

Studia Ethnologica Hungarica IX.



Tárgy, jel, jelentés



Szerkesztette Pócs Éva

L'Harmattan

TÁRGY, JEL, JELENTÉS

„Tárgy és folklór” konferencia Vaján,
2005. október 7–9-én

STUDIA ETHNOLOGICA HUNGARICA IX.

A Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék
és a L'Harmattan Kiadó közös sorozata



Sorozatszerkesztő

PÓCS ÉVA

A sorozatban eddig megjelent kötetek:

Pócs Éva (szerk.): Demonológia és boszorkányság

Pócs Éva (szerk.): Sors, áldozat, divináció

Pócs Éva (szerk.): Közösség és identitás

Pócs Éva (szerk.): Folyamatok és fordulópontok

Pócs Éva (szerk.): Múlt és jelen

Pócs Éva (szerk.): Rítus és ünnep

Ekler Andrea–Mikos Éva–Vargyas Gábor (szerk.): Teremtés

Pócs Éva (szerk.): „Vannak csodák, csak észre kell venni.” Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben 1.

Tárgy, jel, jelentés

„Tárgy és folklór” konferencia Vaján,
2005. október 7–9-én

Szerkesztette: PÓCS ÉVA

L'Harmattan
PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék
Budapest, 2008

A kötet megjelenését támogatta:
Nemzeti Kulturális Alapprogram

nka
Nemzeti Kulturális Alap

Az OTKA T 49175 sz. kutatás (témavezető Pócs Éva)
PTE BTK Interdiszciplináris Doktori Iskola Néprajz–Kulturális Antropológia Programja

A borítón: Török leány menyasszonyi díszben (W. van Nespen szerk.: *Liebe und Hochzeit. Aspekte des Volkslebens in Europa, Antwerpen 1975* c. kiállítási katalógus, Drukkerij–Uitgeverij Lannoo pvba, Tielt, Belgium, 1975.)

© Pócs Éva, szerzők 2008

© Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, 2008

© L'Harmattan Kiadó, 2008

ISBN 978-963-236-110-9

ISSN 1587-8899

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

Tartalom

Pócs Éva	
<i>Előszó</i>	7

1. SZOKÁSOK, RÍTUSOK

POZSONY FERENC	
<i>A népszokások tárgyai</i>	13

VEREBÉLYI KINCŐ	
<i>A szokások tárgyai</i>	53

BALÁZS LAJOS	
<i>A fenyőág a sorsforduló rítusokban</i>	62

GAZDA KLÁRA	
<i>A húsvéti tojás mint jelképes tárgy</i>	73

GESZTI ZSÓFIA – PÁKAY VIKTÓRIA	
<i>A kárpátaljai betlehemezés tárgyi világa</i>	122

2. TEST, HOLTTEST, KÉPMÁS

TÓTH ANNA	
<i>Jóslatadó szobrok</i>	147

VIRT ISTVÁN	
<i>A holttest mint az érintkezési mágia tárgya</i>	164

PÓCS ÉVA	
<i>Ing, palást és meztelenség: adatok az öltözködés szimbolikus vonatkozásaihoz</i>	170

3. MÁGIA, DIVINÁCIÓ, RONTÁS, GYÓGYÍTÁS

TÓTH G. PÉTER

*A boszorkányok hagyatéka. A tárgyi bizonyíték és a (mágikus) bűnjel
a magyarországi boszorkányperekben* 209

KIS-HALAS JUDIT

*Öröklődő tárgyak – öröklődő tudomány. Állandóság és változás
a viaszöntés rituáléjában* 281

FRENDL KATA

*Analogiás gondolkodást tükröző tárgyak székegy és csángó települések
humán és állatorvoslásában* 318

4. SZENT TÁRGYAK

SZACSVAY ÉVA

Gonoszűző piros gyöngyök. Korall és gyöngy a szakralitásban 343

LENGYEL ÁGNES

A rózsafüzér. Tárgy és folklór 372

LIMBACHER GÁBOR

Szent Anna-ábrázolások 392

5. KÉPEK, SZÖVEGEK, EMLÉKEZET

DALLOS EDINA

Mesés tárgyak. A tatár varázsmesék testrészéből lett tárgyai 415

SZALÁNSZKI EDIT

Minden más 424

JAKAB ALBERT ZSOLT

Az emlékezet tárgyasítása és társadalmi használata Kolozsváron 434

G. SZABÓ ERZSÉBET – GRYNÆUS TAMÁS

A bujági kálvária kápolna falképei 447

Summary 466

PÓCS ÉVA

Előszó

„Tárgy és folklór” címen nagy sikerű konferenciát szervezett a Magyar Néprajzi Társaság Folklór Szakosztálya Szabolcs-Szatmár-Bereg Megye Múzeumi Igazgatóságával és a Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékével közösen, a Vay Ádám Múzeumban, Vaján, 2005. október 7–9-én. A konferenciára az ország minden területéről és a határon túlról (egyetemi tanszékekről, kutatóintézetekből és múzeumokból) érkeztek folkloristák, múzeológusok, antropológusok. Előadásaik központi tematikáját az emberi környezet tárgyi világának leképezései, reprezentációi jelentették a folklór szövegvilágában, a népi vallásban és hiedelmekben, más szavakkal a jelképes tárgyaknak, illetve a tárgyak szimbolikájának a vizsgálata, elsősorban néprajzi–antropológiai, illetve folklorisztikai megközelítésben. Tárgyként értelmeződött a való világ minden létezője, az érzékelhető valóság bármely darabja vagy szelete.

Kötetünk alapja ez az előadássorozat volt. A publikációs pályázatok széljárása ezúttal nem volt számunkra túl kedvező, némi várakozás után azért a kötetet mégiscsak át tudjuk nyújtani tisztelt olvasóinknak. Némelyik konferencia-előadás időközben máshol kapott kiadási lehetőséget, némelyik előadó „továbbírta” tanulmányát – mindenkinek lehetősége volt tágabb keretekbe ágyazni témáját, nagyobb terjedelemben kifejteni mondanivalóját. Olyan szerzőnk is volt, aki időközben egy másik – rokon témájú – cikket írt a kötetbe. A konferencia központi tematikájához azonban mindenki hű maradt.

Kötetünk témája tehát az ember és a tárgyi világ viszonyának egy aspektusa: a világlképben, mentalításban és a mindennapi életben nem pusztán hétköznapi jelentésükben használt vagy tapasztalt, érzékelt tárgyak, hanem a jelként, ikonként vagy szimbólumként valami más (is) jelentő, valami „szellemi” többletet is hordozó objektumok és jelenségek.

Lévén néprajzi tanulmányokról szó, kiemelt szerepet kapnak a kötetben a „hagyományos” szimbolikus rendszerek: a rítusok, kultuszok, valamint a szimbolikus folklór-műfajok tárgyai. Nem véletlenül foglalkozik tehát több tanulmány a rítusok tárgyi kellékeivel, két bevezetőül közölt összefoglaló tanulmányunk is e tárgykörben mozog. Pozsony Ferenc áttekinti, hogy az eddigi folklorisztikai szintézisekben a szokások tárgyai hogyan jelennek meg, milyen elméleti és módszertani keretben elemzik és tagolják azokat, majd felvázolja, hogy a tárgyi kódok milyen sajátos szerepet játszanak a szokásrendszer működésében, és kitér a hétköznapi, ünnepi, alkalmi, rituális tárgyhatalra, valamint a maszkok és az ajándéktárgyak csoportjaira és funkcióira, majd az emberi testre mint az ünnepi szokások „tárgyára”; végül pedig az öltözet és a rep-

rezentáció kapcsolatát elemzi népszokásaink rendszerében. Verebélyi Kincső cikkében szintén a tárgyak és szokások közötti kapcsolatok rendszerezésére vállalkozik. A népszokások tartalmait megjelenítő kódokat olyan szempontból vizsgálja, hogy hogyan kapcsolódnak a szöveg, zene, tánc, dramatikus megjelenítése mellett az ún. szokástárgyak a cselekvéshez; megállapítja, hogy az élet fordulóinak és a kalendáris szokásoknak a tárgyai lehetnek eszközök, kellékek, szimbólumok, jelek. Balázs Lajos a fenyőág, illetve frissen kivágott fiatal fenyő jelképes szerepét kíséri végig a lakodalom és a fiatal halott temetési rítusaiban a Székelyföldön. Geszti Zsófia és Pákay Viktória a kárpátaljai betlehemezés tárgyi világát, ezen belül is a betlehem építményét, a szereplők öltözetét és kellékeit vizsgálják. Két táji típust különböztetnek meg, amelyek különbségeit nemcsak a játék felépítésében és szövegében, hanem felhasznált tárgyaiban is ki tudják mutatni. Gazda Klára előadásában a moldvai magyarok és románok húsvéti tojásának halottkultusszal való összefüggéseit vizsgálta. Dolgozatát kibővítve most nagyobb léptékben ír általában a húsvéti tojás rendkívül sokrétű szimbolikájáról. A tojásfestés, a színek, a hímes tojás jelképes mintáinak értelmezése mellett részletesen kitér a tojás húsvéti étkezésben (szentelt tojás), ajándékozásban, játékokban, és végül a szövegfolklorban betöltött szimbolikus szerepeire is.

Már Pozsony Ferenc említett tanulmánya is foglalkozott az emberi test mint tárgy népszokásokban betöltött jelentéseivel. A kötet második nagy fejezetében az emberi test (holttest), a test hasonmása (szobor), valamint a testet fedő vagy nem fedő ruházat (meztelenség) egy-egy sajátosan erről szóló tanulmányban jelenik meg. Tóth Anna a késő ókori bizánci hiedelmekben vizsgálja a szobrok szerepét: apotropaikus talizmánként, vagy jóslásra használták fel a képmásokat, miután bizonyos szertartásokkal megszólalásra bírták őket. Pócs Éva az ingekről, palástokról írva, valamint az ezeket létrehozó fonás-szövés és végül a meztelenség szerepét taglalva megállapítja, hogy az európai hagyományokban az ing és a palást, valamint a fonás és a fonál úgy jelenik meg, mint a születés/új élet/újjaszületés, kultúrába avatás, a naturától való védekezés szimbóluma, másrészt ugyane tárgyak mint a világmindenséget leképező isteni attribútumok is szerepet kaphatnak, egyúttal az ember isteni kiválasztottságát, szentté avatását is jelezhetik („koronázópalást”), és isteni védelemül is szolgálhatnak („Mária köpenye”). Virt István a holttestet az érintkezési mágia tárgyaként elemzi, a zoboraljai magyarok, gyimesi és moldvai csángók körében gyűjtött anyaga alapján; példái szerint a halott testtel érintkező tárgyak preventív, rontó és gyógyító eljárások eszközei egyaránt lehetnek.

Következő fejezetünk az emberi környezet egyes objektumait mint a mágia, divináció, rontás, gyógyítás eszközeit mutatja be. Tóth G. Péter nagyszabású összefoglaló tanulmánya a kora újkori magyarországi boszorkányperek tárgyi világát tárja fel egy sajátos aspektusból: a „boszorkányok hagyatékát” mint a bírósági tárgyalások tárgyi bizonyítékait, mágikus bűnjeleit tárgyalja. A konkrét tárgyak mellett elemzi azokat a nyomokat is, amelyek a kárvallottak fizikai környezetében vagy testükön mint rontásra utaló jelek voltak felfedezhetőek. Kis-Halás Judit a viaszöntés dél-du-

nántúli rituális tárgyainak és a rá vonatkozó narratív hagyománynak a változásait követi nyomon: az egyszerű használati tárgyak mágikus jelentéstartalommal töltődtek fel a rítusok során. Az *újboszorkányok* által véghez vitt ezoterikus rítusok tárgyai viszont már eleve rendelkeznek ezzel a transzcendens többlettartalommal, ugyanis „mágikus erejükkel” együtt vásárolhatók meg az ezoterikus árucikkek piacán. Frendl Kata analógiás gondolkodást tükröző tárgyakat – a hasonlósági mágia elveinek érvényesülését – vizsgálja székely és csángó települések humán és állatorvoslásában; így számos példát hoz a szín- és alak-analógiára, névanalógiára, valamint a gyógyító művelet analógiájára a legváltozatosabb növényi, állati, vagy ásványi eredetű gyógyszerek és a velük kapcsolatos gyógymódok között.

A negyedik, „Szent tárgyak” című fejezetben a keresztény kultuszok tárgyi világának néhány darabja kerül bemutatásra. Szacsvey Éva a korall és a gyöngy szerepét vizsgálja elsősorban Kisjézus-ábrázolásokon, amelyek a 14–16. században felszaporodnak, és Dél-Európa felől Közép-Európa felé is terjednek. A korall és más piros gyöngyök, valamint az igazgyöngy a dél-európai néphitben és vallásos hitben óvó, rontáselhárító szerepet kapnak, illetve mint „tisztá”, „szent” dolgok, a keresztény ördögűzésnek is részei. A gazdag szimbolika és hiedelmek az európai kereszténység gyökereireig visszanyúló mágikus és mitologikus gondolkodás példái. Lengyel Ágnes a rózsafüzért mint tárgyat és annak folklórját vizsgálja. A rózsafüzér az elmondott imák számolására szolgál, ezen kívül a népi vallásosság és hitvilág sokféle funkcióval bíró eszköze is; kultikus, megszentelt tárgyként a mágikus eljárások kellékeként is előfordul (imádság, fogadalom, rontás-elhárítás, jóslás, az óvó-elhárító mágia tárgya stb.). E szerepeket teszi gazdag példaanyagával szemléletessé a szerző. Limbacher Gábor két középkori, három barokk és két újabb paraszti Szent Anna ábrázolást elemez („ős” szerep, szent mellékszereplő, a Mettertia személye, öregasszony, gyászoló asszony) az ábrázolási módokat és azok változásait kapcsolatba hozva a hozzájuk kapcsolódó folklórral.

Utolsó fejezetünk képekkel és szövegekkel mint tárgyakkal, valamint a tárgyak szövegi-képi ábrázolásával foglalkozik. Dallos Edina a tatár varázsmesék „testrészből lett tárgyai”-ról ír: a testrésztárgyak típusuk és mesékben betöltött funkciójuk szerint koherens rendszert alkotnak, tehát a szerző véleménye szerint a mesének egy eddig nem vizsgált kódrendszerében is rendszerszerűség mutatható ki. Szalánszki Edit tanulmánya a márkajelek (*logók*) szimbolikájával foglalkozik, mégpedig egy, a felhasználók által variálható logó kapcsán, amelynek működése a nyelv/retorika, a *figuráció* (*figural language*) működésének feleltethető meg. A Linux szüntelenül átalakuló logójával kapcsolatos jelenségeket a foklorizálódás allegóriájaként értelmezi és ezzel kapcsolatban a folkloriztika variabilitás-fogalmának érvényesülését vizsgálja; végül az irodalom és folklór viszonyára nézve von le következtetéseket. Jakab Albert Zsolt az emlékezet jelképes tárgyi világának tanulmányozásával vesz részt a kötetben. Kolozsváron vizsgálta a kollektív emlékezet tárgyait, amelyek kapcsán az emlékezet publikus térbe való kihelyezésének, a létrehozott emlékezet recepciójának és (rituális) használatának kérdéskörét járja körül. G. Szabó Erzsébet és Grynaeus Tamás cikke a

bujáki kálvária-kápolna szimbolikus falképeit mutatja be, amelyek egy, a községben született, félig naivnak nevezhető művész 1963-as alkotásai voltak, míg egy sajnálatos átfestés következtében el nem tűntek.

A közölt tanulmányok sorozata tarka és mind tárgyában, mind elméletileg óhatatlanul hiányos. Azért mégis reméljük, könyvünk nemcsak folklorisztikus érdekességekkel, hanem új tanulságokkal is szolgál, kiegészíti környezetünk profán és szent tárgyainak jelentéseiről alkotott képünket, a jelek–ikonok–szimbólumok eddig ismert világát. Szívesen ajánljuk tehát a kötetet a humán tudományok művelőinek, de rajtuk kívül is mindazoknak, akik a múlt és a jelen embere által tapasztalt, érzékelt tárgyi világ mélyebb megértéshez keresnek kulcsot.

Budapest, 2008. május

1. Szokások, rítusok

A népszokások tárgyai

A naptári év jeles napjain élő szokások nem alkotnak kaotikus halmazt, mivel jól tagolt, önálló rendszerbe szerveződnek, melyben még a legkisebb elemnek is meghatározott helye, funkciója és jelentése van. Egy-egy elem megléte vagy hiánya, funkciójának vagy jelentésének megváltozása alapvetően befolyásolhatja a szokásrendszer egész struktúráját. Ugyanakkor a legtöbb szokáselem szimbolikus tartalmakkal is rendelkezik, s általában bináris oppozíciókban nyeri el kontextuális jelentését. A szokások működése közben a különböző elemek olyan rendszerbe szerveződnek, amely biztosítja a kívánt cél elérését és megvalósulását. A szokásrendszer alapvetően átfogta, behálózta és meghatározta a tradicionális közösségek viselkedési formáit. A hagyományok által közvetített szokások elsősorban az archaikusabb faluközösségekben kodifikáltak pontosabban, szigorúbban az ünnepi és a hétköznapi viselkedés tartalmát, formáit és kereteit, de meghatározzák a modern kor emberének cselekvéseit is.

A szokások működése közben a legkisebb szokáselem is különböző viszonyokat, kapcsolatokat hoz mozgásba. Gyűjtés közben a kutatók mindig csak a szokásrendszer szintaktikai modelljének felszíni rétegével találkoznak, pedig a szokásmodell rendelkezik mélyszerkezettel is. A két szint között úgynevezett transzformációs szabályok teremtik meg azt a kapcsolatot, melynek segítségével az általános és az elvont struktúrákat egyedi szokáseseménnyé alakítják át. A különböző kódok között olyan kombinatív kapcsolat, szerkezeti viszony jön létre, mely végül is lehetővé teszi az egyedi szokásesemény működését.¹

A szokásesemény pragmatikai szintjén a szokásrendszert olyan szemiotikai rendszerként tételezzük, melynek segítségével egy személy vagy egy közösség hatékonyan kifejezheti önmagát. Éppen ezért a szokások struktúrája olyan specifikus (társadalmi) rendszer, mellyel egy adott közösséget jellemezni lehet. Minden működő, életképes szokásnak van jól meghatározott társadalmi funkciója is. A legtöbb ünnepi szokás olyan kölcsönös együttműködésen, segítségén és reciprocitáson alapul, ami nem utolsósorban hatékonyan biztosítja egy-egy konkrét emberi közösség normális életét, hosszabb távú működését.²

A népszokások működése rendszerint nyelvhez hasonlítható módon történik (lásd hiedelemnyelv, táncnyelv, zenei nyelv stb.). Lotman kategóriái szerint egy adott közösségben élő szokások rendszerét másodlagos nyelvként lehet felfogni, melynek legfontosabb funkciója az egyének és csoportok közötti kommunikáció, interakció elősegítése. A szokásnyelv is sajátos összefüggések, viszonyok, kapcsolatok alapján elren-

¹ Niedermüller 1981, 189.

² Pop 1976, 30; Hajdú–Farkas 1993.

dezett és szerveződött jelekből áll. Voltaképpen minden szokásleírásnak el kell jutnia a szokásjelek közötti kapcsolatháló minél teljesebb feltérképezéséhez, a szokásrendszer komplex leírásához és értelmezéséhez.³

Niedermüller Péter *szokáskódnak* nevezett minden olyan materiális eszközt, transzformációs szabályt, melynek segítségével egy egyén vagy egy embercsoport hatékonyan meg tud konstruálni egy szokáseseményt, tehát létre tud hozni egyfajta kulturális „szöveget”.⁴ A szokásrendszer kódjait *verbális és nem-verbális* csoportra tagolta. A verbális kódok a természetes nyelvre épülnek, és rendszerint mindennapi és költői (művészi) szövegekből épülnek fel. A szokások struktúrájában a nem-verbális kódok csoportját szintén két csoportra tagolhatjuk: *tárgyi*, valamint *nem tárgyi* kódokra. Dolgozatunkban csak a tárgyi kódokat tekintjük át röviden.

A tárgyak minden kultúrának szerves részét képezik, s a különböző szokáseseményekben sajátos, szituatív jelentésekkel gyarapodnak. Tárgyi kódoknak tekinthetünk minden olyan materiális elemet, amit egy szokás keretében felhasználnak a szokásesemény funkciójának elérésére. A különböző tárgyak és vizuális eszközök rendszerint jelentős szerepet játszanak népszokásainkban, voltaképpen egy-egy szokás specifikus jelentésének, funkciójának alapvető megvalósulását biztosítják, de ugyanakkor az ember és a környezete közötti viszonyt is rugalmasan reprezentálják.

Viski Károly az első magyar néprajzi szintézisben *A hagyomány tárgyai* című fejezetben tekintette át a szokásokban megjelenő tárgyak sorát. Írásában arra figyelmeztetett, hogy a tárgyakhoz számtalan szellemi természetű hagyomány kapcsolódhat, ugyanakkor a tradicionális jellegű népköltészetünk speciális objektumokat is létrehoz: pl. tárgyi kellékeket, öltözeteket (álarccokat és jelmezeket), különböző szereket, készleteket és készítményeket. Összefoglalójában rendre bemutatta a születés, a gyermekés a fiatalkor, a lakodalom, a temetés, valamint a naptári szokások jellegzetes tárgyait. Viski azt is kiemelte, hogy a szellemi tradícióinkban olyan kellékek is felbukkannak, melyeket a természet voltaképp készen kínál fel. Írásában arra is rámutatott, hogy népszokásaink szerkezetében olyan tárgyak is élnek (pl. fejőszék, fejsze, fúró, gyertya, madzag, patkó, sajtár, tükör, tű stb.), melyek elsődlegesen nem egy szokásesemény számára készültek.⁵

Dömötör Tekla elsősorban *A népszokások költészete* című könyvében foglalkozott a szokások elméleti kérdéseivel. Szövegközpontú és történeti jellegű elemzéseiben csak azokat a tárgyakat (pl. kiszabábu, húsvéti tojás, lucaszék stb.) vette számba, melyekhez eredetmagyarázó történetek meg különböző típusú folklórszövegek kapcsolódtak.⁶

Ujváry Zoltán a *Magyar Néprajz* VII. kötetében megjelentetett összegező tanulmányában tekintette át és elemezte a dramatikus jellegű szokásaink tárgykészletét. „A színjátékok dramaturgiájában nem kis jelentőségük van a kellékeknek. A színház-

³ Lotman 1973, 267–306; Niedermüller 1976, 150–151.

⁴ Niedermüller 1976, 151; 1981, 183–184.

⁵ Viski 1942, 345–388.

⁶ Dömötör 1983, 75–77.

ban előadott darabokban a színész szerepének megfelelően a szükséges kellékek rendelkezésére állnak. A népi gyakorlatban csak ritkán fordul elő, hogy állandó kellékek vannak. A betlehemes játékokat évről évre bemutató csoportok rendszerint megőrizték felszerelésüket, a templomot, csillagot, csákót, süveget, kardot stb., s a következő alkalommal, ugyanazokkal a kellékekkel játszottak. Néhány maszk használatában is ez figyelhető meg.⁷

Niedermüller Péter elsősorban szemiotikai megalapozottságú tanulmányaiban mutatta be a szokások és a tárgyak viszonyát a szokásrendszer kódjainak sorában.⁸ Véleménye szerint tárgyi kódnak tekinthetünk minden olyan materiális elemet, amit az emberek felhasználnak egy előre jól meghatározott cél érdekében. A szokáseseményekben sokszor olyan tárgyakat is használnak, amelyekkel az egyének vagy a közösségek elsősorban csak a hétköznapiak során élnek. Tehát a hétköznapi világából olyan objektumokat is beemelnek a szokások rendszerébe, melyek az új szituációban sajátos funkciókkal és jelentésekkel ruházódnak fel. Például a farsangi felvonulásokban a férfiak női öltözetet viselnek, egy szekérre elhelyezett kályhán palacsintát készítenek, az esztendő első napján pedig ekével húznak barázdát a havas földre stb. „Ez azt jelenti, hogy a szokásrendszernek annyiban van tárgyi kódrendszere, amennyiben meghatározott kapcsolatok fedezhetők fel a szokásszituációk és tárgyak vagy tárgyi együttesek között. A tárgyi világ egyéb szféráival ellentétben a szokásrendszer tárgyi kódjai csak mint szituációhoz kötött elemek léteznek. Másként fogalmazva, a szokásrendszer tárgyi kódjai *funkciójelek*.”⁹

Verebélyi Kincső a népszokások szerkezetében megjelenő tárgyakat összesen öt csoportra tagolta.¹⁰ Az első csoportba a mindennapi életvitelhez szükséges tárgyakat és eszközöket sorolta. A különböző szokásesemények szervezői ezeket legtöbbször a *hétköznapi* tárgyak sorából emelik ki, és olyan sajátos jelentésekkel ruházzák fel, melyek pontosan az adott szituációnak felelnek meg. Másodsorban népszokásaink struktúrájában előfordulhatnak a *hétköznapi tárgyak ünnepi változatai* is. Verebélyi Kincső ide sorolta azokat az objektumokat (pl. párna, kendő, tányér, kancsó stb.), melyek eredetileg hétköznapi tárgyakként funkcionáltak, de díszesebb, ünnepi változataik a naptári év vagy az emberélet jelesebb fordulói már elsősorban a család etnikai, regionális és lokális identitását, társadalmi és vagyoni státuszát, valamint szépérzékét reprezentálják. Ilyen szerepet töltek be például a gyapjúból szőtt színes abroszok a mezősegi karácsonyi asztalon, a menyasszony ágyának dekoratív párnái, a lakodalmas kalácson elhelyezett díszes kendők, húsvéti locsoláskor a színes hollóházi tányérok a kalotaszegi tisztaszoba falán, vagy különböző patinás bokályok a lakodalom szerkezetében stb.¹¹

⁷ Ujváry 1990, 278.

⁸ Niedermüller 1976, 151; 1981, 183–184.

⁹ Niedermüller 1981, 186–187.

¹⁰ Verebélyi 2005a, 158–159.

¹¹ Verebélyi 2005a, 158.

Harmadsorban szokásainkban olyan *alkalmi* tárgyak is felbukkannak, melyek egy-egy ünnepi eseményt rendszerint emlékezetessé változtatnak. Verebélyi Kincső ebbe a csoportba sorolta a kalotaszegi lakodalmak kalácsféleléseit, a széki menyasszony virágpártáját, a széki vőlegény és vőfély kalapján elhelyezett szimbolikus jelentőségű, rozmaringból készült speciális virágcsokrot, a húsvéti ételszentelés alkalmával ünnepi kendővel letakart *radinás* kosarak ételféleléseit (pl. füstölt sonkát, kalácsot, bort stb.).¹² Ezeket a tárgyakat rendszerszint egyetlen alkalomra készítették, de, mint a családi élet jelentős eseményeinek emléktárgyai, sokszor több évtizeden át dísz tárgyakként éltek tovább, rendszerint kiállították azokat esküvői fényképek társaságában a tisztaszoba falán. Az úrnapi zöld nyírfasátrakból és virágszőnyegekből eltett, gondosan tárolt növényeket pedig elsősorban betegség elhárítására, a népi gyógyászatban és különböző óvó, preventív gyakorlatban használták fel Erdélyben.

A szokásaink negyedik csoportját az úgynevezett *céltárgyak* vagy kimondottan rituális tárgyak (pl. Luca-szék, betlehem-i istállót megmintázó kisépület, színes szalagokkal és virágokkal feldíszített vessző aprószentek napján, farsangi bábu, májusfa, lakodalmas vagy temetési életfa stb.) alkotják. Ezek a speciális elemek rendszerint nagyon sok mágiikus és rituális funkcióval rendelkeznek.¹³

A népszokásaink szerkezetében megjelenő tárgyi kódok ötödik, sajátos változatát a *maszkok* alkotják.¹⁴ Ezeket a sajátos tárgyi elemeket (pl. álarcokat, állatmaszkokat) rendszerint csak egy adott naptári jeles napon használják, veszik fel, vagy csak erre az alkalomra készítik (pl. tavaszi zöld lombmaszk eső varázslására). A maszkok mindig és mindenhol azt az örök emberi szükségletet elégítik ki, hogy egy jól meghatározott rituális időkeretben segítségükkel az egyén voltaképpen mássá válhat. Az álarcok sorában különböző rituális, ünnepi, harci és halotti maszkokat különíthetünk el. Verebélyi Kincső a maszkok és az ünnepi szokások viszonyával kapcsolatban azt emelte ki, hogy sok mai ünnepünk hajdani rítusokból alakult ki, míg szokástárgyaink (maszkjaink) egyik része önálló módon fejlődött tovább, tehát miközben formailag változatlan maradt, egy-egy ünnepi eseménysorozatban új funkciókkal gazdagodott.¹⁵

Ujváry Zoltán hangsúlyozta, hogy a fából készített maszkokat használóik évről évre ismételten elővették, megjavították és úgy viselték, de más személyeknek azokat már soha sem kölcsönözték oda. Ha egy személy a szokáseseményben többé már nem vett részt, akkor saját maszkja is kikerült a használatból. A sérülékenyebb, bőrből, vászonból meg papírból előállított álarcokat minden évben újra elkészítették, éppen ezért azok számtalan változatban élhettek. A fej elfödésére (a maszkok mellett) még felhasználhattak különböző hétköznapi tárgyakat is: pl. női harisnyát, kalapot, kendőt, kucsmát, szitát, cserépfazakat, tököt, leveleket stb. A szokásokban résztvevők testüket sok esetben szilvalekvárral kenték be, majd arra lisztet vagy tyúktollakat szórtak, mások pedig korommal vagy festékkel változtatták meg arcukat. Tehát rendszerint nagyfokú

¹² Verebélyi 2005a, 158.

¹³ Verebélyi 2005a, 158–159.

¹⁴ Verebélyi 2005a, 159.

¹⁵ Verebélyi 2005a, 159.

leleményességet és változatosságot lehet megfigyelni a szereplők öltözetében, maszkírozásában, kellékeiben.¹⁶

A *reprezentációt* szolgáló tárgyak alkotják az erdélyi népszokások következő, napjainkban is nagy népszerűségnek örvendő csoportját. A népszokásainkban előforduló tárgyak nemcsak a látvány megteremtésére irányulnak, hanem számtalan más funkcióval is rendelkezhetnek. Például Erdélyben sokszor etnikai, társadalmi, felekezeti, lokális hovatartozást, identitást és sajátos státuszt reprezentálnak. A különböző tárgyak és tárgye gyűttesek (pl. a menyasszony kelengyéje, öltözete, az elhunyt koporsója, a vendégváró tisztaszoba objektumai stb.) a különböző ünnepi eseményekben rendszerint egy-egy család gazdasági és társadalmi helyét, státuszát, életmintáját, stratégiáját reprezentálhatják és erősíthetik, vagy éppen rombolhatják. Az erdélyi falvakban egészen a XX. század közepéig ki is állították a menyasszony kelengyéjét szülőházának udvarán, majd onnan ünnepélyes menetben átszállították a vőlegény házához. Habár a helyi tradíciók minden faluban rendszerint pontosan előírták és kodifikálták a hozomány szerves részét alkotó tárgyak minimális csoportjait, mennyiségét és minőségét, a kelengyéhez tartozó tárgyak milyensége sok esetben jelentősebben emelhetette vagy rombolhatta egy-egy család presztízsét.¹⁷

Az *ajándéktárgyak* népszokásaink jellegzetes csoportját alkotják posztmodern korunkban. Marcel Mauss elsősorban az archaikus társadalmakban és kultúrákban leírt példák alapján mutatta be, hogy a különböző cserék és a szerződések elvileg önkéntes, de a gyakorlatban rendszerint kötelezően adott és viszonzott, pontosan számot tartott ajándékok formájában működnek. A legtöbb közösségben szerves helyet foglalnak el az adott embercsoport családi, erkölcsi, jogi, gazdasági, művelődési, társadalmi és vallási életében. Általában intézményszerűen működnek, tehát sajátos szerepet játszanak a különböző javak előállításában, fogyasztásában és elosztásában. Miközben látszólag szabadon és érdektelenül zajlanak, a legtöbb nagylelkű ajándék mögött számos normatív kötelezettség és gazdasági érdek húzódik meg.¹⁸

Mauss tanulmányaiban arra is rámutatott, hogy az ajándékozást sokszor az emberi szabadság megkötelezettség szoros összekapcsolódása, valamint erős érzelmi töltet és érték jellemzi. Kihangsúlyozta, hogy a legtöbb közösségben a viszonzatlan ajándékozás rendszerint értékcsökkenéssel jár, éppen ezért szinte kötelező volt megjelenni az olyan szokáseményen (pl. lakodalomban, temetésen), ahol az rendszerszerűen működik.¹⁹ Az archaikus társadalmakban a felhalmozott fölösleget tehát látszólag érdeknélküli módon elosztják, kicserélik, ugyanakkor a javaknak ezt a pazar ajándékcseréjét számos mágikus elem, gyakorlat, mítosz és rítus kíséri. Az ajándékozással az emberek végül is újabb kapcsolatokat hoznak létre, régebbi szövetségeket erősítsenek, nem utolsósorban pedig a fennálló társadalmi hierarchiát legitimizálják.²⁰

¹⁶ Ujváry 1990, 278.

¹⁷ Fél–Hofer 1970; Hofer 1983, 47–48.

¹⁸ Mauss 2000, 197–198.

¹⁹ Mauss 2000, 316–318.

²⁰ Mauss 2000, 324–328.



