejűleg megy végbe. Aszerint, hogy „jóra” vagy „rosszra” csináltattak-e, a pap megmondja, meggyógyul-e a beteg, vagy meghal, mikor gyógyul meg (például negyven nap múlva), mikor térül meg a kár (például három nap múlva), illetőleg megjósolja a megcsináltatott személy állapotának gyors romlását. Utóbbi esetben gyakori motívum, hogy a kaluger siettetni paciensét, nehogy, mire hazaér, már halva, bénán, némán találja a célszemélyt. Például szól, hogy hajtsanak gyorsan, „mert az öregasszony meghal, mire hazaérnek”.²¹

A pap a maga által végzett átok-rítus mellett előírhatja kliensei számára a rontó mágia különböző egyéni módszereit, például a fent említett fogadott böjtöt, a mise, átok mondásának elvállalásával vagy végzésével egyidejűleg. A böjtnek a *gyertyák* vagy mécsesek előírt módon való *égetése* is része lehet: analógiás úton

mintegy elégetik az életét. Ennek ugyanolyan „negatív szentelmény” szerepe van, mint az előbb említett tárgyaknak (vö. a szentelt gyertya áldást hozó égetését különböző óvó, gyógyító célokkal). A megcsináltatás istenítélet jellege a pap előírta böjt vonatkozásában is nyomon követhető. A „rosszra” fogadott böjt úgy működik, mint az átok, csakis azt lehetett vele megbetegíteni, „aki megérdemelte”, „aki előzőleg rosszat tett”; ha ártatlanra irányul, a végző családjára száll.

A csíki vallásos boszorkányság vonatkozásában nagyjából ennyi derül ki narratíváinkból. Az eddigiekből még nem láthatjuk világosan, milyen mértékben, arányban érinti az adott társadalmak mindennapi életét, világképét a megcsináltatás hiedelemrendszere és rituáléja. Mint említettem, még nem végeztünk a papi rontás helyszínén, a román kolostorokban, a papok, szerzetesek körében sem vizsgálatot arra vonatkozóan, hogy hogyan látják, minek tekintik *ők* ezt a rendszert; hogyan vesznek benne részt az *ő* *valóságuk* szerint, az *ő* értelmezésükben. Egyelőre sok a homályos pont az ortodox papok és szerzetesek valós szerepét illetően az átok, a „rossz” misék – gyakorlatilag a boszorkányságban való tevőleges részvétel – vállalásában. A jelen helyzetben be kell érnem két, maroshévízi román szerzetesekkel folytatott rövid beszélgetés anyagával,²² ami ad némi támpontot. Az egyik szerzetes beszélt a hozzá forduló falusiak szolgálatában végzett, *tanult* divinációs tevékenységéről (sőt, ezzel összefüggésben látói képességeiről, mágikus tudásáról, amelyre szüksége van a hozzá jövők igényeinek kielégítése céljából. Úgy véli, *ő* azokat, akik nála „otthagyják a nevüket” (mikor megrendelik a misét), hogy mágikusan befolyásolni. Az átok hatalmában is hisz, szerinte az anyai átok beteljesül. Beszélt magáról a boszorkányságról is, e beszélgetésből kiderült, hogy a csináltatás tevékenysége mögött felsejlő démonvilágot ugyanolyan valóságként kezeli, mint paciensei. Szerinte a rontással betegségdémonokat küldenek a másik emberre. Ez a beszélgetés támogatja arra vonatkozó sejtésemet, hogy a „valakire” adott miséket vállaló román szerzetesek mentalitásától és gyakorlatától nem állhat messze a divináció sorsszerűsége által meghatározott fekete mágia közvetítése sem.

Nem világosak még a falusiak rontással kapcsolatos elképzeléseinek és gyakorlatának, valamint a papi divináció rendszerének igazi kapcsolódási pontjai, de annyit megelőlegezhetünk a további vizsgálatokig is, hogy kevésbé valószínű, hogy egy „alulról nézve boszorkányság, felülről nézve papi divináció” kettős rendszeréről és két merőben különböző világértelmezés találkozásáról lenne szó, ahol teljesen kettészakadnak a papi és laikus nézőpontok és elvek. Adataink ennél szorosabb összefonódottságot, több elvi közösséget sejtetnek a rituálé szent és profán szférájának résztvevői között. Önmagában nem vizsgálható e jelenség, figyelembe kell vennünk a rítusokat végző papok egyéb szolgáltatásait és általában azoknak a vallásos rendszereknek a tágabb kontextusát, amelyekbe – úgy véljük – a népi boszorkányság rendszere betagozódott.

A kalugerek, papok gyógyító és áldást adó tevékenysége nem szorítkozik a boszorkányságnak nevezett kapcsolatrendszerre és mentális szférára, hanem annál általánosabb érvényű. A pap (e vonatkozásban a magyar katolikus pap is) mint divinációt és gyógyítást végző és gyógyításra tanácsot adó, a gyógyuláshoz az égi áldást közvetítő személy befolyása az elbeszélések tanúsága szerint a mindennapi élet széles körére kiterjedt. A csíki magyarok nemcsak fekete mise megrendelése céljából jártak a román kalugerekhez, hanem pozitív célból is: a megcsináltatott személy gyógyulásáért, áldás kéréséért a családi béke helyreállítása, általában a békesség, jólét fenntartása céljából (noha ezeket a szolgáltatásokat a magyar illetve római katolikus papoktól, például a közeli csikszentdomokosi kegyhelyen is megkaphatták). A lány férjhezmenésétől a család sikeres életviteléig, békességes, könnyű meghalásig, vagy a lopott tárgyak visszakerüléséig igen sokféle céllal előfordult a „jóra mondott mise”. Adataink szerint a kaluger például hét „jó szándékú” misét mond a betegre, akitől ruhadarabot, fényképet visznek a családtagok a templomba. A kaluger megáldja e tárgyakat, azokra „rámondja” a misét, hogy gyógyulást, áldást hozzanak a betegre. Vagy: olajat, cukrot lisztet visznek a paphoz, hogy mindezek áldást nyerjenek, hasznosak legyenek a megrontott beteg számára, ha ételei elkészítéséhez használnak belőlük. Ez pontos megfelelője, ellenkező előjellel a kaluger által ruhadarabon vagy más tárgyon végeztetett *megcsináltatásnak*. A szent szférába emelkedik a pozitív mágia, a mágikus tárgy szentelményé lesz, isteni eredű áldással telítődik. Előfordul e kontextusban a *könyvnyitás* is „szerencsére, egészségre” (tehát mint gyógyító aktus), valamint – a negatív célú rábőjtölés párjaként – a „jóra” fogadott, pozitív célú mágikus bőjtölés papi előírásra.

Mindez pozitív változata a kalugerral végeztetett rontó tevékenységnek, sok esetben ténylegesen is annak alternatívája. Ezt olyan elbeszélések tanúsítják, amelyekben a rontás és gyógyítás, az átok és áldás mint egymást váltogató, egymással összemosódó megoldások tűnnek fel. Karcfalván például valakinek sorra pusztultak az állatai, mire elment a kalugerhez, aki „könyvet nyitott”, és abból megmondta neki, ki a rontó. Ezután pacienségére a baj helyrehozatalára hét napi misét kellett befizetnie és otthonról vitt földet, sőt szenteltetnie. Ezek így gyógyító erőt nyertek, elásta őket háza fundamentumában – helyrejött a baj, megszűnt az állatok pusztulása.

Maga a papi átok is megengedi a „jó” megoldás alternatíváját. Egy elbeszélő szerint valakit (akinek a tolvaját „megmisézte”), arra utasított a kaluger, hogy ha harminc napon belül nem kerülnek meg lúdjai, menjen vissza újabb csináltatásért. Ez azonban úgy hatott a tolvajra, hogy a libák még éppen idejében hazaérkeztek. Adatközlőink közül többen hangsúlyozták a megcsináltatásnak azt az oldalát, hogy nem feltétlenül károkozás, büntetés a cél, hanem csak az igazság kiderítése, a ráijesztés a bűnösre. Egy báránylopás következményeiről szóló elbeszélésünk szerint a károsult család öregasszonya szándékosan híresztelte a faluban, hogy

majd ők megcsináltatják a tolvajt, hogy annak fülébe jusson a hír. Vissza is vitte másnap éjjel a lopott bárányt. Az effajta – lopással kapcsolatos – rontáselbeszélésekből különösen világos, hogy a megcsináltatással való fenyegetés önmagában is betöltheti a papi átok rendhelyreállító, igazságosztó szerepét. Egy ruhaanyag ellopását megbosszuló rontás elbeszélése szerint a rontó fél tudja, ki volt a tolvaj és így fenyegeti:

...hallod-e, komámasszon, ha elvitted, akkor ... mondd meg nekem, ... me én fekete misét adok reád.

A megcsináltatás hírülvérese már elég ahhoz, hogy elmenjen a bűnös a paphoz, bevallja bűnét és kérje a mise, vagyis az átok visszavonását. Tehát a megcsináltatás rituáléja mint etikai normákat nyújtó és a normasértést büntető rendszer is szerepet játszik a csíkiak világképében. A pap divinációs gyakorlatával 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.

Hogy egy kicsit tisztábban lássunk e kérdésekben, nézzük meg az európai párhuzamokat: valóban olyan megmagyarázhatatlanul unikális ez a rendszer, mint



Az evangélium (fehér könyv) felcserélése az ördög fekete könyvére.
 Francesco Maria Guazzo *Compendium Maleficarum* c., boszorkányságról szóló
 traktátusából (Milano, 1610)

ahogy az adatok első felmérésekor látszott? Nem így van; a kortárs Délkelet-Európából is vannak párhuzamaink a népi és egyházi divinációs rendszer összefonódására, még inkább a nyugati katolicizmus középkori, kora újkori múltjából. Todorova-Pirgova Bulgáriából ír „vallásos varázslókról”, akik a papok morális támogatásával végzik divinációs tevékenységüket. A papi divináció szerepe kimondottan a rontás azonosításában sem példa nélkül való – még az újkori Nyugat-Európában sem. 20. századi holland adatok *witchdoctor* szerepet betöltő papokról, barátokról szólnak.²³ Jelenkori európai párhuzamaink, bár szórványosak, úgy látszik belőlük, hogy e szent szolgáltatások fennmaradásában fontos szerepet játszott az eltérő nemzetiségű, vallású népek együttélése. Szinte természetes, hogy a reformáció századában még német protestáns parasztok titokban katolikus kegyhelyekre mennek gyógyulásért, vagy jégverést elhárító körmenetben vesznek részt; 24 annál érdekesebb, hogy a 20. századi Hollandiában, a vegyes, katolikus és protestáns lakosságú Utrecht és Gelderland területén a protestánsok előszeretettel vették igénybe a katolikus witchdoktorok szolgáltatásait.²⁵ Todorova-Pirgova bolgáriai moszlimok és ortodox bolgárok közti hasonló cserekapcsolatokról ír.²⁶

A gyógyító, varázsló, divinációt gyakorló román pap alakja hasonlít a nyugati középkor „keresztény varázslóihoz”, ahogy Valery Flint nevezi e mágia és vallás határán tevékenykedő mágusokat. Flint a 4–5. századból ír le varázsló papokat, akik „szentesített mágikus tevékenységet” folytatnak, bibliából jósólnak, tolvajfelderítő divinációs gyakorlatot űznek.²⁷ Nem véletlen, hogy a keleti és nyugati egyház egyaránt szükségesnek látta a 4. századi laodiceai zsinat óta folyamatosan a 15–16. századig a papságnak tiltani a mágiát és divinációt.²⁸ Ryan kutatásaiból úgy tűnik, az ortodox egyház kebelében az időeltolódás (a nyugati kereszténység gyakorlatához képest) már a kora újkorban észlelhető: a rontással, mágiával vádolt papok 15–16. századi adatai, a papi mágia és divináció nagyszámú tiltása e korban még nagyon eleven papi gyakorlatra vall az oroszoknál.²⁹

A papi mágia és divináció Csíksban megismert módszerei közül némelyiknek egészen konkrét középkori párhuzamait találjuk a nyugati katolicizmus területén. Igen régi múltú középkori hagyományanyaga van a *könyvnyitásnak* nevezett, bibliával kapcsolatos divinációnak (*bibliomantia*, *sortes biblicae*). Schreiner összefoglaló tanulmányában³⁰ az ókori hagyományra visszamenő divinációs módszer egyházi alkalmazását a 6. századtól tudja idézni. Végigkísérik a középkort és kora újkort a tiltások a bibliából való jóslás elleni, a biblia, zsoltár mindenféle divinatorikus és mágikus használata (mint például tolvaj megtudakolása felfüggesztett biblia vagy zsoltár segítségével);³² Richard Kieckhefer szerint a tolvaj, vagy lopott javak megtalálására alkalmazott papi módszerek az egész középkorban nagyon általánosak voltak, noha sokszor a démoni mágia egy fajtájának tekintették őket.³³

A másik érintkezési felület, ahol a boszorkányság és a papi gyakorlat kapcsolatba kerül, a papok, szerzetesek mai napig űzött áldásosztó (és ezzel szoros kap-

csolatban ördögűző, gyógyító) tevékenysége. A természetfeletti betegségek ellen természetfeletti fegyverekkel kell harcolni: a megszálló Sátán, az ördögi eredetű bajok természetes ellenfele és gyógyítója a pap. Az ortodox Kelet-Európában szinte napjainkig fennmaradt áldásosztó és gyógyító tevékenység úgy látszik, itt majdnem olyan szintű a 20. században, mint ahogy azt a nyugati kereszténység területéről a középkorban ismerjük. Ott akkor a falusiak sokféle mindennapi mágikus szükségletét kielégítette ezzel az egyház, a családi és háziélettől az egészség óvásáig, gyógyításig, természeti katasztrófák elhárításáig. A közösségben ezzel mintegy társadalmi-szociális védőhálót vagy inkább pajzsot nyújtott a szent hely az őt körülvevő közösségnek. Mint Schreiner megállapítja: „Als sozial verfaßte Heilsgemeinschaft stand die Kirche des Mittelalters im engen Wechselbezug zu der sie umgebenden Gesellschaft. Persönliche und kollektive Frömmigkeit gaben dem gesellschaftlichen Leben eine religiöse Prägung; Erwartungen und Interessen gesellschaftlicher Gruppen bestimmten den sozialen Gehalt von Liturgie und Frömmigkeit.”³⁴ A középkori ember számára alapvető szükséglet az ismétlődő áldások révén mintegy a megkereszteltség állandó állapotában lenni, védelmül az ördögi külvilág ellen. Ahogy Gurevics írja: (a középkori ember számára) az áldás az átok ellen mintegy védővarázslat.³⁵ Ilyen értelemben is mintegy alternatívái az átoknak a szent védelmet nyújtó áldások, ahogy ezt a csíki rendszerben is láthatjuk. Hogy az áldás, mint alapvető liturgikus kifejezési mód igen fontos a karoling Európában, azt a liturgikus naptár szerint elrendezett benedikció-formulák 7. századtól rohamosan szaporodó adatai is bizonyítják.³⁶ A mágikus védelmet nyújtó áldások középkori rendszerének (Kelet- és Nyugat-Európában egyaránt) az újkorig fennmaradt hagyatéka a szentelmények, a papi áldás, a pap által megáldott tárgyak használata ördög-, boszorkány-, rontás-ellenes szerként.³⁷

Az egyházi áldás és átok egyik fő területe a papi gyógyítás volt: áldást mondani a betegre, ördögöt űzni a betegből, mindenféle ördögtől eredő betegséget gyógyítani. A papok egyházi áldással kapcsolatos gyógyító tevékenysége a nyugati kereszténység területén legalább a 16. századig általánosnak mondható, majd az újkorban jórészt átment a népi specialisták hatáskörébe. A középkori papi, valamint a kolostorokban folyó szerzetesi gyógyítás emlékét elsősorban a betegségekre mondott benedikció-szövegekből lett népi ráolvasások tartották fenn. Az ortodox Kelet-Európában – a falusi gyógyítók mellett – megmaradt a papság, szerzetesek kezén is a gyógyítás és az áldás, sőt az átok némely válfaja is (az ördögűző *exorcismus* nyugati papság által is gyakorolt esetein túl is).³⁸ A papi átkot mintegy legitimálja az, hogy az ember, vagy emberi létesítmények elátkozása tulajdonképpen a Sátán művét, a Sátántól az emberbe plántált bűnt sújtja, mint Isten nevében osztott igazságos büntetés. A papi átok *istenítéleti* – *ordália* – jellege a középkori adatokból is teljesen világos. Lester K. Little idézi Hildegard von Bingen 11. századi imakönyvéből: „If they keep this covenant, may they blessed; if not, may they be

cursed".³⁹ Az áldás és átok, mint egymás alternatívái könnyen szerepet cserélnek egy divinációs rendszerben, ahol az átkot/áldást mondó pap is csak eszköz a magasabb erők kezében, és ahol az ördögűzéssel kapcsolatos átokformulák eredetileg egy legitim rítus részei. Richard Kieckhefer sok szemléletes példát említ Nyugat-Európa középkorából az áldás és átok, a papi benedikció, exorcizmus „azonos tudati síkon” való alternatív használatára.⁴⁰ A hasonló formájú és ellentétes jelentésű *benedictio* és *maledictio* közt szimbiózis van, mint az *angyal* és *ördög*, vagy a *jó* és *gonosz* között, amint Little megállapítja⁴¹ – a csíki gyakorlatból is ezt a tapasztalatot szűrhattuk le.