A keresztmama a konfirmandus fiának adandó ajándékát kiállítja saját ablakában.
Vista 1978. Pozsony Ferenc felvétele



Keresztelő. Sepsiszentgyörgy 2007. Balázs Emese felvétele



Keresztelő. Sepsiszentgyörgy 2007. Balázs Emese felvétele

Az erdélyi falusi társadalmakban is az ajándékozásnak meg az ajándéktárgyaknak sajátos helye, speciális szerepe volt, éppen ezért számtalan érzelmi, társadalmi, gazdasági, dokumentáris funkciója és jelentése élt.²¹ Például a tradicionális falusi keresztelők szerkezetében a keresztszülők rendszerint kisebb inggel, pólyatakaróval, vászonnal és más ruhával ajándékozták meg a kisbabát. A ruhával való ellátásnak ugyanakkor alapvető rituális funkciója is működött, voltaképpen a lemeztelenített csecsemő felruházásával azt be is fogadták egy adott közösségbe meg kultúrába. A legények a hagyományos falusi gazdatársadalmakban saját maguk által készített, ritkábban vásárban beszerzett díszesen faragott, festett sulykot vagy orsót ajándékoztak nagyobb ünnepek alkalmával annak a lánynak, aki iránt mélyebben vonzódtak.²² A hajadonok szintén saját kezükkel készített és gazdagon hímzett zsebkendővel vagy virágcsokorral viszonzták a kapott ajándékot.²³ Például a szilágysági magyar nagylegények karácsonykor, húsvétkor és pünkösdkor guzsalyat, orsót, mángorlót, kapatisztítót, sulykot, fonalcsőrlőt adományoztak kedveseiknek. Az eladó sorban lévő lányok szintén maguk által készített bokrétával, zsebkendővel és köténnyel viszonzták a nagyünnepek alkalmával kapott ajándékot.²⁴ A kapott szalagok és virágok milyensége, színe és száma rendszerint a fiatalok közötti kapcsolat

²¹ Hernádi 1982, 27–28.

²² Kós 1972, 211–219.

²³ Kós 1972, 219–227.

²⁴ Kós 1972, 224.



A kiállított kelengye. Sztána 1939. Louise Netoliczka felvétele



A hozomány. Vista 1930. Dannis Galloway felvétele



Gyöngyös bokréta. Türe 1978. Kallós Zoltán felvétele



Vőfélyek kendőkkel. Vajdakamarás 1978. Kallós Zoltán felvétele



Lakodalmas kosár termőággal. Zsobok 1977. Kallós Zoltán felvétele



Lakodalmas kalács, Nádasdaróc 1989. Pozsony Ferenc felvétele



Vőfély koszorúval kalapján. Szék 1985. Pozsony Ferenc felvétele



Menyasszony virágkoszorúval. Szék 1985. Pozsony Ferenc felvétele



Lakodalmas fa. Csíkcicsó 1998. Pozsony Ferenc felvétele

intenzitását, formális vagy mélyen őszinte voltát jelezte.²⁵ Érdekes tény, hogy az erdélyi falusi, paraszti világban egészen az 1962-es kollektivizálásig elsősorban a lány ajándékozott virágot a szeretett legénynek. Például húsvétkor a legény kalapjára muskátliból, vagy piros és fehér szegfűből készített csokrot tűzött. Udvarhelyszékeken egészen a közelmúltig a lányok a legények berukkolásakor rendszerint piros és fehér szegfűvel, valamint zöld növényi ornamenssel díszítették fel a regruta kalapját vagy sapkáját.

Egészen a második világháborúig az erdélyi magyar falusi közösségekben a fiatal párt elsősorban praktikus, másodsorban pedig díszes tárgyakkal látták el. Csíkszentdomokoson a menyasszony párjának vőlegényinget, a fiú pedig menyasszonyruhát ajándékozott választottjának. Ez a kölcsönös ajándékcseré voltaképpen a legény- és leányélet egyik utolsó, záró, szimbolikus eleme volt.²⁶ Gyimesben és Moldvában egészen napjainkig a lakodalmi ajándékozásnak jól tagolt rendszere maradt fenn. Például Klézsén a menyasszony díszesen hímzett férfi inggel ajándékozta meg a vőlegényt, aki szíve párjának új cipőt és ruhát adományozott. Újabban a menyasszony Székelyföldön már boltban vásárolja meg a vőlegény fehér ingjét és nyakkendőjét. A moldvai csángó falvakban (pl. Klézsén) a templomi esküvő után az anyós előbb vízzel, gabonával majd pénzzel szórja le a család kapujához érkező menyét, aki anyósát párnával, apósát pedig inggel és kendőkkel ajándékozza meg a befogadási ceremónia keretében.²⁷ A háromszéki Zabolán élő románok temetési szokásainak szerkezetében a családi udvaron történő búcsúztatás és az ortodox lelkész távozása után a halott koporsója fölött bárányt és szárnyast, az elhantolás után pedig gabonából készített jellegzetes ételt (hántolt gabonát, *kolivát*), a lelkésznek meg a kántornak speciális kalácsot, törölközőt és gyertyát adományoznak a halott túlvilági integrációjának elősegítésére.²⁸ A moldvai csángó falvakban a kendők ajándékozásának a temetés keretében még napjainkban is nagyon artikulált rendszere él.²⁹

Az ajándéktárgyak jellege és rituáléja gyökeresen megváltozott a polgári korban. A 20. század első felétől kezdődően az erdélyi városokban szolgáló leányok és legények viszonylag gyorsan meghonosították falvakon is az urbánus szokáselemeket. Egy-egy legény már rendszerint éjjeli muzsikával, gondosan összeállított virágcsokorral, édeséggel vagy éppen műteremben készült fényképpel ajándékozta meg kedvesét. A karácsonyi díszes ajándékfa elsősorban a polgárosodás hatására jelent meg az erdélyi magyar közösségek és családok életében. Egészen a mezőgazdaság erőszakos kollektivizálásáig a kisgyermekeknek karácsony estéjén Erdélyben is elsősorban gyümölcsöket és ruhaneműt ajándékoztak.³⁰

Posztmodern, fogyasztásra szakosodott korunkban radikálisan átalakult az ajándékozás mikéntje és funkciója is. Például már négy héttel karácsony előtt megkezdődik az

²⁵ Hofer 1983, 53–54.

²⁶ Balázs 1994, 249.

²⁷ Istók–Pozsony 1992, 34–36.

²⁸ Deák 2000, 23–24.

²⁹ Nyisztor 1997, 108; Virt 2001, 330–333.

³⁰ Pozsony 1997, 231–239; 1998, 231–232.



Kopjafa, Dálnok 1981. Pozsony Ferenc felvétele



Fejfák. Magyarvalkó 1991. Pozsony Ferenc felvétele



Kopjafák. Apáca 1985. Pozsony Ferenc felvétele



Csónakalakú fejfa. Magyarózd 1991. Pozsony Ferenc felvétele



Kereszt és feldíszított almafa az ortodox temetési menet élén.
Zabola 1997. Pozsony Ferenc felvétele



Fejfák. Kőrösfő 1984. Pozsony Ferenc felvétele



Kereszt és almafa ortodox temetésen. Zabola 1988. Pozsony Ferenc felvétele

úgynevezett adventi vásár, mely az ünnepre való felkészülést folyamatos, lázas vásárlással alakítja. Újabban hasonló folyamat előzi meg Bálint napját, március 8-át és a húsvétot is. Korunk embere rendszerint éppen a túlméretezett ajándékok segítségével próbálja egyetlen nap vagy este kompenzálni, pótolni az év során elidegenedett emberi kapcsolataiból, bensőségesebb és intenzívebb találkozásainak hiányából származó frusztráltságát.³¹ Napjainkban az ajándéktárgyak már nem csak dísz tárgyként funkcionálnak, mivel méregdrága voltuk révén is számos szimbolikus jelentéssel ruházódnak fel: pl. presztízszt gyarapítanak, kapcsolatokat erősítenek, rendszerint éppen a rosszul működő családi, rokoni kapcsolataikat vagy a hiányzó szeretetet próbálják pótolni és kompenzálni.

A tárgyak sorában a *viselet* a testszimbólumok olyan készlete, mely egyrészt árnyalt üzenetek (pl. nemzedéki, nemi, lokális, etnikai, társadalmi identitás és státusz, érzelmi állapot) közvetítését biztosítja, ugyanakkor sajátos szerepet játszik népszokásaink tárgyi

³¹ Hernádi 1982, 63, 78–84.



Fakereszt és almafa a sírnál. Zabola 2007. Pozsony Ferenc felvétele



Ételáldozat a temetőben. Zabola 1997. Pozsony Ferenc felvétele

rendszerében is. Broby-Johansen azt hangsúlyozta, hogy a ruhának elsősorban csak a testtel együtt, azzal kapcsolatban van értelme.³² Roland Barthes pedig úgy vélte, hogy egy-egy viseleti darab kontextusát alapvetően azok a normatív előírások, tiltások, magyarázatok vagy kényszerítő erővel rendelkező utasítások határozzák meg, amelyek végső soron kijelölik egy adott ruhadarab helyét és idejét a családi, nemi, generációs, egyházi, etnikai, regionális, gazdasági és társadalmi életben, vagy éppen a természeti környezetben. „A viselet olyan struktúra, melynek egyes elemei sohasem értelmezhetők önmagukban, csak akkor tárul fel jelentésük, ha szem előtt tartjuk az őket meghatározó kollektív normákat.”³³

Az öltözködés hétköznapi és ünnepi szokásaink szerves, szimbolikus részét alkotja. Fontos szerepet játszik az egyéni és a közösségi összetartozás, identitás valamint az értékrend kifejezésében, s mivel árnyaltan fejezi ki az egyén társadalmi szerepét, státuszát, jelentős helyet foglal el a nem-szövebeli kommunikációban is.³⁴ Az erdélyi magyar közösségekben élő sajátos viseletet leggyakrabban úgy konstruálták meg, hogy annak segítségével pontosan kifejezhessék és reprezentálhassák minden személy nemi, nemzedéki, társadalmi, etnikai, lokális és regionális identitását, valamint sajátos lelkiállapotát meg értékrendszerét is. Egy egyén lemeztelenítése, vagy sajátos, rituális öltözettel való ellátá-

³² Broby-Johansen 1969, 5.

³³ Barthes 1982. Idézi Tötszegi 2004, 215.

³⁴ Lönnqvist 1980, 265; Tötszegi 2004, 215.



Kereszt és almafa az ortodox temetési menet élén. Zabola 1997.
Pozsony Ferenc felvétele

sa voltaképpen az illető személy korábbi identitásának megkérdőjelezését, megszüntetését vonja maga után.³⁵ Bo Lönnqvist szerint a különböző társadalmi jelenségek leggyakrabban szimbolikus kategóriák segítségével funkcionálnak. Ezt példázza az a tény is, hogy a rituális ruhacsere (pl. életfordulók alkalmával) hatékonyan elősegíti az egyén bevezetését egy új társadalmi csoportba, miközben az plasztikusan reprezentálja a már bekövetkezett státusz- és szerepcseréjét is a külső csoportok előtt.³⁶

Hajdanán nemcsak a hétköznapok idején használt viselet volt előírásos, mivel a hagyományok révén pontosan kodifikált volt az ünnepi öltözet rendje is. Verebélyi Kincsó P. G. Bogatirjov alapján a viseletnek négy alapvető fokozatát (hétköznapi, ünnepi, ünnepélyes, rituális), szintjét különítette el. Az ünnepi öltözet elemzése mellett javasolta a *meztelenség* és az *álöltözet* problematikájának vizsgálatát is. Kihangsúlyozta, hogy az ünnepi viselet elsősorban a hétköznapi öltözettel szemben nyeri el specifikus jelentéseit, s ugyanakkor az ünnepi viselet ellentéte a „nem-viselet, vagyis az *álöltözet* és *meztelenség* is.”³⁷

Az ünnepi viseletnek szerves tartozéka lehet tehát minden olyan öltözet, mely nem az eredeti, hétköznapi funkciójában jelenik meg.³⁸ Naptári szokásaink működése közben a *szereplők* számtalan esetben *hétköznapi* viseletbe, vagy annak kopottabb, elnyűttebb változatába öltöztek. Például a farsangvégi felvonulások keretében a legények konyhajelenetet rendeztek egy vízszintes platformmal rendelkező szekéren, s az ott füstölő kályha mellé falusi menyecskek viseltebb ruháit öltötték magukra. Az említett mozgó szcénákon más alakoskodók szorgosan dolgozó kézműveseknek (pl. kőszőrűsnek, kovácsnak) öltöztek be, s a felvonuló szekéren voltaképpen kézműves műhelyt rendeztek be. Verebélyi Kincsó figyelmeztetett első ízben szokáskutatóink közül arra, hogy a hétköznapi gyakorlatban és az ünnepi szokások szerkezetében számtalan esetben a viselet tipizálásával és stilizálásával lehet találkozni. Ezt a gyakorlatot ő elsősorban a koldusok, a piaci őstermelők és a bevonuló katonák sajátos öltözetével példázta, de napjainkban megfigyelhető a németországi városokban vándorló ácslegények vagy a kolozsvári piacon zöldséget forgalmazó hóstáti asszonyok specifikus viseletében is.³⁹

Ünnepi szokásaink szerkezetében a viselet rendszerint fontos *reprezentációs* funkciót is betöltött. Az ünnepi viseletkultúra egyik nagyon fontos eleme és sajátossága elsősorban az volt, hogy a kiemelt időszak alatt az emberek „túlöltöztek”, vagy éppen nem megszokott módon szerkesztették, állították össze viseletüket, vagy viszonylag rövidebb idő alatt többször is ruhát cseréltek.⁴⁰

Az erdélyi falusi magyar közösségekben, ahogy a hétköznapok szintjén is elkülönítették a munkaruhát és a kimenő viseletet, úgy a különböző ünnepek, szokások szer-

³⁵ Lönnqvist 1980, 277–278.

³⁶ Lönnqvist 1980, 280.

³⁷ Verebélyi 2005a, 133.

³⁸ Verebélyi 2005a, 131.

³⁹ Verebélyi 2005a, 132.

⁴⁰ Verebélyi 2005a, 133–134.



Tatrangi boricások. Tatrang 1983. Pozsony Ferenc felvétele



Kukamaszk. Zajzon 1983. Pozsony Ferenc felvétele



Szekérkerékre helyezett Szent Iván-napi koszorú. Zsiberk 1992.

Pozsony Ferenc felvétele



Bábukkal feldíszített szekérkerék pünkösdkor. Szamosújvárnémedi 1992.
Pozsony Ferenc felvétele



Zöldággal díszített gyalogszán. Székelytamásfalva 1999. Pozsony Ferenc felvétele



Zászlók a búcsúban. Csíksomlyó 1998. Pozsony Ferenc felvétele



Kályha a farsangi felvonulásban. Lemhény 1993. Pozsony Ferenc felvétele



Farsangi hajó. Szépmező (Schönau) 1970-es évek. Ismeretlen felvétele



Cserépfazékból készül a farsangi bika feje. Csíkkászon 1987.

Pozsony Ferenc felvétele

kezetében is nagyon pontosan tagolták az öltözetet. Erdély archaikusabb vidékein a gyászos viseletnek egészen a közelmúltig nagyon tagolt rendszere maradt fenn. Például Tötszegi Tekla a Nádas menti Mérában annak három alapvető formáját (személyes, kegyeleti és vallási gyász) különítette el. A gyászos öltözet előírásai Kalotaszegen elsősorban az ünnepi viselet mikéntjét szabályozták, melynek legfontosabb kifejezési eszköze a színszimbolika volt, ami árnyaltan kifejezhette a személyes gyász különböző fokozatait, tehát az elhunythoz fűződő kapcsolatrendszerét, a vallásos gyász generációs vonatkozásait, valamint a kegyeleti gyász jegyeit. A menyasszony és annak első nyoszolyói ugyanott az esküvőt megelőző kihirdetések alkalmával a vasárnapi istentiszteletre rendszerint gyászos ruhába mentek.⁴¹ Pontos előírások szabályozták, hogy élettárs, szülő, testvér, gyermek, nagybácsi vagy nagynéni, unokatestvér, koma vagy komaasszony, jó barát halála esetén milyen színű, milyen minőségű ruhadarabokat illet felvenni, s azokat mennyi ideig kellett viselni, majd a gyász vége felé milyen sorrendben lehetett kilépni a rendszerből.

Tötszegi Tekla kalotaszegi kutatásai azt jelzik, hogy a tiszta fekete gyászt rendszerint egy kivézető időszak követte, melynek során az öltözet alapanyaga fokozatosan megszínesedett. Például a fekete kendőn előbb apró, majd egyre nagyobb színes sárga, kék vagy

⁴¹ Tötszegi 2004, 217.



Román kereszt egy farsangi temetésparódiában.
Kézdivásárhely 2002. Kozma Imre felvétele



Az ördögfiókák koporsóba zárt kutyát dűhítenek. Bereck 1993.

Pozsony Ferenc felvétele



Szalmaember „titkos tagjával”. Lemhény 1993. Pozsony Ferenc felvétele



Farsangi kecskemaszk. Olasztelek 1986. Pozsony Ferenc felvétele

zöld minták jelentek meg. A gyászos és a cifra ruha közötti átmenetet az úgynevezett *félgyászos* viselet hidalta át. Azok a kalotaszegi asszonyok, akiknek férjük a második világháború alatt a fronton harcolt, rendszerint félgyászos öltözetet hordtak. Ugyanez történt az 1989-es romániai események idején is, amikor a nagy emberáldozattal járó decemberi események hatására a mérai asszonyok a karácsonykor szokásos cifra öltözet helyett egységesen gyászosban vagy félgyászosban vonultak úrvacsorát venni.⁴²

Az erdélyi falvakban, de különösen Kalotaszegen és Mezőségeen a fiatalon elhunyt leányt vagy legényt egészen a közelmúltig menyasszonynak, vőlegénynek öltöztették, s ilyenkor a temetési menet is esküvőkre hasonlított, mivel a zenészek lakodalmas muzsikájára felvonuló fiatalok sem hordtak mély gyászos öltözetet. Például Mérán a fiatalok egy ilyen eseményre a szokásosnál élénkebb színű viseletet öltöttek magukra. Az elhunyt kortársai vőfélyeknek és nyoszolyólányoknak öltöztek, fehér konfirmálási vagy virágokkal díszített, színes, cifra ruhában, vőfélypálcákkal vonultak párban a koporsó két oldalán, vállukra pedig az eltávozott személy édesanyja gyászszebkendőt helyezett. Egészen a második világháborúig a koporsó két oldalán színes kendőkkel feldíszített nyírfaágakkal vonultak. Fiatal halott esetében a család házát is *pirosban hagyták*, tehát a szobákat díszítő színes textíliákat nem cserélték gyászosra.⁴³ Moldvai csángó falvakban szintén lakodalomhoz hasonlított a fiatalok temetése. Például Klézsén és Somoskán a menet élén haladó vőfélyruhás legények virágokkal, sötét színű gyapjúszálakkal és búzakaralászokkal feldíszített pálcát vittek.

⁴² Tötszegi 2004, 220–221.

⁴³ Tötszegi 2004, 220.

Az erdélyi falvakban a karácsonyt megelőző advent idején, valamint húsvét nagyhétén az asszonyok gyászos viseletet hordtak. A vallási gyász Mérán elsősorban a nagypénteki, az adventi valamint a keresztény ünnepek második napjának öltözködésére korlátozódott. Az adventi hetek alatt félgyászosan, nagypénteken pedig fekete színű ruhákban mentek a templomba. Érdekes jelenség, hogy ebben a faluban mindenszentek napján, vagyis a halottak emléknapján élő világitás alkalmával nem öltöztek gyászos viseletbe.⁴⁴

A lányok és az asszonyok Kalotaszeg magyar közösségeiben elsősorban húsvét és pünkösöd idején hordtak úgynevezett *nagyünnepi* viseletet.⁴⁵ Egy-egy ünnep szerkezetében pontosan kodifikált volt, hogy első napján templomba menéskor, a vasárnap délutáni séta alkalmával, vagy az ünnepet kísérő táncmultság idején milyen ruhát viselhettek. Amikor egy-egy jelentősebb ünnepet (pl. karácsonyt, pünkösödöt) három napos tánc követett, akkor az eladó sorban lévő lányok minden nap más és más ruhában jelentek meg a multságban. Az erdélyi román pásztorközösségek életében az egyik legjelentősebb nyári ünnep szent Illés napjához fűződött. Ilyenkor a pásztorlegények a havasi legelőkről leereszkedtek a völgyes falvakba, ahol három napos táncmultság keretében választottak jövendőbeli társat. A hajadonok éppen ezért minden nap új ruhában jelentek meg a vidám, táncos multságban. Ez a jelenség egészen az 1962-es kollektivizálásig megfigyelhető volt az erdélyi Mócvidéken megszervezett *geinai leányvásár* alkalmával is. Az *átöltözés*, vagyis a ruha többször történő váltása ugyanakkor egy-egy nagyünnep fényét, meg egy-egy lány ékességét is emelte és reprezentálta.⁴⁶

Népszokásaink szerkezetében nagyon sokszor egy-egy település hagyományos *ünnepi viseletét* láthatjuk a felvonuló (pl. esküvőt utánzó) jellegű szokások szereplőin. Különösen 1920 után a kisebbségben élő magyar közösségek az értelmiségiek hatására megújították hajdani falusias viseleteiket, s tudatosan abban vonultak fel például a csíksomlyói búcsú alkalmával, vagy az őszi szüreti multságokat megelőző felvonulásokon. Ezekben az ünnepi eseményekben a hajdani népviselet felújított változata egyértelműen a kisebbségben élő magyarság etnikai, nemzeti és regionális identitását reprezentálta. Egészen a közelmúltig Erdélyben széles körben fennmaradt az a mondás, hogy *fársáng idején vagy szépnek, vagy csúfnak öltözzél be!*⁴⁷

A kalendáris szokásaink keretében számos speciális funkciójú, rituális jellegű öltözettel is találkozhatunk. Például a farsangi szokásainkban a játékosok más társadalmi rétegek, nemi vagy nemzedéki csoportok viseletét ölthetik magukra. A falusi földművesek városi polgári úri családok vagy éppen helyben élő arisztokraták ruhadarabjaiban vonulnak fel. Fiatal lányok beöltöznek öregasszonyok vagy éppen férfiak viseletébe, míg a legények hajadonoknak vagy szakácsnőknek öltözhetnek be. Erdélyben farsang idején eléggé elterjedt volt az a gyakorlat is, hogy a falu lakói éppen a szom-

⁴⁴ Tötszegi 2004, 221.

⁴⁵ Tötszegi 2003, 8–9.

⁴⁶ Verebélyi 2005a, 131.

⁴⁷ Barabás 1996, 65–77.

szédságukban élő cigányok, örmények, románok, szászok és zsidók viseletét utánzó ruhákban vonultak fel.

A népszokások szerkezetében a *rituális öltözet* egy lehetséges változatának tartjuk a különböző állatmaszkokat, szalmaembereket, a barcasági kukákat, a különböző zsáner alakoskodókat (pl. betyárokat), a zöld növényi maszkruhát, a fehér színű rituális öltözetet a moldvai esővarázslókon, valamint a más etnikai csoportok jellegzetes viseletét utánzó (pl. szász leányok a széki farsangosok sorában, törökök, cigányok stb.) etnikus maszkokat.⁴⁸

Számos agrár jellegű szokásunk szerkezetében ugyanakkor éppen az *öltözet hiányával* találkozhatunk. A földműves emberek a földbe elvetett magvakat például úgy próbálták régebben megvédeni a kártékony madarak ellen, hogy éjfélkor a földparcellát meztelenül, szótlanul, háromszor, visszafelé haladva megkerülték. A meztelenség ugyanakkor előfordul számos eső- és termékenységvarázsló szokásunkban is.⁴⁹

Különösen ünnepi szokásaink szerkezetében figyelhető meg, hogy a különböző tárgyak segítségével (pl. lobogók, díszkendők, díszes viseletek fúvósokon, tűzoltókon stb.) rendszerint egy-egy szokásesemény látványosságát akarják emelni, vagyis az aktív résztvevőket meg a nézőket szándékoznak lenyűgözni speciális tárgyak (emlélmák, jelvények stb.) segítségével.

A naptári szokások dramaturgiájával eddig sokan foglalkoztak, de a színjátékszerű szokások látványaspektusait már kevesebben elemezték. Első ízben Verebélyi Kincső figyelmeztetett arra, hogy számtalan ünnepi szokásunk szerkezetében a vizuális kódoknak milyen nagy szerepe van.⁵⁰

Különösen a felvonuló jellegű szokásainkban hangsúlyosabb a vizuális elemek szerepe, tehát a látványosságnak szerkezetükben kiemelt jelentősége van. Például az erdélyi szász falvakban szervezett farsangvégi vagy a nyári napfordulón élő felvonulások szerkezetében nagy szerepet játszottak a különböző lokális és társadalmi intézmények (pl. céhek, legény-, leány- és szomszédságegyesületek) színes lobogói, díszkendői, ládái, behívó táblái stb. A Kőhalom szomszédságában található Zsiberken megszervezett nyárköszöntő ünnepség keretében a felvonuló menet élén az erdélyi szászok vörös és kék zászlóját, mellette pedig Románia trikolorját hordozták. Utána következtek a fúvószenekar tagjai díszes öltözetben, majd a lovas legények csoportja, akiket kezükben színes díszkendőket tartó lányok kísértek. Természetesen, a felvonuló legényegylet élén vitték a nyári napfordulón nyíló virágokkal feldíszített búzakoszorút.⁵¹

A lobogók és díszkendők mellett a felvonulók speciális ünnepi öltözete, egyenruhája, szimbólumai is mind hozzájárultak egy-egy szokásesemény dekorativitásának a fokozásához. Rendszerint a látványosság fokozását szolgálták a különböző növényi és florális ornamensek is. Például az erdélyi római katolikus falvakban az út két oldalát

⁴⁸ Ujváry 1997, 31–33.

⁴⁹ Pozsony 2000, 29–30; Ujváry 1980, 27.

⁵⁰ Verebélyi 2005a, 156–157.

⁵¹ Pozsony 1997, 194–202.

úrnapján földbe állított nyírfaágakkal szegélyezték, s a kisebb lányok pedig kosaraikból színes virágszirmokat hintettek az útra a felvonulók élé. Napjainkban is a legények Marosszék falvaiban a lányos házak kapuit zöld fenyőgallyakkal, színes szalagokkal és tojásokkal díszítik fel húsvétkor.⁵² A zöld ágaknak hasonló funkciója él a karácsonyi ünnepkör szerkezetében is. Az asztalon elhelyezett adventi koszorú, a karácsonyi estén feldíszített fenyőfa legtöbbször az esemény dekorativitását emeli.⁵³

A különböző fényhatások általában hatékonyan növelték a szokásesemények látványosságát. Például az adventi koszorún vagy a karácsonyfán meggyújtott gyertyák napjainkban is jelentősen fokozzák az ünnep misztériumát. A hajdani mágikus funkciói mellett napjainkban szintén az ünnepi események látványosságát emeli a tűzgyújtás, valamint a tüzes kerék gurítása a téli, tavaszi és a nyári napfordulók idején. A különböző tűzijátékok újabban Erdélyben is messzemenően emelik egy-egy lokális ünnep (pl. falu- vagy városnap) fényét, rangját és látványosságát.⁵⁴

Itt jegyezzük meg, hogy a tűz népszokásaink szerkezetében rendszerint a rituális tisztaság, megsemmisítés, valamint a termékenység előidézésére irányult. Naptári népszokásaink szerkezetében tűzgyújtással, tüzes kerék gurításával, tűz átugrásával találkozunk egy-egy új időszak kezdetén, valamint a napfordulók idején. Ugyanakkor az elégetésnek meg a füstölésnek alapvetően védő és termékenyítő funkciója is élt szokásainkban.⁵⁵

*

Népszokásainkban a különböző elemek, esetünkben a tárgyi kódok soha sem elszigetelten éltek. A különböző kódok összefonódását és kapcsolódását végül is egy moldvai csángóknál élő esővarázsló eljárással szemléltetjük. A Szeret folyó mellett fekvő Diószénben hosszan tartó aszály esetében *pirkadatkor*, csak egy rituális *fehér ingben, meztláb*, olyan *páratlan számú* (rendszerint hét) *lány* vonult, égő *gyertyákkal* és gyűrű alakú *kaláccsal* feldíszített *falappal* a kezében a folyóvíz partjára, akik *rituálisan tiszták* voltak, tehát még nem folytattak szexuális életet. *Imádkozva* és vallásos éneket *énekelve* a deszkalapokat rendre a folyóvízre helyezték, s reményeik szerint az eső is nemsokára megeredt, ha azok elmerültek a Szeretben.⁵⁶

Az erdélyi népszokások jelentős része fokozottan szimbolikus jellegű esemény és cselekvés, éppen ezért a szerkezetükben előforduló tárgyak, objektumok legtöbbször nem csak elsődleges vagy gyakorlati funkciójukban jelennek meg, mivel sokszor éppen másodlagos jelentéseik dominánsabbak. Például a gyertya előfordul a születéshez, az esküvőhöz meg a halálhoz fűződő átmeneti rítusainkban, de ugyanakkor felbukkan a naptári év számos eseményében is. Rendszerint archetipikus jellegű szimbólum, tehát az elsődlegesen szakrális, keresztény üzenete mellett sokszor éppen az ünnep jeleként

⁵² Barabás 1999, 148–156.

⁵³ Pozsony 1997, 231–239.

⁵⁴ Barabás 1999, 241–252.

⁵⁵ Ujváry 1980, 14–15.

⁵⁶ Pozsony 2000, 30.

funkcionál, vagy az ünnepiséget fejezi ki.⁵⁷ A különböző tárgyak népszokásaink szerkezetében sajátos funkciókkal és jelentésekkel rendelkeznek, amelyek szorosan összefüggnek nemcsak egy-egy közösség értékrendjével, kultúrájával, társadalmával, hanem annak szimbólumalkotó képességével is.

(Lásd még a cikkhez az 1–2. színes képet.)

Bibliográfia

BALÁZS Lajos

1994 *Az én első tisztességes napom. Párvalasztás és lakodalom Csíkszentdomokoson*. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó.

BARABÁS László

1996 A farsangi dramatikus játékok és szokások maroszéki változatai. In Barabás László – Pozsony Ferenc Zakariás Erzsébet (szerk.): *Erdélyi és partiumi farsangok*. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 4. Kolozsvár, 44–95.

2000 *Aranycsitkók, maszkurák, királynék. Erdélyi magyar dramatikus népszokások*. Marosvásárhely, Mentor Kiadó.

BARTHES, Roland

1982 Az öltözködés története és szociológiája. Metodológiai megjegyzések. In Klaniczay Gábor – Nagy S. Katalin (szerk.): *Divatszociológia I*. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 106–120.

BROBY-JOHANSEN, Rudolf

1969 *Az öltözködés története*. Budapest, Gondolat Kiadó.

DEÁK Ferenc

2000 Növényi szimbólumok a zabolai románok szokásaiban. *Művelődés* LIII/5: 23–24.

DÖMÖTÖR Tekla

1983 *A népszokások költészete*. Második kiadás. Budapest, Akadémiai Kiadó.

FÉL Edit – HOFER Tamás

1970 A kalotaszegi kelengye I. Kísérlet a tárgyi világ rendjének feltárására. *Néprajzi Értesítő* LI: 15–36.

HAJDÚ FARKAS Zoltán

1993 *Csiki kaláka*. Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó.

HERNÁDI Miklós

1982 *Tárgyak a társadalomban. Bevezetés a tárgyak rendszerébe*. Budapest, Kosmosz Könyvek.

HOFER Tamás

1983 A „tárgyak elméleté”-hez. Felszerelések és tárgygyűttesek néprajzi elemzése. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* XIII: 39–64.

ISTÓK György – Pozsony Ferenc

1992 Lakodalom a moldvai Klézsén. *Művelődés* XLI/12: 34–36.

KÓS Károly

1972 Szerelem és halál a szilágysági népművészetben. In uő: *Népelet és néphagyomány. Tíz tanulmány*. Bukarest, Kriterion.

LOTMAN, J. M.

1973 *Szöveg, modell, típus. A művészi szöveg szerkezete. A kultúra tipológiája*. Budapest, Gondolat Kiadó.

⁵⁷ Nyisztor 1997b, 113–122.

LÖNNQVIST, Bo

1980 Az öltözködés szimbolikus értéke. In Verebélyi Kincső (szerk.): *Fordítások szöveggyűjteménye.* /Folcloristica 4–5./ Budapest, ELTE BTK Folklore Tanszék, 263–284.

MAUSS, Marcel

2000 *Szociológia és antropológia.* Budapest, Osiris Kiadó.

NIEDERMÜLLER Péter

1976 A „vesszőzés” és analóg népszokások szemiotikai elemzése. In Voigt Vilmos – Szépe György – Szerdahelyi István (szerk.): *A társadalom jelei. Szemiotikai tanulmányok.* Budapest, 150–163.

1981 A szokáskutatás szemiotikai aspektusai. In Hoppál Mihály (szerk.): *Előmunkálatok a Magyarorságra Néprajzhoz* 9. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 177–200.

NYISZTOR Tinka

1997a „Rendes” temetések Pusztinában. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról.* /Krizsa János Néprajzi Társaság Évkönyve 5./ Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 106–112.

1997b A gyertya használata mindenszentek és halottak napján Pusztinában. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról.* /Krizsa János Néprajzi Társaság Évkönyve 5./ Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 113–122.

POP, Mihai

1976 *Obiceiuri tradiționale românești.* București, Consiliul Culturii și Educației Socialiste, Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice.

POZSONY Ferenc

1997 *Az erdélyi szászok jeles napi szokásai.* Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó.

1998 *Szól a kakas már. Szász hatás az erdélyi magyar jeles napi szokásokban.* Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó.

2000 *Adok néktek aranyveszőt. Dolgozatok erdélyi és moldvai népszokásokról.* Csíkszereda Pro-Print Könyvkiadó.

TÖTSZEGI Tekla

2003 *A mérai kötetény.* /Krizsa Könyvek 18./ Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.