A rituális átoknak a nyugati kereszténység fennhatósági területén több olyan középkori formája van, amely a Csíkból megismert pap általi *megcsináltatásnak* szinte pontos megfelelője. Legfontosabb a *clamor*: a közösség (például az apátság, a kolostor) illetve az egyház vagyona ellen vétetteket sujtó rituális átok. Ennek 9. századtól rögzített formuláit és egy (mai nyugat-franciaországi) frank területen már 8. a századtól ismert (és kb. a 12. századig tartó) adatait Little gyűjtötte össze és dolgozta fel nemrégiben publikált könyvében.⁴² A *facere clamorem* rituáléja a (valamilyen pozitív vagy negatív cél érdekében mondott áldáshozó, veszélyelhárító) *votívmisék* keretében zajlott. Maga e mise lényegében azonos a fent tárgyalt, Csíkból az átokmisék alternatívájaként gyakorolt „jóra adott” misével, amely az ortodox egyházi gyakorlatnak ma is élő, és ha talán hivatalosan nem is előírt, de elismert része.

A *votívmisé*t, amely a 6. században kialakult kategóriája a keresztény liturgiának, egy különleges kívánság (*votum*) kinyilvánításának szentelték. A kívánság valamiért, valakiért, vagy valami (pl. háború, katasztrófa, járvány, jégverés vagy tolvaj) ellen is szólhat. A 9. századra már megállapodott liturgikus rendje van a valamilyen sajátos földi jót kérő, rosszat kivédő miséknek (és több tucat formula ismert). 805-ből tudunk például Nagy Károly dekrétumáról éhség, járvány, háború, jégverés esetén mondandó votívmisékre vonatkozóan. A „jót kérő misék” – hogy a csíkiak terminológiáját használjuk – egy részének állandó helye volt a liturgikus naptárban. Legnevezetesebb ilyen rögzült mise volt az április 25-i *rogáció*: litánia, könyörgés és körmenet előírt böjttel a jó termésért.⁴³ Konkrét veszély esetén viszont ad hoc -szerűen ment végbe a szolgáltatás⁴⁴ és mint ilyen természetesen könnyen „átváltott” a valakire „rosszat kérésbe”; vagyis lényegében az átoknak a mise-rangra emeléséről van szó. (Tehát a *clamor* átok-rituáléja igen természetesen jelenik meg a valaki ellen szóló votívmisék keretében.) A közösség világi szükségleteit kielégítő votívmiséknek mind pozitív, mind negatív változata – a benedikcióhoz és exorcizmushoz hasonlóan – lényegében mágikus szolgáltatás, és a kétféle irányulását liturgia – csakúgy mint a 20. századi ortodox „jóra adott” avagy „rosszra adott” misék – azonos tudati síkon megjelenő alternatívái, tükröképei egymásnak; így vélekedik elemzésében Little is, az előbb említett április 25-i rogációs körmenet kapcsán.⁴⁵

Visszatérve a *clamor* rituáléjára, ez a különböző frank apátságokból származó adatok szerint átok mondása a vétkesekre. Bernard cluny-i szerzetes 1075-ös műve: „Quomodo fiat clamor pro tribulatione ad populum sive ad deum” szerint például ima, hogy a gonosztevo térjen észhez, illetve Isten a gonoszt változtassa jóvá. A bűnös távollétében fejére olvassák tetteit és imában büntetését kérik, ami általában – legalább a *clamor* záradékában – átok formáját ölti.⁴⁶ Mindenféle baj esetére kialakultak a különböző – 8–13. század között használt – *clamor*formulák, amelyek lehetnek átkok változatos füzerei is, vagy maga a 108. (109.) „átokzsoltár” képezheti gerincét. Beléjük épült az Ószövetség (főleg Deuteronomium és Zsoltárok) bőséges, illetve az Újszövetség kissé szegényesebb, de létező és keresztény hivatkozási alapként mindeképpen felhasználható átok-készlete is.⁴⁷

A *clamor* – mindenütt, ahol gyakorolták – egybefonódhatott egy másik „mágikus” rituáléval: a *szentek* illetve *ereklyék megalázásával*. Ennek során a szent helyet holta után patronáló védőszentnek az oltár alatt vagy az oltárban tartott ereklyéit, esetleg szobrát a földre helyezve (és arccal a földre borulva) átkokat szórtak a béke megsértőire, a szerzetesek közösségének ártókra. Ez a 10–11. században elterjedt rítus tartalmazza a mágikus kényszerítés elemét is: a földön hagyták a szobrot, míg a szent nem teljesítette kívánságukat. Előfordult, hogy összeverték az ereklyéket őrző oltárt, szemrehányásokat tettek a szentnek: „Miért nem védesz bennünket, szent úr... Elfeledkeztél rólunk...?”⁴⁸

A *clamor* rituáléja *böjttel*, mégpedig a Csíkból ismert mágikus böjttel, ráböjtöléssel is kapcsolódhatott, mint ez Little sok példája bizonyítja. A clonard-i apátság szerzetesei például a tolvajra böjtöltek, míg meg nem találták;⁴⁹ vagy az eretnekek haláláért kezdtek böjtöt és imádkoztak, míg elnyelte őket a föld.⁵⁰ A *clamor* nemcsak a szerzeteseket ért sérelmek megbosszulására, helyrehozására szolgált; laikusok is kérhették a rítus elvégzését. Ahogy ma Csíkbán: „megcsináltathatták”, „megmiséztethették” közösségük ellenük vétő tagjait. Az egyéni/laikus és a közösségi/papi *clamor* együtt is, külön-külön is végbemehetett. Little leír egy laikus *clamor*-rituálét, amely az ereklyemegalázással összefonódva vittek végbe: a parasztok az állatok kötelével jöttek a templomba, a szerzetesek a szent szobrát a földre helyezték és addig tartották lent, amíg be nem teljesedett átkuk.⁵¹

Az átokra mint liturgikus fenyegetésre már a *clamor*-rituálé standardizálódása előtt, a 6–7. századból is van adatunk. Szinte a 20. századi csíki szomszédsági fenyegetődzéseket idézi egy 6. századi történet Franco aix-en-provence-i püspök és Childericus király közti konfliktusról: a püspök átokmisét tart az egyházmegyéjét megkárosító király ellen, mire az beteg lesz, és visszadja az egyháznak, amit elvett. Little több hasonló – legtöbbször az egyház tolvajának megbüntetéséről szóló – történetet idéz a 6–7. századból.⁵² Végig a 8–13. századon át feltűnően sok a tolvajok átokkal szankcionálása, megfenyegetése. Thomas a késő középkori Angliából is ír le eseteket, amikor a templomok vagy kolostorok a tolvaj-

jokat, kölcsönök vissza nem fizetőit átokkal bosszulták meg, nyilvános átok-rítusban fenyegették.⁵³

A rituális átkok részint a sértettek bosszúvágyát elégítették ki: a sértő megbetegedett, meghalt, állatai elpusztultak, lesújtott az igazságszolgáltatás. Máskor a fenyegető figyelmeztetés szerepét töltötte be a clamor: az átok beteljesülése nélkül helyrejöhetett a kár, helyreállt az egyensúly a sértő és sértett között, lett légyen az magánszemély vagy egy kolostor közössége. A Gurevics által „népinek” minősített clamor-esetekből világos, hogy a parasztokat patronáló szentet, akinek révén az átok lesújtását remélték embertársaikra, igazságosztó úrnak képzelik el, aki a saját vagy patronáltjai sérelmeiért áll bosszút; megbetegíti például a templom vagy a parasztok birkáit elrablót, vagy odaragasztja a kezét a kerítéshez (vö. az ismert, tolvaj megfogásáról szóló hiedelemmondával!). Tours-i Gergely írja egy tolvajlás-ügy kapcsán: „Az Úr kegyetlenül bosszút áll szolgáláiért”.⁵⁴ A clamor lényege szerint tehát ugyanúgy isteni igazságszolgáltatás, mint a csíki boszorkányság rendszerben működő papi átok; és egyaránt szolgál az egyént ért károk helyrehozatalára és a szociális rend fenntartására, helyreállítására.⁵⁵

Csíki adataink a papi mágiának egy, a clamor rítusánál kevésbé legitim formájára is utalnak: mégpedig a betegséget, halált hozó fekete mise celebrálására. Számomra – és talán az olvasó számára is – meglepő módon erre is található párhuzam a nyugati egyház középkorában. Klaus Schreiner kutatásai szerint⁵⁶ az egész nyugati középkort végigkísérte az élőkre mondott *halotti mise* papi szolgáltatása, illetőleg az ima kereteiben halált hozó átok mondása, a (német nevén) *Totbeten*, vagy *Mordbeten* gyakorlása – vagyis ennek sűrűn előforduló tiltásai a klérus számára a 694-es toledói zsinat óta egészen a 16. századi protestáns kommentárokgig (például Luther vagy Kálvin részéről). Ez hivatalosan el nem ismert, de létező gyakorlatra vall. Előfordult, hogy (élő személynek) ravatalt is állítottak fel a templomban, afölött énekelték a halotti misét.⁵⁷ Ennek egyik leggyakoribb szövege szintén a 108. (109.) zsoltár volt, amit több esetben Jézus átokszavaiként értelmeztek. A még élőkre mondott halotti mise nem más, mint közönséges fekete mágia, amit más, ugyanilyen „közönséges” mágikus cselekedetek is kísérek, például rábőjtölés, vagy az átokmise alatt a megátkozni kívánt személy viaszfigurájának az oltárra helyezése, vagy olyan mágikus fokozások, mint például a halotti mise hétésszeres, vagy tízszeres ismétlése. Sőt mitöbb, a klérus nem csak laikusok megrendelésére, hanem önmaga kiszolgálására is celebrált halált hozó misét. Legalábbis egy 13. századi exemplum tanúsága szerint szerzetesek nem szeretett apátjuk hamari haláláért imádkoztak: „rogemus Dominum quod cito moriatur”. Szintén 13. századi adatok szerint a Mordbeten specialistái a kolduló barátok voltak (vö. a halált hozó átokimát vállaló román kalugerekre vonatkozó csíki híradásokkal).

A késő középkor spirituálisabb kereszténysége – az idő előtti halál elkerülésének, a halálra való felkészülésnek a propagálásával – végképp diszkrepanciába

került a halotti mise mágikus szolgáltatásával,⁵⁸ az mégis sokáig fennmaradt. Bizonyára az átok, fekete mágia szilárd népi hagyományai lehettek a háttérben (olyasféle kettősségével az egyházi és laikus hagyománynak, ahogy azt a 20. századi Csíkban tapasztaltuk). A fent említett egyéb átokrítusok vizsgálói, Little is, Gurevics is felvetik a népi és egyházi rítusok kettősségének kérdését, ami már csak a leírt esetek szereplőinek vizsgálatával is megállapítható.⁵⁹ Little archaikus ír hiedelmek és rítusok korai ír kereszténységbe olvadásáról beszél, mégpedig mind az átkozódás népi formái, mind a mágikus, fekete böjt kapcsán (mindkettő franciaországi elterjesztésében kimutatja az ír misszionáriusok szerepét).⁶⁰ Egyetérthetünk Little abbeli véleményével, hogy a különböző európai népi átokhagyományok igen elterjedt, talán univerzális jelenséget takarnak, ami mentális keretét adta a formálisbb, tanult vallásos átkozódásnak.⁶¹ A párhuzamos népi rendszerek természetesen folyamatosan megvoltak, a kölcsönhatások változatos fonadéka kötötték őket össze a rituális formákkal. A középkori, kora újkori falusi társadalmakban az átoknak, mint (ahogy Eva Labouvie kifejezi)⁶² a verbális konfliktusszabályozásnak az eszköze igen nagy – nemcsak vallásos kontextusban, hanem általában is. Labouvie vizsgálja például ennek a különböző nyilvános formáit, amelyek a boszorkányság rendszerétől függetlenül is léteztek, de annak is fontos szervező alkotórészei. Thomas az angliai boszorkányságról írván foglalkozik az átkozódás kora újkori falusi társadalmakban és ezzel összefüggésben a boszorkányságban betöltött szerepével, konkrét példákkal világítván meg például, hogy hogyan mennek át a „szomszédsági” átokesetek boszorkányságba.⁶³

Az egyházi kultúrából eredő rituális átkok is helyet kaptak a népies, laikus gyakorlatban. Kora újkori német, angol, ír példákat említenek a fent említett kutatók, protestáns eseteket is: hét napig minden reggel és este mondott formulákat, az átokzsoltár egyéni recitálását. Egy anglikán paraszt az utcán térdelve (mint fent említett csíki emberünk), az összegyűlt tömeg füle hallatára kívánta szomszédjának, hogy az Isten őt és állatait veszítse el, vagy felesége és gyermekei térden csúszva járjanak. Walesben egyházlátogatási jegyzőkönyvek tanúskodnak felebarátaiknak átokimával halált vagy himlőt kérő emberekről.⁶⁴

A középkor Nyugat- és Közép-Európájában a laikus és egyházi formák párhuzamosan éltek. Mint a fentiek tanúsítják, Kelet-Európában fennmaradt az újkorig a rituális átok laikus és egyházi rítusainak kettőssége. E kettősség fényében természetesen látszik, hogy ahogy az átoknak van egy papi, vallásos formája, a boszorkányság népi rendszerének – amely oly nagy mértékben épül az átkozódás közösségi formáira – is van egy párhuzamos, papság bevonásával gyakorolt változata. A két réteg formakincsében sem független egymástól; mint láttuk, Csíkban vannak rituális, nyilvános átok-rítusok, amelyek részei a boszorkányság rendszerének is. Másrészt itt a papság mindennapi „mágikus szükségletekben” kiszolgáló szerepe a halált, betegséget okozó rontásra is kiterjedt, illetve: az áldás és átok ambivalens,



A Sátán városának (Babilon) harca az Isten városa (Sion) ellen.
Szent Ágoston *De Civitate Dei* c. művének 1489-es baseli kiadásából
(Johann Amerbach nyomdája)

ordália-jellegű rendszerébe ez az archaikus lehetőség is betagozódott. Nyugat- és közép-európai adataink fényében a pap által kézbe tartott istenítéleti és divinációs rendszerekre, papi átokra utaló csíki adatok háttérében valós gyakorlatot tételezhetünk fel, akár még a jelenben is.

Sok tehát az igen pontos megfelelés a mai ortodox hatósugarú vallásos–mágikus gyakorlat és a nyugati egyház középkori rituáléi, valamint a nyugati kereszténység területének középkorban – esetlegesen a kora újkorban – még élő népi formái között. Az ortodox liturgiátörténet – még hátralevő – kutatása előtt is nagy valószínűséggel megállapítható,⁶⁵ hogy e pontos megfelelések oka az, hogy az ortodox kereszténység (legitim vagy illegitim formákban) az újkorig fenntartotta a Nyugat-Európában már kiveszett rituális formákat. Noha ezeket itt többek között éppen az ortodox papi gyakorlat őrizte meg, kevésbé beszélhetünk sajátos kelet-európai vagy ortodox jellegzetességekről, bár természetesen számolhatunk időbeli eltolódások vetületeként és mindenféle kulturális találkozás eredményeképpen létrejött helyi sajátosságokkal, különbségekkel is.

Az egyházi rítusok nyugati példáit látván még világosabb, hogy itt egy valószínűságon, papok által működtetett vallásos rendszerbe illeszkedett bele a népi boszorkányság rendszere, két, a sérelmeket különböző módon szankcionáló, a közösség szociális, erkölcsi, etikai egyensúlyát megbontókkal szemben különböző módszerekkel lesújtó rendszer, amelyek azért fonódhattak könnyűszerrel össze, mert mindkettejük közös eleme a közösségen belüli, emberek által okozott kár és az ezáltal felborult morális rend helyreállítása. Tegyük azonban hozzá: a nyugati középkori példák fényében úgy látjuk, a papok által véghezvitt átok-rituálé, a megcsináltatás csíki rendszere boszorkányság nélkül is létezhet (mint ahogy a népi átkozódás rendszerei is létezhetek boszorkányság nélkül). Boszorkányság „nélkül” is eljárhatnak például a tulajdont megsértők ellen (ez volt a nyugati clamor-esetek leggyakoribb indítéka!); láttuk, Csíkban is milyen fontos szerepe volt a tolvajok megcsináltatásának. Boszorkányságról akkor van szó, ha „belép” a rendszerbe az egyéni bajok rontással való magyarázata, tehát egy rontó képességgel bíró egyén feltételezése, amikor tehát a rontással okozott bajokat bosszulják meg átokkal, akár pap mondja azt, akár laikus. Ez így van Csíkban ma, és ezért tételezzük fel egy *(magyar) népi boszorkányság* és egy *(román) papi átok-rituálé* összeolvadását. (De nem tudjuk, hogy például volt-e hasonló román–román összeolvadás, tehát volt-e a magyarhoz hasonló rendszere a román népi boszorkányságnak, vagy ott egy clamor-szerű intézmény minden ilyenirányú szükségletet ki tudott elégíteni?)

Ezeknek az istenítéleti rendszerekbe tagozódó átok–áldás rítusoknak fontos ideológiai bázisa volt a bűn, büntetés és igazságszolgáltatás archaikus, mondhatni ószövegségi fogalma, amit a nyugati kereszténység előbb kivetett magából, mint a keleti. De hogy az ortodox keleten e rendszerek tovább fennmaradtak, ahhoz bizonyára sok egyéb tényező is hozzájárult. Ezekből itt – a vizsgált és bemutatott

anyag kapcsán – kettőt tudok megemlíteni. Az egyik az ördög szerepének nagyobb fontossága a keleti liturgiában, dogmatikában. Ezzel összefüggésben az ortodox Kelet-Európában a paraszti világképet, a néphitét, a boszorkányhiedelmeket szoros kapcsolat fűzi az egyházi demonológia ördöggépzeteihez. A csíki boszorkányhiedelmeknek archaikus sajátossága az eleven ördöghit, a megszállottság képzetei és az ördögűző gyakorlat. Nyugat- és Közép-Európában a 16–17. század volt a boszorkányhitbe nyomuló ördög-képzetek, és a rontás ördögi megszállottsággal való azonosításának fő időszaka. Itt ez – talán az ortodox szomszédság miatt? – fennmaradt, vagy újra megelevenedett. A boszorkányságtól függetlenül, mai napig kórok és betegségmagyarázat a csíki falusiak körében is az ördögi megszállottság, ördögöt űzetni ugyanúgy román szerzetesekhez, papokhoz mentek, mint a fent ismertetett egyéb ügyekben. A pap szüntelen harcot folytat az embereket befolyása alá vonni törekvő Sátánnal, mindennapi gyakorlatához tartozik az embernek és környezetének megtisztítása áldással, szentelményekkel az ördögtől és ördögítől.

A másik tényező az ortodox papságnak egy kitapinthatóan „népközelibb” attitűdje; talán nagyobb készsége a nép konkrét, mindennapi, ha úgy tetszik mágikus igényeinek kielégítésére, a szemtől-szembe kapcsolatokon, érintkezésen – konkrét érintésen – alapuló mágikus módszerek alkalmazására. Sándor Attila idézi sövényházi (református) magyarok véleményét, akik a román papok szolgáltatásait – *szluzsbáit* – igénybe veszik:

Én beteges voltam, s vagyok. Jártam a papoknál, ...még az áltárnál [oltárnál] is voltam, s a jó Isten megsegített engem. Az áltárnál a román pap rátette a fejemre azt az izét [stólát], van nekik az az izéjük s imádkozott a fejemre. Aki beteg s megy, hogy tartsanak a román papok szolgálatot, az jó dolog, az nem rossz.⁶⁶

Ezekről az egyház részéről „babonásnak” mindősített módszerektől a nyugati benedikció- és exorcizmus-rituálékát a kora újkor folyamán megtisztították,⁶⁷ mára jószerivel már maguk a megtisztított rítusok is eltűntek. Az ortodox papság e szolgáltatásaira úgy látszik, még igény van a római katolikus magyarság részéről is, és ezt a magyar papoktól esetleg nem kapja meg. Nem véletlen, és mindenestre elgondolkodtató, hogy sokan – Csíksomlyó szomszédságában! – nemcsak rontásért, vagy ördögöt kiűzetni, hanem „közönséges” gyógyulásért, házi áldásért is a román kolostorokba mennek.

Ami a románságot illeti, a fentiek alapján még egy érdekes, ortodoxiával kapcsolatos összefüggés körvonalazódik. Az európai boszorkányüldözés kutatása során megfogalmazódott az a vélekedés, hogy a középkori egyház mágikus szolgáltatásainak megszűnte mintegy lökést adott a boszorkányság felvirágzásának és a boszorkányüldözésnek (nyugaton). Az ortodox Kelet-Európában – vagy legalábbis Románia ortodox területein – egyrészt fennmaradtak e szolgáltatások, másrészt nem volt hivatalos boszorkányüldözés. A fent leírtak fényében nagyon is természe-

tesnek ítélnék, hogy a boszorkányság népi rendszerében szerepet vállaló ortodox egyház illetve papság nem üldözött boszorkányokat. A fő ellenség itt a Sátán volt, ő ellene fordították a papok egész létező rituális és eszmei fegyvertárukat. Ennek következtében ők maguk előbb nyerték el az „ördög ügynöke” reputációt, mint klienseik, akik – szemben az ördöggel is manipuláló papokkal – közönséges halandók bármiféle hiedelemattributum nélkül, ebben a konstellációban tehát nem lehettek semmiféle demonológiai indítékú üldözés célpontjaivá.

JEGYZETEK

¹ A tanulmány ugyane témáról írt nemrég publikált hosszabb „Átok, rontás, divináció. Boszorkányság a vallás és mágia határán” c. cikkemre (Pócs 2001c) épül. A csíki boszorkányság ott közölt részletes leírását itt röviden összefoglalom, majd kiegészítem az ott írtakat a nyugati kereszténység azóta megismert középkori átokritusaiból leszármazott tanulságokkal. Az adatközlőkre való hivatkozásokat (a téma természetére való tekintettel név nélkül) e hosszabb tanulmányban találhatja meg a tisztelt olvasó.

² Az utóbbi években jelent meg néhány híradás Erdély több pontjáról: minden esetben román-ság közelében élő magyarokra vonatkozóan, akik büntető és divinációs rendszerükbe – a csíki-akhoz hasonlóan – a román papok, szerzetesek tevékenységét is beépítették, legalábbis az erre vonatkozó narratívok szerint. Lásd: Keszeg 1996, 1997, Komáromi 1996, Czégényi 1999. A tanulmány megírása után jutott el hozzám Tankó Gyula most megjelent leírása (Tankó 2001) a telepünkkel szomszédos Gyimesről. A szerző a fenti rendszert teljes virágjában mutatja be és minden kétséget eloszlatva a román papok, szerzetesek által gyakorolt mágia és divináció valóságát illetően. Adatait, megfigyeléseit egyes pontokon mondandóm megerősítéséül idézni is fogom.

³ Tanulmányom megírásához saját gyűjtésű adataimon kívül tanítványaim néhány adatát is felhasználtam, ezért itt újra köszönetet mondok nekik.

⁴ Pócs 2001c.

⁵ A magyarországi boszorkányüldözés, illetőleg a kora újkori boszorkányság összefoglaló áttekintését lásd: Klaniczay 1986, 1990. A boszorkányperek legfontosabb forráskiadványai: Komáromy 1910; Schram 1970; 1982; Klaniczay–Kristóf–Pócs 1989; Bessenyei 1997; 2000.

⁶ A rendszer egyik első európai leírása: Macfarlane 1970; lásd továbbá Thomas 1971; Lerner 1981; Briggs 1984; Henningsen 1988. A magyarországi boszorkányság társadalmi típusairól és hiedelemrendszeréről: Pócs 1995a; Kristóf 1998.

⁷ Az ún. módosult tudatállapotokban – tehát pl. transzban – jelenéseket lát, látomásai vannak, vagy álomban látja meg a tetteit. E kvázi-samanisztikus látó technikák alkalmazásáról a boszorkányságban lásd könyvem, amelyet a magyarországi boszorkányperek anyaga alapján írtam a kora újkori mediátor technikákról: Pócs (1997a).

⁸ Természetesen a véghezvitt rontások és csak elbeszélt rontásesetek arányát, a fekete mágia valóságos eseteinek igazi nagyságrendjét egyelőre nem ismerjük.

⁹ Evans–Pritchard 1935.

¹⁰ A balkáni, ördögtől megszállt boszorkányról lásd: Pócs 1992b.

¹¹ Cohn 1993 [1970].

¹² Lásd a román, bolgár, szerb boszorkányra vonatkozóan például Mușlea–Bîrlea 1970, 244–277; Marinov 1914, 215; Őor evi 1953; ZeLevi 1981. Magyar vonatkozásban bővebben: Pócs 1997a.

¹³ A román calugar („szerzetes”) szóból.

¹⁴ Ördög által megszállt boszorkányról – és a legfontosabb szakirodalomról – lásd Pócs 1992b és 2001b. Különösen a szerb és román boszorkányt tartja a néphit ördögtől, rossz szellemtől megszállt embernek, aki a megszálló ördög révén nyeri rontó képességeit.

¹⁵ A boszorkányüldözés irodalmából is tudunk az átok mint testi bajokat okozó rontás szerepéről, továbbá az átok igazságosságára, jogosságára, vonatkozó nézetekről és egyáltalán az átkozódás fontosságáról egész Európa középkorában. Thomas (1978, 598–611) a kora-újkor Angliából írja le a rituális átkozódás középkor óta kimutatható fontos szerepét, és a Csíkbán megismerthez hasonló nézeteket például a „visszaszálló” átokról. Bizonyos helyzetekben az egyház is megengedte, vagy elnézte.

¹⁶ Tankó gyimesi adatai az átkozódás igen fontos szerepére vallanak: az ő tapasztalatai szerint az egyéni és titkos átkozódás a rontás első számú, legáltalánosabb eszköze. Közleménye igen gazdag átokszöveg-anyagot tartalmaz (Tankó 2001, 150–152, 171).

¹⁷ A másik európai terület, ahol legalábbis a kora újkorig fennmaradt: Anglia, Írország – lásd e cikk végén a clamor-rítusokról írtakat.

¹⁸ Tankó anyagából is úgy látszik, hogy – legalábbis ma már – csekélyebb szerepe van a „tudósoknak”, mint a kalugereknek a rontás közvetítésében.

¹⁹ Tankó szerint Gyimesben csak az egyéni és varázslós módszer után harmadsorban, legvégső esetben alkalmazzák (Tankó 2001, 171).

²⁰ Tankó Gyula fent említett leírása szerint a gyimesi magyarok a moldvai és gyimesi román kolostorok szerzeteseit, vagy a vásárokon a rendelések felvétele céljából megjelenő vándor kalugereket bízzák meg a fekete mágia gyakorlásával, átok-misék mondásával – igazságszolgáltatásul, illetőleg a Csíkbán megismerthez hasonló családi, társadalmi konfliktusok megoldása-képpen. A szerző hangsúlyozza: [itt] „a fekete mágia igazságtevés felsőbb erők segítségével” (i. m. 155) – ez lényegre tapintó, pontos meghatározás.

²¹ Tankó a papi divináció változatos módszereit írja le Gyimesből, többek között gyertyaégetéssel kapcsolatban: a gyertyák égéséből állapítja meg a pap például a „megcsináltatott” személy további sorsát (i. m. 165).

²² Két alkalommal járt csoportunk néhány tagja – egyszer én is velük – a maroshévízi kolostorban, ahol összesen három szerzetessel folytattak beszélgetést. Mindkét alkalommal Komáromi Tünde csatlakozott csoportunkhoz, vállalva a tolmács szerepét. Ezúton is köszönöm neki közreműködését, valamint az első alkalommal felvett interjú lefordítását.

²³ Dekker 1991.

²⁴ Labouvie 1992, 148–149.

²⁵ Dekker 1991.

²⁶ Todorova–Pirgova 2002. Magyar–román (illetőleg katolikus/protestáns–ortodox) viszonylatban is elterjedtebb ez az elv a fent leírtaknál: Vajkai (1943, 45) Erdély más helyeiről is ír, például magyar reformátusok látogatta ortodox román kegyhelyekről.

²⁷ Flint 1991, 273–347, 375–380.

²⁸ Teológiai, valamint bibliai és patrisztikus alapokon is (Schreiner 1991, 341–345). Kelet-Európa: Ryan 1999, 408–417.

²⁹ Ryan uo.

³⁰ Schreiner 1990.

³¹ Chilperichs király fia (584-ben) a Zsoltárokat, a Királyok könyvét és az evangéliumokat Tours-i Szt. Márton sírjára helyezte és megkérdezte, hogy a birodalmat elnyeri-e. Háromnapos böjt, virrasztás és ima után felütötte a könyveket: mindegyik balsorsot jelentett – a jóslat azután be is telt (Schreiner 1990, 335–336).

- ³² Schreiner 1990, 335–372.
- ³³ Kieckhefer 1976, 84, 90.
- ³⁴ Schreiner 1990, 332.
- ³⁵ Gurevics 1987, 84.
- ³⁶ Lásd: Little 1993, 186–188.
- ³⁷ Például Briggs (1984: 37) az 1580–1630-os évekből, Lorraine-ból írja ezt le.
- ³⁸ Az ortodox kolostorok ráolvasó gyakorlatáról lásd például: Pradel 1907; Mansikka 1909.
- ³⁹ Little 1993, 193.
- ⁴⁰ Kieckhefer 1989, 69–84.
- ⁴¹ Little 1993, 192.
- ⁴² Little 1993. Klaniczay Gábornak köszönöm, hogy e könyvre felhívta a figyelmemet.
- ⁴³ Uo. 77.
- ⁴⁴ Uo. 73–78.
- ⁴⁵ „Three days of fasting and processions set the stage for reciting invocations to saints and petitions, along with psalms, which together make up... a rough but recognizable reverse image of liturgical maledictions” (uo. 77).
- ⁴⁶ Uo. 20–25.
- ⁴⁷ A Deuteronomiumban számos átok, továbbá: 2Kir 1,10,12,16; Apocsel 5,1–11; Mt; 1Kor; Gal; Jelenések több helyén, valamint az apokrif Tamás-evangéliumban (uo. 22–83). Az átok különböző fajtái és fokozatai fordultak elő a clamor rituálé keretein belül, illetve a clamor záró szankciójában (a közönséges átok, vagy maledictio, az excommunicatio és a legsúlyosabb, az anathema (uo. 40–55)).
- ⁴⁸ Uo. 26; Gurevics 1987, 86–87.
- ⁴⁹ Little 1993, 171–172.
- ⁵⁰ Uo. 161.
- ⁵¹ Uo. 135.
- ⁵² Uo. 84.
- ⁵³ Thomas 1978, 599–600.
- ⁵⁴ Gurevics 1987, 88–92.
- ⁵⁵ Mint Little (1993, 142) megjegyzi: „...the clamor was a ceremony in which social disorder and concomitant suffering were acted out and accepted hierarchies were inverted”.
- ⁵⁶ Schreiner 1990; 1991; az összes forrás összefoglalását lásd: Harmening 1979; Little is közül sokszor idézett munkájában (1993, 168–170) erre vonatkozó írást ad.
- ⁵⁷ Berthold von Regensburg (+1272) tiltakozásai azok ellen akik halálos bosszúért csinálják: Schreiner 1991, 344.
- ⁵⁸ Schreiner 1991, 340–343.
- ⁵⁹ Gurevics 1987, 88.
- ⁶⁰ Little (1993, 154–185) görög, germán, skandináv pogány népi előképekről is ír, de világosan kimutatható kapcsolat elsősorban az ír előzményekkel van.
- ⁶¹ Uo. 154.
- ⁶² Labouvie 1993, 122.
- ⁶³ Thomas „The Making of a Witch” fejezet első része: Cursing (1978, 599–611).
- ⁶⁴ Uo. 603–609; Schreiner 1991, 336; Labouvie 1993, 134–136.
- ⁶⁵ E kutatás a közeljövő fontos feladata lesz.
- ⁶⁶ Sándor 2000, 272.
- ⁶⁷ Lásd erről jelen kötet „Én vagyok mindennél nagyobb orvos...” c. tanulmányában a tisztogatásról írtakat: a római egyház már a középkorban tiltakozott a tárgyak közvetlen (mágikus) hatásának „kihasználása” ellen a benedikciókban.



BIBLIOGRÁFIA

- ABBOT, G. F.
1903 *Macedonian Folklore*. Cambridge.
- ALAPI Gyula
1914 *Bűbájosok és boszorkányok Komárom vármegyében*. Közlemények a Dunántúl történetéhez, Komárom.
- ALSHEIMER, Rainer
1974 Katalog protestantischer Teufelserzählungen des 16. Jahrhunderts. In Brückner, Wolfgang (Hrsg.): *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur von Protestantismus*. Berlin, 417–519.
- ANDERSON, Walter
1930–1931 Glückskind. In Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. III. Berlin–Leipzig, 895.
- ANDREE, Richard
1896 *Braunschweiger Volkskunde*. Braunschweig.
- ANDRESCO-MIEREANU, Joana
1987 Magic in Eastern Europe. In Eliade, Mircea (ed.): *Encyclopedia of Religion*. 9. Chicago, 101–104.
- ANTONIJEVIĆ, Dragoslav
1990 *Ritualni trans*. Beograd.
- ARBMAN, Ernst
1963 *Ecstasy or Religious Trance. In the Experience of the Ecstasies and from the Psychological Point of View*. I–III. Uppsala.
- ARDALI, V.
1917 Vile i vještice. *Zbornik za narodni ivot i običaje ju nih slavena*, 22: 301–302.
- ARNAUDOV, M.
1917 *Die bulgarischen Festbruche*. Leipzig.
- AVANZIN, Anton
1956 Hundemensch und Hundekönig. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 59: 140–144.
- BAHTYIN, M. M.
1976 A tér és idő a regényben. In *A szó esztétikája. Válogatott tanulmányok*. Budapest, 257–302.
- BALÁZS Lajos
1997 A fekete mágia interetnikus vonatkozásai Csíkszentdomokoson. *Művelődés*, L/4, április: 38–39.
1999 *Szeretet fogott el a gyermek iránt. A születés szokásvilága Csíkszentdomokoson*. Csíkszereda.