2004 Gyászos öltözködés egy Nádas menti faluban. In Geambasu Réka (szerk.): *Rodosz-tanulmányok* III. Társadalom- és humántudományok. Kolozsvár, Kriterion Könyvkiadó, 215–224.

UJVÁRY Zoltán

1980 *Népszokás és népköltészet. Válogatott tanulmányok.* /A Hajdú-Bihar Megyei Múzeumok Közleményei 35./ Debrecen.

1990 Dramatikus népszokások, népi színjátékok. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Magyar Néprajz VII. Budapest, Akadémiai Kiadó, 265–328.

1997 *Népi színjátékok és maszkos szokások.* Debrecen, Multiplex Media.

VEREBÉLYI Kincső

2005a *Szokásvilág.* /Studia Folkloristica et Ethnographica 46./ Debrecen, Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszéke.

2005b *Minden napok, jeles napok. Hétköznapok és ünnepek a népszokások tükrében.* Budapest, Timp Kiadó.

VIRT István

2001 „Elszakasztottad a testemtől én lelkemet.” *A moldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmei.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.

VISKI Károly

1942 A hagyomány tárgyai. In *Magyarorságra Néprajza* II. (2. kiadás) Budapest, 345–388.

A szokások tárgyai

A tárgyak olyan mértékben az emberhez tartoznak, hogy ez adja azt a lényegi vonásukat, amely ontológiai státusukat biztosítja. Felesleges annak az ismétlése, hogy az ember ember voltának is egyik kétségtelen bizonyítéka a tárgyak eszközként való használata. A tárgyhasználat tehát emberi viszony, ami annál nyilvánvalóbb, minél inkább megformált a tárgy, ám a legelemibb szinten alakított tárgy reprezentáció is egyszersmind. Egyrészt abban az értelemben, hogy az emberi szándékot re-produkálja, másrészt abban az értelemben, hogy az ember és környezet közötti már említett viszonyt re-prezentálja. Lényegében az ember és tárgyai közötti viszony az alapja a történelem során kialakult mindenfajta tárgy létrehozásának. A differenciálódás története maga a civilizáció története. A tárgyak teleológiája benne foglaltatik az eszközökben és többszörös elvonatkozás, absztrakció ellenére a nem-eszköz jellegű tárgyakban, például a kultuszok tárgyaiban is megvan. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a tárgy az emberi lét két alapidimenzióját fogja át: a biológiai létezés biztosítását és a szellemi tevékenység gyakorlását. A cselekvések ebbe a keretbe illeszkednek, ebben a keretben alakítják és elégitik ki funkcióikat. A szokások (vagy más szóval a gyakorlat), mondanunk sem kell, mindkét dimenziót átfogják, lefedik, sőt közvetítenek közöttük.

Ha a szokások nagy tömbjeit a hétköznapi-ünnep felosztásban tekintjük át, úgy némi egyszerűsítéssel megállapíthatjuk, hogy a hétköznapi szokásoknál *eszközöket* használnak az emberek, az ünnepi szokásnál pedig *nem-eszközöket*. Az ünnepek során használt tárgyakat, amelyek tárgyi mivoltukban rendkívül sokféleké lehetnek, ugyancsak többféle tipológiai rendbe sorolhatjuk. Ezeknek a tárgy-típusoknak is van történetük, amely minden esetben külön is tudományos megközelítés tárgya lehet. Ilyen például a menyasszonyi koszorú vagy a temetésnél olykor használt lobogó története. Számos olyan tárgy van, amelynek ünnepi jellegét az adja, hogy egy vagy több vonásában különbözik a mindennap használt tárgyaktól. Ilyen lehet a tálak mérete, az asztalterítő színe. Az ünnepiség megjelenítéséhez ezek a tárgyfélek ugyanúgy hozzátartoznak, mint azok a tárgyak, amelyek csupán egyik vagy másik ünnephez kapcsolódnak: ilyen lehet a májusfa, vagy a vőfélybot. Különösen érdekes a probléma azokban az esetekben, amikor olyan dolog kerül a szokások kellékei közé, amely eredetileg nem tárgy volt, de azzá vált.

Az étkezés ünnepi variánsába beletartozik például a *kalács*. A lakodalmi kalács a változatokon belül is speciális forma, noha még jól felismerhető az eredeti funkció. A vőfélyek karjára húzott kerek kalács ehető is, de a vőfély jelvényei közé emelkedve már nem az. A *tebe-fa*, vagy a palóc lakodalmak több emeletes kalács-alapba szerkesztett építményei már átlépték a táplálkozási kód határait és a szokástárgy kódba kerültek át.

Nem lehet elégszer ismételni Bogatirjov viselettel kapcsolatos funkciókat illető megállapításait. Ez a megállapítás a viseleten kívül nagyon széles területen alkalmazható – a tárgyakkal kapcsolatban pedig mindenképpen. Arról van szó, hogy a tárgy használatának a lehetőségei a funkcióiban jelennek meg. Ezek a funkciók nem mereven határolódnak el egymástól, hanem hierarchiába rendeződnek a „performance”, azaz a használat folyamán. Ahogyan a használat az alkalom szerint változik, változik a funkció-hierarchia, miközben ez a szerveződés – némelykor a jelenben, némelykor történetileg – folyamat jellegű. Nem arról van tehát szó, hogy egy tárgy „élő” vagy „holt”, hanem arról, hogy a tárgy használatát, felhasználását biztosító szociokulturális környezetben adott megjelenési alkalommal melyik funkció kerül a hierarchia élére.¹ Mivel a tárgy társadalmi viszonyt testesít meg, a funkció-hierarchián kívül – ami a tárgy meglétének a szintje (*être*) az is lényegi vonása a tárgynak, hogy jel-aspektussal is rendelkezik (*paraître*). Ha minden más funkció kikopott a tárgy használatából, a jel-funkció akkor is megmaradhat – amint ezt mondjuk több ezer éves kultúrák megmaradt emlékei bizonyítják.²

Ez a kettősség bonyodalmakat okoz a tárgyak elemzésénél, mivel a megközelítés meta-rendszerében nem olyan egyszerű elválasztani az említett aspektusokat. Bár a modern tárgyak megközelítése bonyolultnak tűnik, az mégis egyszerűbb, mivel a tárgy gyakorlati funkciója egyértelműen meghatározott, a jel-funkció pedig a szemiotika segítségével megközelíthető. J. Baudrillard *A tárgyak rendszere*³ című kötete óta számos további tárgyelemzés látott napvilágot ugyancsak a fogyasztói társadalom tárgyaival kapcsolatban.

Noha egy általános tárgyelméletnek a hagyományos és modern társadalmakban előforduló tárgyakat egyaránt figyelembe kell venni, ilyen átfogó munkáról egyelőre nincs tudomásunk.

A paraszti kultúrában előforduló tárgyak megközelítése érdekes módon azért bonyolultabb feladat, mert – amint erre az imént utaltam – a funkcionális aspektusok inkább a használatban és nem magában a tárgyban valósulnak meg, a jel-aspektus pedig a tárgyak meghatározott csoportjánál hamarabb érvényesül, mint a gyakorlati funkció. Ez azt is jelenti, hogy különféle tárgykategóriák vagy meg sem jelennek a paraszti kultúrában, vagy státusuk betöltése helyettesítéssel történik.

Az elmondottak rövid illusztrálására emlékeztetünk arra, hogy a valóban rurális háztartásban használnak eszközöket és használati tárgyakat, de nincs katexohén dísz-tárgy, műtárgy. Sőt, mint tudjuk, a használati tárgyak előbb jelennek meg jelként, mint

¹ A népművészetről írt könyvemben részletesen foglalkozom ezzel a problémával: Verebélyi 2002; vö. Bogatirjov 1985.

² Amennyiben e gondolatmenetet követjük, feleslegessé válik minden siránkozás a holt tárgyak, a múzeumi tárgyak stb. fölött. A tárgyak tudományos megközelítésének célja annak a kontextusnak a tudomány eszközeivel való rekonstrukciója, amely a funkció-sorok viszonylagos teljességét képes bemutatni.

³ Baudrillard 1987.

használati tárgyként. Már van díszágy, de a mindennapi használatban sokféle egyéb fekvőhely ismert.⁴

Amint Hofer Tamás arra rámutatott, a tárgyak megkettőzésével jelenik meg az a reprezentációs szféra, amelyben a dísz tárgy státusa megjelenik, de amelyet sokáig a használati tárgy díszített változata („népművészeti tárgy”) töltött be.⁵ Az emléktárgy és kultusztárgy jobbára olyan szorosan összetapadó formában jelennek meg, hogy az adott tárgyak egyszerre felelnek meg mindkét státusnak. Ilyenek lehetnek például a népi vallásosság tárgyai a paraszti otthonokban. Műtárgy, azaz művészi alkotás (például kép, ami nem szentkép) ugyan már a 19. századtól adatolható paraszti környezetben is, nem mondható általánosnak.

Visszatérve a szokástárgy kategóriához, a népszokások keretében használt tárgyakat kell közelebbről megvizsgálni. A kérdés az, hogy milyen a kapcsolat szokás és tárgy között, valóban léteznek-e sajátos szokástárgyak a magyar szokás-hagyományban?

A tárgyak és a szokások viszonyát vizsgálva, nem elég az, hogy a szokásokat rendszerezzük, hanem azt is figyelembe kell vennünk, hogy adott szokás – s itt elsősorban az ünnepekről van szó – cselekvések egymásba fonódó és egymásra rétegződő sorozata, amelynek egy része gyakorlati funkciók kielégítésére való, más része kifejezi a szokás „tartalmát”, s végül bizonyos cselekvések mint szimbolikus társadalmi jelenség játszódnak le. E cselekvés-szintek – vagy más kifejezéssel élve –, a cselekvések révén betöltött funkciók között közvetítenek is a szokások tárgyai – sokféleképpen.

Az ünnepi szokások cselekvés-rétegeinek elkülönítése nélkül nehéz áttekintést adni a szokásokban előforduló tárgyakról, ha nem csupán felsorolást kívánunk adni. Az ünnepi szokások cselekvés szintjei a következők lehetnek:

Szokáscselekvések:

- viselkedés – alkalomhoz nem kötött;
- gyakorlati célú cselekvés – alkalomhoz nem köthető;
- gyakorlati célú cselekvés – alkalomhoz kötött.

Mágikus alapú cselekvés:

- alkalomhoz kötött.

Ünnepi cselekvések:

- szerep szerű viselkedés – alkalomhoz kötött;
- az ünnepiség megvalósítását szolgáló cselekvések – alkalomhoz kötött;
- az ünnepiség kifejezését szolgáló cselekvések – alkalomhoz kötött.

Nincs ünnep, amelynek ne lenne olyan szintje, amely a mindennapi szokások folytatását jelenti. A viselkedésnek arra az alapszintjére gondolunk, ami például a test technikáit illeti: járás, fekvés, ülés, bizonyos munkavégzéshez fűződő mozgások stb. Az

⁴ Zentai 2000.

⁵ Hofer–Fél 1975, 43–58.

ünnepeken is végez minden résztvevő gyakorlati célú cselekvéseket, cselekvéssorokat: felöltözik, főz, megeteti az állatokat stb. Itt természetes a mindennapi eszközhasználat is. Az ünnep jelenléte bizonyos, alig mérhető módon a szokás-cselekvések kivitelezésére is befolyással lehet. Az ünnep időben, térben és a társadalmi reprezentáció vonatkozásában megjelölt és egyszersmind maga is megjelöl. Ennek a jelöltségnek is két szintje van: a mindennapi meghaladását jelentő ünnepi szint, amibe beleágyazódnak az alkalom megszabta sajátos vonások. Az alkalomhoz kötött sajátos, de nem ünnepi vonások a szokás-cselekvések szintjén jelennek meg. Előfordulhat speciális eszköz használata is, ami azonban lehet nem-ünnepi és ünnepi egyaránt. Nem-ünnepi *eszköz jellegű* szokástárgy például a *szülőszék* vagy a *kifogóruba*.

A gyermekágyas asszony sátorlepedőkkel elfüggönyözött ágyban fekszik. Voltaképpen az *ágy* is és a *lepedő* is szokástárgy, hiszen tudjuk, hogy a tisztaszobában elhelyezett ágyat csak kivételes alkalommal használták: a gyermekágyas asszonyt, illetve a haldoklót fektették bele. A sátorlepedőt felakasztották a gyermekágyas esetében, terítőnek használták a lakodalomban, és a halottra terítették a ravatalon. A szokásnak a lepedő nem tárgya, hanem olyan kelléke, amely a cselekvéssel egyetemben az alkalomhoz illő jelentéseket (többet is) hordozhat. Ezek a használati tárgyak az adott alkalommal töltöttek be a használati funkción túl egy második, sőt egyszersmind egy harmadik funkciót is. A lepedőt például *mágikus* eszköznek is tekinthetjük (bajelhárítás), és az adott alkalom kifejezésére is alkalmas. Mindazok a vizuális elemek, amelyek e tárgyak díszítését szolgálták, mintegy felerősítették a kifejező funkciót (történetileg is később jelentek meg, mint maga a tárgy). A gyermekágyas asszonnal kapcsolatos szokás-együttes azután minden elemével együtt a társadalmi szokások aspektusából tekinthető *jel*nek. Az ágynak, mint szokástárgynak a lakodalomban is kiemelkedő helye van: Bakó Ferenc említi, hogy a palóc lakodalomban az ágyvivés „nagy ünnep volt, nagyobb, mint a lakodalom”.⁶ Az ágy a cselekvéssel együtt a társadalmi élet szimbolikus szférájában fejezi ki az átmeneti rítus lényegét. Valódi rituális tárgy akkor lenne a menyasszonyi ágy, ha az elhálásnak kötelezően ebben az ágyban kellene végbemennie, ez azonban másként is megtörténhet. (Az ágy szűkebb jelentésben csak az ágynemű, de használható a nyoszolya és ágynemű jelölésére is.)

A tárgy-kód és a szöveg-kód esetenként akár ismétlésnek is felfogható. Manga János írja a Zoboraljáról (az 1940-es évekről), hogy az ágykikérőket az ágyhoz vezetik, ahol a menyasszony keresztanyja guzsalyon ülve fon, közben énekel:

Fonok, fonok, fonogatok
Csecsebecse keszkenőre,
Ringadozó lepedőre.⁷

⁶ Bakó 1984, 94.

⁷ Bakó 1987, 100.

Vagy egy erdőháti szöveg:

A menyasszonyágyat cifra dunnájával,
Esztergályba metszett cifra guzsalyával,
Hálóingvállával, evőkanáljával,
Adjátok ki nekünk, minden szerszámjával.⁸

Az élet fordulóinak a sorát folytatva nem kell kitérni talán a *halottas ágy*nak és a *navatal*nak, mint a halott fekvőhelyének az elemzésére. Természetesen ezek a tárgyi kódok adott időben, körülbelül a 19. század végén, 20. század elején adatolhatók a leginkább. (Amikor nincs ágy, a kelengye különböző tárgyfélekből áll össze, például láda, guzsaly, ágynemű.)

A gyermekágyas asszonynak *paszitát* vittek a rokonok. Az ételhordó edény (*koma-szilke* stb.) és az edényhordást szolgáló kendő az *eszköz* kategóriába tartozik, de a szokással való sajátos kapcsolat jelölve van – az edény formája és díszítménye révén. Az egész tárgy-együttes az alkalom megszabta specifikussága révén *közvetíti* a cselekvés tartalmát: a nem-hétköznapi eseményhez kapcsolódó ételhordást. (Mint az előbb említett példánál, itt is a paszita-hordás, mint szokás értelmezhető jelként.)

Ilyen és/vagy hasonló módon tekinthetjük át egyenként az életfordulóihoz, valamint a kalendáris szokásokhoz kapcsolódó tárgyakat. A vizsgálat első lépése mindig a *szokás-cselekvés*, a *hiedelem alapú cselekvés*, a *szertartás-jellegű* vagy *rituális cselekvés* és az *ünnepi szokás* rétegeinek az elkülönítése. Nem kell hangsúlyoznom, hogy ezek a rétegek hol egymásután, hol egyidejűleg valósulnak meg. Végig kell gondolnunk, hogy az Ujváry Zoltán által bevezetett *szokáselem* kifejezés mennyire alkalmas egy-egy szokás mint többdimenziós rendszer részeinek a megnevezésére.⁹

Továbbra is a születés szokáskörénél maradván, nyilvánvaló, hogy a csecsemő karjára kötött *piros cérna* is a szokáshoz tartozik, csakhogy hiedelemalapú cselekvés eszköze. (Más helyzetben a piros cérna például az asszonyok szoknyájának a szegésénél korjelző szerepű.) Amennyiben az adott szokáskörből azt vesszük figyelembe, ami átmeneti rítusként értelmezhető, a rontás-elhárítás azon kívül esik. Melyik akkor az a tárgy, amelyik az újszülött társadalmi státusának a változásával a leginkább összefüggésbe hozható? A keresztelő alkalmával a keresztanya valamilyen tárgyat ad a csecsemő részére. A keresztanyai ajándék „régente nyers vászondarab”,¹⁰ ami a kendőfélék csoportjába tartozik. Amennyiben alaposabban vizsgáljuk meg ezt a *nyers vászondarabot*, jól

⁸ Bakó 1987, 100.

⁹ Ujváry 1980, 11–32.

¹⁰ Viski 1943, 346. A sok helyen szokásos pólyatakaró, majd kocsitakaró, vagy csecsemő-ruha, egészen a ma is előforduló keresztelőingig az említett vászondarab változata. A hagyományos polgári keresztelői ajándék, az ezüstpohár a keresztelői szokások más rétegéből származtatható, és valószínűleg az asszonyavatás után ivott áldomás-félével, a *boldogasszony-poharával* hozható összefüggésbe.

meg tudjuk mutatni azt a folyamatot, ahogyan egy tárgy/eszköz jelentésekkel telítődik, illetve *jellé* válhat. A vászon-szövés az emberi tevékenységek sorában valóban ősi foglalkozás, női tevékenység évezredekken keresztül. Az előállított szabatlan vászon felsorolhatatlanul sokféle célra használható, szemantikai szempontból önmagában zéró jelentéstartalommal. Amennyiben követjük akár csak nagy vonásokban is, hogy a kendő milyen változatos funkciókban szerepel a szokásokban, megértjük, hogy maguk a funkciók a cselekvés során konstituálódnak, azok betöltésével pedig további funkciók is megjelenhetnek.

A *keresztelői ajándék*ba adott nyers vászondarab lehet a csecsemőápolás és öltöztetés alapanyaga, a gyermek ruhája. A változatok (keresztelői ruha, pólyatakaró, több méter szövött vászon stb. stb.) ennek az öltözet-tárgytípusnak feleltethetők meg. (A mai katolikus keresztelőkön Budapesten is szokás, hogy az egyház kisinget ajándékozik a megkeresztelt csecsemőnek.) A csikszentdomonkosi keresztelő alkalmával a templomba vitt gyertyákat gyolccsal tekerik körbe.¹¹ A felöltöztetés pedig azt az állapotváltozást *fejezi ki*, ami a születéssel kapcsolatos alapvető „rítus”, azaz a társadalmi állapotváltozást: a biológiai létből a *felöltöztetés* a társadalmi létbe helyezi át a kisdedet. (A felöltöztetés megismétli azt a gesztust, amelyet az apa gyakorol akkor, amikor a lába elé helyezett csecsemőt felemeli.) A keszkenő (illetve annak valamely további változata) tehát a keresztelésnek mint átmeneti rítusnak a rituális tárgya.

Református vidékeken a keresztelőnél alkalmazott *kis kancsó* más jellegű tárgy: sajátos eszköz speciális alkalommal. Mégis e tárgy jelentése is változott. A 20. században polgári körökben a jellegzetes keresztelői ajándék az ezüstpohár vagy ezüst evőkészlet volt. Norbert Elias civilizáció-elméletét alapul véve, könnyű a keresztelői ajándékok képező evőeszközöket a ruha-ajándékkal párhuzamba állítani: mindkettő jelentése azonos. Mi több, a tárgy-kódot megfeleltethetjük a „Pogánykát vittünk, báránykát hoztunk” szöveggel, amit a keresztelésről hazatérők mondanak.

Kis kiterőt téve, nézzünk meg néhány egyéb ajándékcsoportot: *szერelmi ajándék*, *jegyajándék*, *vásárfia*, *búcsúfia*, illetve az ezeket összetevő tárgyféleket.

A szerelmi kapcsolatok létesítésénél az ajándéktárgy-csere jelzi a kapcsolat elmélyülését – állapítja meg a szakirodalom. A fiú adhat a lánynak: guzsalyt, mángorlót, sulykolót, kapatisztítót. A lány adhat a fiúnak: bokrétát, díszszebkendőt, selyemkendőt. A tárgy – mondhatni – bármi lehet; maga a gesztus (cselekvés) és a gesztus hasonló szinten való viszonzása a fontos. Nagyon érdekes az ajándéktárgy-sorok összehasonlítása. A férfi olyan munkaeszközt ad, ami női használatra való – kicsinyítve vagy díszítve, a nő pedig olyan tárgyat, ami már eleve nem gyakorlati funkciót, hanem valami mást, valamilyen dísz képvisel – ebben a formájában. Ugyanakkor utaljunk arra, amit a keresztelői ajándék szabatlan vászondarabja kapcsán említettünk. A kendő – megszabott vászondarab/textil értelemben – olyan tárgy, ami az alkalomhoz kapcsolódva telítődik meg – speciális – jelentéssel.

¹¹ Balázs 1999, 232.

Minden olyan esetben, amikor a leány kendőt (zsebkendő, selymekendő stb.), vagy egyéb ruhafélét ad, ez női tevékenység eredménye. Az ilyen jellegű ajándék tehát a nő gondoskodásának a kiterjesztése a legény felé, akiről addig az anyja gondoskodott. Megjegyezzük, hogy a szerelmi ajándékot képező tárgyfélét – vagy egyáltalán, ilyen jellegű tárgyat – a férfiak mástól nem kaphattak, mint lányoktól, szeretőjüktől, kiválasztottjuktól.

Külön figyelmet érdemel a *bokréta*. (A nem szabályozott szerelmi kapcsolatokban a nő részéről adott étel és ruha-ajándék mellett a bokréta is szerepelt már az 1600-as években – a periratok tanúsága szerint.) A recens néprajzi anyagban is a nő (leány) részéről adott ajándék-féle a bokréta. (Egyelőre nem egészen világos, hogy mikor vált át a bokrétaadás, és lesz a bokréta a férfi ajándéka, illetve, hogy a menyasszonyi csokor eredetileg férfi-ajándék vagy a női ajándék.)

Az udvarlás menetét követve jutunk el az eljegyzésig, amit például Heves megyében *kendőkötésnek* is hívnak. A jegyajándék itt úgy szokásos, hogy a fiú ad *jegykendőt* (ami fej- vagy vállkendő), amit a leány is *keszkenővel* viszonz. A második jegyajándék lehet az esküvőn viselt *jegy: ing* a vőlegényen és a *jegycipő* a menyasszonyon. A lakodalom előtt is találunk még olyan mozzanatot, hogy a leányért pénzben fizetett válságot szőtt textilfélékkel viszonzta a leány. A *kelengye* közismerten az ifjú pár előtt álló élet-program (textilfélékből álló) tárgyi kellékeiből állt össze;¹² Bakó szerint a szülők, nagyszülők kiházásítási ajándéka. A lakodalom alkalmával a menyasszony részéről osztogatott ajándék: természetesen kendő.

Már régen köztudott, hogy az ajándék–csereajándék esetében a társadalmi kapcsolatok megerősítéséről és nem, vagy csak részben a gazdasági értelemben vett értékek átadásáról-átvételéről van szó. A kelengye ugyan a hozomány része, de attól különbözik, *ajándék*, és nem az örökség része, mint sok esetben a hozomány. Az élet fordulóival kapcsolatban egyébként még lehet vissza térő tárgy-kódokat találni, ilyen lehet például a *gyertya* vagy az *evőeszköz*.¹³ Egyébként a tárgy-kódok ismétlődésének a tárgyak differenciálatlansága az oka és alapja.

Az eddig elemzett tárgyak közös vonása az, hogy cselekvéssel együtt értelmezhető, és – érdekes módon – az *ajándék* kategóriába tartoznak. A szokások keretében tárgyi kódként hordozzák és kifejezik az átmeneti rítusok tartalmát. A tárgyak jel-aspektusát itt csak hangsúlyozom, de nem elemzem.

Az élet fordulóihoz kapcsolódó szokásokban – különösen a lakodalom keretében – előforduló tárgyaknak egy másik csoportja a viseletek kiegészítőinek körébe tartozik. Ezek sajátos vonása, hogy előfordulásuk egyszeri és alkalomhoz kötött. Ezek a viselet-kiegészítők egyszersmind *jelvények*, amelyek a szokás körén belül kijelölik a résztvevőket, illetve cselekvéseiket. A *vőfélybot*, a *menyasszonyi koszorú*, a viseletekre tűzött sajátos díszek, *bokréták*, *szalagok*, *kendők*, *zsebkendők*, *rozmaringszál* sorolható ebbe a csoportba.

¹² Fél–Hofer 1969.

¹³ Balázs Lajos munkái alapján: Balázs 1994.

A vőfélybot példáján jól érzékeltethetjük a használat gyakorlati funkciósorának és a jel-vonatkozásnak együttesét és különféleségét. A vőfélybot gyakorlati funkciója zéró, ugyanakkor a szertartásosság egyik legfontosabb kellékeként összehasonlíthatatlan fontossága van. A lakodalom mint szimbolikus cselekvés szempontjából meghatározott jel-típust képvisel. Egy vőfélyvers így fogalmaz:

A mi galambunk arra kéri párját,
Tűzzön kalapunkra ékes bokrétát,
Kössön a diszbotra lobogó pántlikát.
Ezért megkérem a vőlegény nevében:
Kalapunkat, pálcánkat díszítse fel szépen.
[...]
Vőfélybotunk éke a mennyegző jele,
Kalapunkon díszlik lobogó címere.¹⁴

A párta helyébe lépő menyasszonyi koszorú sajátos fejfedő-funkciója a szertartásossággal függ össze, és maga is jel. A tárgy bekeretezve a falra kerülén megváltoztatja státusát – emléktárggyá és dísz tárgygyá válik.¹⁵

A szokások megvalósulása folyamán használt tárgyak között elkülöníthetjük azokat is, amelyek *kellékek* a cselekvés-szekvenciák keretében. Ilyenek például a lakodalmi kalács-félék, különösen azok, amelyek nem ételként, hanem sajátos tárgyként jelennek meg.

A naptári szokások tárgyait hasonló szempontok szerint lehet elemezni, mint az „élet négy szükségé”-nek a tárgyait. Természetesen ezek között is vannak nagy múlttal rendelkező tárgyak, például a *maszkok*, és olyan zéró jelentésű tárgyak is, mint a *vessző*. A vessző, zöld ág – ahogyan a fent említett kendő – különböző időpontokban jelenhet meg más és más funkcióban. Az *Aprószentek-napi vesszőzés*nél eszköz, *barkaszentelés*kor szimbólum, a *májusfa* esetében jel. Némely esetben a szokáshoz kapcsolódó szöveg megmagyarázza a funkciót is:

Mü es elindulánk Heródes nyomdokán,
De nem fegyverekvel, csak „termő” ágakval,
Egy küs tormát hoztam, szabad elosztani!¹⁶

A vesszőzés termékenységvarázsló funkciója csak *tárgy+cselekvés+szereplők+idő+hely* együttes értelmezésével igazolható, hiszen számos változatnál már nem olyan egyértelmű a feltételezett alapjelentés, hanem más funkciók is előtérbe kerülhettek.

¹⁴ Borús 1998, 21.

¹⁵ Verebéli 2001, 153–156; Cserbák, 2001, 78–83.

¹⁶ Viski 1943, 353.

Láthatjuk tehát, hogy a szokástárgyak eszköz, kellék, szimbólum, jel aspektusai a funkciók hierarchiájának megfelelően, ám különféle intenzitással jelennek meg a szokásokban. Az összefüggések csak több dimenziójú modellben ábrázolhatók: ehhez azonban még nagyon sok elemzésre van szükség.

Bibliográfia

BAKÓ Ferenc

1987 *Palócföldi lakodalom*. Budapest, Gondolat.

BOGATIRJOV, Pjotr Grigorjevics

1985 A morva-szlovák népviselet funkciói. [1937] In *A néphagyomány alakulása. Pjotr Grigorjevics Bogatirjov válogatott tanulmányai. Fordításgyűjtemény.* /Folcloristica 8./ Budapest, ELTE BTK Folklore Tanszék, 91–181.

BORUS Rózsa

1998 *Bácskai lakodalmak*. Topolya, Forum.

BALÁZS Lajos

1994 *Az én első tisztességes napom*. Bukarest, Kriterion.

1999 *Szeretet fogott el a gyermek iránt*. Csíkszereda, Pallas Akadémia.

BAUDRILLARD, Jean

1987 *A tárgyak rendszere*. Budapest, Gondolat. [Le Systeme des objets. Paris, Gallimard, 1968.]

CSERBÁK András

2001 Korona, korona, párta. In Györgyi Erzsébet (szerk.): *Lakodalmi szokások. Mátkaság, menyegző*. Budapest, Planétás, 78–83.

FÉL Edit – HOFER Tamás

1970 A kalotaszentkirályi kelengye I. Kísérlet a tárgyi világ rendjének feltárására. *Néprajzi Értesítő* LXXI: 15–36.

HOFER Tamás – FÉL Edit

1975 *Magyar népművészet*. Budapest, Corvina.

LENGYEL Ágnes

2000 A szokások tárgyainak népművészete. A jeles napok. In KAPROS Márta (szerk.): *Nógrád megye népművészete*. Balassagyarmat, Nógrád Megyei Múzeumok Igazgatósága, 254–272.

UJVÁRY Zoltán

1980 A népszokáskutatás néhány kérdése. Szokáselem, funkcióelem, adaptáció és diffúzió. In uő.: *Népszokás és népköltészet 1.* /A Hajdu-Bihar Megyei Múzeumok Közleményei 35./ Debrecen, 11–32.

ZENTAI Tünde

2002 *Az alvás története*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

VEREBÉLYI Kincső

2001 Képek a lakodalomhoz. In Györgyi Erzsébet (szerk.): *Lakodalmi szokások, mátkaság, menyegző*. Budapest, Planétás, 153–156.

2002 *Korok és stílusok a magyar népművészetben*. Budapest, Osiris.

VISKI Károly

1943 A hagyomány tárgyai. In Györfly István, Viski Károly (szerk.): *A Magyarság Néprajza. Tár-gyi Néprajz* II. (3. kiadás) Budapest, Királyi Magyar egyetemi nyomda, 345–360.

VÍGH Károly (szerk.)

1980 *Asszonyok és férfiak tüköre. Tanuvallomások a XVII.századbéli Marosvásárhelyről*. Budapest, Magvető.

A fenyőág a sorsforduló rítusokban

Egy szómagyarázattal kell kezdenem: a szentdomokosi szokás-szóhasználatban az ág nemcsak a fenyőhajlát (a fa koronájának egy részét) jelenti, amiből például koszorút, girlandot fonnak, nemcsak azt, ami a „szegény embert is húzza”, hanem a karácsonyfa méretű, aztán az 5–10–12 méteres fiatal fenyőt is. A fenyő mindkét változata – rész és egész – megjelenik a lakodalmi, temetkezési rítusokban, nagyobb szerepet természetesen a lakodalomban játszik. De minden rítusban többjelentésű szimbólum, rituális eszköz, mágia eszköze, jel, metafora, kommunikáció, dísz.

A fenyő rituális szerepéről, szimbolikus tartalmairól, jelentéséről már közöltem tanulmányokat, az emberi sorsfordulóknak szentelt monográfiákban szintén írtam.¹ Azután utólag újabb és újabb jelentésekre, jelkép-tartalmakra jöttem rá. Ezért keresem most, a korábbi csapáson tovább haladva a fenyőág másabb, mélyebb, összetettebb jelentéseit, szerepeit, összefüggéseit, ezúttal nemcsak a lakodalom, hanem a temetés rítusaiban is.

Néhány szót még arról is kell szólnom, hogy én hogyan látom eddigi munkáimban a tárgyak és a folklór viszonyát.

Az átmeneti szokások rituális eszközeit, tárgyait, szimbólumait, Victor Turner kifejezésével élve, az expresszív kultúra² eszköztárának tekintem. A szimbólumok számbavétele egy közösség expresszív műveltségének megismerését, metaforikus, analógiás látásának feltárását eredményezheti. Vagyis a mi esetünkben azt, hogy a vizsgált paraszti közösség (akármelyik közösség) pragmatizmusa és absztraháló képessége milyen egyetemes és sajátos tárgyokban, eszközökben látja meg a sorsfordulók különböző helyzeteivel, mozzanataival kapcsolatos vágyait, céljait, érdekeit, eszmeiségét, üzenetét, visszautasításait, tagadásait, félelmeit stb. Ahogyan egy közösség értelmezi, milyen jelentést tulajdonít az eszközöknek, jeleknek, tárgyoknak, amilyen figyelemben részesíti, úgy elmondja viszonyát ezekkel szemben, ugyanakkor érzelmi, szellemi világának kifejező eszköztárát szaporítja. Más szóval, és ez csaknem általánosítható specifikuma a paraszti kommunikációnak, nemcsak verbális, nem föltétlen cselekvési, nem deklaratív kommunikációs rendszert működtet az átmeneti rítusok idején és azokba integrálva, hanem olyan kódolt jel-, jelző és szimbólumrendszert is, amely szándékait, vágyait akár művészi szinten is ki tudja fejezni. És ha hozzátesszük, hogy mindezeknek mágikus varázserőt is tulajdonít, akkor a vágy megvalósulását is irányítani képes általuk. A születés, házasság, halál emblematikus és egyéb, ma már kisebb jelentőséggel bíró szimbólumai a rítusok mélységéről, finomságairól hol könnyen érthető,

¹ Balázs 1976; 1978; 1994a; 1994b; 1995.