- BALOGH Béla (szerk.)
[2002] *A magyarországi boszorkányság forrásai*. B. sorozat I. Nagybánya. Budapest (sajtó alatt).
- BALOGH István
1958 Egy bűbájós pere 1715-ből. *Néprajzi Közlemények*, III. 1–2: 313–319.
- BARGHEER, Ernst
1930–1931 Glückshaube. In Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. III. Berlin–Leipzig, 890–894.
- BARNA Gábor
1973 Halottlátók Borsodban. *A Miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei*, XII: 109–113.
1981 Totenseher im ungarischen Volksglauben. *Műveltség és Hagyomány*, XX: 177–189.
- BARTELS, M.
1900 Isländischer Brauch und Volksglaube in Bezug auf die Nachkommenschaft. *Zeitschrift für Ethnologie*, 32: 52–86.
- BARTÓK, Béla
1968 *Melodien der rumänischen Colinde (Weihnachtslieder)*. Etnomusikologische Schriften. Faksimile-Nachdrucke. IV. Editio Musica, Budapest.
- BÁLINT Sándor
1942 *Egy magyar szentember*. Orosz István önéletrajza. Budapest.
1943 *Sacra Hungaria. Tanulmányok a magyar vallásos népelet köréből*. Kassa.
1973 Karácsony, húsvét, pünkösd. *A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából*. Budapest.
- BÁRKÁNYI János (VOIGT Vilmos)
1961 Az „állatok királya” a magyar népmesében. *Ethnographia*, LXXII: 358–384.
- BEHRINGER, Wolfgang
1994 *Chonrad Stoeckhlin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der frühen Neuzeit*. München.
- BEKE Ödön
1946 Kutyafejű tatár. *Ethnographia*, LVII: 90–91.
- BELMONT, Nicole
1971 *Les signes de la naissance*. Paris.
- BENEDIKZ, B. S.
1964–1965 The Master Magician in Icelandic Folk-Legend. *Durham University Journal*, LVII (N. S. XXVI.): 22–34.
- BENOVSKA-S^a BKOVÁ, Milena
1992 *Zmejat v b^algarskija folklor*. Sofia.
- BENZ, Ernst
1969 *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*. Stuttgart.
- BERZE NAGY János
1910 Babonák, babonás alakok és szokások Besenyőteleken. *Ethnographia*, XXI: 24–30.
1940 *Baranyai magyar néphagyományok*. II. Pécs, 539.
- BESSENYEI József (szerk.)
1997 *A magyarországi boszorkányság forrásai*. I. Balassi, Budapest.
2000 *A magyarországi boszorkányság forrásai*. II. Balassi, Budapest.

BIEDERMANN, Hans

1987 Ausbildung der Hexenlehre. In Valentinitisch, Helfried (Hrsg.): *Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark*. Graz–Wien, 209–218.

BIHARI Anna

1980a Magyar hiedelemmonda katalógus. *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához*. 6. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest.

1980b Symbolic Representation of Time and Space in Hungarian Folktales. Kézirat (Előadás a III. finn–magyar folklorisztikai szimpóziumon)

BIHARI Anna – SZUHAY Péter

1978 Mítosz és hiedelemmonda. *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához*, 3. MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest, 167–178.

BÍRÓ, Mária T.

1994 The Unknown Goddess. The Role of Aphrodite and Venus at Birth. *Acta Archaeologica Scientiarum Hungaricae*, 46: 217–229.

BISCHOFF, Erich

1903 *Die Kabbalah. Einführung in die jüdische Mystik und Geheimwissenschaft*. Leipzig.

BLAU, Ludwig

1898 *Das altjüdische Zauberwesen*. Strassburg.

BLÉCOURT, Willem de

1994 Witch doctors, soothsayers and priests. On cunning folk in European historiography and tradition. *Social History*, 19: 285–303.

BLUM, Richard – BLUM, Eva

1970 *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*. London.

BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate

1990 *Not of Woman Born. Representations of Caesarean Birth in Medieval and Renaissance Culture*. Ithaca, London.

BODGÁL Ferenc

1960 Egy miskolci „tátos” 1741-ben. *Néprajzi Közlemények*, V. 3–4: 308–316.

BOEHM, Fritz

1927 Amniomantie. In Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsgs.): *Hand-wörterbuch des deutschen Aberglaubens*. I. Berlin–Leipzig, 370.

BOGORAS, W.

1926 Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion. *American Anthropologist*, 27: 205–266.

BOLGÁR Ágnes

1934 *Magyar bájoló imádságok a XV–XVI. századból*. Budapest, 19–21.

BONOMO, Giuseppe

1953 *Scongiori del popolo siciliano*. Palumbo.

BORNEMISZA Péter

1578: Ördögi kísértetek. Sempte.

BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja

1953 Splet naših narodnih praznovjerja oko vještice i popa. *Bilten Instituta za Pronalaznje Folkloru*, II: 327–342.

1960 Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung. *Fabula*, 3: 275–298.

- 1990 Horvátországi boszorkányperek és boszorkánymondák. *Ethnographia*, 101: 494–513.
- BOSNYÁK Sándor
1977 A bukovinai magyarok hitvilága I. *Folklór Archivum*. 6. Néprajzi Kutató Csoport, Budapest.
1980 A moldvai magyarok hitvilága. *Folklór Archivum*. 12. Néprajzi Kutató Csoport, Budapest.
- BOURDIEU, Pierre
1973 The berber House. In Douglas, Mary (ed.): *Rules and Meanings*. Harmondsworth 1973, 98–110.
- BOUSSET, D. W.
1901 Die Himmelsreise der Seelen. *Archiv für Religionswissenschaft*, IV: 136–169, 229–273.
- BOUTEILLER, Marcelle
1950 *Chamanisme et guérison magique*. Paris.
1958 *Sorciers et jeteurs de sort*. Paris.
1966 *Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui*. Vallois.
- BRANDSTETTER, Renward
(n. d.) Die Wuotansage im alten Luzern. *Geschichtsfreund*. LXII. (Separatabdruck)
- BREDNICH, R.W.
1964 *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schickalfrauen*. Folklore Fellows Communications 193. Helsinki.
1967 Die osteuropäischen Volkssagen vom vorherbestimmten Schicksal. In Ringgren, H. (ed.): *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*. Scripta Instituti Donneriani Aboensis. II. Stockholm, 97–117.
1969 Das Schicksalsmotiv in den slavischen Volkserzählungen. *Annales Instituti Slavici*, 5: 132–140.
- BRIE, Marie
1906 Die germanische, insbesondere der englische Zauberspruch. *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, 8: 1–36.
- BRIGGS, Robin
1984 *Communities of Belief. Cultural and Social Tensions in Early Modern France*. Clarendon Press, Oxford.
- BUCHHOLZ, Peter
1968 Schamanistische Züge in der altislandischen Überlieferung. Dissertatio Münster. (Kézirat, Göttingen, Egyetemi Könyvtár)
- BURGSTALLER, Ernst
1957 *Brauchtumsgebäcke und Weihnachtsspeisen*. Linz.
- BURKHART, Albrecht
1994 „La radice e infetta”: The Case of Sophia Agnes von Klängenber. A („false”) Living Saint in Cologne in the 1620s. In *Papers of the Conference „Healing, Magic, and Belief in Europe 15th–20th Centuries. New Perspectives. 21–25 September 1994. Woudschoten, Zeist.”* Woudschoten, Zeist, 132–144.
- BURKHART, Dagmar
1968 *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslavischen Volksepik*. Slavistische Beiträge. 33. München.
1989 *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas*. Berlin.

BUTTERWORTH, E. A. S.

1966 *Some Traces of the Pre-Olympian World in Greek Literature and Myth*. Berlin.

" AJKANOVIC, Veselin

1953 Sekula se u zmiju pretvorio. In *Mit i religija u srba*. Beograd, 36–45.

CAMPBELL, J. G.

1902 *Witchcraft and Second Sight in the Highlands*. Glasgow.

CAMPBELL, John L. – HALL, Trevor H.

1968 *Strange Things. The Story of Fr. Allan Mc Donald. Ada Goodrich Freer and the Society for Psychical Research's Enquiry into Highland Second Sight*. London.

CAMUS, Dominique

1988 *Pouvoirs soriers. Enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie*. Paris.

CANDREA, I. A.

1944 *Folklorul medical român comparat*. București.

CARO BAROJA, Julio

1967 *Die Hexen und ihre Welt*. Stuttgart. [Las brujas y su mundo. Madrid 1961.]

CHADWICK, Nora

1968 Dreams in Early European Literature. In Carney, James – Greene, David (eds.): *Celtic Studies. Essays in Memory of Angus Matheson 1912–1962*. London, 1968, 33–50.

CHLOUPEK, Drago

1953 Mogut. *Zbornik za narodni ivot i običaje ju nih slavena*, 37: 241–250.

CHRISTIAN, William A.

1981 *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*. Princeton.

CLOSS, Alois

1968 Der Schamanismus bei den Indoeuropäern. *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft*, XIV: 289–302.

1969 Die Ekstase des Schamanen. *Ethnos*, 34: 70–89.

1971 Südosteuropa als ethnologisches Untersuchungsfeld über ekstatisches Brauchtum. *Wiener Ethnohistorische Blätter*, 3: 3–22.

COHN, Norman

1993 *Európa démonai. A boszorkányüldözés története*. Budapest. [Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt. New York 1975.]

CRECELIUS, W.

1853 Frau Holda und der Venusberg (aus hessischen Hexenprozessakten). *Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde*, I: 272–277.

CRISTESCU-GOLOPEN IA, S.

1944 *Drăgus. Un sat din ara Oltului (Făgăras). Manifestări spirituale. Credințe rituri magice*. București.

CROSS, Tom Peete

1952 *Motif-Index of Early Irish Literature*. Bloomington.

CUNNINGHAM, C. E.

1972 Order in the Atoni House. In Lessa, W. A. – Vogt, E. Z. (eds.): *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. New York – Evanston – San Francisco – London, 116–135.

CZÉGÉNYI Dóra

1999 Magyarromán interetnikus kapcsolatok vallási vetülete. A román pap alakja egy erdélyi közösség hiedelemrendszerében. In Borbély Éva – Czégényi Dóra (szerk.): *Változó társadalom*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár.

- CZÖVEK Judit
1987 *Halottlátók a magyar néphagyományban*. Debrecen.
- ÇABEJ, Eqrem
1966 Albanische Volkskunde. *Südost-Forschungen*, XXV: 368–376.
- CSALOG József
1941 Eleven bütök. *Néprajzi Értesítő*, XLII: 275.
- CSÁKABONYI Kálmán
1960 *Békés megyei boszorkányperek a XVIII. században*. /A Gyulai Erkel Ferenc Múzeum Kiadványai 17./ Gyula.
- CSÁKY Károly
1992 „Pogánykát vittünk, báránkyát hoztunk.” /Népismereti Könyvtár 3./ Csehszlovákiai Magyar Néprajzi Társaság, Komárom.
- CSILLÉRY Klára
1982 *A magyar népi lakáskultúra kialakulásának kezdetei*. Budapest.
- DAVIDSON, H. R. Ellis
1973 Hostile Magic. In Newall, Venetia (szerk.): *The Witch Figure. Folklore essays by a group of scholars in England honouring the 75th birthday of Katharine M. Briggs*. London–Boston, 20–41.
- DÁM László – D. RÁCZ Magdolna
1989 Adatok Nyírbátor néphitéhez. *A Nyíregyházi Jósza András Múzeum Évkönyve*, XXIV–XXVI. (1981/83): 127–133.
- DEÁKY Zita
1996 *A bába a magyarországi népi társadalomban (18. század vége – 20. század közepe)*. Budapest.
- DEKKER, Ton
1991 Witches and Sorcerers in Twentieth Century Legends. In Gijswijt – Hofstra, Marijke – Frijhoff, Willem (eds.): *Witchcraft in the Netherlands from the Fourteenth to the Twentieth Century*. [Nederland betoverd, Amsterdam, De Bataafsche Leeuw, 1987] Universitaire Pers, Rotterdam, 183–201.
- DELATTE, A.
1932 *La catoptronomie Grecque et ses dérivés*. Paris.
- DELCAMBRE, Etienne
1951 *Le concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVI^e et au XVII^e siècles 3. Les devins-guérisseurs*. Nancy.
- DELPECH, François
1990 Les marques de naissance: Physiognomie, signature magique et charisme souverain. In Redondo, Augustin (red.): *Le corps dans la société espagnole des XVI^e et XVII^e siècles*. Travaux du „Centre de recherche sur l’Espagne des XVI^e et XVII^e siècles.” V. Paris, 27–49.
1992 Marques corporelles et symbolique trifonctionnelle: exemples ibériques. In Redondo, Augustin (red.): *Le corps comme métaphore dans l’Espagne des XVI^e et XVII^e siècles*. Travaux du „Centre de recherche sur l’Espagne des XVI^e et XVII^e siècles.” VII. Paris, 93–103.
- DELUMEAU, Jean
1978 *La peur en Occident (XV^e–XVIII^e siècles)*. Une cité assiégée. Fayard, Paris.
- DÉZSI Lajos
1898 Babona a tizenhetedik században. *Irodalomtörténeti Közlemények*, VIII: 249–250.

DIECK, Alfred

1982 Materialien zur volkstümlichen Behandlung der menschlichen Nabelschnur. *Curare*, 5: 239–244.

DIETERICH, Albert

1891 *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späten Mittelalters*. Leipzig.

DIETERICH, K.

1905 Aus neugriechischen Sagen. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, XV: 380–398.

DIETRICH, B. C.

1965 *Death, Fate and the Gods. The development of a religious idea in greek popular belief and in Homer*. London.

DINZELBACHER, Peter

1973 *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*. Dissertationen der Universität Wien 104. Wien.

1981 *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart.

1984 Jenseitsvisionen – Jenseitsreisen. In Martens, V. – Miller, U. (Hrsgs.): *Epische Stoff des Mittelalters*. Stuttgart, 61–80.

1986 The Way to the Other World in Medieval Literature and Art. *Folklore* 97: 70–87.

1995: *Heilige oder Hexen. Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühenzeit*. Zürich.

DIÓSZEGI VILMOS

1956 A novaji tudósasszony. *Néprajzi Közlemények*, I. 58–77.

1958 *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Budapest.

1960 Embergógyítás a bukovinai székeleknél. *Néprajzi Közlemények*, 5 (3–4): 35–124.

1967 *A pogány magyarok hitvilága*. Budapest.

1973 A táltos alakjának földrajzi elterjedéséhez. *Szolnok Megyei Múzeumi Évkönyv*, I: 189–204.

DIÓSZEGI Vilmos (szerk.)

1971 *Az ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből*. Budapest.

DOBROVITS Aladár

1979 Egyiptom és a hellénizmus. In Kákossy László (szerk.): *Dobrovits Aladár válogatott tanulmányai*. I. Budapest, 23–99. [1. kiadás: 1943]

DODDS, E. R.

1951 *The Greeks and the Irrational*. Berkeley – Los Angeles.

1971 Supernormal Phenomena in Classical Antiquity. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 55. Part 203. March.

DOMANOVSKY György

1957 Vidoizmenenija obraza glovo ducha „lidérc” v suevernyh predstavlenijach venger-skiego naroda. *Acta Ethnographica*, VI: 431–72.

DÖBRENTÉI Gábor

1940 *Régi Magyar Nyelvemlékek*. II. Buda.

DÖLGER, Franz Joseph

1909 *Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual*. Paderborn.

DÖMÖTÖR Sándor

1939 A boszorkányok gyűlése a magyar néphitben. *Ethnographia*, 50: 210–221.

DÖMÖTÖR Tekla

1969 Ätiologische Sagen in Zusammenhang mit weiblichem Arbeitsverbot. *Acta Antiqua*, XVII: 79–85.

- 1974 *A népszokások költészete*. Budapest.
- 1981 *A magyar nép hiedelemvilága*. Budapest.
- DUBSKY, Ota
1914 Zaklínací formulí a lidová líkadla v zápedních a jí níh cednách. *Sborník městského historického musea v Plzni*, IV: 118–139.
- DUERR, Hans-Peter
1978 *Traumzeit: Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*. Frankfurt/M.
- DUMÉZIL, George
1968 *Mythe et épopée: L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européennes*. Paris.
- 1969 The Three Last Voyages of Il'ja of Murom. In *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*. Chicago, 153–162.
- 1985 *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*. Paris.
- ĐORĐEVIĆ, Tihomir R.
1953: Veštica i vila u našem narodnom verovanju i predanju. Vampir i druga bita u našem narodnom verovanju i predanju. *Srpski Etnografski Zbornik*, LXVI: 5–255.
- EBERMANN, Oscar
1903 *Blut und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt*. Berlin.
- EBERMUT, Rudolph
1978 Künden und zweites Gesicht in Vorarlberg-Tirol. Ein Beitrag zur Phenomenologie von Sterbeerlebnissen. *Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde*, 24. (Sonderdruck)
- ECKSTEIN, F.
1927a Backen. In Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. I. Berlin–Leipzig, 754–779.
- 1927b Brot. In Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. I. Berlin–Leipzig, 1590–1659.
- EDSMAN, Carl-Martin
1967 A Swedish Female Folk Healer from the Beginning of the 18th Century. In Edsman, C.-M. (ed.): *Studies in Shamanism*. Scripta Instituti Donneriani Aboensis. 1. Stockholm, 120–165.
- EILERS, Wilhelm
1979 *Die Äl, ein persisches Kindbettgespenst*. München.
- EIS, Gerhard
1964 Sprüche für die Wünschelrute. In *Altdeutsche Zaubersprüche*. Berlin, 145–157.
- EL-ADLY, Saber M. B.
1981 *Az amulett a mai Egyiptomban. /Az ELTE Ókori Történeti Tanszékének Kiadványai 31./* Budapest.
- ELIADE, Mircea
1957 *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Rascher Verlag, Zürich – Stuttgart. [Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris 1951.]
- 1958 *Patterns in Comparative Religion*. Cleveland – New York.
- 1959 *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*. Paris.

- ELLIS, Hilda R.
1943 *The Road to Hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature.* Cambridge.
- ERDÉLYI Zsuzsanna
1976 *Hegyet hágék, lötöt lépék. Archaikus népi imádságok.* Budapest.
- ERDÉSZ Sándor
1958 Állattá változások a nyírségi nép hiedelmeiben. *A Nyíregyházi Jósza András Múzeum Évkönyve*, 1: 215.
1984 *Kigyókultusz a magyar néphagyományban.* Debrecen. /*Studia Folkloristica et Ethnographica* 12./ Debrecen.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.
1935 Witchcraft. *Africa*, 8: 417–422.
1973 Time is not a Continuum. In Douglas, Mary (ed.): *Rules and Meanings.* Harmondsworth 1973, 75–79.
- FEHÉR Gyula
1938 Bibájások, boszorkányok Recsken és környékén. *Ethnographia*, XLIX: 220–224.
- FEHÉR Zoltán
1975 *Bátya néphite.* /Folklór Archívum 3./ Budapest.
- FEHRLE, Eugen
1916–1919 Das Sieb im Volksglauben. *Archiv für Religionswissenschaft*, XIX: 547–551.
- FEHRLE, Eugen
1929–1930 Fasten. Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.* II. Berlin–Leipzig, 1234–1243.
- FEJŐS Zoltán
1979 Az átmeneti rítusok. Arnold van Gennep elméletének vázlatja. *Ethnographia*, XC: 406–414.
1981 Mitikus lények Karancseszi hiedelemrendszerében. In *Előmunkálatok a Magyar-ság Néprajzához.* 9. MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest, 88–118.
1985 Hiedelemrendszer, szöveg, közösség. *Néprajzi Közlemények*, 27–28.
- FEKETE Lajos
1861 *A jászkunok története.* Debrecen.
- FERENCZI Imre
1957 Az ördögös kocsis alakjának néhány kérdése. *Ethnographia*, LXVIII: 56–86.
1959 Adalékok a látó (néző) alakjához. *Ethnographia*, LXX: 435–438.
1974 A táltos és garabonciás képzelet a jugoszláviai magyaroknál. *Ethnographia*, LXXXV: 264–275.
1988 A magyar-horvát-ukrán folklórkapcsolat egy példája: eborrú törökök és a kutyafejűek (pesoglavci). *Folklór és tradíció*, VI: 99–130.
- FILIMON Aurél
1913 Besztercevidéki oláh ráolvasások. *Ethnographia*, XXI: 167–169.
- FILIPOVIĆ, Milenko S.
1969 Die NAVI bei den Balkan-Slaven. *Annales Instituti Slavici*, 5: 05–113.
1982 Euthanasia among the South Slavs. In *Among the People. Selected writings.* Ann Arbor, 167–181.
- FINDEISEN, Hans
1957 *Schamanentum dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker.* W. Kohlhammer, Stuttgart.

FIRTH, Raymond

1973 Food Symbolism in a Pre-Industrial Society. In *Symbols, Public and Private*. Ithaca, New York. 243–261.

FLINT, Valery

1991 *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Oxford.

FOX, J. J.

1973 On Bad Dead and the Left Hand. A Study of Rotinese Symbolic Inversions. In Needham, R. (ed.): *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago–London, 342–368.

FRANK, E. – FRITZIE, P.

1971 Sketch for a Natural History of Paradise. In Geertz, C. (ed.): *Myth, Symbol, and Culture*. New York, 83–128.

FRANZ, Adolph

1909 *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter*. I–II. Freiburg i. Breisgau.

FRITZSCHE, C.

1886–1887 Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. *Romanische Forschungen*, 2: 247–279, 3: 337–369.

FÜVESSY Anikó

1993 A boszorkány felismerése Szent György-nap előtt talált kígyó segítségével. *Néprajzi Látóhatár*, II: 91–97.

GACSAJI Gábor

1985 A látomások szerepe a mai gyülekezeti életben. In Dankó I. – Küllös I. (szerk.): *Valási néprajz*. I. Budapest, 260–272.

GAGYI József

1997 Rejtezés Fenyőkúton (Esetbemutató és értelmezés). *Antropológiai Műhely*, 10/2: 5–17.

GASTER, M.

1883 Scholomonar, d. i. der Garabancijas dijak nach der Volksüberlieferung der Rumänen. *Archiv für Slavische Philologie*, VII: 281–290.

1900 Two Thousand Years of a Charm against the Childstealing Witch. *Folklore*, XI: 129–162.

GEHL, Walther

1939 *Der germanische Schicksalsglaube*. Berlin.

GÉLIS, Jacques

1984 *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne, XVI^e–XIX^e siècle*. Paris.

GÉMES Balázs

1973–1974 A magzatelhajtással kapcsolatos hiedelmek a magyarság körében. *A szekszárdi Béri Balogh Ádám Múzeum Évkönyve*, IV–V. Szekszárd.

GEORGIEVA, Ivaniĭka

1983 *B^algarska narodna mitologija*. Sofia.

GERSTEIN, Mary R.

1970 Germanic Warg: The Outlaw as Werwolf. In Larson, G. J. (ed.): *Myth in Indoeuropean Antiquity*. Univ. of California Press, Berkeley. 1974, 131–156.

GIMBUTAS, Marja

1973 Perkunas/Perun – the thunder God of the Balts and Slavs. *Journal of Indo-European Studies*, I: 466–478.

GINZBURG, Carlo

1983 *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Baltimore (Maryland). [Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento. Torino 1966.]

1984 The Witches' Sabbat: Popular Cult or Inquisitorial Stereotype? In Kaplan, Steven L. (ed.): *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*. Mouton Publishers, Berlin – New York – Amsterdam, 39–52.

1990 *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*. Berlin [Storia notturna. Una decifrazione del Sabba. Torino 1989.]

GOLDZIHNER Ignác

1981 A Hiğā'-költészet előtörténete. In *Az Iszlám kultúrája*. II. Budapest, 597–764.

GOSSEN, G. H.

1972 Temporal and Spatial Equivalents in Chamula Ritual. In Lessa, W. A. – Vogt, E. Z. (eds.): *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. New York – Evanston – San Francisco – London 1972, 135–149.

GÖNCZI Ferenc

1914: *Göcssej, s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése*. Kaposvár.

GRAMBO, Ronald

1973 Sleep as a means of ecstasy and divination. *Acta Ethnographica*, 22: 417–441.

1975 Traces of Shamanism in Norwegian Folktales and Popular Legends. *Fabula*, 16: 20–40.

1982 Shamanism in Norwegian Popular Legends. Kézirat (Előadás a „Shamanism in Eurasia” konferencián, Sárospatak).

GRAU, D.

1966 *Das Mittagsgespenst [daemonium meridianum]*. Siegburg.

GREGORICS Gábor

1888 Kun Anna boszorkánypöre. In Gyulai Rudolf (szerk.): *A Komárom vármegyei és Komárom városi történelmi és régészeti egyesület 1887 évi jelentése*. Komárom, 22–35.

GREGORY, Augusta, Lady

1970 *Visions and Beliefs in the West of Ireland*. Gerrards Cross [1. ed. 1920]

GRGJIĆ-BJELKOŠIĆ, L.

1899 Volksglaube und Volksbräuche in der Herzegovina. *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und Hercegovina*, VI: 609–632.

GROBER-GLÜCK, Gerda

1966 Zweites Gesicht und Wahrsagekunst. Karten NF 37–40 (Fr. 176). In Zender, Matthias (Hrsg.), Grober-Glück, Gerda és Wiegmann, Günther közreműködésével: *Atlas der deutschen Volkskunde. Neue Folge. Erläuterungen zur 4. Lieferung*. 1. Teil, XIII. Marburg.

1987 Probleme kartographische Darstellung von Phänomene der Volkssage und des Volksglaubens. In Petzoldt, L. – Rachewiltz, S. de (Hrsgs.): *Studien zur Volkerzählung. Berichte und Referate der ersten und zweiten Symposions zur Volkerzählung Brünenburg/Stüdtirol 1984/85*. 1. Frankfurt/M., 91–121.

GRUBE-VERHOEVEN, Regine

1966 Die Verwendung von Büchern christlich-religiösen Inhalts zu magischen Zwecken. In *Zauberei und Frömmigkeit*. Volksleben 13. Tübingen, 7–57.

GRYNAEUS Tamás

1974 Engi Tüdő Vince: a legenda és a valóság. *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve*, 1972/73: 155–183.

1991 „Látomások” – Túlvilági élmények a mai magyar népi szájhagyományban. In Erdélyi Zsuzsanna (szerk.): *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Szent István Társulat, Budapest, 143–180.

GUNDA Béla

1947 A szépasszonyok kútja. *Ethnographia*, LVIII: 281–282.

1961 A társadalmi szervezet, a kultusz és a magyar parasztszoba térbeosztása. *MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei*, 17: 247–268.

1984 A rostaforogató asszony. In *A rostaforogató asszony*. Budapest, 11–28.

GUREVICS, A. J.

1974 *A középkori ember világképe*. Budapest.

1987 *A középkori népi kultúra*. Budapest.

GYENIS Vilmos

1968 Késő barokk és népies irodalom (XVIII. századi protestáns víziók). *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1–24.

GYÖRFFY István

1986 *A fekete-körösvölgyi magyarság*. Budapest 1. kiadás: 1942.

HAAG Herbert

1983 Der Teufel in Judentum und Christentum. *Saeculum*, 34: 248–258.

HAASE, Felix

1939 *Volks Glaube und Brauchtum der Ostslaven*. Breslau.

HAHN, A.

1854 *Albanesische Studien*. Jena.

HAMPE Irmgard

1961 *Beschwörung, Segen, Gebet*. Stuttgart.

1966 Sigilla Salomonis. Eine „Zauberrolle“ aus dem 17. Jahrhundert. In *Zauberei und Frömmigkeit*. Volksleben 13. Tübingen, 101–116.

HARMENING, Dieter

1979 *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*. Erich Schmidt Verlag, Berlin.

HARSÁNYI István

1985 Adalékok látomás-irodalmunk történetéhez (Gaál József kecskeméti gulyás látása, 1740; György próféciája. 1751). In Dankó Imre (szerk.): *Vallási néprajz*. 2. Budapest, 190–217.

HART, Clive

1988 *Images of Flight*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London.

HARVA, Uno

1938 Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. *Folklore Fellows' Communications* 125. Porvoo.

1952 *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*. *Folklore Fellows' Communications* 142. Helsinki.

HASENFRANTZ, Hans-Peter

1983 Iran: Antagonismus als Universalprinzip. *Saeculum*, 34: 248–258.

- HAUSEL Sándor
1987 „Micsoda bűjölést, bájolást tud hozzája?” (Kilenc Nógrád megyei boszorkányper). *A Nógrád megyei múzeumok évkönyve*, XIII: 311–335.
- HAVER, Jan van
1964 *Nederlandse Incantatieliteratuur*. Gent.
- HEILER, Friedrich
1961 *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart.
- HEIM, Ricardus
1892 *Incantamenta magica graeca latina*. *Jahrbuch für Klassische Philologie*, XIX. (Supplementum).
- HENDERSON, William
1879 *Notes on the Folk-lore of the Northern Countries of England and the Borders*. London.
- HENNINGSSEN, Gustav
1988 *A boszorkányok ügyvédje. A baszk boszorkányság és a spanyol inkvizíció (1609–1614)*. Budapest. [The Witches Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1604–1694). Reno, Nevada, 1980]
1990: „The Ladies from Outside”: An Archaic Pattern of the Witches' Sabbath. In Ankarloo, B. – Henningsen, G. (eds.): *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*. Oxford, 191–215.
- HEPDING, H.
1924 Kleine Beiträge zu magischen Formuli. *Hessische Blätter für Volkskunde*, XXIII: 119–125.
- HERNER János
1988a *Bornemisza Anna megbűvöltetése. Boszorkányok Erdély politikai küzdelmeiben 1668–1688*. Budapest–Szeged.
1988b *Rontás és igézés. Politikai boszorkányper Erdélyben 1668–1688*. Budapest.
- HERTER, Hans
1950 Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde*, I: 112–143.
- HERTZ, W.
1862 *Der Werwolf. Beitrag zur Sagengeschichte*. Stuttgart.
- HOCKART A. M.
1933 Winnebago Dichotomy. *Man*, 33.
- HOLM, Nils G.
1982 Ecstasy Research in the 20th Century – An Introduction. In Holm, N. G. (ed.): *Religious Ecstasy. Based on papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Abo, Finland, in the 26th–28th of August 1982*. Stockholm, 7–26.
- HOLTZMANN, H.
1908 Höllenfahrt im Neuen Testament. *Archiv für Religionswissenschaft*, XI: 285–297.
- HONKO, Lauri
1980 Finn mitológia. In Hoppál Mihály (szerk.): *A Tejút fia*. Budapest. 188–213.
- HOPPÁL Mihály
1977 Az uráli mitológiáról. In Domokos Péter (szerk.): *Uralisztikai olvaskönyv*. Budapest. 261–282.
1984: Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs. In Hoppál Mihály (ed.): *Shamanism in Eurasia*. 2. Göttingen, 430–449.

- 2001 Halál-élmények a sámánizmusban. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Valásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben*. Tanulmányok a transzcendensről 2. Balassi Kiadó, Budapest, 11–18.
- HORVÁTHOVÁ, Emilia – URBANCOVÁ, Viera (Hrsgs.)
1972 *Die slowakische Volkskultur*. Bratislava.
- HÖFLER Max
1905 *Weihnachtsgebäcke*. Wien.
- HÖFLER, Otto
1934 *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt am Main.
- HULTKRANTZ, Ake
1967 Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism. In Diószegi Vilmos – Hoppál Mihály (eds.): *Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia*. Budapest – The Hague, 27–58.
- ILG, Karl
1953 Über das Verkünden und das zweite Gesicht in den Alpenländern. *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft*, 1: 132–139.
- IPOLYI Arnold
1872 Magyar ősvallási és nyelvm emlékek. *Századok*, III: 116–117.
- ISTVÁNOVITS Márton
1982 Halottak kultusza a Kaukázusban. In *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához*. 10. Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 123–130.
- IVANIŠEVIĆ, F.
1905 Poljica. *Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena*, 10: 181–307.
- IVANOV, V. V.
1984a Etimológia és szövegrekonstrukció. In Hoppál Mihály (szerk.): *Nyelv, mítosz, kultúra*. Budapest, 81–106.
1984b A pogányság emlékei az orosz ikonokon. In Hoppál Mihály (szerk.): *Nyelv, mítosz, kultúra*. Budapest, 237–251.
1984c A kettős szimbolikus osztályozásról. In Hoppál Mihály (szerk.): *Nyelv, mítosz, kultúra*. Budapest, 48–66.
- IVANOV, V. V. – TOPOROV, V. N.
1973 A Comparative Study of the Group of Baltic Mythological Terms from the Root 'vel'. *Baltistica*, IX: 15–27.
1974 *Isledovanija v oblasti slavyanskich drevnostej*. Moskva.
- JÁDI Ferenc – TÜSKÉS Gábor
1986 A népi vallásosság pszichopatológiája (Egy hasznos parasztasszony látomásai). In Tüskés Gábor (szerk.): „Mert ezt Isten hagyta...” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Magvető, Budapest, 516–556.
- JAGIĆ, V.
1877 Die südslavischen Volkssagen von dem Grabancijaš dijak und ihre Erklärung. *Archiv für Slavische Philologie*, II: 437–481.
- JAKOBSON, Roman
1969 The Slavic God Veles and His Indo-European Cognates. In *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*. II. Brescia, 579–599.
- JAKOBSON, R. – RUŽIĆ, G.
1950 The Serbian Zmaj Vuk and the Russian Vseslav Epos. *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientale et slave*, X: 343–355.

JAKOBSON, R. – SZEFTTEL, M.

1966: The Vseslav Epos. In Jakobson, R.: *Selected Writings*. IV. *Slavic Epic Studies*. The Hague, Paris, 1966, 301–379. [1947: *Memoirs of the American Folklore Society*, 41: 13–86.]

JAKOBY, A.

1932–1933 Lilith. In Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. V. Berlin–Leipzig, 1302–1304.

JAKUBOVICH Emil

1920 Adalékok nyelvm emlékeink sorozatához. III. 1488. évi Bagonyai Ráolvasások. *Magyar Nyelv*, XVI: 78–80.

JANKÓ János

1891 Kalotaszegi babonák. *Ethnographia*, II: 273–286.

1893 *Torda, Aranyosszék és Torockó magyar (székely) népe*. Budapest.

JANKOVICS József

1985 XVI–XVII. századi ráolvasások Máriássy János lógyógyászati kéziratában. *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum*, XXI: 55–61.

1990 *Archaikus betegséghárító imádságok*. /A Lymbus füzetek 13./ Szeged.

JASTROW, Morris

1971 *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria*. New York. [1. ed. 1911]

JEREMIAS, Alfred

1913 *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*. Berlin–Leipzig.

1930 *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. Leipzig.

JIRKU, Anton

1922 *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament*. Leipzig.

JONES, Prudence – PENNICK, Nigel

1998 *A History of Pagan Europe*. London – New York.

JUNG Károly

1983 A kétkarácsonyi cérna. Adatok a boszorkány felismerésének és elhárításának kérdéséhez a magyar–délszláv egybevető vizsgálat tükrében. *Somogy*, 88–95.

1985 *Táltosok, ördögök, garabonciások* (Bevezetés népi hiedelmeink – babonáink – világa). Újvidék.

1998 A garabonciás diák alakja két XIX. századi színműben. *Ethnographia*, 109, 97–112.

K. KOVÁCS László

1944 *A kolozsvári hóstátiak temetkezése*. Kolozsvár.