² Turner 2003, 12.



1. A lakodalmas ház fenyője.
Balázs Lajos felvétele



2. A fiatal halott fenyője mint sírjel.
Balázs Lajos felvétele

hol rejtett, vagy nem mindig azonnal érthető, érzékelhető üzenetek. Egy közösség expresszív kultúrája, az élet lényegét megragadó, művészi tükrözést is nyújtó képessége csak a szimbolikus tárgyak és jelenségek kapcsolata, szimbólumok–jelenségek és közösség viszonya értelmezésének révén érthető meg.

„A szimbólumok lényegi részei a társadalmi folyamatoknak [...], a pszichológiai folyamatoknak is.” Turner eme reflexiója számomra azt sugallja, hogy a tárgyakkól lett szimbólumok nem statikus dolgok; szemantikai dinamizmus jellemzi őket, a szimbólumokat a közösségek, ahogy ő mondja, „hozzáidomítják saját társadalmi és kulturális, illetve fizikai és biológiai környezetéhez.”³ Így „a rituális szimbólum a társadalmi cselekvés alkotóelemévé válik, pozitív erő a cselekvés mezején.”⁴ Erre a legszemléletesebb példa a fenyő mint faszimbólum, amelyik sajátos alak formájának, természeti tulajdonságainak köszönhetően a lakodalmos és fiatal halott rítusaihoz van „idomítva”, az ember két igen fontos sorsfordulójának rítuskörébe van transzponálva, mivel az életfa lényegét, szubsztanciáját – kontinuitást, erőt, vitalitást – sugárzó ősi mitikus fa.⁵ A fiatal halott fenyője pedig egy emberi sors történetének tragikus végki-

³ Turner 2003, 12.

⁴ Turner 2003, 12.

⁵ Gyermekkoromban több, a fenyőről szóló Krisztus-legendát hallottam.

fejlését jeleníti meg: olyan, mint egy szobor, amely egy csúcspillantatot rögzít, de sejteti az előzményt és azt, ami ezután következik, illetve nem következik. Ez a lakodalmos fenyőszimbólum variáns egy jövőtlen lakodalom szimbóluma. A fenyő hegyének/keresztjének visszakötése fekete pántlikával az életfa növekedési irányának föld fele fordítását, a porba való visszatérést „mondja el.” A domokosi fiatal fenyő példázza Jankovics Marcell megállapítását, hogy „a világra az élet és halál fája.”⁶

Turner arra is reflektál, hogy a szimbólum „kapcsolatba kerül az emberi érdekekkel, célokkal, célkitűzésekkel és eszközökkel, *egyéni és közösségi vágyakkal* (kiemelés tőlem) és eszményekkel, attól függetlenül, hogy ezek kifejezésre jutnak-e világosan, vagy a megfigyelt viselkedés alapján kell őket levezetni.”⁷ Tovább gondolva Turnert, a szimbólum nemcsak kapcsolatba kerül az emberi érdekekkel, hanem, a mágikus gondolkodás szellemében, annak szolgálatába van állítva. Úgy is fogalmazhatok, hogy a szimbólum a vágy projekciója, aminek érzelmi és akarati dimenziói vannak, hatást gyakorolnak – és ez benne van az átmeneti rítusok teljes hiedelemvilágában, gondolatosságában – mindazok pszichológiai állapotára és viselkedésére, akik szembesülnek vele. A szimbólum a cselekvésnek, rítusnak irányt kíván szabni, a rendteremtés szándékával⁸ a rítust érzelemmel, vágygal telíti. Vagyis azt vetíti ki, hogy az átmenetel milyen legyen: Szentdomokoson a házasulandók kapuira, házaira ütött fenyők „nyilván két fiatal párosodásának jelképei, hirdetői: azt a kívánt ember- és életmodellt, amit máshol szóban, költeményben, rituális szövegekben fogalmaznak meg, itt a fenyőjelkép sajátos nyelvezetével lehet és kell elmondani. A lakodalmi fenyő a lakodalomban (a fiatal halott temetésén is) a nem szóbeli közlés egyik sajátos, metaforikus eszköze.”⁹ És hogy kivédjem a szubjektív látásmód gyanúját, elmondom, hogy „a lakodalmi fenyők Szentdomokoson nem csupán szemnek tetszeni akaró díszítő kellékek, és maga a fenyő díszítése sem mítosztalan játék. Csak ámulok adatközlőm szavain, amikor azt hallom, amit szememmel is számtalanszor láttam: „Az ágakat meghántották szép fehérre a bukrától felfelé, s kígyóvonalat festettek reá.” Ámulok, mert Eliade az egyik ausztráliai törzsről azt írja, hogy a beavatási ünnepek során „a férfiak spirál alakban lehántanak egy darabot egy fa kérgéből, s ez az Ég és Föld közötti utat jelképezi. Úgy tűnik, hogy itt az emberi és az égi, isteni világ közötti kapcsolat misztikus felélesztéséről van szó. [...] Az égbeemelkedés szimbolikája más beavatás-típusokban is jelen van.”¹⁰

Továbbmenve, Csikszentdomokoson az ágak kiválasztása céltudatos cselekvés eredménye. Összetársításukra, *párosításukra* (kiemelés tőlem) különös gonddal vigyáznak, mintha „famenyasszony” és „favőlegény” lennének, és maguk is házasságot kötnének, kivétlően az összeillőség és mindenfajta harmónia vágyát. Frazer hívja fel a figyel-

⁶ Jankovics 1998, 177.

⁷ Turner 2003, 13.

⁸ Vö. Turner 2003, 14.

⁹ Balázs 1994, 82.

¹⁰ Eliade 1999, 35.



3. A fiatal halott kísérete négy fenyővel.
Balázs Lajos felvétele

münket arra a felfogásra, hogy „a fák és a növények lélekkel bíró lények”, amiért „úgy bánnak velük, mintha férfiak és nők lennének, akik a szónak nem csupán átvitt vagy költői értelmében, hanem a valóságban is házasságra léphetnek egymással.”¹¹ A szentdomokosi fenyő különös összetett jelentése nem áll messze ettől a képzettől. Ezért idézem az alábbi domokosi narratív szöveget, amit didaktikai szándékkal sem lehetne különkülön megfogalmazni. Az általam kiemelt szavak egyben olyan minőségi jegyek, melyek által a fenyő mély üzenetet, eszmeiséget és eszményt közlő „nyelv”-vé változik: „Elmennek az erdőbe szekérral az ágért. Gálkútjáról hordják, ott van a sok fehér bojt. Az ágat *növendékerdőből* hozzák, ahol sűrűn nőnek. *Sokszor egész nap keresik*, járják az erdőt, *amíg megszemelik*. Vigyáztak, hogy az ágak *egyformák legyenek*. Akkorát üttek (ti. állítottak), hogy *a ház tetején fejjel volt a hegye*. Kettőt a ház elejibe, s kettőt a kapuba. Az ág *féhérfenyő lehetett*, de *nagyon meg kellett választani, hogy a kettő egyforma legyen*, ne legyen egyik *bukrosabb, mint a másik*, s *ne legyenek öreg ágak rajta*. *Viritson*. Megnezik, hogy *egyformák legyenek a keresztetések*. Ha egyik magasabb, mint

¹¹ Frazer 2002, 77.



4. A csíkszentdomokosi lakodalmi perec. Sövény Elek rajza

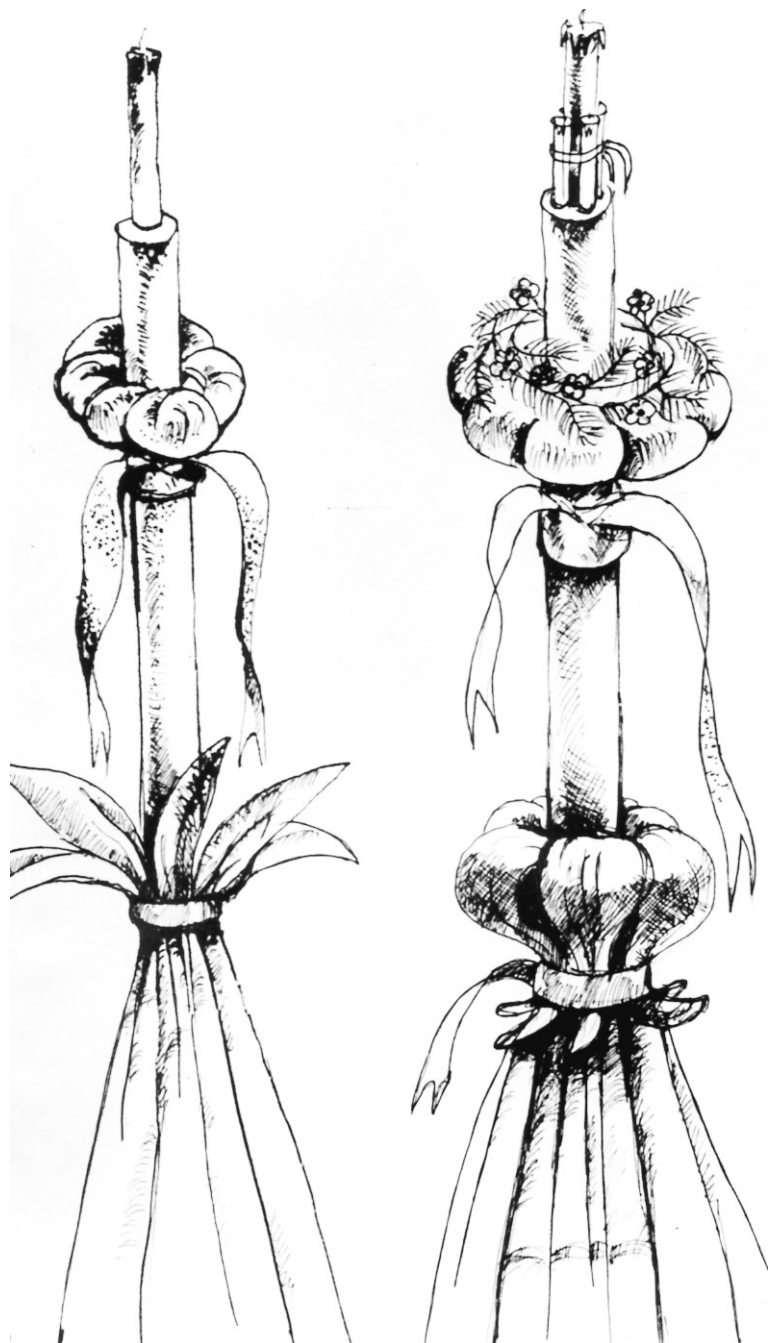
a másik, akkor elvágják a fát ott, ahol kell, *s eszeillesztik* úgy, hogy a kereszt ágazása találjon. Ha valamelyik hézagos, *beléfunak a törzsbe*, s egy másikról levágott *odataláló* ágat belészúrnak. *A két ág úgy kell találjon, mint két esőcsepp, vagy mint két tojás.*” [Kiemelések tőlem.] A szöveg, mely akár technikai leírásnak, útmutatónak is tekinthető, a latensen ma is működő analógiás mágia mesterpéldánya.

A megszemélyesített fenyő másik erőteljes rituális helyzete, szintén a turneri idomított szimbólum példája, a lakodalmi perec fenyője. Terjedelmi okok miatt nem részletezhetem a teljes szokást és rítusait.¹² Annyit azonban el kell mondanom, hogy a menyasszony kikérésének analógiás játékával állunk szemben.

A perec a násznagy gazdag, szimbolikus jellegű ajándéka, melyet a vőlegény, illetve az új pár tiszteletére készít elő, és aminek domináns eleme egy karácsonyfa nagyságú fenyő.¹³ Átadása is teljesen eltérő az új házások gazdasági megalapozását szolgáló ajándékozásoktól. Nem a násznagy vitte a legényes házhoz, hanem a legényes násznép ment el érte a násznagyhoz muzsikaszóval, a gazda vezetésével, az esküvő után, déltájban. A perec kivétele csaknem úgy történt, mint a menyasszonyé. Ennek a mozzanatait sorolom fel.

¹² Bővebben Balázs 1976, 142–146.

¹³ Az 50-es évek derekától nem raknak perecet. Az utolsó perecrakó Grinenkó Sándorné (az első világháborúból itt maradt férje után Orosz Sándorné) Bíró Anna volt, 1955-ben.



5. Ruhagyertya változatok. Márton Árpád rajzai

A perec a násznagy nagyházában (ti. a tisztaszobában) vagy valamelyik mellékhelyiségben várt *kivételre* (kikérésre), illetve elvitelre. A perec kivételére érkezett násznépet zárt kapu fogadta. A dörömbölésre, ujjogtatásra megjelentek a ház képviselői, és ezzel mulattató párbeszéd, játék vette kezdetét, melynek főhősei a násznépet vezető gazda és a násznagy házát képviselő személyek, illetve a násznagy.

Utóbbiak közül például egy férfi „lovat” vezetett elő és eladásra kínálta fel. A ló tulajdonképpen zekébe öltöztetett asszony volt, akinek a fejére egy cserépfazakat kötöttek, az arcát pedig elfedték. A lovat eladó férfi bal kezében a ló kantárszíját, jobb kezében pedig egy rudat tartott. Addig nem engedte be a *szállást kereső fáradt utasokat*, amíg a lovat meg nem veszik a kiszabott áron. Zajosan alkudoznak, de az árban nem tudnak megegyezni:

– Nem adod azon alul? – kérdezte a kérő gazda.

– Nem! Inkább megütöm – s a rúddal fejbe ütötte a lovat, a fazék darabokra tört, a ló pedig összeesett.

– S meg es nyúzó!

Ekkor a zekét lehúzták, az asszony pedig talpra ugrott.¹⁴

Úgy is csinálták, hogy a násznagy kapuját elkötötték kötéllal, s előtte állott a tiri hazai (ti. álmenyasszony). Addig nem oldották el a kötelet, amíg kalácsot nem adtak neki, s a gazda meg nem csókolta (mindenféle festékkal, korommal volt bekenve az arca), s amíg az elkötő legényeknek, férfiaknak nem adtak pálinkát.

A tiri hazai ott egy csomó bolondságot mondott, hogy a vőlegény héza járt, s nem t'om, mit csináltak. Én nem szeretem ezeket mondani ... Úgy is volt, hogy találós kérdésekre kellett válaszolni.¹⁵

A késleltető akadályok¹⁶ elhárítása után a násznépet beengedték az udvarba. Itt újabb alkudozás kezdődött: a lakodalmas gazda „erdőt” akar vállalni kivágásra. „Van itt egy nagy fa, azt akarjuk kivágni s elvinni” – mondja. Fűrész, fejszét szedtek elő, miközben az ár fölött vitatkoztak. Végül is a vásárkötést a gazda és a násznagy kézfogása pecsételte meg, mire megnyílt a nagy ház ajtója, négy legény felemelte a percecet s kihozta. Mindenkit pálinkával és kürtöskaláccsal kínáltak a háziak. Addig nem indultak el, míg az áldomásból a násznép mindenik tagja nem részesült.¹⁷ Abban az időben, amikor az esküvő reggel volt, a násznagy ebédet adott a percecet kivevő násznépnek.

¹⁴ Balázs 1994, 128.

¹⁵ Balázs 1994, 129.

¹⁶ Ezeknek egész rendszere működik a csíkszentdomokosi lakodalom során.

¹⁷ Noha szembetűnő, mégis ismételten felhívom a figyelmet a menyasszony kikérése (kivétele) és a percec kivétele közötti nagy párhuzamra, hasonlóságra.

Bár az alkut kézfogással szentesítették, a perec kivétele még mindig újabb akadályba ütközhetett. A kivevők a nagy házba való belépéskor hamis perecet találhattak: hasonló nagyságú, de torz növésű fenyőre sült burgonyát, burgonyaszleteket, fenyőtobozokat, papírdarabkákat aggattak és azt ajánlották elvitelre.¹⁸ Ilyen pereccel végigmenni a falun nagy szegény lett volna, így az igazi keresésére indultak. Ezt a ház valamelyik helyiségében őrizte egy öregasszony, és csak pénz ellenében adta ki.

A perecet s a tiszteletet, amelyben a násznép részesült, a gazda indulás előtt megköszönte.

A perecet négy legény vitte s két felől a koszorúslányok kísérték, a lakodalmas menet élén, őket követték a ruhagyertyás¹⁹ leánykák, majd az új pár. Ha messzire kellett vinni, akkor szekérre tették. Végig hordozták a falun és az utat is elkötötték előtte, miként a templomból jövő násznép előtt (újabb analógia). Útközben végig mókáztak a perecvivőkkel: csalogatták be az udvarokra, egy-egy liter pálinkával próbálták megvesztegetni őket, hogy hagyják ott vagy ennék meg együtt a perecet; vagy farkashúst rejtettek (!) olyan híd alá, amelyiken áthaladtak, hogy a lovak bokrosodjanak meg. A perec vitele alatt a vendégség énekelte:

Édesanyám férjhez adott,
Jaj, nekem, jaj!
Tizenhárom párnát adott,
Jaj-ja-ja-jaj!
Ha még egyet adott vóna,
Jaj-ja-ja-jaj!
De szép ágyat vettem vóna,
Aj-jaj-ja-jaj!

A következő éneket csak a perecvivő legények énekelték:

Az a kutyabetyár,
Aki gyócsingbe jár,
Nem fekszik az én ágyamba,
Tudom én igazán.

Mer az én ágyamba
Széna-szalma vagyon,
Minden széna-szalmaszálon
Piros rózsa vagyon.

¹⁸ Itt pedig az álmenyasszonnyal, a *tirihazaival* való párhuzam a szembetűnő.

¹⁹ A ruhagyertya – rituális eszköz és jelvény a csíkszentdomokosi lakodalomban. Két leányka egy-egy ruhagyertyával a lakodalom minden preliminális és liminális rítusát (perefernum kivétele, menyasszony kikérése, az új házba való belépés) kísérte, de a lakodalmi perec fenyőjének csúcsára is kötöttek egyet. Bővebben Balázs 1994, 254–257.

Piros a rózsája,
 Rozmaring az ága,
 Kihez jártam szombat este,
 Nem jártam hejába.

Az ének után ujjogtatnak:

Három hete, hogy menyünk,
 S még egy cseppet se ettünk!
 Ujj-ju-ju-ju-ju-ju!

Amikor a legényes házhoz értek – ekkor már estefele volt –, a perecindító nótát a következő szakasszal toldották meg:

Elment a tyúk vándorolni
 Aj-ja-ja-ja!
 Nem jó haza többet tojni.
 Ja-ja-ja-ja!
 Majd hazajő sülve-főve.
 Aj-ja-ja-ja!
 Felül az asztaltetőre,
 Aj-ja-ja-ja!

Elment a tyúk vándorolni,
 Jaj, neki jaj,
 S nem jó haza többet tojni
 Jaj neki, jaj.
 Majd haza jó sülve-főve,
 Jaj neki, jaj.
 S nem fog nekünk többet tojni
 Jaj nekünk, jaj.²⁰

Éneklés közben a legények a peracet az asztalfőre helyezték, a vőlegény és a menyasszony elé. Érintése tilos volt. Más szóval, a peracet ugyanaz a hely illette meg a főasztalnál, mint a menyasszonyt, ugyan azt a védelmet élvezte, mint a menyasszony.

Leszedésére csak a visszahívás estéjén kerülhetett sor (a menyasszonyi ruha és díszek levetésére is később, éjfélkor került sor!), amikor az anyatársak, apatársak, a két család közeli rokonsága jelen volt. A násznagy és násznagyasszony osztották szét, mindenkinek adtak belőle, és a részesedés elfogyasztása kötelező volt, akárcsak a menyasz-

²⁰ Balázs 1994, 130–131.

szony által elkínált deusz-pálinka, kontylé elfogyasztása. Szedés és osztás alatt a násznép újra a perec nótáját énekelte.

Mint látható, a lakodalmi perec, amelynek fő eleme mégis csak a fenyő, egész sor kérdést vet fel:

Miért volt szükség egy második menyasszonyi kikérőre, amelyikben a menyasszonyt a fenyő helyettesítette, de amúgy minden rítust ugyanúgy, vagy még különkülön végrehajtottak, mint az igazival? A rítusok kimunkált játéktelítettségére, minden elem szinkretizmusára, a szereplők beleélésére gondolok. Rítus, amely aztán beolvadt a lakodalomba attól fogva, hogy a perec a fiatal pár asztalára került, de gazdag szimbolikáját továbbra is, csaknem szuverén módon megőrizte. Vagyis kommunikatív funkciója továbbra is hatott.

Felfogható-e egyfajta fiktív, szimulált lakodalomnak, a preliminális–liminális állapot rítusgyakorló iskolájának? A lakodalom rítusait gyakorló próbának, előpróbának abból az időből, amikor a rítusok tökéletes végrehajtása pozitív mágikus tényező volt, amikor bármilyen rítusvétség, a hiedelem szerint rosszat hozhatott az új párra?

Minek lehet a mítosza: a nővásárlásnak, nőrablásnak? Lehet-e úgy értelmezni, mint a rablás elleni védekező vagy arra figyelmeztető célzatú kultikus szokást? A fáradt utasként érkező, pihenőt kereső násznép, a zárt kapu, a feltételekhez, próbatételekhez kötött beengedés az udvarba, a hamis perec, szóval a késleltetés sok-sok fogása, aztán a jelképes beszédrendszer elemei szerintem a nőrablásra, illetve az ellene való védekezésre is utalhatnak. A hosszas alkudozások, az áldomáspálinka kötelező közösségi elkínálása a nővásárlás emlékei lehetnek. És mindez abban a helyzetben, amikor a tét nem hús-vér menyasszony, hanem az őt helyettesítő/jelképező fenyő. Később pedig átkerült, illetve fennmaradt mint nagyszabású, térben, időben, sok szereplővel kibontakozó dramatikus, mágikus (?) célzatú játék.

A fenyőnek egy másik vonatkozását is szóba hozom. Van Gennep-et tanulmányozva egy különös, ezúttal egészen jelképes küszöb, illetve jelképes térhatár-jelenségre is felfigyeltem a szentdomokosi lakodalmi rítusok kelléktárában. „Azt a rítust – írja van Gennep –, amely egy kettőbe vágott tárgy, *két ág közötti* vagy valamilyen *tárgy alatti* (kiemelések általam) áthaladást tételez fel, közvetlen átmeneti rítus gyanánt kell értelmezni, aminek az az alap gondolata, hogy kilépünk előző világunkból azért, hogy átlépjünk egy újba.”²¹

Éppen ez történik a szentdomokosi hazai leányasszonnyal az ágsírató rítusának esetében,²² amikor leánysági állapotából lép ki, nemi közösségét hagyja el, attól búcsúzik, illetve amikor a lakodalom napján családi fészket hagyja el, amikor a vőlegény házába, jövődjé otthonába lép be – mindenik esetben *két fenyő ág között* halad át, és a többi proxemikai elemmel, határral (pl. küszöb, kapu) minőségi sorsfordulat következik be életében. Csaknem hasonló utat tesz meg a vőlegény is. Átmeneti rítus az átmeneti rítusban. A menyasszony átmenete a van gennep-i kép szerint Domokoson

²¹ Van Gennep 1996, 28.

²² Bővebben Balázs 1978, 1994.

azzal is teljesebb, hogy nemcsak két fenyő között lép ki, hanem *fenyőgírland alatt* is, amely fehér virággal díszített, tehát szüzességi állapotából való kilépésének szimbolikus vizuális rítusa. Másrészt a két fenyőt – a famenyasszonyt-favőlegényt – összeköti, egyesíti.

A bemutatott és be nem mutatott példák számomra azt sugallják, hogy sem a lakodalom, sem a jövőtlen lakodalom, a halott lakodalmának egyetlen rituális eszköze, tárgya sincs az átmeneti rítusfolyamatban dramaturgiaiilag annyira kidolgozva, telítve üzenettel, mint a fenyőé.

Bibliográfia

BALÁZS Lajos

1976 A csíkszentdomokosi lakodalmi perec. In *Népismereti Dolgozatok 1976*. Bukarest, Kriterion, 142–146.

1978 Ágsírató. *Művelődés* XXXI/8: 24–25.

1994a A lakodalmi fenyő erotikus szimbolikája. In Zakariás Erzsébet–Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 2*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 81–86.

1994b *Az én első tisztességes napom. Párválasztás és lakodalom Csíkszentdomokoson*. Bukarest, Kriterion.

1995 *Menj ki én lelkem a testből. Elmúlás és temetkezés Csíkszentdomokoson*. Csíkszereda, Pallas-Akadémia.

2005 Jövőtlen lakodalom. In *Hargita Kalendárium 2005*. Csíkszereda. 59–62.

ELIADE, Mircea

1999 *Misztikus születések. Tanulmány néhány beavatástípusról*. Budapest. [Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation. Paris, Gallimard, 1959.]

GENNEP, Arnold van

1996 *Riturile de trecere*. Iași, Polirom. [Les rites de passage. Paris, Émile Nourry, 1909.]

JANKOVICS Marcell

1998 *A fa mitológiája*. Debrecen, Csokonai Kiadó.

TURNER, Victor

2003 A liminális és liminoid fogalma a játékban, az áramlatban és a rituáléban. In *Határtalan áramlás*. Színházelméleti távlatok Victor Turner kultúrantropológiai írásaiban. Budapest, Kijarat Kiadó, 11–55.

A húsvéti tojás mint jelképes tárgy

1. A tojás-szimbolika és alapja

A tojás természetes mivoltában is összetett szimbolikájú tárgy. Legszenbetűnőbb tulajdonságai elvont fogalmakkal kapcsolatos interpretációkat sugallnak.

Szabályos, önmagába visszatérő gömbölyded alakjával a teljességet, a testrészek – arc, szaporítószervek – kerületeit, hajlatait, illetve az emberi bőr színét, épségével azok teljességét, integritását idézi. Ez ad alapot arra, hogy rituális körülmények közt egészség- és szépségvarázslásra használják. A népi képzelet szerint ugyanis az egészséges ember és állat csakis kerekded idomú lehet, s ezt a hasonló tulajdonságú tárgy analógiásan előidézheti. „Besenyőtelkén úgy tartják, aki frissen tojt meleg tojással az arcát megsimogatja, s azt mondja:

Ilyen ép legyek!
Ilyen szép legyek!

A betegség nem fog rajta.¹

Hódmezővásárhelyen és Gyimesben hasonló jókívánsággal keríti körül a keresztanya újszülött keresztgyermeké arcát, amikor először hozzák látogatóba hozzá.² A Somogy megyei Kéthelyen a völegényes házba érkező újasszony elé, a küszöbre teszik, hogy azt átlépve „mindig olyan gömbölyű, karikós legyen.”³ Hasonló hatásúnak tartják a marha lába elé, első kihajtáskor helyezett tojást is, mely, úgy mondják, az állatot a megsántulástól is megóvja.⁴

Homorú belsejű, gömb alakú sárgája, áttetsző fehérje sok népből a világteremtéssel kapcsolatos kozmikus asszociációkat kelt, a például a finneknél:

...a tojás legalsó része
alsó földdé átváltozik,
a tojásnak felső része
felső éggé átváltozik;
sárgájának felső része
világító fényes nappá,
fehérjének felső része

¹ Berze Nagy 1910, 29.

² Kiss 1920, 89; Herkely 1939, 225. Antal Mária szíves szóbeli közlése.

³ Magyar Néprajzi Atlasz kérdőíve, 28-as kutatópont, 158. kérdőpont.

⁴ Körös-Gömör: Nemes, 1907, 169–170, Vas megye: Varga 1920, 100.

átváltozik halvány holddá;
ami a tojásban tarka,
az az égen csillagokká,
a fekete foltok benne
fenn az égen fellegekké...

(Kalevala, 1. ének,
ford. Nagy Kálmán)

A tojáshoz számos más népnél, így a hinduknál, ókori egyiptomiaknál, görögöknél, kínaiaknál is világteremtő mondák kapcsolódnak. Gyakran maga a világteremtő vagy mindenható istenség is tojásból született.⁵ A keresztényeknél a tojás Krisztusjelkép: a Sándor kódex a fehérjét Krisztus eredendő büntől mentes lelkéhez, a sárgáját mint az élet forrását, Krisztus istenségéhez hasonlítja.⁶

Az új asszonyt a vőlegény házába való bevezetéskor tojásra léptették, vagy tojást gurítottak az ülőhelye alá lakodalmi étkezéskor, hogy a könnyű szülést, termékenységet biztosítsák.⁷

Az újjászületésre utaló jelentése magyarázhatja, hogy a történelem során sok népnél, így az ókori egyiptomiaknál, görögöknél, etruszkoknál, sőt a korai keresztényeknél is sírmelléklet és a halotti lakoma része. Ma a székelyföldi katolikus templomokban a húsvéti Krisztus-sír melléklete. A csírátlan, üres, kifújtt tojáshéjat ugyanakkor az Atlanti-óceántól az Urálig bőjti és halálkivívő szertartások kellékeként, halálszimbólumként alkalmazták.⁸

A tojás mint megosztható élelem, az összetartozás, a közösségi kohézió megerősítője; kezdő alkalmakkor pedig, valamely élő személynek adományozva egy meghatározott szimbolikus címzett javát szolgáló áldozati adomány (a címzett lehet például első kihajtáskor a legelőre menő állat, új asszony fogadásakor a majdan születendő gyermek, halottra emlékezéskor az elhunyt). Gyimesben azt mondják, kezdetlensége, épsége, természetessége teszi az utóbbi szerepre alkalmassá.⁹

A keresztény középkorban oltáriszentség-jelkép,¹⁰ mert egyszerre étel és a létszintek közti kommunikáció megtettesítője. Ezt a szakrális funkcióját őrzi népi használata: a sírjából feltámadó Krisztus jelképeként számos húsvéti népszokás tárgyi kelléke.¹¹

⁵ Pál–Újvári 2001, 479.

⁶ Olyan értelemben, hogy minden élet általa van. Sándor codex, 1874, 216. Lásd még: Dömötör 1979, 98.

⁷ Pócs 1982, 305.

⁸ Verebélyi 1993, 89.

⁹ Saját gyűjtés.

¹⁰ Verebélyi 1993, 92.

¹¹ Újvári 2001, 480.



1. Tojásírás. Klézse, 2002. Sikó Edit felvétele

2. A húsvéti tojás szimbolikája

A fent már bemutatott funkciók és jelentések húsvétkor felfokozódva vannak jelen az ünnep szimbolikus tartalma, valamint az alkalmazott szimbolikus színező- és mintázó anyagok és technikák jelentései, továbbá az egyházi benedikció¹² és az ünnepi használat következtében.

A készítők

A tojásírás házimunka vagy specialista munkája, a tojásírók majdnem kizárólag nők. (1. kép).¹³ Kézügyesség és hagyományozás útján elsajátított tudás kell hozzá, amellyel egyes falvakban többen, másokban kevesebben rendelkeznek. Például: „Háromszék-megyében legszebb tojásírás van még a Feketeügy baloldalán, a berecki hegycsoport vidékén, Bereck, Lemhény, Osdola, Gelence, Zabola, Páva, Kovászna, Papolc, Zágony, Bárkány, Nagypatak és Bodzafordulón. A Feketeügy jobboldali vidékén Polyán (most Kézdikővár), Kézdi-Szentlélek és Torján. Az Olt jobb oldalán, a hermánybaróthi hegyvidéken, Előpatakon, Árapatakon és Hidvégen. Amint távolodnak a községek a hegyektől, hanyatlak bennük a tojásírás művészete is. Tovább menve a hegyektől, a Feketeügy közelében levő síkságon és a Szépmezőn fekvő több községben egyáltalán senki sem tud tojást írni és akárhány községet a tojásírásért vándorló oláh asszonyok sem keresnek fel. Ezek ugyanis húsvét előtti nagyhéten, festékeikkel s eszközeikkel útra kelnek, a szomszédos községekben házalva, bekiáltanak minden házhoz: »Asszonyom! nem iradnak dojázst?«¹⁴

A táji típusokról

A magyar szakirodalom a moldvai,¹⁵ bukovinai,¹⁶ székelyföldi típusokon kívül (beleértve a háromszékit,¹⁷ gyergyóit,¹⁸ csíkyimesit¹⁹) a barcaságit,²⁰ a Hunyad vidékit,²¹ Nagy-Küküllő megyeit,²² Bereg vidékit,²³ baranyait²⁴, palócföldit²⁵ mutatta be részle-

¹² Az ünnepi tojást a 4. századtól részesítették egyházi áldásban, és a 12. századtól kötelező módon rendelték el megszentelését. Pál–Újvári 2001, 479.

¹³ Malonyay 1909, 259.

¹⁴ Malonyay 1909, 270.

¹⁵ Nyisztor 1994; Duma 2004; Csuzi-Takács 2004; Gazda 2006.

¹⁶ Szabó 1905; Sebestyén 1989.

¹⁷ Malonyay 1909. Balázs Márton anyagára támaszkodik Lőrinczi 2001.

¹⁸ Ennek kutatója Kis Portik Irén, aki a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszékének hallgatójaként államvizsga-dolgozatot írt a témából. Gazdag gyűjteményét a gyergyószárhegyi Lázár kastélyban helyezte el.

¹⁹ Kovács 1994; Demeter 1999; Antalné Tankó 2004.

²⁰ Seres 1984.

²¹ Téglás 2006, 9–52; Demeter 2006.

²² Téglás 2006, 55–100.

²³ Szabó 1963.

²⁴ Arnold 1911.

²⁵ Fábrián 1908; Malonyay 1922; Makoldiné Papp 1994.



2.1–2. Barcaújfalusi tányér és
hímestojás motívum-rokonsága.
Kresz 1991, 314. kép;
Dunäre 1974, 288.

tesebben. „Vidék szerint változnak a díszítések s a rajzokon ott a faji és helyi sajátosságok jellege. Ezért ismerhetünk rá az illető községre [...], megállapíthatja a tájékozott kutató, hogy milyen nemzetiség s melyik vidék termékei ezek. [...] Erdély tojásgyűjteménye gazdagabb és változatosabb a többi magyarországi húsvéti tojásoknál.”²⁶ E tájegységek stílusbeli különbségei stadiálisak: míg például a csángók a régies, geometrikus és ornamentális díszítményt alkalmazzák, a palócoknál és a háromszékieknél mind ezt, mind a reneszánsz virágornamentikát megtaláljuk, a baranyaiaknál és Hunyad megyeiekénél pedig az utóbbi teng túl. A történeti stílushatásokra utalnak Malonyay további sorai: „A gyönyörű festői tájék [...] Az ipar élénk üzése, a nagymennyiségű női kézimunkák temérdek mintával szolgálnak a tojásdíszítéshez.”²⁷ Valóban, Barcaújfalu fazekasközpontban az edényeket virágozó nők annak díszeit tojásokra is írták, miközben a szomszéd falvak a régiesebb hagyományok szerint jártak el.²⁸ (2. kép, 1–2)

A fáziskülönbségek szempontjából Malonyay megfigyelése szerint is a háromszéki román tojásdíszítés egy fokkal archaikusabb a magyarnál: „Ha már most a magyar és oláh vidékek alakzatai között akarunk párhuzamot vonni, azt tapasztaljuk, hogy a székely tojásírók világosabb és rendezettebb formákat használnak, mint az oláhok, akiknél az alakzatok tömöttebbek s ezek burkolt, sőt babonás jelentőséggel is bírnak. Az oláh ékítmények virágalakjai a valóságtól eltérőleg, sokféle színezéssel készülnek, állatalakjaik pedig, leginkább a sasszárnyas, lúdlábas, berbécsszarvas, halas, piócás,

²⁶ Ez utóbbi megállapítást Molnár Viktortól parafrázálja. Malonyay 1909, 259.

²⁷ Szintén Molnár Viktor gondolatait idézi. Malonyay 1909, 259. Vö. Téglás 2006.

²⁸ Seres 1984, 382.

kígyós, békás, ráros és pókos. Mértani alakzataik színezése meglepő és figyelemre méltó.²⁹

„A székely tojásíró asszonyok kevesebb színt használnak, mint az oláhok, mert ezeknél egy tojásan van négy, sőt nyolcféle szín is. A székely asszonyok legtöbbször piros alapon fehér ékítményekkel díszítenek. Használják a sárgát is, de nem túlságos és nem jellemző mértékben.”³⁰ „A piros, rózsaszín és világoskék alapszín a magyar, viszont a sárga, fekete és többféle alapszín főleg az oláhvidékeken divatos.”³¹ Mégis, „vegyes lakosságú vidéken mind a színek, mind az alakzatok tekintetében alig lehet megkülönböztetést tenni.”³²

A színek szimbolikája

A húsvéti tojást legáltalánosabban pirosra festik (lásd az 1. színes képet), s e színt a magyar nyelvterületen mindenütt Krisztus vérével hozzák kapcsolatba.

A pirosat szoktuk... a Jédus vére, abba bujilunk.³³ Aszondják, Jézusnak a vére lenne húsvétba, Jézusnak a vére lenne, mikor kifolyt, mikor megölték.³⁴ Jézus mikor felfeszítették a keresztre, hogy béütték a szegeket a teneribe s a lábujjainál, hogy folyt a vér, valamelyi... melyik volt a patimba, elvitt egy kosornya tojást, s letette oda, s aztán mikor úgy folyt a vére Jézusnak, s az a vér megveresítette a tojásakat.³⁵

S letette a kosarat ráfolyt Jézusnak a vére. S pirosak lettek, annak az emlékére festették.³⁶

A vér vagy az azt szimbolizáló piros festék számos nép újjáélesztő szertartásaiban szerepel: ausztrál törzsek, akárcsak a prehisztorikus kor egyes népei halottaik testét pirossal festették be, azt vélvén, hogy ezzel azok feltámadását, újjáéledését serkentik. A Krisztust jelképező tojás pirosra festésének hasonló újjáélesztő funkciója ma már csak áttételesen fogalmazódik meg:

Azért festik a tojást, az egy szimbólum, úgy, hogy a csirke kikel a tojásból senki segítségével, úgy Krisztus kikelt a sírból a maga erejéből.³⁷

²⁹ Malonyay 1909, 263.

³⁰ Malonyay 1909, 260.

³¹ Malonyay 1909, 262.

³² Malonyay 1909, 260.

³³ Pusztina: Kissné Száraz Katalin sz. 1953. Petri Ildikó gyűjtése.

³⁴ Magyarfalu: Janku Anna. Valamennyi magyarfalusi adat gyűjtője Plájás Ildikó és Farkas Csilla egyetemi hallgatók.

³⁵ Magyarfalu: Bogdán Klára, sz. 1949. Plájás Ildikó és Farkas Csilla gyűjtése.

³⁶ Klézse: Botezatu Viktória, sz. 1956. Bartis Klára gyűjtése.

³⁷ Klézse: Botezatu Viktória, sz. 1956. Bartis Klára gyűjtése.



3. Imádkozás Krisztus sírjánál a gyimesbükki templomban. A dobozban a hívek által odadett pirostojás látható, 2002. Gazda Klára felvétele

Hasonló elképzelés lappang annak a szokásnak a mélyén is, miszerint a nagypénteken felállított templomi Krisztus-sírokba a katolikus hívek piros tojást helyeznek. Ez a szokás több csiki és gyimesi településen ma is megfigyelhető (3. kép). Ugyanakkor a moldvai csángók szerint a tojás Krisztus vérével való befestésének a célja – hasonlóan több más, a Megváltó szenvedéseire emlékező nagyhéti tevékenységhez – megtisztulás a felidézés által, a bűnbocsánat elnyerése a megemlékezés révén.³⁸

Azért veresítjük a tojást, mert Jézus vére értünk hullott.³⁹

A piros színnek általánosan tulajdonítanak a szerelemre, szeretetre utaló jelentést is.⁴⁰ Ritkábban más színekkel is színezhettek húsvéti tojást, illetve több, fokozatosan sötétedő alternatív színt egyazon tojás festésekor is használhattak. (Lásd a 3–4. színes képeket.) A pusztinai Száraz Katalin ezeket így értelmezi:

S aztán ha akarjuk a zödét, zödét lehet, tudjuk, hogy a naturából fekszik zödbe, akkor azt még tejük azt. A sárig, azt tudjuk, a gabonamező. S a fetejét, az a mezőnek a földje. Mert a föld az feteke. S az az utolsó, mert abból teremik minden...⁴¹

A zöldet Malonyay is a tavasz és reménység színének tartja. A kéket Háromszéken *máriagyásznak* hívják. A pirosat feketével *magyar gyásznak* nevezik. A lila a bűnbánat színe. A feltűnően sárgítottat *oláhosnak* nevezik.⁴² A színek jelentéseinek két

³⁸ A vér újjáélesztő funkciójú alkalmazása nem bizonyítható, hacsak a festés ideje – „amikor Jézus meg van halva” – nem értelmezhető ily módon.

³⁹ Csíkfalva: Halász 2002, 369.

⁴⁰ Malonyay 1909, 259.

⁴¹ Pusztina: Kissné Száraz Katalin sz. 1953. Petri Ildikó gyűjtése, 2005.

⁴² Malonyay 1909, 262.

szintje van: az egyik a mindennapi étellel, jóléttel kapcsolatos, a másik lelki, vallási természetű. Az érett gabona egyfelől a mindennapok megéléséhez szükséges erőforrás, másfelől azonban a földben való elrothadása és újracsírázása révén a feltámadó és gazdag termést hozó Krisztus jelképe is.⁴³ A zöld a vegetáció színéként egyszersmind népdalaink életszimbóluma,⁴⁴ míg a fekete az élet sarjadásának a feltétele. Végző soron tehát valamennyi jelkép az élet szolgálatában áll.

A színezőanyagok és szimbolikájuk

A régi színezőanyagokat helyben beszerezhető növényi festőanyagokból nyerték. A moldvai csángók még emlékeznek rá, hogy *vadalmahéjből zöldes vöröset, a hagymahéjből setét sárgitot, a cserefahéjből setét vereset, a szilfa karéjából tiszta vereset,*⁴⁵ a *szújfűből* (*Origanum vulgare*) *feketeszeg vereset, a pozsárnyicából* (*Hypericum perforatum*) és *retyicikából*, azaz rekettyefűzből sárgát lehet nyerni.⁴⁶ A vöröshagymahéj máig kedvelt barnászörös tojásfesték, az égerfahéj pedig a fekete festék alapanyaga. A *festőszoltinából* (*Serratula tinctoria*) Árapatakon vörös és sárga festéket egyaránt preparáltak.⁴⁷ Háromszéken Malonyay szerint „a vadkörte és vadalmahéjából, keverten a barna festőket állítják elő; a zölddióhéjből sárga festéket nyernek; a hagymahéjba való göngyölés által rozsdaszínű festéket. A kökörcsvirág (*Pulsatilla vulgaris* Mill.) főzetéből sárga szín lesz. A bürökből zöld színt nyernek. Száritott szulfű, szujfű, vagy zsódinából (festő szoltina, *Serratula tinctoria* L.) sárga színt állítanak elő, s ez a legáltalánosabb sárgító. Ugyanez a fű a szén fölött megpörkölve, timsó hozzáadásával állítólag pirosat is ad. Egerfahéj és bingolyó, vagy népiesen nevezve morgonda, szintén sárgára fest. Ugyanez kékkővel fekete festéket szolgáltat. A lencsét a kék szín előállításához használják. A gubacsból fekete színt nyernek. A cserfahéjfőzés és a sáfrány sárga színt adnak.”⁴⁸

A felsorolt festőanyagok közül legáltalánosabban a vadalmahéjat és a hagymahéjat használták. Mivel tiszta piros színt egyik növényi festék sem adott, a 19–20. század fordulóján már inkább a bolti berzsenyt részesítették előnyben. A vadalmafát egyes folklóradatokból kikövetkeztethetően összefüggésbe hozzák a paradicsomi almafával, s így áttételesen a bűnbeeséssel, a halállal, illetve Krisztus kereszthalálával is.⁴⁹ A bukovinai románok a legelsőnek festett piros tojást *almácskának* (*merisoare*), *a gyerme-*

⁴³ Jn. 12, 23. Vö. Dávid 2002, 45.

⁴⁴ Népdalaink száraz–zöld oppozíciójáról lásd Demény 2002, 175–178.

⁴⁵ Magyarfalu, Plájás Ildikó gyűjtése.

⁴⁶ Halász 2002, 369.

⁴⁷ Lőrinczi 2001, 128.

⁴⁸ Malonyay 1909, 259.

⁴⁹ Pl. az alábbi gyermekmondókában is van erre utalás: „Egyedem, begyedem, tenger tánc, Beteg-e még a finác, Beteg bizony, nem eszik, Temetőbe kifekszik. Ráhullott a vadalma, Az Istennek hatalma.” Öcsöd. Békés megye, Dutkon 1973, 13.

kek szerencsésének, örömeinek nevezik.⁵⁰ A román néphit szerint a túlvilágon a piros tojás almává válik.⁵¹ A magyar népszokások is ismerik a két tárgy felcserélhetőségének képzetét: a nagyhét folyamán mosdó- és ivóvízbe tett piros almát feltámadáskor piros tojással cserélték fel.⁵² Az almafahéj egyes népeknél gonoszűző szerepű.⁵³

Az erkölcsi vétségekkel kapcsolatos, s ennél fogva (is) tisztátalan festőanyagok rituális megtisztítása, festőanyagának kivonásmódja legteljesebben a bukovinai románok körében ismert. Ők a festéshez használt vadalmahéjat és a szent Illés napja előtt szedett, ekkor még illatos *szúrfüvet* (*Origanum vulgare*) „nap nem sütötte, szél nem fújta, füst nem járta” tiszta szobában őrizték virágvasárnap hajnaláig, lefedve, hogy tisztátalan dolog ne kerüljön bele, és az illatát se veszítse el. Akkor egy rituálisan tiszta nő (leány) vadonatúj cseberkében meleg vízben megáztatta, kicsavarta, a kérget egy tiszta takaróra helyezte, letérdelve a vízbe paskolt, majd a festőanyagokat visszatette a lébe. Nagypéntek estig naponta háromszor: napfelkelte előtt, délben, és napnyugta előtt megismételte e „varázslatot”. Végül a teljes erőből kicsavart almafakérget eldobta, a festőlevet egy új cserépedénybe öntötte és megfőzte benne a tojásokat.⁵⁴ Az így festett tojás sárga színű lett. A háromszéki szokásokban is felbukkannak a tojásfestés rituális elemei: itt a vadalmafa-héjat szent János nap előtt szedték, „A festéket, hogy a színek tiszták legyenek, egészen új fazékban, legtöbbször rézüstben főzik, vagy áztatják, napkölte előtt merített patakvízben.”⁵⁵ A rituális tisztaság, a szent idő, az edények kizárólag erre a célra való használata, a kéreg sokszoros kimosása egyaránt szakrálissá tették az eljárást.

A festés idejének szimbolikus aspektusai

A festés időszaka nagycsütörtöktől a feltámadásig terjed. A hárompatakiak állítása szerint a nagypénteken írt tojás nem romlik meg. A hiedelem alapja a feltámadó Jézus testével való analógia.⁵⁶ A moldvai Magyarfaluban fontosnak tartják, hogy „kapja meg a tókaszó a built [festett] tojást”.⁵⁷ A tóka a harangszót helyettesíti, és a román-ságnál gonoszűző szertartások eszköze.⁵⁸ Értelmezésünk szerint magát a pokolra szóló Jézust védte meg a gonosztól.

⁵⁰ Bodnărescu 1920, 10.

⁵¹ Bodnărescu 1920, 5–6.

⁵² „Zagyvarékason nagyhéten piros almát dobtak a kútba. Egész héten erről ivott az ember is, a jószág is, hogy egészséges maradjon. Húsvétkor vették ki és megették. Az alma itt már a keresztfának a Megváltóra emlékeztető gyümölcse.” – kommentálja Pócs Éva adatait Bálint 1976, 264.

⁵³ Newall 1971.

⁵⁴ Bodnărescu 1920, 6–7.

⁵⁵ Malonyay 1909, 260.

⁵⁶ Csuzi-Takács 2004, 14.

⁵⁷ Magyarfalu: Budău Katrina sz.1932. Plájás Ildikó és Farkas Csilla gyűjtése .

⁵⁸ Pl. harangszó helyett ez vezette be a templomban kilenc péntek reggelén kilenc égő gyertya mellett tartott *afurizálási*, azaz ördögűzési szertartást. Jancsó 1900, 671.



4. Szentkép. Fametszet, 18. század, h.n., Széchényi Könyvtár, Kismetszet gyűjtemény, XVIII. századi számozatlan iratsomó (Verebélyi 1993, 91)

Nagycsütörtökön nálunk fognak tókálni, s kezd[őd] ik meg a chinurile lui Isus. S aztán akkor esténként, csütörtökön estétől tókálnak, pénteken es, szombaton es, aztán szombaton éjjel aztán fognak harangazni, mikor támad fel, de addig csak tókálnak kontínu, nem húzzák a harangakat gyélok.⁵⁹

Jézus halott, meg van kötve. S addig az antigerc uralkodik.⁶⁰

Krisztus szent Mihály arkangyallal be van menve a pokolba, hogy kössék le Lucifert.⁶¹

A piros tojás szimbolikája

A piros tojás Krisztus feltámadásának a szimbóluma. Ezt Malonyay is jelzi, abból kiindulva, hogy „...egy-egy régi, feltámadást ábrázoló képen s faragványon Jézus sírja

⁵⁹ Magyarfalu: Budău Katrina sz.1932. Plájás Ildikó és Farkas Csilla gyűjtése.

⁶⁰ Külsőrekecsin: Halász 2005, 403.

⁶¹ Magyarfalu: Halász 2005, 403.

tojásalakú”.⁶² Egy 18. századból származó metszeten is a feltámaszó Krisztus húsvéti tojás belsejében látható, amint győzelmi zászlajával beomló koporsója tetejére lép (4. kép).⁶³

E minőségében a piros tojás gonoszűző. Román hiedelmek szerint, amikor a föld oszlopát elrágni ígylekvő Judás megpillantja, elretten gonosz szándékától.⁶⁴ A bukovinai románok úgy tudják, hogy az ördög akkor fog előjönni a világba, amikor már nem festenek tojást és nem kolindálnak.⁶⁵ A piros tojás, azáltal, hogy felidézi a húsvéti eseményeket, tisztító, megigazító hatású. Jól szemlélteti ezt a csizéri (Szilágy megye) 18. századi román fatemplom északi falának falfestménye: a felső régióban a halott Krisztus és a vérét felfogó angyalok, az alsóban szentek, a kettőt elválasztó szalagdíszben húsvéti tojások vannak (lásd a 4. színes képet). Eszerint az egykor földön élő szentek megigazulása Jézus áldozatának a következménye, amelyre szimbolikusan a piros tojás emlékeztet. A piros tojás festésének a célja a felidézés általi megtisztulás, a megemlékezés általi bűnbocsánat elnyerése.⁶⁶

Azért veresítjük a tojást, mert Jézus vére értünk hullott.⁶⁷

Ő immár fel van menve a mennybe, de mi tartsuk a bűnjeinkért. Ézus immár most nem szenved, egyszer szenvedett. De ő mikor lássa, hogy mű úgy sajnáljuk őt, s járunk fetekésen, akkor bocsássa bűneinket.⁶⁸

A piros tojás egyik, Magyarfaluban ismert eredetmondája implicit módon sejteti, hogy a véráldozatnak jobbító hatást tulajdonítanak: ez a kőszívű ember lelkét úgy lágyítja meg, ahogyan a Jézust támadó kő élelemmé válik.

– Az onnét jön ez a piros tojás, hogy Jézus ment az útan, s akkor dobogálni fogták kövekvel, s ... azok a kövek mind tojássá változtak. S azok a gyerekek mind felszedték, s onnan jó, hogy adunk tojást a kicsikéknek.

– *De mitől lesz piros, miért piros?*

– A vértől. A vértől, mikor megdobogálták. Csepegett a vér belőle. S a kövek megvörösödtek, s akkor kijöttek tojásnak.⁶⁹

⁶² Malonyay 1909, 258.

⁶³ Verebélyi 1993, 91.

⁶⁴ Gorovei 2001, 42.

⁶⁵ Niculiță-Voronca 1903, 422.

⁶⁶ A vér újjáélesztő funkciójú alkalmazása nem bizonyítható, hacsak a festés ideje: „amikor Jézus meg van halva” – nem értelmezhető eképpen.

⁶⁷ Csíkfalva: Halász 2002, 369.

⁶⁸ Magyarfalu: Janku Anna. Plájás Ildikó, ill. Farkas Csilla gyűjtése.

⁶⁹ Magyarfalu: Bogdán Veronika, Plájás Ildikó, ill. Farkas Csilla gyűjtése.

A tojásbímzõ anyagok és eszközök szimbolikája

A húsvéti tojás mûvészi hatását színén kívül a mintázatának köszönheti. A tojásírás hagyományos technikája a viaszlevonás vagy batikolás: erre sor kerülhet festés elõtt vagy azt követõen.

A viasz a mézet termelõ, s ezért szentnek tartott mész terméke. Ókori római és középkori keresztény felfogás szerint mindhárom égi eredetû.⁷⁰ Ez a méhek parthenogenesisként értelmezett szaporodásával, a nekik tulajdonított szüziességgel⁷¹ függ össze. Vergilius szerint „soha nász nincs önáluk, se Venus viadalmán / el nem alél testük, de fiat sem szül vajudással; / mert ivadékaikat falevélrõl és puha fûrõl / úgy nyalják fel...” Aelianus középkor óta igen népszerű *De natura animalium* címû mûve szerint „A mész büntetlenül él. [...] A legnagyobb mértékben józan, irtózik a fényûzéstõl és az elpuhult élettõl, bármi is történjék; bizonyított tény, hogy üldözi és elkergeti azt, aki illatosítja magát, mintha csak az ellensége lenne, aki valami helyrehozhatatlant követett el ellene. Felismeri azt is, aki erkölcsstelen ágyból jön, és szintén üldözi, mintha csak legádázabb ellensége volna”.⁷² A történet a 19. század közepén több forrásban felbukkan, és *A mész románca* címû versében Arany János is feldolgozza: eszerint „a mész tisztában van *halálra jegyzettségével* és sértõjén fulánkjával boszútállva, megadja magát sorsának, mely magának is halál.”⁷³

Keresztény értelmezés szerint a mész Szûz Mária szimbóluma, a méhviasz Krisztus szüzi fogantatására utaló jelkép. A szerelméért, a bûnökért magát feláldozó, haldokló méhecske másrészt Jézusra emlékeztet.⁷⁴ A viasznak szentséget tulajdonítottak nálunk is: ezt jelzi, hogy a hunyadi magyaroknál egyedüli anyag, amivel a templomi szertartásban használt ostya sütõjét zsírozni szabad,⁷⁵ s az is, hogy ebbõl készül a fiatal lányhalott *szüzsességkoronája*. Szentségére vall a belõle készült gyertya átmeneti rítusokban és katolikus egyházi szertartásokban játszott kiemelt szerepe is. Moldvában némelyek temetési rítusok alkalmával máig elõnyben részesítik a bolti gyertyával szemben. A gyertyát a katolikus egyház Krisztus világosságaként, a lélek az örökkévalóság fényeként értelmezi. A gyertyafény nélkül elhúnyt halott a román néphit szerint nem találja meg az üdvözüléshez vezetõ utat.⁷⁶

A viasz elége a test elhalását fejezi ki. A hiedelmek szerint a lélek akkor ér a mennyországba, ha a testéhez mért hosszúságú gyertyája csonkig elég.

A viaszt *megengesztelve* (megolvasztva) viszik fel a tojásra. (5. kép, 1.) A tojásbímzés legeszköztelebb eszköze és egyben anyaga a saját lángjával megmelegített gyertya, amellyel vastag, rudimentális díszítmény rajzolható a tojásra.⁷⁷ például *fényõág* és

⁷⁰ Tánzos 2006, 216.

⁷¹ Vö. Fórizs 1999.

⁷² Idézi Fórizs 1999.

⁷³ Uo.

⁷⁴ Uo.

⁷⁵ Oláh Dénes kolozsvári plébános szíves közlését ezúton köszönöm.

⁷⁶ Gorovei 2001, 42.

⁷⁷ Lujzikalagor és Csikfalva: saját gyûjtés és Ciubotaru 2002, 282.



5.1. Viaszolvasztás gyertyacsonkokból. Klézse, 2002. Bartis Klára felvétele



5.2. Tojásírás korommal *bekováasztott* viasszal. Külsőrekecsin, 2002. Gazda Klára felvétele



5.3. A festék lemaratása *borskeserű*vel. Klézse, 2002. Balogh Andrea felvétele

cseppek Csíkfalván (lásd a 9. kép 1. ábráját), kereszt az olténiai románoknál. Az ilyen minta szimbolikus jellege és az eljárás szertartásossága nem vonható kétségbe. A viaszt, „hogy jobban látszódjék”, *kialított szén*nel *bekovássítják*, azaz megsötétítik (5. kép, 2), avagy *veres bojálával* (anilin festékkel) pirosítják (Klézsén, Külsőrekecsinben, Lujzikalagorban), attól függően, hogy még fehér avagy már pirosra festett tojásra viszik-e fel. A korom talán a szentség és szüziesség bemocskolásának a szimbóluma. A tojásírás jellegzetes eszköze a disznószőrrel működő *kesice*, más nevéen *kandér* (5. kép, 2), vagy ritkábban a *penszulacska*.

A hímzés időpontjának szimbolikája

Pusztinán a tojást megfestése előtt, nagycsütörtökön és nagyszombaton *írják meg*. Azt tartják, nagypénteken *vétek* írni. Kostelegen megoszlik a vélemény affelől, hogy a megíró „az ördög dógával dógozik-e”, miszerint „ő vót beleavatkozva, hogy cifra legyen”, annak szerez-e örömet, hisz „a jó Isten inkább alázatosságot és szeretetet vár el”, avagy „ki lehet szépíteni a tojást Isten dicsőségére.”⁷⁸ Külsőrekecsinben húsvét utáni első vasárnap, *mátkázó vasárnap* előestéjén kerül sor a hímzésre, majd a piros festék lemaratására (5. kép, 3).

A hímes tojás visszafehéritésének szimbolikája

A piros tojásról a festéket valami *sebestővel* (savanyítóval): *borscskeserűvel*⁷⁹ vagy ecettel – egy 18. századi hunyadi magyar nemes feljegyzései szerint káposztalével – *veszik le*, mivel „akkor már Jézusnak a vére ellett, feltámadt”.⁸⁰ A kiféheredés tehát a feltámadásnak és Jézus kiengesztelődésének jelképe.

A tojás hímek és szimbolikájuk

A tojás hímek zömmel a népművészet díszítménykincsének régi rétegéhez tartoznak. Györgyi Erzsébet két alaprétégüket különíti el.⁸¹ Rendszerezésünkben őt követjük:

a) *A tojásfelület geometrikus felosztása alapján, majd annak nyomán keletkező tojásornamensek*. A hímek egy része a tojásfelület felosztásával, a *rámázással*,⁸² majd a keletkező mezők alternatív kiemelésével (kipontozásával, besatírozásával) keletkezett. E kategóriába több altípus tartozik.

A felületfelosztás, a húzott osztóvonalak számának, típusának, teljes vagy csonka voltának megfelelően, egyszerű hálózatos díszítményekhez vezet, amilyen a tojásfelületet rácszerűen beborító, több osztóvonal hálózatából összeálló gyakori forma, leg-

⁷⁸ Csuzi–Takács 2004, 17–18.

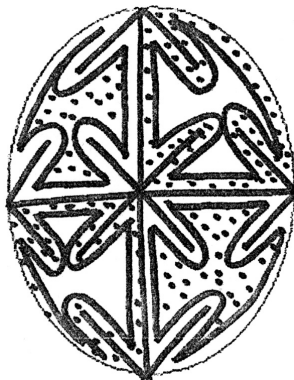
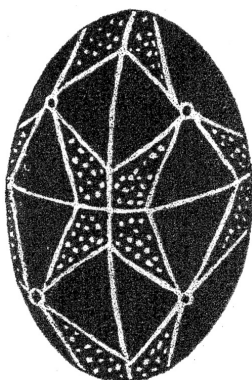
⁷⁹ Erjesztett korpá, a leve ételsavanyító.

⁸⁰ Bosnyák 1980, 122/892.

⁸¹ Györgyi 1974, 12–55.

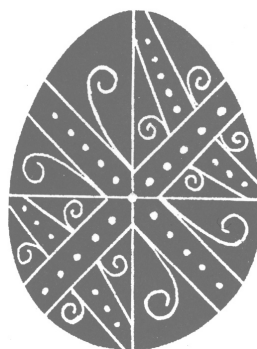
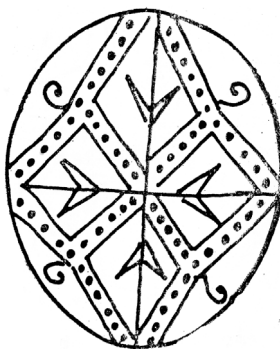
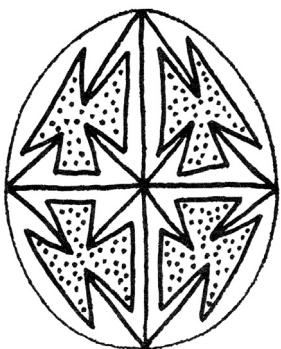
⁸² A keletkező részek: búb, oldal, öv: 'két párhuzamos körvonal közötti üres vagy diszített tér'. Malonyay 1909, 261.

6. A tojásfelület felosztásával keletkező hímek.



6.1–2. *Kantáros*. Andrásfalva, Bukovina;
Háromszék (Györgyi 1974, 17, 4)

6.3. *Kupás* vagy *pap asztala*.
Gyimesközéplök (Györgyi, 1974, 25)



6.4. *Cifra kupa*.
Magyarcsügés (Csuzi–Takács 2004, 103. XII. 2)

6.5. *Kötőfék*.
Hétfalu (Seres 1984,
386, 48)

6.6. *Nagykankóju cifrakantár*. Gyimes (Antalné Tankó
1999, 58, 189)

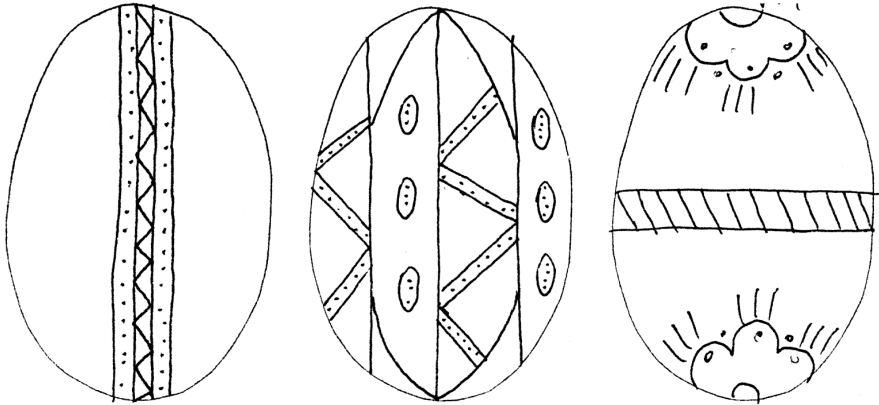
általánosabb nevén a *kantár*.⁸³ Malonyay a sokféle ráházás közül külön néven nevezi meg a *kantáros*, *labdás*, *kockás* és *ostáblás ráházásokat*.⁸⁴ A keletkező felületerészek alternatív kiemelése négy-, avagy háromágú szélmalom-vitorla szerű,⁸⁵ majd a háromágúak találkozási pontjából a felezővonalak irányába rajzolt deltoidok négyágú deltoid *csillag*⁸⁶ szerű dekoratív összképeket eredményeznek. Az ilyen tojások mintáját nevezhetik továbbra is *kantárosnak*, így Bukovinában, Háromszéken (6. kép, 1–2).

⁸³ Pl. Csuzi–Takács 2004, XV. 1. Bukovina, Szabó 1906, II. 1. tábla.

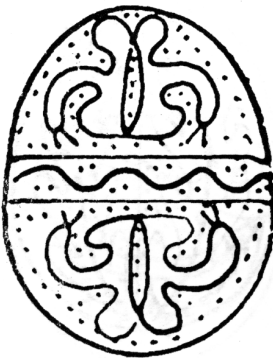
⁸⁴ Malonyay 1909, 261.

⁸⁵ E minta neve nálunk *csillag* vagy *tekerőlevél*, a románoknál: 'kereszt alakú virág'. Vö. Antalné 2004, 257, 259, 457 ábra, Bodnărescu 1920, 23, I. 2. tábla.

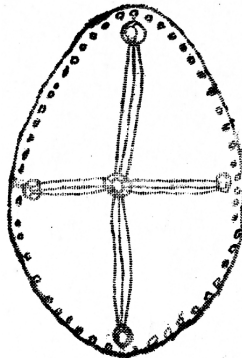
⁸⁶ Csillagos a minta egyik árapataki megnevezése is. Lőrinczi 2001, II. 15.



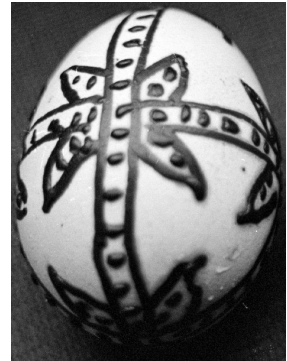
6.7–9. Öves. Gyimes (Demeter 1999, XI. 5, 4, 7)

6.10. *Dészús.*

Árapatak
(Lőrinczi 2001, 108)

6.11. *Dobköteles.*

Zalacsány
(Malonyay 1911, 257)

6.12. *Lajtorja csillagocskákkal.* Klézse, 2002.

Gazda Klára felvétele

Tekintve azonban, hogy a vázuk dőlt kereszt, a románok *prescura*⁸⁷ (áldozati kenyér) néven emlegetik, s Gyimesben talált magyar neve: *pap asztala*.⁸⁸ A keresztnek köré és a főbb osztóvonalak mellé húzott vonalokból kialakított alakzat neve pedig *kupa* (6. kép, 3–4).⁸⁹ A négyágú deltoid csillag legalább ezer éves múltját egy kései, 10. századi lengyel viaszlevonásos, a segédvonalakat már nélkülöző mésztójtás bizonyítja.⁹⁰

Györgyi Erzsébet nagy mennyiségű anyag alapján megállapította, hogy a tojáshímző asszonyok felismerték, hogy a „szolgai módon megszerkesztett díszítmény” csekély

⁸⁷ Tzigara 1907, 137; Rădulescu-Codin – Mihalache 1909, 49.

⁸⁸ Demeter Éva gyűjtése. A dőlt keresztnek általános megnevezése az *asztallábas*. Sejtésem szerint az asztal oltárjelkép. A parasztság korábban ugyanis évszázadokon át alacsony asztalokat használt.

⁸⁹ Csuzi–Takács 2004, XIII. 2–3.

⁹⁰ Vö. Györgyi 1974, 59.

változtatás árán továbbfejleszthető, és tudatában voltak az ebben rejlő ábrázolási lehetőségeknek. A kísérletezés során keletkező formákat utólag értelmezték, aszerint, hogy milyen képtárgyat láttak bele. Erről tanúskodik a fent említett, nyolc mezős felületeken, az osztóvonalak mentén húzott párhuzamosokból kialakított háromszög-szerű, csúcsain homorított mintatípus ingadozó megnevezése: ez a *kupás* mellett lehet *madaras*, *németkalapos* is. A továbbiakban a mindinkább korrigált, valamihez mind hasonlóbbá tett díszítmény már stabilabb nevet kapott: például *ekevas*.