KALLÓS Zoltán

1966 Ráolvasás a moldvai és gyimesi csángóknál. *Műveltség és Hagyomány*, VIII: 137–157.

KAMMEIER, Friedrich

1954 *Volks Glaube im Kreise Lübbecke. Ein Beitrag zur westfälischen Volkskunde*. Marburg.

KAPPLER, Claude

1980 *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*. Éditions Payot, Paris.

KARASEK-LANGER, Alfred

1931 Lucienglauben und bräuche aus der Kremnitz-Probenauer und Hochwieser Sprachinsel in der Slowakei. *Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, IV: 107–116.

KARJALAINEN, K. F.

1921 *Religion der Jugra Völker*. Folklore Fellows' Communications 20. Porvoo.

KATONA Lajos

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

KATONA Lajos

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

KAZINCZY Gábor

1885 Megyaszói boszorkányok 1731-ben. *Hazánk, Történelmi Közlöny*, III: 372–375.

KÁKOSY László

1974 *Varázslás az ókori Egyiptomban*. Budapest.

1978 *Egyiptomi és antik csillaghit*. Budapest.

1984 *Fény és Káosz. A kopt gnósztikus kódexek*. Budapest.

KÁLMÁNY Lajos

1891a Ráolvasók. *Ethnographia*, II: 35–37, 69–72.

1891b *Szeged népe*. I–III. Arad.

1893 Gyermek-ijesztők és rablók nyelvahagyományainkban. *Ethnographia*, IV: 225–247, 314–322.

1971 Boldogasszony, ősvallásunk istenasszonya. In Diószegi Vilmos (szerk.): *Ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből*. Budapest, 319–338. [Akadémiai Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből XII. Budapest, 1885.].

1971 Szépasszony nyelvahagyományainkban. In Diószegi Vilmos (szerk.): *Ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből*. Budapest, 319–352.

KELEMINA, Jakob

1930 *Bajke in pripovedke slovenskego ljudstva z mitološkim uvodom*. Celje.

KERÉNYI Károly

1950 *Labyrinth-Studien. Labyrinthos als Linienreflex einer mythologischen Idee*. Zürich.

1977 *Görög mitológia*. Budapest.

KESZEG Vilmos

1996 A román pap és hiedelemköre a mezősegi folklórban. *Ethnographia*, 107: 335–369.

1997 *Jóslások a Mezőségen*. Sepsiszentgyörgy.

1999 *Mezősegi hiedelmek*. Marosvásárhely.

KIECKHEFER, Richard

1976 *European Witch Trials. Their Foundation in Popular and Learned Culture, 1300–1500*. Berkeley – Los Angeles.

1989 *Magic in the Middle Ages*. Cambridge.

KIRK, G. S.

1993 *A mítosz*. Holnap kiadó, Budapest [Myth. Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures. University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1970.]

KLANICZAY Gábor

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

1986 Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVIII–XIX. században. *Ethnographia*, XCVII: 275–295.

1994 La chasse aux sorcières en Europe Centrale et Orientale. In Muchembled, Robert

- (red.): *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age □ nos jours*, Armand Colin, Paris, 275–291.
- 1999 A rontás- és gyógyításselbeszélések struktúrája: maleficium és csoda. In Benedek Katalin Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*. Budapest, 103–106.
- 1990 Az orgiavádak nyomában. In *A civilizáció peremén. Kultúrtörténeti tanulmányok*. Magvető, Budapest, 194–208.
- KLANICZAY Gábor – PÓCS Éva – KRISTÓF Ildikó (szerk.)
1989 *Magyarországi boszorkányperek. Kisebbségi forráskiadványok gyűjteménye*. 1–2. MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest. 1989.
- KLIGMAN, Gail
1981 *Caluș. Symbolic Transformation in Roumanian Ritual*. Chicago–London.
- KLIMOVÁ-RYCHNOVÁ, Dagmar
1973: Zum Studium der Schlangenthematik in der Prosafolklore der Slaven. *Ethnologia Slavica*, V: 197–213.
- KLINTBERG, Bengt av
1968 „Gäst” in Swedish Folk Tradition. *Temenos*, 3: 83–109.
- KOMÁROMI Tünde
1995 Hétköznapi betegnézete. Szakdolgozat a kolozsvári Babeș-Bolyai Tudományegyetem Magyar nyelv és Kultúra Tanszékén. Kolozsvár. Kézirat.
- 1996 Rontásformák Aranyosszéken. A gyógyító román pap. *Néprajzi Látóhatár*, V: 87–98.
- KOMÁROMY Andor
1910: *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára*. Budapest.
- KORITSÁNSZKY Ottó
1902 Tolnamegyei néphabonák, *Ethnographia*, XIII: 84–86.
- KOVÁCS Zoltán
1973 Die Hexen in Russland. *Acta Ethnographica*, 22: 51–87.
- 1977 Das Erkennen der Hexen in der westeuropäischen und der russischen Tradition. *Acta Ethnographica*, 26: 241–284.
- KÖRNER Tamás
1970 Mutatvány a készülő magyar hiedelemmonda-katalógusból. B) A halál és a halottak. *Ethnographia*, LXXXI: 55–96.
- KÖVES-ZULAUF, Thomas
1995 *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Budapest.
- KRÁSZ Lilla
2000 Út, amely dühös asszonyoktól Festetics grófig vezet (Egy 18. századi per tanulságai). In Klaniczay Gábor – Nagy Tamás (szerk.): *A középkor szerete. Történeti tanulmányok Sz. Jónás Ilona tiszteletére*. Budapest, 333–346.
- KRAUSS, Friedrich S.
1886 Sre a. Glück und Schicksal im Volksglauben der Südslaven. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 16: 102–162.
- 1890 Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven. Münster.
- 1908 *Slavische Volksforschungen*. Leipzig.
- KRETZENBACHER, Leopold
1959 *Santa Lucia und die Lutzelfrau*. Südosteuropäische Arbeiten 53. München.
- 1968a *Teufelsbündler und Faustgestalten im Aundlande*. Klagenfurt.

- 1968b: *Kynocephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung*. München.
- 1969 „Himmelsleiter“ und „Heilige Stiege“. In *Actes du 1^{er} Congres International des études balkaniques II*. Sofia.
- KRISS, Rudolf – KRISS-HEINRICH, Hubert
1962 *Volksglaube im Bereich des Islam*. I–II. Wiesbaden.
- KRISTÓF Ildikó
1998 „Ördögi mesterséget nem cselekedtem“. *A boszorkányüldözés társadalmi és kulturális háttere a kora újkori Debrecenben és Bihar vármegyében*. Etnica, Debrecen. 1998.
- KUHN, Adalbert
1864 Indische und germanische Segenssprüche. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, XIII: 49–74, 113–157.
- KUMMER, Bernhard
1929–30 Geburt. In Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. III. 406–419.
- KUNT Ernő
1981 *A halál tükrében*. Budapest.
1987 *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe*. Budapest.
- KUPCZANKO, Gregor
1891 Krankheitsbeschwörungen der russischen Bauern in Bukovina. *Am Urquell*. (N. F.) 2: 12–14, 43–46, 61–63, 75–77.
- KURET, Niko
1975 Die Zwölften und das wilde Heer in den Ostalpen. *Alpes Orientales*, VII: 80–92.
- KYRIAKIDES, Stilpon P.
1936 *Neugriechische Volkskunde. Volksdichtung, Volksglaube, Volkskunst*. Thessalonike.
- LABOUVIE, Eva
1992 *Verbotene Künste. Volksmagie und ländlicher Aberglaube in den Dorfgemeinden des Saarraumes (16–19. Jahrhundert)*. St. Ingbert.
1993 Verwünschen und Verfluchen: Formen der verbalen Konfliktregelung in der ländlichen Gesellschaft der frühen Neuzeit. In Blickle, Peter (Hrsg.): *Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft*. Duncker Humblot, Berlin, 121–145.
- LAMBERTZ, Maximilian
1922 *Albanische Märchen (und andere Texte zur albanische Volkskunde)*. Akademie der Wissenschaften in Wien. Schriften der Balkankommission. Linguistische Abteilung XII. Wien.
- LANG, Milan
1914 Samobor. *Zbornik za narodni ivot i obiľaje ju nih slavena*, 19: 39–152.
- LANGDON, Stephen Herbert
1964 *Semitic Mythology*. The Mythology of all Races. V. New York.
- LARNER, Christina
1981 *Enemies of God. The Witch-hunt in Scotland*. Baltimore (Maryland). [London 1981]
- LAWSON, J. C.
1910 *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals*. Cambridge.
- LÁZÁR István
1896 *Alsófehér vármegye népe*. Nagyenyed.

- LE GOFF, Jacques
1981 *La naissance du Purgatoire*. Paris.
- LEA, Henry Charles
1957: *Materials toward a History of Witchcraft*. I–III. New York – London. [Philadelphia 1939]
- LEACH, Edmund
1972 Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time. In Lessa, W. A. – Vogt, E. Z. (eds.): *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. New York – Evanston – San Francisco–London, 108–116
- LEBRUN, Francois
1983 *Se soigner autrefois. Médecins, saints et sorciers aux 17^e et 18^e siècles*. Paris.
- LECOUTEUX, Claude
1987a *Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter*. Köln.
1987b *Mara – Ephialtes – Incubus. Le Cauchemar chez les Peuples germaniques*. Études Germaniques. 42: 1–24.
1992 *Fées, Sorcières et Loup-garous au Moyen Age. Histoire du Double*. Paris.
1995 *Démons et génies du terroir au Moyen Age*. Editions Imago, Paris.
- LEHOCZKY Tivadar
1887 Beregmegyei boszorkány-perek. *Hazánk, Történelmi Közöny*, VII: 296–306.
1904 Adatok „nézőink” ismertetéséhez. *Ethnographia*, XV: 43–44.
- LEPROUX, M.
1954 *Médecine, magie et sorcellerie*. Paris.
- LETTENBAUER, W.
1951 Russische Visionsliteratur im 19. Jahrhundert. *Byzantinische Zeitschrift*, 44: 397–404.
- LEVI, Giuseppe
1863 *Parabeln, Legenden und Gedanken aus Talmud und Midrasch*. Leipzig.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1964 *Mithologiques I. Le Crue et le Cuit*. Paris.
- LID, Nils
1946 Light-Mother and Earth-Mother. *Studia Norvegica*, I/4.
- LIDZBARSKI, Mark
1920 *Mandäische Liturgien*. Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-Hist. Kl. NF XVII. 1. Göttingen.
- LINDERHOLM, Emanuel
1940 *Siquelser och besvärjelser fran medeltid ock nytid*. Stockholm.
- LITTLE, Lester K.
1993 *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France*. Cornell University Press, Ithaca, London.
- LITTLEJOHN, J.
1972 Temne Right and Left. An Essay on the Choreography of Everyday Life. In Lessa, W. A. – Vogt, E. Z. (eds.): *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. New York – Evanston – San Francisco – London, 288–298.
- LIUNGSMANN, Waldemar.
1937–1938 *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein*. I–II. Folklore Fellows' Communications 118–119. Helsinki.

- LIXFELD, Hannjost
1972 Die Guntramsage (AT 1645 A). Volkserzählung vom Alter Ego in Tiergestalt und ihre schamanistische Herkunft. *Fabula*, 13: 60–107.
- LOMMEL, Andreas
1965 *Die Welt der frühen Jäger*. München.
- LOORITS, Oscar
1980 Az ész néphit alapvonásai. In Hoppál Mihály (szerk.): *Téjút fiai*. Budapest, 163–187.
- LÜBBING, Hermann
Friesische Sagen. Jena.
- LÜTOLF, A.
1865 Zur Frau 'Selten' (Saelde). *Germania*, X: 103.
- M. J. (Melich János)
1898 Régi ráolvasás. *Ethnographia*, IX: 324.
- MACFARLANE, Alan D. J.
1970 *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*. London.
- MACRAE, Norman
1908 *Highland Second-Sight with prophecies of Coinneach Odhar and the Seer of Petty Dingwall*.
- MAGYARY-KOSSA Gyula
1929, 1931, 1940 *Magyar orvosi emlékek*. I–III. Budapest.
- MAJZNER, M.
1921 DuboĽke Rusalje. Poslednji tragovi iz kulta Velike Majke bogova. *Godišnjice N. "upice*. XXXIV: 226–257.
- MAKKAI László
1983 A középkori magyar hitvilág problematikájához. *Ethnographia*, XLIV: 106–116.
- MANSIKKA, V. J.
1909 *Über russische Zaubersprüche mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen*. Helsingfors.
- MARIAN, S. F.
1899 *Serb^a torile la Români*. I–III. Bucureşti.
- MARIENESCU Athanáz
1891 Az áldozatok. Rumén népművelési képek és szokások. *Ethnographia*, II: 2–12, 53–58.
- MARINOV, Dimit^a r
1914 Narodna vjara i religiozni narodni obiĽai. *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis* XVIII.
- MARÓT Károly
1958 A varázsdaltól az eposzig. *Ethnographia*, LXIX: 505–536.
- MEGAS, Georgios
1963 Die Moiren als funktionellen Faktor im neugriechischen Märchen. In *Märchen, Mythos, Dichtung. Festschrift für Friedrich von der Leyen*. München, 47–62.
- MEIER TO BERND, Heinz
1952 *Das Zweite Gesicht im Volksglauben und in Volkssagen*. Dissertatio Göttingen. (Kézirat, Egyetemi Könyvtár, Göttingen)

- MEISEN, Karl
1935 *Die Sagen von Wütenden Heer und wilden Jäger*. Volkskundliche Quellen, Heft 1. Münster.
- MELETYINKSZKI, Jelezar
1985 *A mítosz poétikája*. Gondolat, Budapest.
- MELIK-SIMONJAN, K. A.
1978 *Образ ведuna в традиционных африканских верованиях*. *Sovjetskaja Etnografija*, 39–52.
- MENGIS, Carl
1927 *Arme Seelen*. Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. I. Berlin–Leipzig, 584–598.
- METTKE, H. (Hrsg.)
1976 *Ausgewählte Texte althochdeutsch–neuhochdeutsch*. Leipzig, 1976.
- MEULI, Karl
1975 *Scythica*. In *Gesammelte Schriften*. II. Basel–Stuttgart, 817–879. [1935]
- MEYER, ELARD Hugo
1900 *Badisches Volksleben*. Strassburg, 561–562.
- MEYER, G. Fr.
1929 *Schleswig-Holsteiner Sagen*. Jena.
- MEYER-MATHEIS, Vera
1974 *Die Vorstellung eines Alter Ego in Volkserzählungen*. Dissertatio Freiburg i/B. (Kézirat, egyetemi Néprajzi Intézet, Freiburg)
- MIKAC, J.
1934 *Vjerovanja (Brest u Istri)*. *Zbornik za narodniivot i običajeju njih slavena XXIX*: 195–199.
- MOLDOVÁN Gergely
1897 *Alsófehér vármegye román népe*. Nagyenyed.
- MOROZ, Josip
1989 *enski demonični obrazi v B^lgarskija folklor i vjarvanija*. Sofia.
- MOSZY SKI, Kazimierz
1967 *Kultura ludowa śląwian*. II. *Kultura duchowa*. I. Warszawa. [Kraków 1929]
- MÖDERNDORFER, Vinko
1964 *Ljudska medicina pri Slovencih*. Ljubljana.
- MULTEDO, Roccu
1982 *Le folklore magique de la Corse*. Nice.
- MUNKÁCSI Bernát
1887 *Újabb adalékok a magyar nyelv török elemeihez*. *Nyelvtudományi Közlemények*.
- MURGOÇI, Agnes
1926 *The Vampire in Roumania*. *Folk-Lore* 37: 320–349.
- MURKO, Matthias
1910 *Das Grab als Tisch. Wörten und Sachen*. II: 71–160.
- MU“LEA, Ion – BÎRLEA, Ovidiu
1970 *Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*. Bucure“ti.
- MÜLLER, I. – RÖHRICH, L.
1967 *Der Tod und die Toten*. *Deutscher Sagenkatalog*. X. *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde*. XII: 346–398.

MYHRMANN, David W.

1902 Die Labartu-Texte. Babylonische Beschwörungsformeln nebst Zauberverfahren gegen die Dämonin Labartu. *Zeitschrift für Assyriologie* XVI: 141–200.

MYLIUS, K. (Hrsg.)

1978 *Älteste indische Dichtungen und Prosa*. Leipzig.

NAGY Dezső

1957 Egy magyar kézirat varázskönyv a 19. századból. *Index Ethnographicus* II: 99–105.

NAGY József

1896 Bácsmegyei babonák. *Ethnographia*, VII: 99–101, 177–181.

NIEDERMÜLLER Péter

1981 Az első tűz mágikus szerepe a kárpáti pásztorfolklórban. *Ethnographia*, XCII: 400–412.

NILSSON, M. P.

1916–1919 Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes. *Archiv für Religionswissenschaft* XIX: 50–150.

NOVOMBERGSKIJ, N.

1906 Koldovstvo Moskovskoj Rusi XVII-ogo stoletija (Materiali po istorii medicini v Rossiji. t. III L. I.). Sankt-Peterburg.

O'CONNOR, Anne

1991 *Child Murderess and Dead Child Tradition. A comparative study*. Folklore Fellows' Communications 249. Helsinki.

O'GIOLLÁIN, Diarmuid

1987 Myth and History. Exotic Foreigners in Folk-belief. *Temenos* 23: 59–80.

OBREBSKI, Joseph

1977 *Ritual and Social Structure in a Macedonian Village*. University of Massachusetts at Amherst.

OHLMARKS, Uke

1939 Arktischer Schamanismus und altnordischer Seidr. *Archiv für Religionswissenschaft* 36: 171–180.

O'hOGAIN, Daithi

1990 *Myth, Legend and Romance. An Encyclopaedia of the Irish Folk Tradition*. Dublin.

OHRT, Ferdinand

1917 *Danmarks trylleformler* I. København–Christiania.

1927 Beiträge zur Segenforschung. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XXXV: 1–9.

1929 Fluchttafel und Wettersegen. Folklore Fellows' Communications 86. Helsinki.

1929–1930a Dreiengelsegen. In Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. II. Berlin–Leipzig, 436–438.

1929–1930b Dreifrausenegen. In Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. II. Berlin–Leipzig, 438–444.

1929–1930c Fiebersegen. In Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. II. Berlin–Leipzig, 1460–1467.

1936 Über Alter und Ursprung der Begegnungssegen. *Hessische Blätter für Volkskunde* 35: 49–58.

1938 *Die ältesten Segen über Christi Taufe und Christi Tod in religionsgeschichtlichem Lichte*. København.

- OINAS, Felix J.
1978 Heretics as Vampires and Demons in Russia. *Slavic and East European Journal* 22: 433–441.
- OLÁH György
1886–1887 A boszorkány perek Békésvármegyében. Művelődés történelmi vázlatok a múlt századból. *A Békésvármegyei Régészeti és Művelődéstörténeti Társulat Évkönyve* 13: 30–161.
- F. MADAR Ilona
1967 Sárretudvari hiedelmek. *Néprajzi Közlemények* XII: 23–225.
- PAIS Dezső
1975 A néző és a látó (A sámán teljesítményei közül). In *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Budapest, 250–255.
- PAMFILE, Tudor
1916 *Mitologia româneasca*. I. *Dusmani si prieteniu ai omului*. București.
- PAN, del
1932 *Folklore Toledano*. I. Toledo.
- PATCH, Howard Rollin
1950 *The Other World According to Descriptions in Medieval Literature*. Cambridge–Massachusetts.
- PAULSON, Ivar
1962 Weltbild und Natur in der Religion der nordsibirischen Völker. *Ural-Altaische Jahrbücher* XXXIV: 113–124.
1971 *The Old Estonian Folk Religion*. Bloomington.
- Peer-kódex
1874 *Nyelvemléktár*. II. Budapest, 88–92.
- PENTIKÄINEN, Juha
1968 *The Nordic Dead-Child Tradition (1)*. *Nordic dead-Child Beings*. Folklore Fellows 'Communications 202. Helsinki.
- PERKOWSKI, Jan (ed.)
1976 *Vampires of the Slavs*. Cambridge, Mass.
- PETERS, Elisabeth
1915 *Quellen und Character der Paradiesvorstellungen in der deutschen Dichtung vom 9. bis 12. Jh.* Breslau.
- PETRESKA, Vesna
[2002] Demons of Fate in Macedonian Folkbelief. In Klaniczay Gábor – Pócs Éva (eds.): *Demons, Spirits, Witches. Christian Demonology and Popular Mythology*. Budapest (sajtó alatt).
- PEUCKERT, Will-Erich
1936–1937 Spökenkieker. In Hoffman-Krayer, E. – Bächtold - Stäubli, H. (Hrsgs.) *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. VIII. Berlin – Leipzig, 307–308.
1960a Der Zweite Leib. In *Verborgenes Niedersachsen. Untersuchungen zur niedersächsischen Volkssage und zum Volksbrauch*. Göttingen, 11–35.
1960b: Die Walriderske im Siebrand. In *Verborgenes Niedersachsen. Untersuchungen zur niedersächsischen Volkssage und zum Volksbrauch*. Göttingen, 91–102.
- PINIES, Jean-Pierre
1983 *Figures de la sorcellerie languedocienne*. Brûish, endevinnaire, armiûr. Paris.

PLOSS, Heinrich

1872 Die Glückshaube und der Nabelschnurrest: ihre Bedeutung im Volksglauben. *Zeitschrift für Ethnologie* IV: 186–189.

1884 *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker*. Leipzig.

PÓCS Éva

1964 Zagyarékas néphite. *Néprajzi Közlemények*, 9/3–4. sz.

1965 A karácsonyi vacsora és a karácsonyi asztal hiedelmeköre. *Néprajzi Közlemények*, 10/3–4. sz.

1980a Lélek. In Ortutay Gyula (főszerk.) *Magyar Néprajzi Lexikon II*. Budapest, 438–440.

1980b Lidérc. Lidércfény. In Ortutay Gyula (főszerk.) *Magyar Néprajzi Lexikon III*. Budapest, 452–454.

1982 Kenyér és lepény. A régi nyersanyagok és technológia szerepe a halottkultuszban. In *Előmunkálatok a magyarság néprajzához*. 10. MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest, 184–199.

1983 Tér és idő a néphitben. *Ethnographia*, XCIV: 177–206.

1984 Egyházi benedekció – paraszti ráolvasás. In Hofer Tamás (szerk.): *Történeti antropológia*. MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest, 109–137.

1985–1986 *Magyar ráolvasások*. 1–2. MTA Könyvtára, Budapest.

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

1986b A „gonoszűzés” mágikus és vallásos szövegei. In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Magvető, Budapest, 213–251. Akadémiai, Budapest.

1986c *Szem meglátott, szív megvert. Magyar ráolvasások*. /Prométheusz könyvek 11./ Helikon, Budapest.

1988a Ráolvasás. In Vargyas Lajos (főszerk.) *Magyar népköltészet*. Magyar néprajz V. Folklór 1.

1988b Sárkányok, ördögök és szövetségeseik a délszláv–magyar kapcsolatok tükrében. *Folklór és Tradíció*, VII: 145 – 170.

1989a Hungarian Tálto and His European Parallels. In Hoppál, M. – Pentikäinen, J. (eds.): *Uralic Mythology and Folklore*. Ethnologia Uralica I. Budapest–Helsinki, 251–276.

1989b *Fairies and witches at the boundary of South-Eastern and Central Europe*. Folklore Fellows' Communications 243. Helsinki.

1990a „Lilith és kísérete”. Gyermekágyas-démonoktól védő ráolvasások DK-Európában és a Közelkeleten. In Kríza Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 110–130.

1990b Néphit. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Magyar Néprajz VII. Folklór 3. Akadémiai Kiadó, Budapest, 257–692.

1992a A boszorkányszombat és ördögsvévetség népi alapjai Közép-Délkelet-Európában. *Ethnographia*, CIII: 28–88.

1992b „Nyers és főtt”: halál és élet. A kulturális vívmányok helye az európai parasztság archaikus világképében. In Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére*. 1. Hermann Ottó Múzeum, Miskolc, 11–24.

1993 Le sabbat et les mythologies indo-européennes. In Jacques-Chaquin, Nicole–Préaud, Maxime (red.): *Le sabbat des sorciers en Europe. XV^eme–XVIII^eme siècles. Actes du colloque international, Saint Cloud, 4–7. nov. 1992*. Jerome Millou, Grenoble, 23–31.

- 1994a Élők és holtak, látók és varázslók. *Ethnographia*, 106: 1–15.
- 1994b A kigyó, a mennykő és a tehenek. „Kettős samanizmus” és boszorkányság Közép-DK-Európában. *Folklor és tradíció* 7: 89–102.
- 1995a Maleficium-narratívok – konfliktusok – boszorkánytípusok. Sopron vármegye 1529–1768. *Népi kultúra – népi társadalom* 18: 9–66.
- 1995b Traces of Indo-European shamanism in South-East Europe. In Mare Koiva – Kai Vassiljevna (eds.): *Folk belief today*. Institute of the Estonian Language and Estonian Museum of Literature, Tartu, 313–320.
- 1996 Magyar samanizmus a kora újkori forrásokban. In Pócs Éva – Voigt Vilmos (szerk.) *Ősök, táltosok, szentek. Tanulmányok a honfoglaláskor és Árpád-kor folklórából*. MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest, 83–128.
- 1997a *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- 1997b A magyar halottlátó és a keresztény Európa. In Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében*. II. Veszprém, 25–41.
- 1998a Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben. Tanulmányok a transzcendensről*. 1. Balassi Kiadó, Budapest, 7–57.
- 1998b Miért nők a boszorkányok? *Népi kultúra – Népi társadalom*, XIX: 135–153.
- 1999a *Between the Living and the Dead. A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. Central European University Press, Budapest.
- 1999b Shamanism, Witchcraft and Christianity in Early Modern Europe. In Ülo Valk (ed.): *Studies in Folklore and Popular Religion*. 3. Tartu, 111–135.
- 2000 Kereszteletlenek, zivatardémonok és az ördög. In L. Imre Mária (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében*. III. Pécs, 45–57.
- 2001a Sors, bábák, boszorkányok. Archaikus sorsképzetek Közép-Kelet-Európa hiedelemrendszereiben. In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció*. Studia Ethnologica Hungarica. /A Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszékének tanulmányai 2./ Janus – Osiris, Pécs–Budapest, 201–243.
- 2001b Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában*. Studia Ethnologica Hungarica I. Budapest, 137–198.
- 2001c Átok, rontás, divináció. Boszorkányság a vallás és mágia határán. In Pócs Éva (szerk.): *Két csiki falu néphite a századvégen*. Európai Folklor Intézet – Osiris, Budapest, 435–470.
- 2001d A halott lelke. In *Szolnok (Jász-Nagykun-Szolnok) megye néprajzi atlasza (SZMNA)* II. 1. Szolnok, 48–52.
- 2001e Más világok: másvilágok. Az idegenek az újkori hiedelemrendszerekben. In Bali János – Jávorka Kata (szerk.): *Merítés. Tanulmányok Szilágyi Miklós tiszteletére*. Budapest, 441–455.
- 2002 Natura és kultúra – halál vagy élet? Adatok az „emberré avatás” hiedelmeihez. In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz, makrokozmosz. Emberi test, lakóház, világmindenség*. /Vallásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben 3./ Budapest. (Sajtó alatt)
- POSONYI Erzsébet
- 1942 A Tar Lőrinc-monda és a Szent Patrik purgatóriumi víziók keletkezése. *Magyarságtudomány*, I: 26–54, 195–224.

POZSONY Ferenc

1991 Látomások a vallásos közösségek életében. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében*. I. Veszprém, 184–194.

PRADEL, Fritz

1907 *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*. Giessen.

PROPP, V. I.

1946 *IstoriĽeskije korni volšebnoj skazki*. Leningrad.

PUCHNER, Walter

1987 Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel. *Südostforschungen*, XLVI: 197–278.

PUHVEL, Jaan

1987 *Comparative Mythology*. Baltimore–London.

PUHVEL, Martin

1976 The Mystery of the Crossroads. *Folklore*, 87: 167–177.

R. VÁRKONYI Ágnes

1990 Közgyógyítás és boszorkányhit. *Ethnographia*, 101: 384–437.

RADVÁNSZKY Béla

1879 *Magyar családélet és háztartás a XVI. és XVII. században*. III. Budapest.

RÄNK, Gustav

1949–1951 *Das System der Hauseinteilung in den Behausungen der Nordeuropäischen Völker*. I–II.

1959 *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropa und Nordasiens*. Folklore Fellows' Communications 137. Helsinki.

RANKE, Friedrich

1927 Alp. In Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. I. Berlin–Leipzig, 281–305.

RANKE, Kurt

1951 *Indogermanische Totenverehrung*. I. *Der dreissigste und vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen*. Folklore Fellows' Communications 140. Helsinki.

RATHGEBER, Alphons Maria

1965 *Natürliches und Übertatürliches. Über Hexen – Geister – Seher*. Linz.

RAUDVERE, Catharina

1993 *Föreställningar om maran i nordisk folktro*. *Lund Studies in History of Religions*. I. Lund.

RAVIS-GIORDANI, G.

1979 Signes, figures et conduites de l'entre-vie-et mort: fionzione, mazzeri et streie corses. *Études Corses*, 7: 361–375.

REITZENSTEIN, R.

1904 *Poimandres*. *Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig.

REIZNER János

1900 *Szeged története*. IV. Szeged.

RIESER, Susanne E.

1991 *Sterben, Tod un Trauer. Mythen, Riten und Symbole im Tirol des 19 Jahrhunderts*. Innsbruck.

- RISSO, Michele – ROSSI, Annabella – LOMBARDI SATRIANI, Luigi
 1972 *Magische Welt, Besessenheit und Konsumgesellschaft in Südtalien*. In Jürg Zutt (Hrsg.): *Ergriffenheit und Besessenheit*. Francke Verlag, Bern–München, 159–161.
- ROHDE, Erwin
 1925 *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen. [1893]
- RÓHEIM Géza
 1920 Lucaszék. In *Adalékok a magyar néphithez*. II. Budapest, 29–227.
 1925 *Magyar néphit és népszokások*. Budapest.
 1984 A magyar sámánizmus. In *Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata*. Budapest, 171–228. [Hungarian Shamanism. In *Psychoanalysis and the Social Sciences*. III. New York, 1961, 131–169.]
- ROSE, H. J.
 1911 Divination. In Hastings, J. (ed.): *Encyclopedia of Religion and Ethics*. IV. Edinburgh, 775–780.
- RÖHRICH, Lutz
 1959 Europäische Wildgeistersagen. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde*, XI: 79–162.
- RUMPF, C. M.
 1976 Spinnstubefrauen, Kinder-schreckgestalten und Frau Perchta. *Fabula*, 17: 215–242.
- RUNEBERG, Arne
 1947 *Witches, Demons and Fertility Magic*. Helsingfors.
- RYAN, Daniel
 2001 Boundaries and Transgressions: Witchcraft and Community Conflict in Estnia During the late Nineteenth Century. In Klaniczay Gábor – Pócs Éva (eds.): *Demons, Spirits, Witches. Christian Demonology and Popular Mythology*. Budapest (sajtó alatt).
- RYAN, Meda
 1978 *Biddy Early*. Dublin–Cork.
- RYAN, W. F.
 1999 *The Bathhouse at Midnight. An historical survey of magic and divination in Russia*. Sutton Publishing, Thrupp–Stroud–Gloucestershire.
- SADNIK, Linda
 1954 Der Balkan und die Hochkulturen des Vorderen Orients. *Saeculum*, 5: 34–40.
- SAILER, Johanna
 1956 Die Armen Seelen in der Volkssage. Dissertatio, Universitt München. (kézirat)
- SALAMON Anikó
 1975 Gyimesi mondák. In *Mai népi hiedelmek*. /Az ELTE Ókori Történeti Tanszékeinek kiadványai 10./ Budapest, 65–156.
 1987 *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák*. Budapest.
- SARTORI, Paul
 1903 *Die Speisung der Toten*. Dortmund.
- SÁNDOR Attila
 2000 Ortodox–református vallási kölcsönhatások a Kisküküllő-menti Sövényfalván. In L. Imre Mária (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében*. II. /Dunántúli Dolgozatok (D) Néprajzi sorozat 3./ Pécs, 268–276.
- SCHARANKOV, Emauil
 1980 *Feuergehen. Psychologisch-physiologische und historisch-geographische Untersuchung des Nestinarentums in Bulgarien*. Stuttgart.

SHELL, O.

1901 Der Volksglauben im Bergischen an die Fortdauer der Seele nach dem Tode. *Archiv für Religionswissenschaft*, IV: 305–337.

SCHMAUS, Alois

1959 Die geistige Kultur der Südslawen. *Südosteuropa-Jahrbuch*, 3: 187–205.

1973 Die balkanische Volksepik. In *Gesammelte slavistische und balkanologische Abhandlungen*, II. München, 27–43.

SCHMEING, Karl.

1938 Das Zweite Gesicht in Schottland und Niederdeutschland. *Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, 16: 22–38.

1943 *Zur Geschichte des zweiten Gesichts*. Oldenburg, 1943.

1950 Niedersächsische Sagen und die Eidetik. *Neues Archiv für Niedersachsen*, 16.

1954 *Seher und Seherglaube. Soziologie und Psychologie des „Zweiten Gesichts“*. Darmstadt.

SCHMIDT, Bernhard

1871 *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum*. Leipzig.

SCHMIDT, Leopold

1952 Der „Herr der Tiere“ in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasias. *Anthropos* XLVI: 509–538.

1980a Niemandland. In *Volksglaube und Volksbrauch*. Berlin, 56–73.

1980b Häuser auf heiligen Grundriss. In *Volksglaube und Volksbrauch*. Berlin, 74–88.

SCHMITT, Jean-Claude

1987 A látomások a középkorban. *Világosság*, 28: 254–262.

1994 *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris.

SCHNEDIER, Fedor

1920 Über Kalendae Januariae und Martiae im Mittelalter. *Archiv für Religionsgeschichte*, XX: 360–410.

SCHNEEWEISS, Edmund

1925 *Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten*. Wien.

1953 *Feste und Volksbräuche der Sorben*. Berlin.

1961 *Volksglaube und Volksbrauch. Serbo-kroatische Volkskunde*. I. Berlin.

SCHNEIDER, Hauptmann, zu Burgdorff

1827 Der Prophet Wicken-Thies. *Neues Vaterländisches Archiv oder Beiträge zur allseitigen Kenntniß des Königreichs Hannover und des Herzogthums Braunschweig*. I: 128–144.

SCHOTT, A. – SCHOTT, A.

1971 *Rumänische Volkserzählungen aus der Banat*. București.

SCHRAM Ferenc

1970 *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768*. I–II. Budapest

1982 *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768*. III. Budapest.

SCHREINER, Klaus

1990 Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre. Theologische und soziale Probleme mittelalterlicher Laienfrömmigkeit. In Peter Dinzelsbacher – Dieter R. Bauer – Ferdinand Schöningh (Hrsgs.): *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*. Paderborn–München–Wien–Zürich, 329–373.