A geometrikus díszítmények egy további alosztálya az osztóvonalak megsokszorozása révén alakított díszítés. Az ilyen típusú ornamensek nevet aszerint kaptak, hogy hány és melyik osztóvonalakat hangsúlyozták és díszítették tovább. Az egyirányú (vagy csak vízszintes vagy csak függőleges) osztóvonal sokszorozása *öves*, *dészűs* (6. kép, 7–10), előbbi hullámvonallal díszítve *vízfolyásos* vagy *élet vize*,⁹¹ az egymást keresztező osztóvonalaké *dobköteles* avagy *nagykeresztes* (6. kép 11; lásd még a 7. kép, 14. ábrát is), keresztben megvonalkázva *lajtorjás* mintát eredményezett (6. kép, 12),⁹² míg a ferde felezők mentén haladók *kötőfékest* (Hétfalu),⁹³ *cifrakantárost* (Gyimes)⁹⁴ (6. kép, 5–6).

Az ókorig visszavezetett, szerkesztett tojásminták negyedik típusát a meglehetősen gyakori, síkdíszítmény jellegű nyolcágú *csillag* alkotja, amelynek alternatív neve *rózsa*. (Lásd az 5. színes képet.) Ezt a motívumot, akárcsak az alább tárgyalandó tenyer- és kézábrázolásokat a régészeti, etnológiai és orientalisztikai szakirodalom mint a rontás, szemmelverés elhárítására szolgáló ábrákat tartja számon.⁹⁵ Az ókor magaskultúráiban „a tudomány, köztük a geometria eredményei is a kultusszal – amely pedig végső soron az élet gyakorlati feladatainak megoldását volt hivatva elősegíteni – kapcsolatban is, bizonyos mértékig annak szolgálatában jöttek létre.”⁹⁶

b) Az ornamentális tojáshímek. A tojáshímek egy másik nagy csoportját az „ornamentális” jellegű, rendszerint szabálytalanul ki-betüremkedő, amöbaszerű minta változatai alkotják. Ezek többfélék. A csíki Kostelegen nagypénteken a tojásírást az önmagába visszaérő *vétett út*,⁹⁷ *veszett utas* elnevezésű mintával kezdték el, félve, „nehogy az lemaradjon” (7. kép, 1–3; lásd az 5. színes képet is). Györgyi Erzsébet a fenti típusú, szabálytalanul ki-betüremkedő mintatípust *tenyeres*, *kezes* megnevezése alapján apotropaeikus funkciójú kézábrázolásnak tekinti. Azonban példái szerint a kezes motívumok különböznek az előző típustól, mivel kisebb kiterjedésűek, csupán 3–5 ujjúak, s a teljes felület helyett többnyire felületfelosztással létrehozott kisebb mező-

⁹¹ Mindkettő: Lőrinczi 2001, 96.

⁹² Pl. Klézsén. Vö. Gazda 2006, 191, 13. kép.

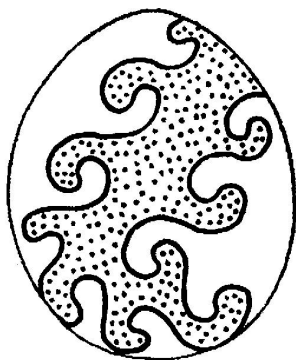
⁹³ Seres 1984, 386; 46. Ábra.

⁹⁴ Antalné 2004, 189.

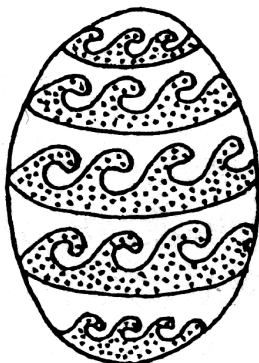
⁹⁵ Györgyi 1974, 55.

⁹⁶ Györgyi e kijelentésében Childe, V. G. *A civilizáció bölcsője* (Bp. 1956) című művére hivatkozik. 1974, 61.

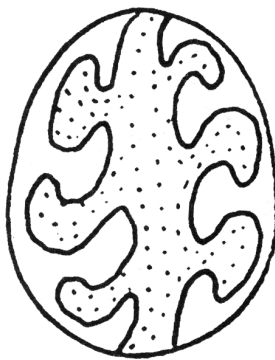
⁹⁷ Pl. Csuzi–Takács 2004, I. 1, 2, 4. tábla.



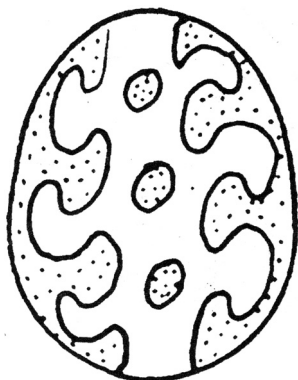
7.1. *Vétett út. Kostelek*
(Csuzi-Takács 2004,
92. I. 1)



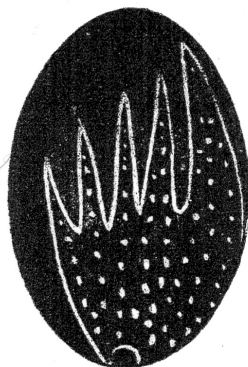
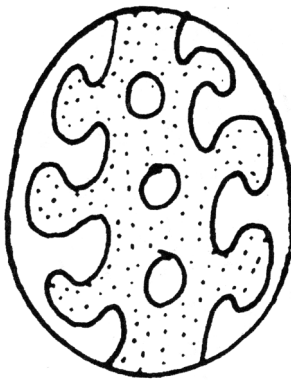
7.2. *Veszett utas.*
Hétfalu
(Seres 1984, 387. 50)



7.3. *Veszett utas.*
Árapatak
(Lőrinczi 2001, 177. 74)



7.4–5. *Köves utas.* Árapatak (Lőrinczi 2001,
177. 75-76)



7.6. *Teneres.* Bukovina
(Szabó 1906, 92. III. 4)

ket díszítenek (7. kép, 7, 8, 11, 14).⁹⁸ A tenyér vagy talp Kosteleden medvéé (*medve tenere, medve talpa*),⁹⁹ vakondoké (*a guzán tenyere*),¹⁰⁰ vagy Szűz Máriáé (*Mária tenyere*),¹⁰¹ tehát földi, földalatti és égi lényé egyaránt lehet, és a többszörös kitüremkedés felidézheti más állatok más testrészeit is (*békasegge, kakastaré, fecskefarka, báránylába, tyúklába, kégyőfej* stb. (7. kép, 9–10).¹⁰² Geometrizált kézábrázolásnak tekintik Györgyi a *gereblyés-*, illetve *villás* tojáshím-típust is (7. kép, 11–13). Ezek stilizálási módját a szövés, illetve fafaragás technikai korlátaira vezeti vissza; feltételezését konkrét

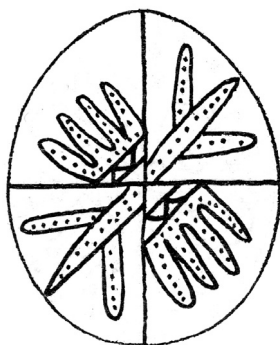
⁹⁸ Vö. Györgyi 1974, 39.

⁹⁹ Pl. Csuzi-Takács 2004, 99. VIII. 7–9, IX. 1–4.

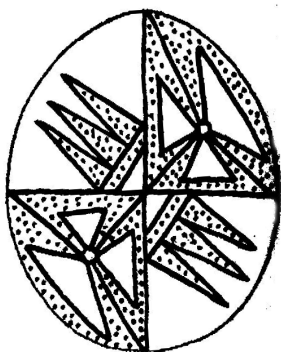
¹⁰⁰ Uo. 101. X. 5; 102. XI. 3–5.

¹⁰¹ Demeter 1999, IV.14. ábra.

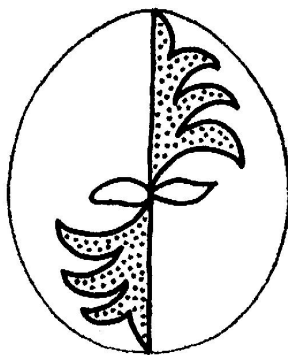
¹⁰² Vö. Györgyi 1974, 39; Kovács 1994, 7, 15–18.



7.7. *Medve tenere*. Kostelek
(Csuzi-Takács 2004,
100. IX. 4)



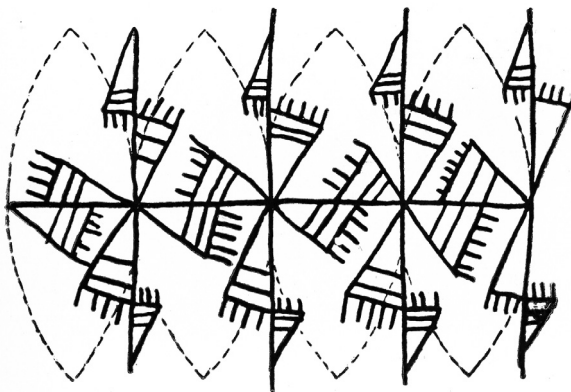
7.8. *Guzán tenere és kupa*.
Kostelek. (Csuzi-Takács
2004, 97. VI. 1)



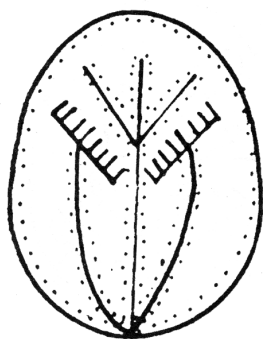
7.9. *Kakastarés*. Kostelek.
(Csuzi-Takács 2004,
97. VI. 79)



7.10. *Kégyőfej*. Gyepece.
(Csuzi-Takács 2004,
96. V. 6)



7.11. *Istenlétrás*. Vilke (Fábián 1908, 35. 15)



7.12. *Villás-gereblyés*.
Árapatak (Lőrinczi 2001,
177. VI. 79)

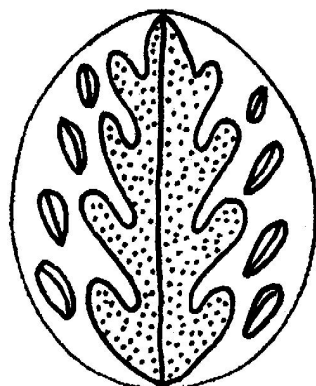


7.13. *Rozmaringos*. Nagybalog
(Makoldiné 1999,107a)



7.14. *Nagykeresztes*. Jelsóc
(Fábián 1908, 35. 2)

8. Vétett út, állat, levél, virág



8.1-2. *Ádám almája* és *fekvő nyúl* román, Corbii Muscelului. Rădulescu-Codin 1929, 102, 110)

8.3. *Cserelapi*. Kostelek (Csuzi-Takács 2004, 96. V. 1)

példákkal is igazolja.¹⁰³ E csoportba tartoznak a halszálka szerű, nevük vagy népi értelmezésük tanúsága szerint *rozmaringos*, illetve *fenyőágas* minták is (7. kép, 13–14).¹⁰⁴

Ez az amőbára emlékeztető ornamentális réteg szolgált alapul a nyugat-európai stílushatások befogadásához. Előbb a gótikus megfogalmazású, függőleges tengelyes szimmetriájú *cserelapis* motívum rétegződött rá (8. kép, 3, 5), aminek különböző változatait a fennálló értelmezési hagyományok szellemében még akár *békásnak* is láthatták (8. kép, 6, 8), majd néhány gyümölcsös minta (meggyes) közbeiktatása után a vitathatatlanul virágos ornamentika következett. A liliomban és *tulipánban* már legfeljebb csak feldereng a vizuális tradícióból jól ismert *kezes* emléke (8. kép, 9–11), akár csak a *rózsásban* a *csillagos*, de a virágbrázolás szándéka a későbbiekben az alkotót teljesen felszabadítja a kötöttségek alól.

A mintaértelmezés dilemmái, szimbolikája

A fent említett két díszítménycsoport tagjai tehát tartalmuk szerint több, egymástól különböző szimbolikus értelmezési horizontba is besorolhatók.

A legfeltűnőbb testrészüikkel jelölt állatok, valamint a megjelenített virágok primér szinten kapcsolatba hozhatók a tojásírás időszakának legáltalánosabb kontextuális jellemzőjével, a tavaszi megújulással. Mint Malonyay mondja: „Rajtuk a nép tavaszi örömujjongása, a minden kikeletkor újra ébredő reménység és a hosszú tél után tavaszért epedő ember ujjászületett életkedve.”¹⁰⁵ Ezt az értelmezést ma bárki felvállalja. Ha a tojásmotívumoknak a különböző létállapotok közt kapcsolatot teremtő szimbolikus funkcióját próbáljuk tetten érni, nehezebb a dolgunk. A kéz kultikus céllal

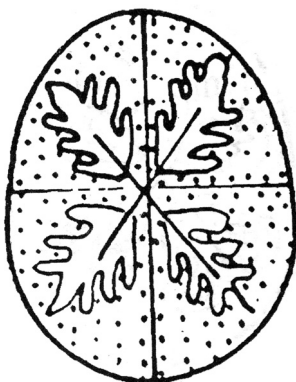
¹⁰³ Györgyi 1974, 45–46, 65, 69.

¹⁰⁴ Györgyi 1974, 44–45.

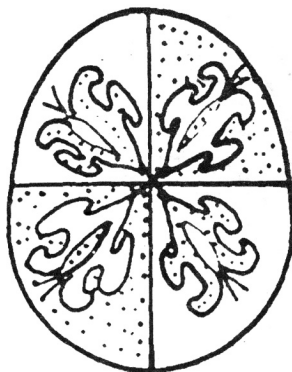
¹⁰⁵ Malonyay 1909, 259.



8.4. Név nélkül. Hunyad megye (Téglás 2006, 15. I. 3. 1)



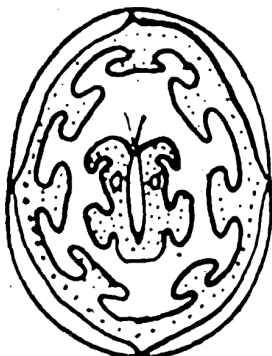
8.5. Kicsicserelapis



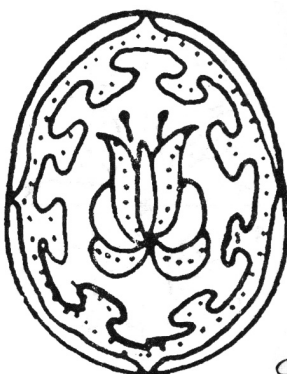
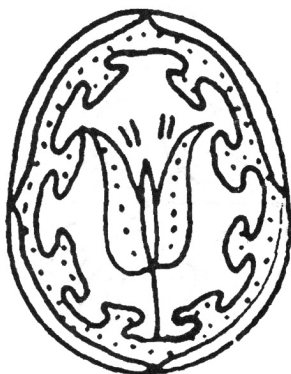
8.6. Kicsibékás



8.7–8. Emlékes (békával)



8.9. Emlékes liliummal.



8.10–11. Emlékes tulipánttal. (8.5–11: Árapatak. Lőrinczi 2001, 81. X. 143, 179; VIII. 97, 178; VII. 87–88, 185; XIV. 208, 192; XIII. 186–187)



Kóbor 1886.

8.12. Név nélkül (Kóbor 1886; Téglás 2006, 71. II. 16)

való ábrázolása az őskori barlangfestészettől kezdődően napjainkig ismeretes, és az emberi testrészekre utaló jeleket több kultúra rontáselhárító amulettként alkalmazta. Györgyi Erzsébet a halottkultuszban használatos tojások kézábrázolás hímeit a halottakat és hátramaradókat egyaránt védő ábrákként értelmezi.¹⁰⁶ A kézfeltartás eleme szinten a védekezés külső jele. De mintáink szerint a medvének és a vakondoknak az emberhez, Máriához hasonlóan, keze, tenyere van. Ez animista gondolkodásmódra utal. A kézfeltartás primér, bajelhárító szerepét megsokszorozza az ég felé mutató kézfeltartás mellett végzett ima, ami a mai rituális gyakorlatban is szokásos, és az így imádkozó ember a természetfeletti erőtől éppen vágyai teljesülését kéri. A tojásmintáknak e világok közti kapcsolatot megteremtő rituális kommunikációs funkcióját, legalábbis Szűz Mária vonatkozásában nem zárhatjuk ki. Ennek az alapján feltételezhetjük, hogy a medve és vakondok is különleges tekintélyű képviselője fájának, aki hatékonyan közvetítheti az égiek felé a képviseltjei kéréseit. A románoknál a *Mária öve* minta tojásnak például Gorovei az oltáron elhelyezett szüléskönnyítő övvel analóg szerepet tulajdonít.¹⁰⁷

A világok közti átjárás, mentális szinten, a folklórképzetek tanúsága szerint szimbolikus közlekedőeszközökkel is megvalósítható, amilyeneket a *lajtorjás*, a kantáros, a *kötőfés*,¹⁰⁸ a *hámos*,¹⁰⁹ a *patkó(s)*, meg a *fehér kabalás* tojásmotívumok sejtetnek. A létraszerű hímmel díszített tojás rendkívül gyakori volt a Hunyad megyei románoknál is, és *šabac*nak, azaz áttört hímzésnek nevezték.¹¹⁰ A ferde állású *lépcsős* minta a gyimesi ingeknek is kedvelt választékhíme. A létra alakú rituális halotti kalácsot a zabolai románok máig az 'almafának' nevezett tésztával megrakott halottas gyümölcság tövébe helyezik, azt tartván, hogy az elhunyt lelke ezen megy fel a mennybe.¹¹¹ Ezáltal indokolt, hogy a halálképzettel összefüggésbe hozott tojáson is hasonló szerepet tételezzünk fel. A Losonc környéki *Isten-létrás* hímű tojás (7. kép, 11)¹¹² bizonyára segít a léleknek Istenhez eljutnia.

A lószerszámok a ló uralására, irányítására szolgálnak. Kantárral a néphit szerint meg lehet fékezni a gonosz boszorkányt, akire rádobva az lóvá válik, otthagya patkós lábnyomát. A tojáson jelölt ló fehér színű kanca tehát jószándékú, amely a néphit szerint az ősökkel, túlvilággal, meg az élők megsegítésével áll kapcsolatban.¹¹³ Tehát a lószerszámok csak az ellenséges erőkre nézve veszélyesek, a használóiknak éppen hogy szerencsét hoznak, mint ahogy fehér lovat látni is a szerencse előjele. A mesék fehér lóva világokon száguld át, az üveghegyen túlra is eljut.

¹⁰⁶ Györgyi 1974, 64.

¹⁰⁷ Gorovei 2001, 103.

¹⁰⁸ Seres 1984, 382, 386.

¹⁰⁹ Antal 2004, 68. (196), 225 (821).

¹¹⁰ Rădulescu-Codin 1929.

¹¹¹ Gazda 2001, 306.

¹¹² Fábán 1908, 35.

¹¹³ Pl. Jankó 1891, 295; Wlislöckiné 1895, 49; Bondár 1982, 14/103.

A közlekedés színhelye egy út, melyre egyes ornamentek (*útmutató*) rámutatnak, mások annak elvesztéséről (*vétett út*) tudósítanak (lásd az 5 színes képet). A vétett utas tojás a beszarábiai románokat egy, az erdőben tüzelő gyűjtögetése közben eltévedt asszony történetére emlékezteti.¹¹⁴ A nagybányai magyarok is tartanak az eltévedés veszélyétől, de azt mondják, az eltévedőnek elég rágondolnia arra, hogy kivel ette meg a húsvéti szentelt tojást, s azonnal rátalál a helyes útra.¹¹⁵ Az árapataki családok az első világháború előtt húsvét másodnapján este fogyasztottak el közösen egy *veszett utas* mintájú tojást, azt tartván, hogy ez biztosítja a család egészségét, összetartozását.¹¹⁶ Itt a lány a szeretőjének *kicsi húsvétkor* (fehérvasárnap) többek közt egy *vétett utas* tojást is adott, amelyre azt is felírta, hogy *Emlék*, ezzel biztosítva, hogy a legény visszatérjen hozzá.¹¹⁷ A tojást, illetve a tojáshímet tehát nem annyira a fizikai, mint inkább lelki eltávolodással és eltévedéssel, majd egymásra találással hozták kapcsolatba. Ez ellen és ezért egyik Kolozsvár környéki román asszony az édesanyjától örökölt imával védekezik. Tévelygés a hitetlenség is, mint azt magyarázta 2002 fehérvasárnapján Tamás bibliai példázatán a külsőrekecsini katolikus pap.¹¹⁸ De legfőképpen a bűn az: Kostelegen a veszett utas mintáról, amelyet ugyan „vétek megírni”, de amellyel siettek, „nehogy az lemaraggyon”, azt mondták, hogy „senki sem tudja úgy letöteni az élettűt, hogy ne tévedjen. Annak volt a jele.”¹¹⁹ Ezen kívül, sokak tudomása szerint a Jézus sírjához érkező asszonyok elvétett útjára is emlékeztetett, tehát közvetve a feltámadásra, vagyis a bűnbocsánatra Jézus keresztdozata árán.¹²⁰ Gorovei említi, hogy a románok feltámadási körmenetkor kereszteletlenül elhunyt gyermekhalottaik, valamint gyertyafény nélkül elhunyt hozzátartozóik másvilágon botorkáló lelkéért *tévedt ösvénnyel* díszített tojást és gyertyát osztogattak, mivel ez Gorovei szerint a halott lelkek túlvilági útjának szimbóluma.¹²¹ Az ilyen *veszettutas* mintájú tojás egy észak-bukovinai ortodox adatközlő szerint a hátramaradókat is védte a bolygó lelkek okozta ártalmaktól: a feltámadási mise és a temetői feltámadási ceremónia, majd a szentelt ételeknek az elhunyt javára történő, sír fölötti elfogyasztása után a sírhantba ásták, ezzel biztosítva, hogy az ilyen lélek ne találjon haza.¹²²

Keresztény értelmezésre mutat a minta alternatív, *köves utas* megnevezése (7. kép, 4–5),¹²³ hisz a Biblia szerint „A bűnös életútja ki van köveze, de az út vége az azvilág mélysége”,¹²⁴ miközben Jézus tanítása szerint az út általa vezet az Atyához és az élet-

¹¹⁴ Gorovei 2001, 103.

¹¹⁵ Chici Aliz egyetemi hallgató gyűjtése.

¹¹⁶ Lőrinczi 2001, 97.

¹¹⁷ Uo.

¹¹⁸ Saját megfigyelés.

¹¹⁹ Csuzi–Takács 2004, 33–34.

¹²⁰ Csuzi–Takács 2004, 35.

¹²¹ Gorovei 2001, 42.

¹²² Ciubotaru 2002, 276, 299.

¹²³ Pl. Árapatak, Lőrinczi 2001.

¹²⁴ Sir 21.10.

9. Feltámadás-jelképek



9.1. *Fenyőágas és fenyőbogos.*
Csíkfalva, Gazda Klárta
felvétele.



9.2. *Dominum-keresztes.*
Panyidaróc
(Fábián 1908, 35. 4)



9.3. *Búzafejes.*
Háromszék (Malonyay
1909, XLVIII.b. 17)



9.4. Név nélkül.
Baranya megye
(Arnhold 1911, 174. 1. 3)



9.5. Név nélkül,
hely nélkül
(Beluleszkó 1905, IV. 2)



9.6. *Szentsír.*
Gyimes (Antalné Tankó
1999, 23. 51)

hez: „Én vagyok az út az igazság és az élet.”¹²⁵ Ezért a hitetlenek, a Jézussal önhibájukon kívül kapcsolatba nem kerülők, meg a bűnösök vesztik el. Az ilyen halottak bűneit az életben maradók imádkozhatják le, hogy jó pásztoruk megtalálhassa őket.

A középkori keresztény Európa előszeretettel szimbolizálta a bűnöket állatfigurákkal. A 11. században Damiáni Szent Péter 41 bűnhöz társított különféle állatjelképeket.¹²⁶ E képzeteket a románoknál a 18. században is népkönyvek terjesztették, pl. a

¹²⁵ Jn.14.6.

¹²⁶ Mészáros, <http://www.aksuzelero.hu/kesz/jel/06-03/muveszet.html>

Ghenadia lui Cozian,¹²⁷ de a hitoktató papok még napjainkban is hivatkoznak a bűnre, mint állatias cselekedetre. Arra, hogy a tojáshímeiken előforduló állatalakok ily módon is értelmezhetők, román és magyar anyag is szolgáltat példákat (10. kép, 1). A *veszett utas* motívumot pl. a Hunyad vidéki románok *Ádám almája, kígyó a tövisbokorban, muskátli az ablakban, Argesi kisasszony, fekvő nyúl* alternatív neveken nevezik (8. kép, 1–2). Míg a legelső név az eredendő bűnre utal, a második a és harmadik kísértőt, illetve a megkísértettet, a negyedik egy parázna fekvő nőt asszociál. Nálunk ugyanennek az alternatív megnevezése a *kígyós*, meg az *ördögtérde*. Míg az utóbbi név egyértelműen negatív jelentésű, előbbi sokféleként értelmezhető. Például az árapataki nagylány szeretőjének adott 21 hímes tojás közül a legnagyobbat, egy lúdtojást *kígyós*, avagy a *békás* hím díszítette (6. kép, 10).¹²⁸ A békás hímnek kimutatható a testi szerelemmel való kapcsolata, amit a motívumnak a női nemi szervhez való hasonlósága is indokol. De mivel az *élet vize* motívummal van társítva,¹²⁹ egyértelmű a születésserkentő funkciója. Bizonyára ezzel függ össze, hogy a békaszemes motívum esküvői tárgyaknak: Árapatakon a nyilvánosan bemutatott kelengye egyik párnájának,¹³⁰ Gyimesben a menyasszonyingnek is gyakori híme.¹³¹

A mai moldvai és gyimesi magyar tojásíró asszonyok kisszámú mintaértelmezése inkább keresztény szemszögű, függetlenül attól, hogy a jelképek tartalmilag pozitívak vagy negatívak. Miközben a nyolcágú csillagmotívumot a régészeti, etnológiai és orientalisztikai szakirodalom a rontás, szemmelverés elhárítására szolgáló ábraként tartja számon,¹³² a pusztinai Száraz Katalin szerint a tojásra írt csillag nem más, mint

...a csillag az égen, amelyik volt a Jédus mikor született, csillag jelent meg.
A fenyőágast szokjuk írni, mer' a fenyő télbe-nyárba' ződ, s ő bütatta el a Jédust es, a kínozástól.¹³³

Magyarfaluban tojáshímmel utalnak a keresztáldozatra: „Kereszt, ... Jézus fel vót feszítve riá. Abba azt higgyük.”¹³⁴ A dőlt kereszt is ezért kaphatja Gyimesben a *pap asztala* nevet (6. kép, 3).¹³⁵ Ehhez fűzöm saját meggyőződésemet, miszerint e mintához társuló másik motívum, amit *poharasnak*, *vagy kupásnak* neveznek, a szentségtartó edény jelképe. Gyimesen minden húsvétkor írnak egy kaszával díszített tojást is, ez

¹²⁷ Pamfile 1914, 3. Idézi Gazda 2000, 33.

¹²⁸ Lőrinczi 2001, 97, VII–VIII. tábla.

¹²⁹ Vö. Lőrinczi 2001, 96 és VIII, 107–108.

¹³⁰ Saját gyűjtés az 1970-es években. Lőrinczi 2001.

¹³¹ Saját gyűjtés.

¹³² Vö. Györgyi 1974, 55, 61.

¹³³ Száraz Katalin, Pusztina, Petri Ildikó egyetemi hallgató gyűjtése, 2005. árpilis.

¹³⁴ BogdánVeronika, Magyarfalú.

¹³⁵ Demeter 1999.

a halála Jézusnak... a kasza a jele... met akkor Jézus meghalt, a kaszával halunk meg, met avval vágja el a nyakunkat a halál, Kasza, gereblye, s ... a tojás oldalára felírjuk, hogy *Húsvéti emlék*. Ez jelzi, hogy meg kell halni. A kasza a s a gereblye az a halál.¹³⁶

Más esetben a minta, így a *csigás*, az előjel szerepét tölti be:

Mikor a *csigást*, a csigát kell tudni, hogy azt sokan szokták nézni, hogy a csiga kínosabb, mint az ember. Az egy jel.¹³⁷

Egyes tojáshímeknek analógiás bőségvarázsló funkciót tulajdonítanak. Magyarfaluban a *búzafejes* és *hordós* tojáshím jelentéséről ezt vallják: „Hát az, ha nincsen földi munkád, akkor a ... nem iszunk egy pohár bort.”¹³⁸

Néha a díszítmény neve mellett annak kontextusa vezet el a megfejtéshez. Feltételezhető, hogy a felosztás eredményeként keletkező szélmalomvitorla, meg deltoid csillag, illetve dőlt kereszt motívum eredetileg nem véletlen keletkezésű, hanem tudatosan kiszámított jelképek voltak.¹³⁹ Ezt valószínűsíti egyetemes elterjedtségük: a svasztika a változást, a kereszt a stabilitást és nyitottságot fejezi ki. Megfigyelhető, hogy a népi gyakorlatban a négyforgású, tehát kettős tengelyes szimmetriájú mintával szemben a háromforgású negatív értelmezést kap: erre utal a háromkarú svasztika *ördögterde* vagy *veszett utas* elnevezése (10. kép, 2). Ugyanakkor a szélmalomvitorla jelentését egyik Hunyad vidéki tojáson véljük azonosítani, mely kettős halmot ábrázol, amelyből három kereszt és négy fenyőág nő ki, míg a halmok belsejében és az alapjánál szélmalomvitorla, keresztyszerű forgó kerék, tulajdonképpen talpas kereszt található (lásd a 2. színes képet).¹⁴⁰ Egyértelmű, hogy a sírra utaló ábrán a fenyőág a kisarjadó élet, a latin kereszt Krisztus keresztthalála és feltámadása, a halom a sír jelképe, a szélmalomvitorla a változás, szintáttörés dinamikus előidézője (lásd még a 9. kép, 2, 4–6. ábrát). A szerencsés változás reményét kelti a négylevelű lóherére találás, amely tojáshímként is szerencsejelkép.¹⁴¹ E néhány példa szerint több tojáshím a vallásosmágikus világnézet kifejeződéseként a megváltás reményére, a lelkek szenvedéseinek enyhítésére, a jó és nyugodt élet iránti vágyra utal.

A népi interpretáció átalánosabb archetipikus jelképértelmezéseket is fenntartott. Árapatakon azt tartották, hogy a *cserелеveles*¹⁴² tojás erőt közvetít.¹⁴³ Ez az analógia

¹³⁶ Áldomás, Szabó Géznáné 2002.

¹³⁷ Száraz Katalin, Pusztina.

¹³⁸ Budau Katrina, Magyarfalu, Plájás Ildikó gyűjtése.

¹³⁹ Györgyi 1974, 61.

¹⁴⁰ Téglás 2006, 38, I. 26.

¹⁴¹ Vö. Lőrinczi 2001, 96.

¹⁴² Györgyi ezt a mintát, akárcsak a virágábrázolásokat, kézmotívumra rárétegződő gótikus-reneszánsz ornamensnek tartja. 1974, 47 skk.

¹⁴³ Lőrinczi 2006, 97.



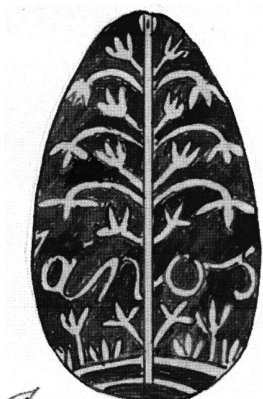
10.1. *Récelábas*.
Klészse,
Gazda Klára felvétele



10.2. *Vesztettutas, lapátos*.
Külsőrekecsin,
Gazda Klára felvétele



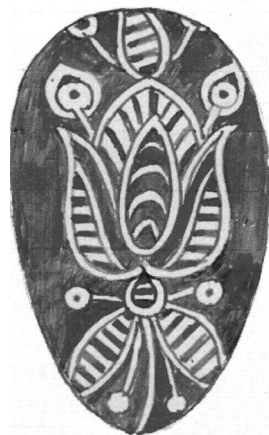
10.3. *Csobánborgos, lapátos*. Külsőrekecsin,
Gazda Klára felvétele



János 1859.



1867



10.4–6. Név nélkül. Szászszombor és Kóbor (Téglás 2006, 91. II/37 és 71. II/16b, II. 38a)

nyilván a tölgy fájának szívósságával áll összefüggésben. Hasonló jelentést tulajdonítottak itt Lőrinczi Etelka szerint a *kakasos* és *sasos* motívumnak is. A *tulipán*, alakjának köszönhetően, ugyanitt szerelmi jelkép is.¹⁴⁴ Szerelmi vonatkozásúak Háromszéken Malonyay szerint még: a *szíves*, *égőszíves*, *szomorúszíves*, *boldog szívek*, *két kéz egybefogódva*, *párosgerle*, *kakas*, *gólya*, *nyúl*, *erdő*, *hold*, *virágsokor*.¹⁴⁵ A szerelmi üzenetet a tojásra írt név is közvetíti (10. kép, 4. ábra). A tulipánt ugyanakkor (mivel a díszítménykincs újabb rétegéhez tartozik, amelyet a románság még nem, de a magyarság már alkalmazott), *magyaros mintának* is nevezték.¹⁴⁶ Etnikai szimbólumként

¹⁴⁴ Uo. Vö. Hoppál 1990.

¹⁴⁵ Malonyay 1909, 263.

¹⁴⁶ Lőrinczi 2006, 97.