1991 Tot- und Mordbeten, Totenmessen für Lebende. Todeswünsche im Gewand mittelalterlicher Frömmigkeit. In Kitzinger, M. – Stürner, W. – Zahlten, J. (Hrsgs.): *Das andere*

- Wahrnehmen. Beiträge zur europäischen Geschichte.* August Nitschke zum 65. Geburtstag gewidmet. Böhlau Verlag, Köln–Weimar–Wien, 335–355.
- SEBALD, Hans
1984: Shaman, Healer, Witch. Comparing Shamanism with Franconian Folk Magic. *Ethnologia Europaea*, XIX: 125–142.
- SEBEOK, Thomas A.
1975 Grammatikai parallelizmus egy cseremisiz áldásban. In *A vizimadarak népe. Tanulmányok a finnugor népek élete és műveltsége köréből*. Budapest, 311–324.
- SEBEOK, Th. – INGEMAN, F. J.
1956 *Studies in Cheremis: The supernatural*. New York.
- SEBESTYÉN Gyula
1900 A magyar varázsdob. *Ethnographia*, XI: 433–446.
- SEIDL, Franz
1968: Das Kreisstehen (Ein Beitrag zum Wahrsagebrauchtum um die Jahreswende). In Birkhan, Helmut – Gschwantler, Otto (Hrsgs.): *Festschrift für Otto Höfler zum 65. Geburtstag*. II. Wien, 411–422.
- SERES András
1994 Moldvai csángó garabonciások. *Népismereti dolgozatok*, 319–332.
- SIIKALA, Anna-Leena
1978 *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Folklore Fellows' Communications 220. Helsinki.
1982 The Siberian Shaman's Technique of Ecstasy. In Holm, N. G. (ed.): *Religious Ecstasy. Based on papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Abo, Finland, in the 26th–28th of August 1982*. Stockholm, 103–121.
- SIMPSON, Jacqueline
1977 *Scandinavian Folktales*. London.
- SOLDAN, W. G. – HEPPE, H.
1911 *Geschichte der Hexenprozesse*. Neu bearbeitet und herausgegeben von Max Bauer. München.
- SPAMER, Adolf
1955 Zauberbuch und Zauberspruch. *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde*. I–II.
1958 *Romanusbüchlein. Historisch-philologischer Kommentar zu einem deutschen Zauberbuch*. Bearbeitet von Johanna Nickel. Berlin.
- SPEARING, A. C.
1976 *Medieval Dream-Poetry*. Cambridge.
- SPIELMANN József
1979 Történeti reflexiók a népi orvoslás és az orvostudomány viszonyáról. In *Népi gyógyítás Magyarországon. Communicationes de historia artis medicinae*. Suppl. 11–12: 37–50.
- SPINNER, J.
1891 Lilith und ihre Gefolge. *Am Ur-Quell* II: 144–145.
- STARK-AROLA, Laura
1999 Christianity and the Wilderness: Syncretisms in Orthodox Karelian Magic as Culture-Specific Strategies. In Ülo Valk (ed.): *Studies in Folklore and Popular Religion. Papers Delivered at the Symposium Christian Folk Religion*. 2. Tartu, 93–120.
- STEMPLINGER, Eduard
1922 *Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungen*. Leipzig.

- STERN, Bernhard
1903 *Medizin, Aberglaube und Geschlechtsleben in der Türkei*. I–II. Berlin.
- STOJANOVIĆ, Lidija
1996 *Tanatološkiot prazvor na životot*. Skopje.
- STRAUBERGS, Karlis
1957 Zur Jenseitstopographie. *Arv*, 13: 56–110.
- STRAUSZ Adolf
1897 *Bolgar néphit*. Budapest.
- STRÖM, Oke V.
1967: Scandinavian Belief in Fate. A Comparison Between Pre-Christian and Post-Christian Times. In Ringgren, H. (ed.): *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*. Scripta Instituti Donneriani Aboensis II. Stockholm, 63–88.
- STRÖMBÄCK, Dag
1935 *Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria*. Stockholm – Köpenhamn.
- SUDNIK, T. M. – CIVJAN, T. B.
1980 K rekonstrukciji odnogo mitologijskogo teksta v Balto-Balkanskoj perspektive. In Civjan, T. V. (red.): *Struktura teksta*. Moskva, 1980: 240–285.
- SUGÁR István
1987 *Bűbájások, ördögösök, boszorkányok Heves és Külső-Szolnok vármegyében*. Budapest.
- SZABÓ T. Attila
1931 Fiátfalvi György pokolbeli látása 1626-ból. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 71–86.
- SZÉKELY László
1943 *Áhitat falun (Adatok Csíkszentdomokos vallásos néprajzához)*. Csíkszereda.
- SZÉLL Farkas
1892 Törvénykezési adatok alföldi babonákról. Debreczen város törvényszéki jegyzőkönyveiből. *Ethnographia*, III: 110–116.
- SZENDREI János
1904 *Miskolcz város története 1000–1800*. II. Miskolc.
- SZENDREY, Ákos
1955 Hexe-Hexendruck. *Acta Ethnographica*, 4: 129–169.
- SZENTI Tibor
1994 Paráznák (III.) A bábák. *Orvostörténeti Közlemények*, 145/146: 79–119.
1998: A bábák Hódmezővásárhelyen. In Novák László (szerk.): *Az Alföld társadalma. Az Arany János Múzeum Közleményei*. VIII. Nagykőrös, 533–602.
- SZENTKIRÁLYI István
1917 Garabonciás-per Pécsen. A „Pécs-Baranyamegyei Múzeum Egyesület” Értesítője, IX: 1–7.
- SZEPES Erika
1975 Hekaté; a hármasság mint a bölcsesség alapegysége. In Voigt Vilmos – Szépe György – Szerdahelyi István (szerk.): *Jel és közösség. Szemiotikai tanulmányok*. Budapest, 107–136.
- SZILÁGYI Mihály
1987 Boszorkányperek Tolna vármegyéből. *Tanulmányok Tolna vármegye történetéből* XI: 437–513.
- SZIRMAY Antal
1809 *Szathmár vármegye fekvése, történeti és polgári esmérete*. I. Buda.

SZOMJAS-SCHIFFERT György

1972 *Hajnal vagyon, szép piros. (Énekes várvirrasztók és órákiáltók.)* Budapest.

SZTRIPSZKY Híador – BILÁK Izidor

1916 Dolha és vidékének néprajza II. *Néprajzi Értesítő*, XVII: 156–157.

SZŰCS Sándor

1940 A sárkány a sárréti nép hiedelmeiben. *Ethnographia*, LI: 454–460.

TAKÁCS Lajos

1980 Egy határmonda háttéréhez. *Ethnographia*, XCI: 389–403.

TALLEY, Jeannine E.

1970 The Threefold Death in Finnish Lore. In Puhvel, Jaan (ed.) *Myth and Law Among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*. Berkeley – Los Angeles – London, 143–146.

TAMÁS Ferenc

1980 Egy „népi tudományos” személyisége és a körülötte kialakult folklór. (A putnoki halottlító asszony helye és szerepe a népi kultúrában.) (kézirat)

TANKÓ, Gyula

2001 *Életvitel a Gyimesekben*. Erdélyi Gondolat Könyvkiadó, Székelyudvarhely, 2001.

TEMESVÁRY Rezső

1899 *Előítéletek, népszokások és babonák a szülészet körében Magyarországon*. Budapest.

THOMAN, Günther

1986 Weibliche Heilige und Schicksalsgöttinnen. Zur vorchristlichen Ursprung der Drei-Jungfrauen-Kultes, insbesondere der drei „Bethen”. In *Volksleben und Heimat. Festschrift für Josef Dünninger zum 80. Geburtstag*. Würzburg, 389–409.

THOMAS, Keith

1971: *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*. London, Peregrine Books, [Weidenfeld&Nicholson 1971].

THOMPSON, Stith

1955/1958 *Motif-Index of Folk-Literature*. I–VI. Copenhagen.

TILLHAGEN, Carl-Herman

1969 Finnen und Lappen als Zauberkundige in der skandinavischen Volksüberlieferung. In Foltin, Hans Friedrich et al. (Hrsgs.): *Kontakte und Grenzen*. Göttingen.

TIMAFFY László

1959 *Szigetközi krónika*. Győr.

TODOROVA-PIRGOVA, Iveta

[2002] Witches and Priests in the Bulgarian Village: Past and Present. In Klaniczay, Gábor – Pócs, Éva (eds.) *Demons, Spirits, Witches. Church Demonology and Popular Mythology*. Budapest (sajtó alatt).

TOEPPEN, M.

1867 *Aberglauben aus Masuren*. Danzig.

TOPOROV, V. I.

1974 On the Typological Similarity of Mythological Structures among the Ket and Neighbouring Peoples. *Semiotica*, X. 1: 19–42.

TREVOR-ROPER, Hugh

1969 *The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries*. Harmondsworth. [1967]

TRÓCSÁNYI Zoltán

1914 Hästesko, F. A.: Lähsisuomalaiset tautien loitsut. Helsingfors 1910–12. (Ism.) *Ethnographia*, XXV: 251–252.

TURNER, Paul R.

1970 Witchcraft as negative Charisma. *Ethnology*, IX: 366–372.

TURNER, V. W.

1969 *The Ritual process. Structure and Anti-Structure*. Harmondsworth

1972 Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de passage. In Lessa, W. A. – Vogt, E. Z. (eds.): *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. New York – Evanston – San Francisco – London, 338–347.

UDZIELA, S.

1898 Świat nadmysłowy ludu krakowskiego, miŁzkajacego po prawym brzegu WiŁy. *Chmurnik. WiŁa*, XII: 585–614. Warszawa.

UJVÁRY Zoltán

1969 *Az agrárkultusz kutatása a magyar és az európai folklórban. /Műveltség és Hagyomány XI./*

V. KOVÁCS Sándor (szerk.)

1985 *Tar Lőrinc pokoljárása*. Budapest.

VAJDA László

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

VAJKAI Aurél

1938 Az ősi-i javasember. *Ethnographia* XLIX: 346–373.

1944 *Népi orvoslás a Borsavölgyében*. Kolozsvár.

VAKARELSKI, Hristo

1969 *Bulgarische Volkskunde*. Berlin.

VALENTINITSCH, Helfried

1987 Die Verfolgung von Hexen und Zaubern im Herzogtum. Steiermark – eine Zwischenbilanz. In Valentinitich, H. (Hrsg.): *Hexen und Zauberer*. Graz, 297–316.

VARGYAS Lajos

1963 Keleti párhuzamok Tar Lőrinc pokoljárásához. *Műveltség és Hagyomány* V: 37–52.

VILKUNA, Asko

1956 *Das Verhalten der Finnen in „heiligen“ (pyhä) Situationen*. Folklore Fellows' Communications 164. Helsinki.

VISKI Károly

1942 A hagyomány tárgyai. In *A magyarság néprajza*. II. Budapest, 345–388.

VLACHOS, Theodorakis

1971 Geister und Dämonenvorstellungen im Südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 25: 215–248.

VOIGT Vilmos

1965 A samanizmus mint etnológiai kutatási probléma. *Nyelvtudományi Közlemények* LXVII: 379–390.

1997 A magyar ősvallás kérdése I. *Ethnographia*, 108: 365–418.

1998 A magyar ősvallás kérdése. II. *Ethnographia*, 109: 711–96.

VRIES, Jan de

1956: *Altgermanische Religionsgeschichte*. I–II. Berlin.

- WALL, Jan-Inge
1989 *Hon var en g[ö]ng tagen under orden... Visionsdikt och sjukdomsbot i gotländska trolldomsprocesser*. Uppsala.
- WARD, Donald J.
1970: The Threefold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice? In Puhvel, Jaan (ed.): *Myth and Law Among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*. Berkeley – Los Angeles – London, 124–142.
- WASCHNITIUS, V.
1913: Perht, Holda und verwandte Gestalten. Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte. *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse* 174. Band, 2. Abhandlung. Wien.
- WEBER-KELLERMANN, Ingeborg
1958: Der Luzienstuhl im deutschen und ungarischen Volksglauben. *Hessische Blätter für Volkskunde*, 49–50: 295–316.
- WEBSTER, Hutton
1948 *Magic, a Sociological Study*. Stanford.
- WECKENSTEDT, E.
1883 *Die Mythen, Sagen und Legenden der Zamaiten (Litauer)*. I–II. Heidelberg.
- WEINREICH, Otto
1946 Unheilbannung im volkstümlichen Segen, Gebet und Zauberspruch. *Universitas*, I: 275–299.
- WEISER-Aall, Lily
1960: Über die Glückshaube in der norwegischen Überlieferung. Quellen und Probleme. *Saga och Sed*. Kungl. Gustav-Adolfs Akademiens, Arsbok, 29–36.
- WESSELY, C.
1886 Bericht über griechische Papyri in Paris und London. *Wiener Studien*, III: 183–230.
- WICHMANN Györgyné
1907 A moldvai csángók babonás hitéből. *Ethnographia*, XVIII: 213–214.
- WIEDER Gyula
1890 Kincsásó babonák és ráolvasások. *Ethnographia*, I: 247–252.
- WINKLER, H. A.
1931 *Salomo und die Karina. Eine orientalische Legende von der Bezwingung einer Kindbettdämonin durch einem heiligen Helden*. Stuttgart.
- WLISLOCKI, Heinrich
1896 *Quälgeister im Volksglauben der Rumänen*. *Am Ur-Quell* VI: 17–19, 60–62, 90–92, 108–110, 142–144.
- WLISLOCKINÉ DÖRFLER Fanni
1893 A gyermek a magyar néphitben. *Ethnographia*, IV: 107–116, 208–224.
- WOLFRAM, Richard
1955 Die Schöpferlein. Gottscheer Volksglaube von den Schicksalgestalten. *Jahrbuch für Volkskunde der Heimatvertriebenen*, 77–92.
1962 Weihnachtsgast und „Heiliges Mahl“. *Zeitschrift für Volkskunde*, 58: 1–31.
- WOODS, Barbara Allen
1959 *The Devil in Dog Form. A Partial Type-Index of Devil Legends*. Folklore Studies 11. University of California Press, Berkeley – Los Angeles.

BIBLIOGRÁFIA

WREDE, A.

1932–1933 Matthias. Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. V. Berlin–Leipzig, 1867–1872.

ZAKARIÁS Erzsébet

1992 Boszorkányok Erdőfülében. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve*. I: 182–198.

ZE" EVI" , Slobodan

1981 *Mitska biĽa srpskih predanja*. Beograd.

1978 Neki primeri šamanske prakse u istoĽnoj Srbiji. *Etnološki pregled*, 155: 37–43.

ZELENIN, Dmitrij

1927 *Russische (ostslavische) Volkskunde*. Berlin–Leipzig.

ZEMMRICH, Johannes

1891 Toteninseln und verwandte geographische Mythen. *Internationales Archiv für Ethnographie*, 4: 217–244.

ZENTAI Tünde

1969–1970 A kísértet és a visszajáró halott epikus megjelenítése az Ormánságban. *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve*, XIV–XV: 297–308.

1971 A természetfeletti lények átváltozásának kérdése az ormánsági néphit összefüggésében. *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve*, XVI: 207–215.

1972–73: Az ormánsági „szépasszony” helye a magyar néphitben. *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve*, XVII–XVIII: 223–227.

1983 *Ormánsági hiedelmek*. /Folklór Archívum 15./ Budapest.

ZGUTA, Russel

1977 Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia. *American Historical Review*, 5: 1187–1207.

ZINGERLE, I. V.

1857 Frau Saelde. *Germania*, II: 436–439.

1891 *Sagen aus Tirol*. 1–2. Innsbruck.

– – 1905 Oláh babonák a székelyek között. *Ethnographia*, XXVI: 317–318.

A kötetben közölt tizenegy tanulmányt 1983 és 2001 között publikált munkáimból válogattam. Írásaim a magyarság, valamint a szomszédos közép- és kelet-, délkelet-európai népek hiedelmeinek történeti kérdéseivel, európai kapcsolataival foglalkoznak. Nem a kutatás vagy megírás sorrendjében, hanem bizonyos belső, tematikus, illetve nézőpontbeli összefüggések alapján rendeztem őket három tömbbe. Az egyes csomópontokat jelentő legfontosabb kérdéskörök: a hiedelmek szimbolikus rendszere, a kereszténység előtti világkép újkori folklórban is továbbélő maradványai; a mitikus lények, sorsasszonyok, zivatar-démonok, sárkányok, csecsemőrabló démonok, kereszténységbe épült vonásai; archaikus mediátori technikák, az ún. európai samanizmus problematikája és magyar letéteményesei; végül pedig a mágia és vallás, a hivatalos kereszténység és a népi vallás határainak, együttélésének és összefonódásának példái az átokáldás, exorcizmus és ráolvasás, rontás és gyógyítás kérdései kapcsán.

PÓCS ÉVA (sz. 1936, Budapest) néprajzkutató az ELTE Bölcsészkarán szerzett 1960-ban múzeológusi és magyartanári diplomát. Öt évi szolnoki múzeológusi tevékenység után Pestre került aspiránsnak az ELTE Folklore Tanszékére, majd az MTA Néprajzi Kutatóintézetének lett tudományos munkatársa, később osztályvezetője. Időközben a Pécsi Tudományegyetem 1990-ben létesült Néprajz Tanszékén kezdett tanítani, ahol 1999 óta egyetemi tanár.

ISBN 978 963 9457 04 3



9 789639 457041