10.7. Név nélkül. Szászszombor (Téglás 2006. II. 39a)

való értelmezése ma is elég általános, emiatt válhatott a motívum az RMDSZ emblémájává. További „nemzeti vonatkozású” mintáknak tekinti Malonyay a címeres, koronás, magyarkoronás, magyarcímeres (10. kép, 7), császárkoronás, királyi vesszős, székelycímeres, pajzsos, nemzeti színes vagy uniós, magyargyászós, puskás, pisztolyos, kardos, dobos, zászlós motívumokat is.¹⁴⁷

Szászszombor

3. A húsvéti tojás vallásos/mágikus funkciói

A családtagok egészsége, szépsége, szerencséje

A húsvét hajnali egyházi megerősítés, az ételszentelés révén a Krisztus feltámadását hirdető piros tojás hatékonysága felfokozódott:

Letettük, s kiódtuk, s a pap megáldotta, megszentelte, akkor a papnak vágjunk egy fél kenyeret, fél kozonákot, s odaadtuk azt a két veres tojást.¹⁴⁸

Moldvában ma is hiszik, hogy a szentelt tojásból fakadó áldás megsokszorozódik. A húsvét hajnalán, családi körben e tojással végzett különféle analógiás cselekedetek révén „jól menen az életbe”,¹⁴⁹ biztosítható a család egészének és tagjainak egészsége, jó arcszíne, szerencséje:

... legyünk pirasak, min húsvétba a veres tojás [...] s szép veres legyél a tojástól. [...] Legyen noroc. Szerencse legyen a családon.¹⁵⁰

Ehhez aranyvízbe helyezett pirostojásról, *Krisztus véréről*¹⁵¹ való imádkozás közben *megmosdódnak*,¹⁵² arcukat a szappanhoz hasonlított tojással megérintik.¹⁵³ Néhol ittak

¹⁴⁷ Malonyay 1909, 263.

¹⁴⁸ Pusztina: László Anica, sz. 1922. Ezt a szokást ő és embere máig gyakorolja. Kovács Melánia és Nagy Emőke gyűjtése.

¹⁴⁹ Magyarfalu: Zsarát Péterné Teréz, Plájás Ildikó, ill. Farkas Csilla gyűjtése.

¹⁵⁰ Magyarfalu: Budau Katrina, sz. 1932. Plájás Ildikó, ill. Farkas Csilla gyűjtése.

¹⁵¹ Pusztina: László Istvánné Kicsi Anti Katalin, sz. 1931. Nagy Emőke és Kovács Melánia gyűjtése.

¹⁵² Nemcsak a húsvéti, hanem minden reggeli mosakodás közben elmondanak egy Miatyánkot. Pusztina: László Istvánné Kicsi Anti Katalin, sz. 1931, Nagy Emőke gyűjtése.

¹⁵³ Bijghiren még egy ezüst érmét is tesznek a mosdóvízbe, mely homlokhoz érintve mágikusan gazdagságot eredményez. Ciubotaru 2002, 277. A Szolnok-Doboka megyei Désen is piros tojást, zöld csalánt és ezüst pénzt tettek a húsvéti mosdóvízbe, hogy egész évben pirosak, frissek és szerencsések, gazdagok legyenek. Wlislóckiné 1895, 209.

is a mosdóvízből.¹⁵⁴ E tettel egy Krisztusnak tulajdonított cselekvést ismételnék meg:

Azt mondták: Krisztus urunk is így mosdott meg. Verestojásnak a leviről.¹⁵⁵

Miközben a bármikori, *nappjövét előtti kezdetlen vizet* gyógyításra, keresztelésre alkalmasnak tartják,¹⁵⁶ még hatékonyabbnak hiszik a húsvét napfelkelte előtt, lehetőleg elsőnek mert *aranyvizet*. Ez, szórványosabb moldvai katolikus adatok szerint a keresztúton kelet felé öntve áldást hozott a mezőre,¹⁵⁷ megóvott a rémképektől, otthon ellocsolva biztosította az állatok fürgeségét, megvédte a gazdaságot a tisztátalanoktól,¹⁵⁸ a kút köré öntve pedig a tisztítóvízben levő lelkek szenvedését enyhítette.¹⁵⁹

A családi összetartozás

A szentelt tojást, amiről a moldvai magyar családokban megelőzőleg megmosakodtak, közösen elfogyasztották. A testi-lelki egészségért a családi körben végrehajtott (a keresztelkedés motívumaira emlékeztető?) húsvéti rituális tisztálkodást tehát a Krisztust jelképező étel (oltári szentség?) közös elfogyasztása követte.¹⁶⁰ Rituális étel jellegére vall, hogy Háromszéken egy-egy „községben a szenteltből csak az ehetik, aki meggyónt, meg a kisgyermekek.”¹⁶¹

Aztán elvagdastuk darabcskákba, hányan vótunk annyiba vagdaltuk el ezt a tojást. Hogy megesszük... legyünk tesvérek [...] az egészen értekezzünk jól [...] Tata, mama, az egész tesvérek, ennyi. Az életben ahányan vannak, az egészen.¹⁶²

Háromszéken a húsvét reggeli mise előtt az egymást megtisztelő, egymásnál vendégeskedő jó ismerősök is megkínálják egymást szentelt ételekkel. Ez „íránt nagy tisztelttel vannak, s a hulladékot tűzre teszik.”¹⁶³

¹⁵⁴ Dioszén, Pokolpatak és Trunk: Halász 2002, 379; Pusztina: Fekete János Ilona sz. 1912. Mihály Krisztina gyűjtése.

¹⁵⁵ Pusztina: László Istvánné Kicsi Anti Katalin, sz. 1931.

¹⁵⁶ Halász 2005, 63, 199.

¹⁵⁷ Klézse: Bosnyák 1980, 122.

¹⁵⁸ Bijghir: Ciubotaru 2002, 277.

¹⁵⁹ Klézse: Duma 2004, 4.

¹⁶⁰ A tojás a 12. században az oltáriszentség jelképe, ez szentelése alapja is: Verebélyi 1993, 92.

¹⁶¹ Malonyay 1909, 264.

¹⁶² Magyarfalu: Budau familia. Plájás Ildikó, ill. Farkas Csilla gyűjtése. A szentelt tojást közösen fogyasztják el a nagybányai magyar családokban is, azt hívén, hogy ha bármelyikük eltévedne az erdőben, felidézve ezt az eseményt, rátalálna a helyes útra. (Saját gyűjtés.) Hasonló történetik az úton eltévedőkkel is: Wlislóckiné 1895, 209.

¹⁶³ Malonyay 1909, 264.

A személyes egészség

Míg Moldvában hajnalban elsősorban a családért, mint közösségért végeznek efféle paraliturgikus szertartást, a déli ebédkor¹⁶⁴ már mindenki mindenkiel *csekkentve*, *csokkantva*,¹⁶⁵ *koccantva*,¹⁶⁶ *koccintva*¹⁶⁷ önmagáért tör fel és fogyaszt el egy-egy húsvéti tojást.¹⁶⁸

Azt mondtuk hamarabb es, mikor az asztalhoz ültünk: „Feltámadt Krisztus”, s a többiek mondták: „Higgyük valóba.” Akkor leültünk az asztalhoz, s ettünk szépen.¹⁶⁹

Elajánlják: hála Istennek, hogy megértük. Érjük meg más húsvétot is egészséggel, békével.¹⁷⁰

Egymás homlokán feltörve ekkor a tojást fejfájás ellen óvják magukat.¹⁷¹

A feltámadás

A húsvétvasárnap ebédnél családi körben, majd az ünnep folyamán a szomszédok, rokonok, a falu népe jelenlétében sorra kerülő tojásfeltörés – melynek a középkorban a fehérvasárnap utáni hétfő (dies concussiones ovorum) volt a jeles napja¹⁷² – szimbolikusan a sír feltörését jelképezte, a feltámadást mágikusan idézve elő. Ez a jelentése olyannyira nem tudatos, hogy a magyar szakirodalom nem is tartja számon, pedig ez motiválhatta a tojásadományozást, hiszen a tojás elfogyasztója kénytelen előzőleg feltörni azt. Hogy kinek a javára, azt az adományozó szándékai határozzák meg. A magyarságnál a rituális tojásfeltörés a jelentését elveszített *koccintás*, *csokkintás*, *türközés*, *kókonyázás*, *ticselés*, *kocsolás* tojásjáték formájában élt tovább.¹⁷³

A család és gazdaság javai

A tojás mint a Krisztus szenvedését¹⁷⁴ és feltámadását jelképező étke megosztása, adományozása a moldvai magyarok hite szerint kiterjeszti a benne rejlő áldást az adományozó és adományozott, élő és holt, reális és eszmei címzett javára is: „Istentől jön,

¹⁶⁴ Halász 2002, 382.

¹⁶⁵ Pusztina, Lészped: Halász 2002, 382.

¹⁶⁶ Jugán, Kickófalva: Halász 2002, 382.

¹⁶⁷ Diószén, Klézse, Szerbek: Halász 2002, 382.

¹⁶⁸ „Akkor csinált mámám mindegyiknek, égy-égyet a házba.” Magyarfalva: Zsarat Teréz. Plájás Ildikó, ill. Farkas Csilla gyűjtése.

¹⁶⁹ Hegedűs 1952, 41.

¹⁷⁰ Pusztina: László Istvánné Kicsi Anti Katalin sz. 1931. Nagy Emőke és Kovács Melánia gyűjtése.

¹⁷¹ Lábnyik, Klézse: Halász 2002, 382.

¹⁷² Domokos 1974.

¹⁷³ Györgyi 1982b, 308.

¹⁷⁴ „...mikor elharapták a tojáshéjat húsvét napján, azt mondták, Krisztusnak a vércseppjei vótak.” Lészped: Hegedűs 1952, 42.

Isten csinál részt mindenkinek¹⁷⁵, „[s a halottakat] Isten mind béprimili.”¹⁷⁶ Ezért a családi szükségleten felül némelyek még egyszer annyit szenteltek, hogy legyen mit *istennébe* [Isten nevében] *adni*.

Először is a papnak ételszenteléskor átnyújtanak két tojást, egyesek a perselypénzt is ezzel váltják ki, és ilyenkor gyűjtenek a seminaristáknak is. Az *istennébe adás* leg tudatosabb indítéka halottaik lelki üdvének a biztosítása. Magyarfaluban pománába, istennébe adásként¹⁷⁷ értelmezik a kolindáló gyermekek megjutalmazását is,¹⁷⁸ melynek a fő téje az elhangzó mágikus jókívánságok értelmében az adományozó gazdaságának a prosperitása. Tehetségük szerint ötven-száz tojást is festenek, perecről, kalácsról, vagy újabban kekszről, cukorkáról is gondoskodnak, hogy jusson a húsvét kora reggelétől a nagymiséig csapatostól érkező, a feltámadás örömhírére meghozó, a háziakat Isten oltalmába ajánló („Szálljon Isten házára, Istennek hagyjuk kenteket”) 10–12 éves *kicsikék*nek, akik az adományt *Isten fizessével* köszönik meg, és „hogy ne vesszenek el, a tyúkoknak is szerencséjére” kívánják.¹⁷⁹ Egy-egy házhoz ötven gyermek is eljön húsvét reggelén. A jókívánságok teljesülésének reményét az alkalom szent ideje, megfogalmazói gyermeki ártatlansága, rituális tisztasága, és az áldozati adományok nyújtják.¹⁸⁰ Az adomány tehát a kedvezményezettek megemlékezése révén az adományozó javát is szolgálja.

Az írott pálcával vagy összefont nyírfapálcával járó barcaújfalusi *mongyolázó* (tojásszedő, kolindáló) legénykék a felkeresett házak ablakának megkopogtatásakor elhangzó bekiáltása szerint „Rózsa néném, váltsa meg magát”,¹⁸¹ a tojásadományt önmegváltásnak tekintik. Ugyanezt fejezi ki a bukovinai locsolóvers is:

Váltsák meg leánykót
egy szép piros tojásval
Mind Krisztus urunk megvátotta
Széjes e világot vérivel.¹⁸²

Ugyanekkor peracet is adnak a gyermekeknek. A perec halottkultuszban játszott szerepe alapján arra lehet gondolni, hogy a kolindálás nemcsak az élők, hanem a halottak

¹⁷⁵ Magyarfalú, Budau Katrina, sz. 1932. Plájás Ildikó, ill. Farkas Csilla gyűjtése.

¹⁷⁶ Fejér Mária anyósa, Külsőrekecsin, sz. kb. 1925, saját gyűjtés.

¹⁷⁷ E kifejezéseknek a közbeszéd elsősorban 'halotti áldozat', másodsorban 'nem közvetlenül haszonelvű cselekvés' jelentést tulajdonít.

¹⁷⁸ Magyarfalú, Budau Katrina, sz. 1932. Plájás Ildikó, ill. Farkas Csilla gyűjtése.

¹⁷⁹ Magyarfalú, Bogdán Klára, sz. 1949-ben, Plájás Ildikó, ill. Farkas Csilla gyűjtése.

¹⁸⁰ A perec is rituális sütemény: a román néphit szerint Krisztus teste, a csángóknál a halott kezébe adott útravaló. Ezt a túlvilági útján haladva megeszi. Nem szabad befogni, hogy egyenes legyen a lélek útja. A perecre ujjal benyomott gödörből angyalok isznak. Halász 2005; Pokolpaták, Bosnyák 1980, 222, 60.

¹⁸¹ Seres 1984, 387.

¹⁸² Sebestyén 1989, 146.



11. Gyermekek tojással. Külsőrekecsin, 2002. Gazda Klára felvétele

javát is szolgálja. A klézseiek spirális alakban megfaragott *irtbottal* kolindálnak.¹⁸³ A románoknál a húsvéti tojás is, a kolindáló bot is a világ rendjét fenntartó eszközök. Hasonlót a magyaroaktól nem ismerünk.¹⁸⁴

Halotti áldozat

Moldvai magyar idős asszonyok a húsvét hajnali misén templomban¹⁸⁵ minden halottjukért adnak tojást¹⁸⁶ és esetenként *pászkat*¹⁸⁷ is hasonló korúaknak, a nevüket is *elnumilva* (megnevezve). A pászka vagy *kókonya* is rituális étel: töltelekre helyezett

¹⁸³ „Ez fűzfából készül: szépen megnyúznak egy fát, egy pántlikát úgy belőle lenyúznak, s aztán marad úgy zöld, s aztán elhúzzák az újjikkal pirosítóval.” Klézse: Botezatu Viktória, sz. 1956.

¹⁸⁴ Hasonlót a Gorj megyei románoknál jegyezték fel: ezek azt hitték, hogy a föld oszlopait tartó ördögök állandóan azzal fenyegetőznek, hogy elrágva az oszlopokat, leontják a világot. Szűz Mária azonban összegyűjti a kolindáló botokat és megmutatja nekik. Amíg az ördögök nézik a botokat, Szűzanya visszaállítja az oszlopokat. Ugyanígy csapja be őket piros tojással is. Pamfile 1997, 393–394.

¹⁸⁵ Fél hatkor, fél hétkor volt egy reggeli mise, húsvét reggelin, mentek az asszonyok, s vittek pászkat, vittek tojást, s néhány tojást akkor inkább adtak istennébe, felit odaadták istennébe. Adtak a templomba, istennébe, Klézse, Botezatu Viktória, sz. 1956. Bartis Klára gyűjtése.

¹⁸⁶ „...mennyi tojást visz, ...annyi hótat elnumil.” Magyarfalu, Zsarát Teréz, Plájás Ildikó, ill. Farkas Csilla gyűjtése. Magyarfaluban még mennybemenetelkor és pünkösdkor is adnak tojást a halottakért: Bogdán Veronika, Plájás Ildikó, ill. Farkas Csilla gyűjtése.

¹⁸⁷ A középkorban a kókonyát a feltámadt Jézus többszöri megjelenése szimbólumául küldözgettek egymásnak. Sándor kódex, 217.

sírtett (sodort) szála a frumószaikat a Jézus elfogásakor használt kötélre,¹⁸⁸ míg tész-takereszt-díszje a pusztinaiaikat Jézusnak a keresztfájára emlékezteti.¹⁸⁹ Főleg gyermek-halottjaikról emlékeznek meg így.

Nekem hóttak meg kisebb gyerekeim. S akkor én elvettem a tojásokat, s adtam istennébe, me kinek van halva meg sok, annak kell adni, istennébe, az ilyen tojásokat.¹⁹⁰

Ha volt valakinek vajegy gyermeke meghalva, akkor azért adott a gyermekeknek, ha van nagy, akkor ad a nagyoknak. Moszt is van vajegy öreg, hogy viszen piros tojást a templomba, s akkor ott a mise végén gyermekeknek, még mise közben es mikor ott van mellettük a gyermek, akkor nyújtja oda a tojást s ő mondja magában, hogy kiért essék, kiért legyen.¹⁹¹

Fenti esetekben egyértelmű az adomány halotti áldozat jellege.¹⁹² Ugyanilyen célú a húsvéti miséről való hazatérésük után a szegényeknek vitt alamizsna is, aminek néhány faluban a neve is *áldozat*.¹⁹³

Húsvét napján reggel jó reggel visz pománába egy Kozonákot, egy pászkát, egy néhány veres tojást, egy tángyér ótattat, egy kicsi galuskát, meg mid még van. „Né, elhoztam pománába tátámért, vagy mámámért, apámért, anyámért, melyikhez gondolod.” Oda adad azt a kocsonyát, pászkát s ami van még. A köszöni: „Isten fizesse”.¹⁹⁴

A halotti áldozat explicitebb formáját jelentette, ha a tojást húsvétkor kivitték a temetőbe, ahol virággal együtt az azévben elhunyt halott sírjára tették, ahogyan ez Magyarózdon szokásban volt.¹⁹⁵

¹⁸⁸ Halász 2002, 377. A kókonya a középkori Sándor kódex szerint a mennyei szentek étele, mivel az összeállításához szükséges sajt és tej Krisztusnak a szentlélek cselekedeteiből égen szerzett testét, a tésztája isteni és emberi természetet egyesítő Fiú személyét, koszorúja az Atyjától kapott dicsőségét és felségét, az Anyjától kapott szegénységét és szenvedését, a zsidóktól kapott töviskoronáját és a mennyországbeliek által felismert igazságosságát jelenti, megsütése pedig az isteni szeretet tüztét. Sándor codex, 216–217.

¹⁸⁹ Fekete János Ilona sz. 1912. Mihály Krisztina gyűjtése.

¹⁹⁰ Magyarfalu, Bogdán Bernevetta, 39. éves 2002. július, Farkas Csilla gyűjtése.

¹⁹¹ Klézse: Botezatu Viktória, sz. 1956, Bartis Klára gyűjtése.

¹⁹² Vö. Pócs 1982, 305.

¹⁹³ Kelgyesten, Lucacesti-en, Halaucesti-en, Bijghiren, Kacsikán a román gyűjtő a mindig fehér kendőre tett ételadomány megnevezéseként a jertfe 'áldozatok' kifejezést jegyezte fel. Ciubotaru 2002, 276.

¹⁹⁴ Magyarfalu, Zsarát Teréz, Plájás Ildikó, ill. Farkas Csilla gyűjtése.

¹⁹⁵ Nagy Ödön, kézirat.



12. Klézsei tojasok, 2002. Gazda Klára felvétele

Az egymás lelkiüdvéért imádkozók kölcsönös csereajándéka

Húsvét vasárnap a keresztelő-, bérmláló-, illetve eskítő keresztanyák keresztgyermekének húsvéti tojást, pénzt ajándékoznak (13. kép). E szokás hiedelemháttére nem tudatos, mindenesetre az örömszerző reméli, hogy keresztgyermeké halála után is megemlékezik róla.¹⁹⁶ Az ünnep során az egymást látogató rokonok, szomszédok is kölcsönösen pászkát, tojást hoznak egymásnak,¹⁹⁷ ezzel megerősítve kapcsolatukat. Tehát az ünnep az együvé tartozás érzését erősíti és szentesíti.

Életre-halálra szóló testvérfogadási csereajándék

Moldvában rituálisan tiszta,¹⁹⁸ azonos nemű, 10–12 év körüli, nem vagy csak távolabbról rokon gyermekek a húsvéti tojásban rejlő áldást kölcsönösen kamatoztathat-

¹⁹⁶ Demeter 2004, 235.

¹⁹⁷ Középkori egyházi elképzelések szerint a húsvéti rituális ételek küldözgetésével a feltámadt Krisztus többszöri megjelenését idézik fel. Sándor codex, 216–217. Ha hasonlót nem is mondanak a csángók, minden esetre, a köszönésükkel és a tojás feltörésekor elhangzott szavaikkal valóban a feltámadás örömhírét viszik meg szeretteiknek.

¹⁹⁸ Zala megyei mátkáló szövegek hangsúlyozzák a szüzesség tényét: a mátkatálalt *szűz küldte szűznek*. Miszla, MNA. 61.a, Barabás Jenő gyűjtése.



13. Írott tojást elsősorban a kisgyermek kap. Somoska, 2002.

Chici Adél felvétele

ták, és egymás *vésárjáivá*, *vérjeivé*, *keresztjeivé*, haláluk utánra egymás *testvéreivé* válnak.¹⁹⁹ Idős asszonyok 3–10 mátkájukról emlékeznek meg. A *vésár* unokanővért-, a *vérje* unokafivért jelent, de így nevezik egymást a szerelmes fiatalok is, ami e kapcsolattípusban résztvevők elvárt szeretetszintjére utal. A keresztkéek a komák gyermekei.

¹⁹⁹ Éltre-halálra szólta a dunántúli komázás is: „Ha élünk, ha halunk, mégis komák maradunk.” Dióskál. Zala, Lévainé 1963, 241.

A mátkaság különösen értékes szövetség, mert kizárólag baráti alapon, vérségileg idegenek közt köttetik.

Ezt két jó barát csinálta meg, amelyik erőst jól élt... s valami különösebbet akartak.²⁰⁰

Mátkát válts idegenekkel. ...A mátká a legnagyobb szeretőség. A másvilágon is meg vagy tetsződve. Mátká az, hogy tetszik.²⁰¹

A rítusra néhol, például Lészpeden, Szabófalván, a húsvét utáni hét bármelyik napján,²⁰² Klézsében, Külsőrekecsinben, *mátkáló vasárnapon*, a délelőtti szentmise után, úton, szabadban került sor.²⁰³ A húsvéti szent időszak üzenete a feltámadás reménye, és az, hogy ezt az ember ésszel kevésbé, hittell²⁰⁴ és jelképek használatával inkább képes átélni. Az archaikusabb rítusú ortodox egyház, arra emlékezve, hogy Jézus is jelképes ételeket fogyasztott el tanítványaival hogy eloszlassa hitetlenségüket, húsvét után egy héttel a temetőben italt és kalácsot szentel, amit a halottak lelkéért elosztanak.²⁰⁵ Mátkáláskor a csángók jelképes körülmények közt tojást cserélnek egymásért, egymás javára. Idős asszonyok emlékeznek rá, hogy jobb kezükbe fogva „esszetették a tojásokat, sirintették egymásnak, és húzták el, esszekondorították”, majd harmadszorra el is cserélték.²⁰⁶ Kisujjukat összekapcsolták, vagy a kezüket a felkért keresztanya²⁰⁷ fogta össze.²⁰⁸ Magyarfaluban *húzták egyik a másikat*.²⁰⁹ Eközben háromszor hangzott el a megkötött kapcsolat szorosságára és időbeni kiteljesedésére utaló szöveg:

Ezen a világon legyünk (legyetek) mátkák (vérjék, vésárok, keresztkéek, virisórák), a másik világon testvérek (húgosok).²¹⁰

²⁰⁰ Magyarfalú: Bogdán Klára, sz. 1949. Plájás Ildikó, ill. Farkas Csilla gyűjtése.

²⁰¹ Klézs: Bezsán Erzsé, Bartis Klára és Sikó Edit gyűjtése.

²⁰² Ciubotaru 2002, 288.

²⁰³ Az Esztergom megyei Muzslán 1846-ban a plébánia piacán került sor a lányok tojáscseréjére, ami legalábbis egyházi beleegyezésről tanúskodik.

²⁰⁴ Gyűjtésünk napján a külsőrekecsini pap hitetlen Tamás példázata kapcsán tévelygéséről és a hit jelentőségéről prédikált.

²⁰⁵ Vö. Béres 1973, 353.

²⁰⁶ A múltidejű elbeszélés módja nem jelenti azt, hogy ma ne mátkálnának. Mégis, a szokás visszatorzulóban van.

²⁰⁷ Lészpeden a felkérés módja: a táncban meghúzta a kendőjét, mondva: „Jöjjön, legyen keresztanyám”. Kallós 1961-es gyűjtése Jánó Anna 35 évesétől.

²⁰⁸ A Baranya megyei Sósvertikén szintén egymás kezét megfogva és emelgetve mondták el a mátkafogadási szöveget. Sósvertike, Baranya m. MNA 48b.

²⁰⁹ Egyebet: peracet vagy más süteményt is *váltogathattak*, pl. Klézsén, sőt inget, zsebkendőt, törülközőt, fésűt, cipőt is. Vizantea, Kalagor, Jugán, Szabófalva: Ciubotaru 2002, 289; Halász 2002, 385. A Somogy megyei Gamán a mátkatálalt saját szövésű kendőbe kötötték.

²¹⁰ Magyarfalú: Bogdán Bernadetta, Lészped, Lábnik–Egyházaskozár: Domokos 1974, 385; Hegedűs 1952, 42.

Ezend a világon vagyunk mátkászak,
mászvilágra hugosszak.²¹¹

Mátka mától holnapig,
Én es mátká, te es mátká,
Meddig élünk, örökké mátkák vagyunk.²¹²

Vére, vére, hóttig vére,
hóttunk után testvér.²¹³

Lészpeden bal kezében égő gyertyát tartó, felkért keresztanya mondta elő a szöveget, fogta össze, majd jobb keze élével alulról *vágta el* a kezeket, szentesítve, megerősítve e köteleket, és szerencsét kívánva:²¹⁴

Az Isten adjon szerencsét, szerencsés órába legyen.²¹⁵

A szerencsekívánás mindkét esetben a mátkázódók életésélyeire vonatkozott,²¹⁶ a fogadalom szövege azonban örökké tartó, megtisztító kapcsolatra utalt:

...leges-leghamarabb, amikor a túlvilágra érsz, akkor leghamarább a mátkáddal jössz össze. S akkor váltottunk mátkákat sokat, hogy gyűljünk össze az örökvilágon sokan. Örökké az öregek, hogy az örökvilágon mind összegyűljenek egyherré, s azoknak amikor mondják hogy mátká egymásnak, az Isten minden bűnüket elbocsássa. Örökké tartott.²¹⁷

Az evilági barátságtól a rokonsáig, keresztkomasáig terjedő változatos kapcsolódások utánra a mátkálási fogadalom az *örökvilágra* a lehető legszorosabb vallási alapú testvéri köteleket ígerte:

Hogy szentkeresztben meghalt Jézus, s osztá... Szentkereszt által tesvérek az egész.²¹⁸

²¹¹ Klézse: Duma Andrásné Istok Ibolya, sz. 1959, Bajkó Árpád gyűjtése.

²¹² Klézse: Duma Andrásné.

²¹³ Hegedűs 1952, 42. A sósvertikei mátkálási szöveg lényege ugyanez: „Mátka, mátká, mátkázunk, Esztendőre dudázzunk, Ha éjjünk, ha hajjunk, Mindég mátkák maradjunk.” MNA 48b. kutatópont, Andrásfalvy Bertalan gyűjtése.

²¹⁴ Lészped, hasonlóképp történt ez Sósvertikén is. MNA 48b.

²¹⁵ Hegedűs 1952, 42.

²¹⁶ A dunántúli hasonló komázás szövegei is a következő évi találkozásra utalnak: „Eszendőre kapáljunk” (Dióskál, Zala megye, Lévainé 1963), „Eszendőre dudázzunk”. Sósvertike, Baranya m. MNA, 48b. kutatópont, Andrásfalvy Bertalan gyűjtése.

²¹⁷ Bezsán Erzsé, Klézse, Bartos Klára gyűjtése.

²¹⁸ Botezatu Viktória sz. Bartos Klára gyűjtése.



14. Mátkálás. Külsőrekecsin, 2002. Gazda Klára felvétele.

A tojások *összecsokkantisával* és az eltörő tojás közös elfogyasztásával²¹⁹ elővetítették egyikük korábbi halálát, és a hátramaradó mátka tevékeny felelősségét az elhunyt lelkiüdvéért. Valóban, ha valamelyikük meghal, másikkal ma is családtagként áll a koporsója mellett, viszi temetéskor a keresztjét, és viseli el *istennében kapott* ruháit, amelyekbe a hiedelem szerint a halott a túlvilágon öltözik. A földi javainak öröklése és használata (is) kötelezi rá, hogy a halott mátka lelkiüdvéért, megváltásáért imádkozzék.

²¹⁹ Pl. Magyarfaluban, Pusztinán.



15. Mátkálás Külsőrekecsin, 2002. Gazda Klára felvétele.

Egy év múlva többfelé is *megújították a mátkát*.²²⁰ Szabófalván, megismételve, de egyszersemind kiegyenlítve a tojáscserét,²²¹ a lányok *mátkásan kikkirigiltek*,²²² egymást szimbolikusan figyelmeztetve talán az életesélyeik egyenlőtlenségére, talán esetleges megtántorodásukra, talán a remélt feltámadásukra.

A szokás tartozéka volt a rituális együttevés is: a feltört tojást közösen fogyasztották el,²²³ és valószínűleg ez volt a rendeltetése a mátkáló vasárnapra készített kábitó hatású kendermagos mátkamálénak is.²²⁴

A mátkálás nagykorúsítási, beavatási szertartásnak számított, amely megváltoztatta egymáshoz való viszonyulásukat: ekkortól kezdve a leánykák, legénykék nem *tegették* (tegezik), hanem *kendezték* egymást, *kendeződtek*. Egymást többé nem hívták a nevükön, hanem mátkának, keresztnek, keresztkének, vésárnak, vérjének stb. Egész életükön át segítették egymást.

²²⁰ Bogdánfalva: Faragó 1956.

²²¹ A két alkalom során kiegyenlítve, egyik lány két:négy, illetve négy:két tojást adott a másiknak: Ciubotaru 2002, 290.

²²² Domokos 1974, 384.

²²³ Gajcsána: Hegedűs 1952, 260.

²²⁴ Ennek csak a neve és emléke maradt fent. A kendermagot tejben főzve, pirított hagymával és máléval *práznnyik házaknál*, halotti megemlékezéseken is fogyasztották. A böjtös, pénteki kendermagos zsufa (levesféle) „nemcsak a gyomornak használ, hanem az agyvelőnek is... egy elméjében megfordult ifjat a lengyel király doctora evvel gyógyított vala meg”. Halász 2002, 322. (Radvánszkyt idézi.)

A mátkálási tojáscsere lényege tehát az életre-halálra szóló, kölcsönös segítségnyújtáson épülő, mély vallási háttérrel rendelkező szövetség kötése. Keresztény jelképként van jelen a rítusban a megtisztulásra, feltámadásra utaló kiféherített tojás, amelyet a nyomatek kedvéért háromszor cserélnek el és vesznek vissza. Jelképes szerepű személy: a lélek megtisztulásáért fáradozó keresztanya erősíti meg ezt jelképesen, jelképes tárgy (életre utaló égő gyertya) jelenlétében, jelképes hangok (a feltámadásra utaló kikkirigilés) kibocsájtásával. A barátsági szerződést kézfogás és annak szertartásos elvágása szemlélteti, háromszor megismételt fogadalom, szerencsekívánás, együttevés erősíti meg. A rítus része a sorstudakolás. Az állapotváltozást a viselkedés és megszólításmód, sőt a státusz megváltozása tükrözi: mátkák később nem lehetnek egymás gyermekeinek a keresztszülei, talán azért, hogy a rituális kapcsolatok köre ezzel is bővüljön.

A szokás szókinccse a szoros együvé tartozást (a mátká, vér, testvér, húgos), a kölcsönösséget, egymásért való cselekvési hajlandóságot (vált) fejez ki. Személyfüggő, hogy a mátkálási rítusokban tükröződő intenzitása milyen mértékben valósul meg a konkrét esetekben. Van, aki így vélekedik:

A nem szentség. Ez csak egy szokás. Nem ullyan, mint a szentség, hogy kelljen vengej vaj valami. Ha tartsa, tartsa, ha nem, nem.²²⁵

Jutalom gonoszúzó kereplésért

Hídvégen húsvét hétfőn volt szokás, hogy a gyermekek a csattanó maszlag mérgező növény villás kórójából egymással versengve kerepelőt – Krisztus halálára emlékeztető nagypénteki szimbólumot – készítettek. A legerősebb hangú kereplő készítője nyerte el az összes piros tojást.²²⁶

Ellenszolgáltatás „égbevivő” hintázásért

A húsvéti hintán való hintázásért – pontosabban a hintaállításért, vagy az ahhoz szükséges fa biztosításáért, melynek révén a hintázás költészete szerint szimbolikusan az égbe lehetett utazni, az élet vizében való megmártózás, az egészség, szépség, szerencse és jólét mágikus biztosítása érdekében – húsvéti tojás járt cserébe.²²⁷ E két jelképes tárgy közötti kapcsolatot a piros tojáson megjelenő *cserkabala* motívum is jelzi.

²²⁵ Külsőrekecsin, Fejér Máris anyósa.

²²⁶ A hídvegi játék leírása az 1940-es évekből származik: „Húsvét másodnapján minden gyermek a zsebébe tesz egy piros tojást, s kimegy a patak hídjához, ahol megvárja a vezetőt. Kimennek a mezőre, s megkeresik a múlt évi csattanó maszlag kóróját. Leülnek egy csoportba, és játékot készítenek belőle. Mindenki elkészíti az elsőt. Akié a lehangosabban csörög, az nyeri el az összes játékszert. Elkészítik sorra a többi hármat is hasonlóan versengve. Végül a tojások azéi lesznek, akinek a legtöbb játékszere van. Tenyérbe fogva forgatják. Még elég gyakran készítik, de csak ritkán játszanak vele, már csak a románok.” Nagy é. n. Vö. Gazda 2000, 220.

²²⁷ Vö. Gazda 2003. Akié volt a fa, az kapott minden hintázótól egy veres tojást. Kriston Vízi 1985, 38.

Jutalom pásztorok tisztító és termékenységaráztató rítusaiért

A magyar népszokások szerint a pásztorok különleges tiszteletnek örvendő személyek voltak, akik különböző jeles napokon, karácsonykor, húsvétkor, Szentgyörgy és Szentmárton napján különböző tisztító- és termékeny- és bőségaráztató rítusokkal: vesszőzéssel, tülköléssel és kolindálással, valamint jókívánásokkal járultak hozzá a falubeliek általános jólétének a mágikus biztosításához. E szolgálatukért a gazdák az év több jeles napján megajándékozták őket. Húsvéthétfőn rendszerint piros tojást és kalácsot kaptak.²²⁸

Jutalom húsvéti locsolók tisztító és termékenységaráztató rítusaiért

Háromszéken „az öntözködés reggeli hat órától a kilenc órákor kezdődő templomi harangozásig tart, s ez alatt az ismerősök elvégzik egymásnál a megtisztelést és a véle járó vendégeskedést. A jó ismerősöket megkínálják szentelttel, vagy *kókonnyával* (kosárban elhelyezett sült bányahús, kalács, főtt tojás, sonka, szalonna, bor, köményes pálinka és só, amihez néha a bicskát is odateszik, hogy az is megszentelődjék). A szentelt iránt nagy tisztelettel vannak s a hulladékot tűzre teszik.”²²⁹ A növekedést ab ovo is biztosító húsvéti víz katarktikus hatású:

Eljöttünk hozzátok ifjúi létünkre,
 Hogy harmatot öntsünk egy szép növendékre.
 Mert, ha meg nem öntsük ezen esztendőben,
 Nem virágozik szépet nekünk jövőendőben.
 Friss víz kíváncsozik annak homlokára,
 ...
 Virágozzon mindig ékes virágokat
 S nyerjen az Egekben fényes koronákat. (Háromszék, általánosan ismert)²³⁰

E tisztító rítus keresztény értelmezés szerint lelki természetű. A köszöntők Galileából hozzák az örömhírt:

Szomorú nap vala ezelőtt három nap,
 Nagy kinok közt halt meg a legnagyobb főpap
 De már kiszabadult a halál fogságból,
 Feltámadott s kijött szent koporsójából.

²²⁸ MNA 6. Nagykölked, Vámos Mária, pótgyűjtés Biró Friderika; MNA 27. Nemesvita, Pócs Éva; MNA 45 Somogyacs, Pócs Éva; MNA 46 Kaposkeresztúr, Barabás Jenő; MNA 25, Nemesgörzsöny, Kisbán Eszter; MNA 10b, Nagyeresd, Nógrádi Géza.

²²⁹ Malonyay 1909, 264.

²³⁰ Malonyay 1909, 264.

Jézus nagypénteken halálra kintatott,
Harmadnap husvétban ismét feltámadott.

Hogy feltámadt Krisztus, örömmel hirdessük,
Mert mi Galília városából jöttünk. (Szentiványlaborfalva,
Háromszék)²³¹

Örömhírrel jönnek e széles világból,
Jézus, a megváltó, feltámadt sirjából.
Nincs már a kereszten és nincsen sírjában,
Ott él s uralkodik, fenn a menyországban. (Háromszéken
általánosan használatos)²³²

A locsolóvíz nem más, mint Jézus keresztelővize:

...Én is Bethlehemből hozva ezen vizet
Virágjokat öntni kérek engedelmet...

A locsolás pedig Krisztus keresztáldozatára emlékeztetve vezet a bűnök bocsánatához,
a tisztuláshoz:

Ezt az öntözést is bevették szokásba,
Hogy maradjon velünk szent példaadásra.

Mi is eljöttünk most a tisztelésekre,
Hogy meg is öntözzünk, annak emlékére,
Hogy mint a tiszta víz, a szennyet elmossa,
Úgy Jézus vérével bűnünket elmossa.
A vizzel való locsolás és a festett piros tojás,
Jelzi a vér hullását, s bűnünknek bocsánatát. (Szentiványlaborfalva,
Háromszék)²³³

Ettől várható a földi élet szépsége is:

Legyen éltök olyan, mint az aranyfolyás.

...

Áldja meg az Isten ez háznak gazdáját,
Gazdájával együtt ékes gazdasszonyát. (Általánosan használatos.)

²³¹ Malonyay 1909, 265.

²³² Malonyay 1909, 266.

²³³ Malonyay 1909, 267.

A locsolás a szerelemvarázslás módja: Malonyay a szerelmi locsolóverseket a húsvéti tojás erotikus jelentésével hozza kapcsolatba.²³⁴

Ezt a plántát itten, az Isten éltesse,
Az ő szerencsáját az Égig emelje,
Egy firiss legénynek az ölébe tegye. (Kovácszna, Háromszék)²³⁵

Ám a húsvéti köszöntőversek tanúsága szerint ez a rítus áttételesen a halál–feltámadás, üdvösség képzetét is magába foglalja.

Állj elé virágszál a megöntözésre,
Hogy jobban viruljál az éden kertjébe.
A hol is hallatszík szava trombitának,
Legyetek lakói Isten országának. (Általánosan használatos)²³⁶

Ennek a váltsága egy pár piros tojás,
Ötet egy pár tojás, megfogja váltani. (Polyán, Háromszék)²³⁷

A búcsúvers szerint a jutalomként adott húsvéti tojás adomány, amiért Isten áldása jár:

Köszönöm szívemből kedves adományát,
Ha én nem adhatom szívem szerint mását,
Adj a jó Isten magukra áldását. (Általánosan használatos.)²³⁸

Szerelmi ajándék

A szerencsevárományos legény a jövődöbelijét külön is meglátogatta. Árapatakon erre *kicsi húsvét*kor, vagyis a fehérvasárnapot követő hétfőn került sor. A lány 21 tojással ajándékozta meg. Köztük volt a legény ragaszkodását, valamint a termékenységget mágikusan biztosító *veszett utas–emlékes, békás–életvizes*, és kígyófejes tojás is.

Jóslások eszköze

Húsvét napján a családi asztalnál a családtagok által feltört tojások eltörési sorrendjéből elhalálzási sorrendjükre jóstoltak.²³⁹ A húsvéti tojást meg is ehették, de jóslás céljából meg is őrizhették. Az épen maradt tojás állapotából gazdája analógiásan következtetett az adományozó állapotára. Hétfaluban az elsárguló piros tojás figyelmeztet-

²³⁴ Malonyay 1909, 258.

²³⁵ Malonyay 1909, 265.

²³⁶ Malonyay 1909, 265.

²³⁷ Uo. 266.

²³⁸ Uo. 264.

²³⁹ Szerbek: Halász 2002, 382.

te a legényt, hogy a lány „bús gondolatok közt, szerelmi bűtől zokogva írta, s következőleg az, aki őt leghűbben, legigazabban szereti” így nemegyszer siettetta az esküvőt.²⁴⁰ Árapatakon a tojás elszintelenedéséből a tojásíró betegségére, eltöréséből a kapcsolat felbomlására jósltak.²⁴¹ Külsőrekecsinben úgy tartották, hogy a mátkáláskor kapott megőrzött tojás

...esztendőre ha üres, akkor arra jel, hogy szegénység, szegény vagy, s ha teli, s nincsen elszáradva, akkor szerencsés vagy. Vagyonság. S volt egy öregasszony, berengyesti, hogy volt egy fia s egy leánya, s eltett két tojást, egyik az egyiké, s a másik a másiké. S estendőre megtörték. Fiúé el vót száradva, nagyon szegény, semmi szerencséje nem vót, legalább még a gyermekeivel se feleségével, elválnak. Lányának tiszta teli vót, nagy gazdagságba, nagy életbe, jól értekedzik az urával, gyermekei min jól vannak, de úgy vót az Istentől nekik. Megcserkálta az asszony. Üres volt a fiúé s az szegény.²⁴²

Az emlékebe eltett tojásokról az a néphit, hogy azoknak belseje, hét év alatt fényes, sárga kővé válik, amely gyűrűfejnek is használható.²⁴³

Kapcsolatfenntartás és reprezentáció eszköze

A húsvéti tojás a lány számára reprezentációs tárgy. Napjainkban, a mobilitás megnövekedése következtében ez a funkciója a falun túlra is kiterjedt. Ez esetben a tojás már nemcsak az adományozót, hanem annak lokális identitását is reprezentálja.

4. A húsvéti tojás tartozékainak és származékainak szimbolikus funkciói

A szentelt tojáshéj összetett mágikus funkciói

A szentelt tojás héjáról azt tartották, a tyúkoknak is egészséget hoz, ha az ételükbe keverik:

Vegyítettük bé kásába, s vízbe s adtuk oda. Vigyítettük össze lisztvel s adtuk oda a tyúkoknak. Egészség az állatoknak is.²⁴⁴

Ugyanez a néphit szerint felhasználható volt sebek gyógyítására, az állatok hasznának megőrzésére, földbeásva a termés serkentésére, a természeti csapások (tűz) megelőzésére, egészség- és szépségvarázslásra.²⁴⁵

²⁴⁰ Seres Orbán Balázst idézi: 1984, 395.

²⁴¹ Lőrinczi 2001, 93.

²⁴² Külsőrekecsin: Herzsánné Duma Máris sz. 1956. Saját gyűjtés.

²⁴³ Malonyay, Háromszék.

²⁴⁴ Magyarfalu: Zsarát Teréz. Plájás Ildikó, ill. Farkas Csilla gyűjtése.

²⁴⁵ Wlislóckiné 1895, 209–213. A havasalföldi románok is úgy tartják, hogy „Akinék ilyen tojás van a házánál, azt tűz nem fogja, víz nem árasztja el, tolvajok nem támadják meg és védve van a betegségetől.” Marian 1994, 216–217.

A nagypénteki tojásból készített tojásmadár mint életszimbólum

A húsvéti tojással – anyaga (tojás), készítése ideje (nagypéntek), módja (festés, feltörés) révén – részlegesen analóg, plasztikus szimbólum a *madárka*, élet és feltámadásjelkép, amit a hintázók a szövegek szerint a „zöld erdőből síppal, dobbal, szép muzsikaszóval” szereznek meg. Bukovinában nagypéntektől következő nagypéntekig állt a mestergerendán.²⁴⁶

5. Összegzés

A húsvéti festett és írott tojás tehát eredendően szimbolikus jelentéseket magába sűrítő rítustárgy volt, amely alakjával, színével, mintáival és használatával egyszerre fejezte ki a földi értékeket, amilyen a jólét, munka, egészség és összetartás, szeretet, és tartotta ébren a halál gondolatát, segített hinni a feltámadásban, az örökéletben. Hirdette a szeretetnek, az egymás szolgálatának az értékét. Természetfeletti segítséget nyújtók, égi és földi lélekpásztorok és mátkák jutalma volt, akik képesek voltak közbenjárni embertársaik szükségleteiért, képesek voltak átvezetni őket a világokon. Azt példázta, hogy ez az áttörés csak megfelelő tudati, lelki és morális szinten, csak annak sikerülhet, aki hallgat jó pásztorai szavára. E jelentések vallási vonatkozásai az individuális személyiségfejlődés és racionális gondolkodás során háttérbe szorultak, miközben más értékek erősödtek fel, amilyen az érzelmek szabadsága, valamint a nemzeti hovatartozás érzése.

Bibliográfia

ANTALNÉ Tankó Mária

1999 *Gyimesi írott tojások*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület.

2004 *1001 gyimesvölgyi írott tojás*. Csikszereda, Tipographic nyomda.

ARNHOLD Nándor

1911 A tojáshímzés technikai Baranyában. *Néprajzi Értesítő* XII: 173–182.

BÁLINT Sándor

1976 *Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából*. (2. kiadás) Budapest, Szent István Társulat.

BELULESZKÓ Sándor

1905 Magyar hímes tojások. *Néprajzi Értesítő* VI: 110–112.

BERZE NAGY János

1910 Babonák, babonás alakok Besenyőtelkén. *Ethnographia* XXI: 4–30.

BÉRES András

1973 Halottak húsvétja. *Ethnographia* LXXXIV: 352–357.

²⁴⁶ A kifújt, festett, esetleg megírt tojás-testbe papírszárnyat és tésztafejet illesztettek. Bukovina, Sebestyén 1989, 226.

BODNĂRESCU, Leonida

1920 *Câte-va datini de Paști la Români*. Chișinău, Editură Națională „Lucefărul”.

BONDĂR Ferenc

1982 Sarkadkeresztúr néphite. *Folklór archívum* 14: 7–67.

BOSNYÁK Sándor

1980 A moldvai magyarok hitvilága. *Folklór archívum* 12. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

CIUBOTARU, Ion H.

2002 *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare* II. Iasi, Editura Presa Bună, 273–304.

CSUZI Enikő – TAKÁCS György

2004 „Ejsze tojást festetek?” Adalékok a hárompataki csángók hagyományos tojásírásához. Tahi, Képiró.

DÁVID Katalin

2002 *A teremtett világ misztériuma. Bibliai jelképek kézikönyve*. Budapest, Szent István Társulat.

DEMETER Éva

1999 Gyimesi tojásírás. (Kézirat: Szakdolgozat. Kolozsvár, Babeș-Bolyai Tudományegyetem, Magyar Nyelv és Kultúra Tanszék)

2004 A húsvéti tojás: adomány és ajándéktárgy. In Szabó Árpád Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok* 3. *Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 228–251.

DOMOKOS Pál Péter

1974 *Dies concussionis ovorum. Ethnographia* LXXXV: 384–389.

DÖMÖTÖR Tekla

1979 *Naptári ünnepek – népi színjátszás*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

DUMA Dániel

1974 Ornamentica ouălor încondeiate la sași și la ceangăi. In Dunăre, Nicolae (red.): *Țara Bîrsei II*. București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 286–290.

2004 *A húsvéti ünnepkörhöz tartozó szokások a moldvai magyaroknál*. http://users.atw.hu/klezse/cikk_iras.htm

DUTKON László

1973 *Ki játszik ilyet?* Szarvas.

FÁBIÁN Gyula

1908 A húsvét és a hímes tojás Losoncz palócz vidékén. *Néprajzi Értesítő* IX: 29–35.

FARAGÓ József

1956 Mátkázó vasárnap. (Kéziratok gyűjtés a Román Akadémia Kolozsvári Folklór archívumában. Ltsz. 0582.)

FÓRIZS Gergely

1999 *A méh románca. Arany János virágfájdalma*. <http://itk.iti.mta.hu/-56/forizs.htm>

GAZDA Klára

2000a A magyar hintázási hagyományok összehasonlító perspektívában. *Erdélyi Múzeum* LXII: 3–4. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület, 193–236. (Internetes verziója: www.epa.hu/00900/00979/00020/07gazda.htm – 323k)

2000b Keresztény jelképek a népi díszítőművészetben? In Czégényi Dóra – Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 8. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 100–142.

2001 A román halotti rítusok tárgyi kellékei és a lélek túlvilági útja. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásnéptudományi fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről II./ Budapest, Balassi Kiadó, 302–310.

2003 A hinta a magyar néphagyományban. Funkciók, jelentések, szimbólumok. In Czövek Judit (szerk.): *Az imádság asszony*. Budapest, Európai Folklór Intézet, 274–300.

2006 A húsvéti tojás mint szimbolikus tárgy a moldvai katolikusoknál. In Gazda Klára – Tótszegi Tekla (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 14: 166–197.

2007 Díszítőművészet és világnézet. Az elvont díszítmények értelmezési lehetőségei. In Szemerkényi Ágnes (szerk.): *Folklór és vizuális kultúra*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 70–86.

GOROVEI, Artur

2001 *Ouaile de paști. Studiu de folclor*. Ediție îngrijită de Antoaneta Olteanu. Colecția – Științe sociale – București, Editura Paidea.

GYÖRGYI Erzsébet

1974 A tojáshímzés díszítménykincse. Díszítményrendszerezési és -értelmezési kísérlet. *Néprajzi Értesítő* LVI: 5–84.

HALÁSZ Péter

2002 A tavaszi ünnepekör. In *Bokrétába kötögettem vala. A moldvai magyarok néprajzához*. Budapest, Európai Folklór Intézet, 355–388.

2005 *A moldvai csángó magyarok hiedelmei*. Budapest, General Press.

HEGEDŰS Lajos (hanglemezre gyűjtötte, átírta és közzéteszi)

1952 *Moldvai csángó népmesék és beszélgetések. Népnyelvi szövegek moldvai telepeseiktől*. Budapest, Közoktatási Kiadóvállalat.

HERKELY Károly

1939 A gyermeknevelés szokásai a matyóknál. *Ethnographia* XLIX: 223–225.

HOPPÁL Mihály

1990 *Tulipán és szív. Szerelmi jelképek a magyar népművészetben*. Debrecen, Csokonai Kiadó.

JANCSÓ Benedek

1900 Az újabb román ethnographiai mozgalmak hazánkban. *Ethnographia* XI: 63–71.

JANKÓ János

1891 Kalotaszegi babonák. *Ethnographia* II: 295.

KÁLDY József

1908 Bakonyi babonák és szólásmódok. *Ethnographia* XIX: 284–290.

KISS Lajos

1919 A születéssel, kereszteléssel és felneveléssel járó szokások s babonás hiedelmek Hódmezővásárhelyről. *Ethnographia* XXX: 84–91.

KISS PORTIK Irén

1999 Az ünnep kettős gyökere. *Hargita Népe* X. április 3.

KRISTON VÍZI József

1985 Adalékok a bukovinai székelyek játékkultúrájáról. *Forrás* XVII. október.

KOVÁCS Dénes

1994 *Gyimesi csángó írott tojások*. Csíkszereda, Hargita Megye Művelődési Felügyelősége.

KOVÁCS Elemér

1939 Tejgazdálkodással kapcsolatos babonák Farkasfán. *Ethnographia* XLIX: 229–230.

KRESZ Mária

1991 *Magyar fazekasművészet*. Megjelent a Néprajzi Társaság Alapításának 100. évfordulóján. H.n. [Budapest–Novi Sad], Corvina–Forum.

LÉVAINÉ GÁBOR Judit

1963 Komatál. *Ethnographia* LXXIV: 230–260.

LŐRINCZI Etelka

2001 *Fejezetek Árapatak népi életéből*. /Kriza Könyvek/ Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.

MNA = A Magyar Néprajzi Atlasz Kérdőíve. (Kézirat, a MTA Néprajzi Kutatóintézetében).

MAKOLDINÉ PAPP Gizella

1994 *Htmestojások Gömörben.* /Gömör Néprajza XLIII./ Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék.

MALONYAY Dezső

1909 *A magyar nép művészete II. A székelyföldi, a csángó és a torockói magyar nép művészete.* Budapest, Franklin Társulat.

1911 *A magyar nép művészete III. A balatonvidéki magyar pásztornép művészete.* Budapest, Franklin Társulat.

MARIAN, Simion Florea

1994 *Sărbătorile la români I–II.* București, Editura Fundației Culturale Române.

MATTHIÁS MÁTRAINÉ VARGA Róza

1908 Szarvasvidéki babonák. *Ethnographia* XIX: 159–165.

MOÓR Elemér

1933 Az állattartással kapcsolatos szokások. *Ethnographia* XLIV: 57–64.

NAGY Ödön

é. n. Tavasi népszokások. (Kézirat. Kriza János Néprajzi Társaság Archívuma, ltsz. nélkül)

NEMES Elek

1907 Pásztor-babonák. Körös-Gömör. *Ethnographia* XVIII: 169–170.

NEWALL, Venetia

1971 *An Egg at Easter. A Folklore Study.* London, Routledge & Kegan Paul.

NICULIȚĂ-VORONCA, Elena

1903 *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică.* Cernăuți, Edit. Proprie. Mihalcea lângă.

NYISZTOR Tinka

1994 Az írott tojás szerepe a pusztinai húsvéti szokásokban. *Néprajzi Látóhatár* III/1–2: 167–170.

PAMFILE, Tudor

1914 *Diavolul, învrăjbitor al lumii. După credințele poporului român.* /Acad. Rom, col. DVPR, Culegeri și studii XIII./ Leipzig, Libr. Socec & și C. Sfetea.

1997 *Sărbătorile la români. Studiu etnografic.* (Ediție și introducere de Iordan Datcu) București, Editura Saeculum I. O.

RĂDULESCU-CODIN, Constantin

1929 *Literatura, tradiții și obiceiuri din Corbul Muscelului.* București.

RĂDULESCU-CODIN, Constantin – MIHALACHE, D.

1909 *Sărbătorile poporului, cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele, Din viața poporului român* Volume 7. București: Academia Româna.

PÁL József – ÚJVÁRI Edit (szerk.)

1997 *Szimbólumtár. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és magyar kultúrából.* Budapest, Balassi Kiadó.

PÓCS Éva

1982 Tojás. In Ortutay Gyula (főszerk): *Magyar Néprajzi Lexikon* V. Budapest, Akadémiai Kiadó, 305.

SÁNDOR CODEX

1874 In Volf György (közzéteszi): *Régi magyar Codexek.* /Nyelvelméktár II./ Budapest, M. T. Akadémia Könyvtáru Hivatala, 206–238.

SEBESTYÉN Ádám

1989 *A bukovinai székelység tegnap és ma.* Szekszárd, Tolna Megyei Könyvtár.

SEIBERT Jutta

1986 *A keresztény művészet lexikona*. Budapest, Corvina.

SERES András

1984 *Barcasági magyar népszokások és népköltészet*. Bukarest, Kriterion.

SZABÓ Imre

1906 Farsang és húsvét a dévai csángótelepen. *Néprajzi Értesítő* VII: 90–94.

SZABÓ László

1963 Húsvéti tojások a beregi Tiszaháton. *Ethnographia* LXXIV: 525–547.

TAKÁCS György (lejegyezte)

2004 *Kantéros, lüdérc, rekegő. Hárompataki csángó hiedelemmondák*. Budapest, Magyar Napló.

TÁNCZOS Vilmos

2006 *Folklórszimbólumok. /Néprajzi Egyetemi Jegyzetek 2./* Kolozsvár, KJNT – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék.

TÉGLÁS István

2006 *Dél-erdélyi hímes tojások*. (Közéteszi Bajusz István és Demeter Éva.) Marosvásárhely, Mentor Kiadó.

TZIGARA Samurçay, Al.

1907 Ouâle de paşti. *Convorbiri literare* 41: 136–158.

VARGA Ignác

1920 Vépi népszokások, babonák. *Ethnographia* XXXI: 94–102.

VEREBÉLYI Kincső

1993 Gonoszűző étek. A tojáról, mint jelképről. In uő.: *A hagyomány képei. /Folklór és Etnográfia 74./* Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszék, 89–94.

WLISLOCKINÉ DÖRFLER Fanni

1895 Kakas, tyúk és tojás a magyar néphitben. *Ethnographia* VI: 205–213.

A kárpátaljai betlehemezés tárgyi világa

Kárpátalján végzett kutatómunkánk eredményeképpen közel harminc faluból van adatunk napjaink betlehemezéséről. Az öt éve tartó terepmunka alatt kilenc faluban végeztünk helyszíni gyűjtéseket, a beregszászi és budapesti betlehemes találkozókra további interjúkkal, kérdőívekkel, fénykép- és videofelvételekkel egészítettük ki a betlehemes játékok felmérését. Hiánypótló forráskiadvány a Riskó György szerkesztésében megjelent Kárpátaljai betlehemes játékok című gyűjtemény,¹ amelynek szöveg- és képanyaga az összehasonlító vizsgálatokhoz fontos adatokkal szolgált.

Ezek alapján vizsgáljuk a kárpátaljai betlehemes játékokat, jelen tanulmányunkban a betlehemesek tárgyi világát, a betlehem építményét, a szereplők öltözetét és kellékeit mutatjuk be, valamint kitérünk a Felső-Tisza vidékre különösen jellemző bábtánclátató betlehemezésre is.

A betlehemes játékok tipizálása

A 20. század közepére már viszonylag nagyszámú betlehemes szöveg került publikálásra, elég arra, hogy felmerüljön az igény rendszerezésükre. A magyar betlehemes játékokat Benedek András csoportosította először,² a négy típust a négy nagytáj szerint állította fel, tehát erdélyi, alföldi, dunántúli és felvidéki típusról beszélt. Mindegyik típushoz jellemző motívumokat, cselekményelemeket rendelt, ám felhívta a figyelmet arra is, hogy nem lehet éles határt húzni az egyes típusok között, nagyon sok az átmeneti forma. Benedek ebben a tanulmányában a rendszerezés mellett a magyar betlehemesek legteljesebb összefoglalását adta.

A földrajzi osztályozást vette át *A magyar népzene tára*,³ és annak nyomán napjainkig ezt a tipizálást használja a néprajztudomány. Benedek András azon megállapításai, hogy nem lehet éles határokat vonni az egyes típusok között, és hogy léteznek átmeneti formák, itt már sajnos nem jelennek meg.

A nagytáji rendszerezés mellett három nagyobb csoportot különítettek el: első osztályba a betlehemes játékok tartoznak, a másodikba az úgynevezett pásztorjátékok, melyeket hiányos cselekményű, töredékes, romlott szövegű játékoknak határoztak

¹ Riskó 1999.

² Benedek 1950.

³ Kerényi 1953.

meg. Lényegi különbséget azonban nem lehet a két kategória között megállapítani, mert az ott pásztorjátékként közölt szövegek valójában töredékes betlehemes játékok, ezért nem érdemes külön csoportba sorolni. Harmadik osztálynak a különleges típusokat tekintették, elsősorban egyes típusú vízkereszt-i játékok tartoznak ide, de a bábtáncoltató betlehemezést is a többi betlehemestől elkülönülő játékként tárgyalták. Szacs vay Éva munkássága nyomán tudjuk, hogy a bábtáncoltató betlehemezés azonban nem tekinthető önálló típusnak.⁴

A magyar népzene tára minden táji típusról tartalmaz egy rövid, általánosító jellemzést, melyet a későbbi szakirodalom változatlanul használ. Napjainkig elfogadja a kutatás a földrajzi osztályozást, eddig senki nem kérdőjelezte meg jogosultságát, a típusok jellegzetességeként leírt motívumok tényleges elterjedését, még a rendszerezés finomítására sem történt kísérlet. A negyvenes évek végén, az ötvenes évek elején, amikor a rendszerezési kísérletek történtek, az a mennyiségű anyag, ami a kutatók rendelkezésére állt, nem volt elegendő ahhoz, hogy kellően árnyaltan meg tudják rajzolni a betlehemezés regionális változatait.

A magyar népzene tára megjelenésével lezártak tekintették a betlehemezés tipizálásának kérdését, és az azóta megjelent számos szöveg sem inspirálta a folkloristákat, hogy újra átgondolják a betlehemezés osztályozását, és egy új rendszert állítsanak fel. *A magyar népzene tára* csoportosításának egyik fő problémája, hogy a nagytáji felosztás nem alkalmas a betlehemes szövegek tipizálására, mert azok a nagytáji sajátosságok, amelyeket jellemzőként felsorol, vagy egy kisebb területre, tehát nem a nagytáj egészére vonatkoznak, vagy a nyelvterület minden részén általánosnak mondhatóak. Indokoltabb két nagy típust megkülönböztetni: a pásztorjátékos betlehemes és a szálláskereső betlehemes. A pásztorjátékos betlehemes a Kárpát-medence egész területén elterjedt, kivéve Erdélyben, ahol a szálláskereső betlehemezés a jellemző.

A két nagy típus – a *pásztorjátékos és szálláskereső betlehemes* – sem egységes, több variáncsoport különíthető el. Ezek a variáncsoportok általában kisebb területre jellemzőek, a különböző variánsok találkozásánál átmeneti, vegyes formák találhatók. A változatok a következő szempontok szerint különíthetőek el: szöveg felépítése; szereplők száma, illetve milyen szereplők vannak; betlehem építménye; szereplők öltöze- te, kellékek.

Áttekintve *A magyar népzene tára* felosztását és jellemzését megállapíthatjuk, hogy a dunántúli, felvidéki és alföldi játékok felépítése, szereplői lényegesen nem térnek el egymástól. Mindhárom esetben fő motívum a pásztorok párbeszéde, tréfalkozás az öreg pásztorral. Szereplői pásztorok, angyalok, kiemelkedő figurája a nagyothalló, nagyotmondó öreg.

Az egyes típusok általánosan elfogadott jellemzései nem kellőképpen árnyaltak, és bizonyos megállapításai nem állják meg a helyüket. Például az általunk legjobban ismert alföldi, Felső-Tisza vidéki típus jellegzetességeként tartják számon, hogy betyár, huszár, illetve Heródes is szerepelhet benne. A *Magyar Néprajzi Atlasz* betlehemes

⁴ Szacs vay 1987.

játékok szereplőit megjelenítő térképlapja⁵ alapján egyértelműen kirajzolódik, hogy Heródes, király szereplő⁶ az egész nyelvterületen előfordul, tehát nem speciálisan erre a nagytájra jellemző. A betyár és a huszár alakja közel sem annyira gyakori, az Alföldi régióból összesen hét adat van. Az Alföld, Felső-Tisza vidék nagytájhoz tartozik Kárpátalja is, ahonnan a közel harminc betlehemesből két játékban fordul elő Heródes, huszár vagy betyár, Beregújfaluban⁷ és Királyházán.⁸ Itt Heródes az első pásztor funkciójában jelenik meg, ő a játék vezetője, ő imádkoztatja az öreget.

Másik jellegzetes cselekményrészleteként tartják számon még a kérkedő és fenyegető szavak kíséretében történő perselyezést. Ez sem tekinthető általános jellemvonásnak a nagytájon, sok esetben nem is találunk adománykérő formulát, és ritka a fenyegető perselyezés. Például a beregi–ugoccai játékokban az adománykérés nem külön jelenet, hanem gyakran csak az énekben, vagy az öreg tréfálkozásaiiban utalnak rá.

A felvidéki betlehemezést bibliás betlehemezésnek is nevezi *A magyar népzene tára*, azonban már az ott közölt játékok közül is csupán egyben olvassuk fel a Bibliából részletet. Az általunk ismert felvidéki játékokban (Bódva-vidék, Zoborvidék) egyben sem található meg a Biblia magyarázata.

Az Erdélyre jellemző szálláskereső játék szereplői nemcsak pásztorok és angyalok, hanem megjelenik Szent József, Szűz Mária, Heródes, futár, néha más figurák is, tehát lényegesen több embert megmozgató játék. Az előadásban a hangsúly a szentcsalád szálláskeresőségének motívumára tevődik át, amikor Szent József és Szűz Mária Heródestól kér bebocsátást, aki nem ad szállást. A pásztorok jelenete csak egy kisebb epizód az egész játékon belül, míg a többi típusban a fő mozzanat éppen ezen a pásztorjátékon van, ami már sokkal kevesebb szállal kötődik a bibliai történethez.

Kárpátaljai betlehemesek

Áttekintve a betlehemezés tipológiai problémáit, térjünk rá a kárpátaljai betlehemes játékok sajátosságaira és a csoportosítás lehetőségeire. Kárpátalján két variáncscsoportot különíthetünk el, ami túlnyúlik a határokon Felvidék (pl. Tornaújfalu, Bódvavendégi⁹) és Partium (pl. Halmi¹⁰), illetve Magyarország (pl. Szatmárcseke,¹¹ Kölcse¹²) irányába.

⁵ *Magyar Néprajzi Atlasz* 536. lap.

⁶ A néprajzi atlasz betlehemezés szereplőit bemutató lapján a Heródes és a király figura együtt szerepel.

⁷ Riskó 1999, 100–107.

⁸ *A magyar népzene tára* 356. sz. Királyházán napjainkban a magyarság nagyon kis létszámú, a betlehemezés szokása már nem él.

⁹ Saját gyűjtés 2003.

¹⁰ Riskó 1999, 278–286.

¹¹ N. Bartha 1933.

¹² Szacsavay 1987, 157–165.

Az egyik variáncsoport Kárpátalja északnyugati régióját (Eszeny, Tiszaásvány, Szernye, Nagydobrony, Bátyu, Nagybakos, Nagybégány, Zápszony), a másik a Beregi- és Ugocsai Tiszahát falvait, és azok vonzáskörzetét jelenti (Csepe, Tiszabökény, Karácsfalva, Salánk, Sárosoroszi, Csetfalva, Mezővári, Tiszacsoma). Ezen kívül vannak olyan játékok, melyekben a két variáncsoportra jellemző jegyek keverednek (pl. Beregújfalú), illetve ismerünk néhány, a szórványmagarság körében játszott, Kárpátalján párhuzam nélküli betlehemest is (Gyertyánliget, Visk).

A két variáncsoport között a legmarkánsabb különbséget a játék felépítésében és szövegében, a betlehem építményében és az öreg pásztor öltözetében fedezhetjük fel.

A játék felépítése

A pásztorjátékos betlehemesek felépítése egy általános sémát követ: beköszönés, a szereplők megjelenése; a pásztorok jelenete; adománygyűjtés, a háziak köszöntése. A cselekmény középpontjában a pásztorok játéka áll, ami általában kisebb motívumokból tevődik össze, például évődés az öreggel, a pásztorok (vagy csak az öreg) elalvása, az angyali szózat, az öreg ébresztése, elindulás Betlehembe, ajándékvitel. Azonban a játékban a különböző elemek viszonylag szabadon variálódhatnak, nem feltétlenül követnek egy meghatározott rendet, illetve bizonyos motívumok el is maradhatnak.

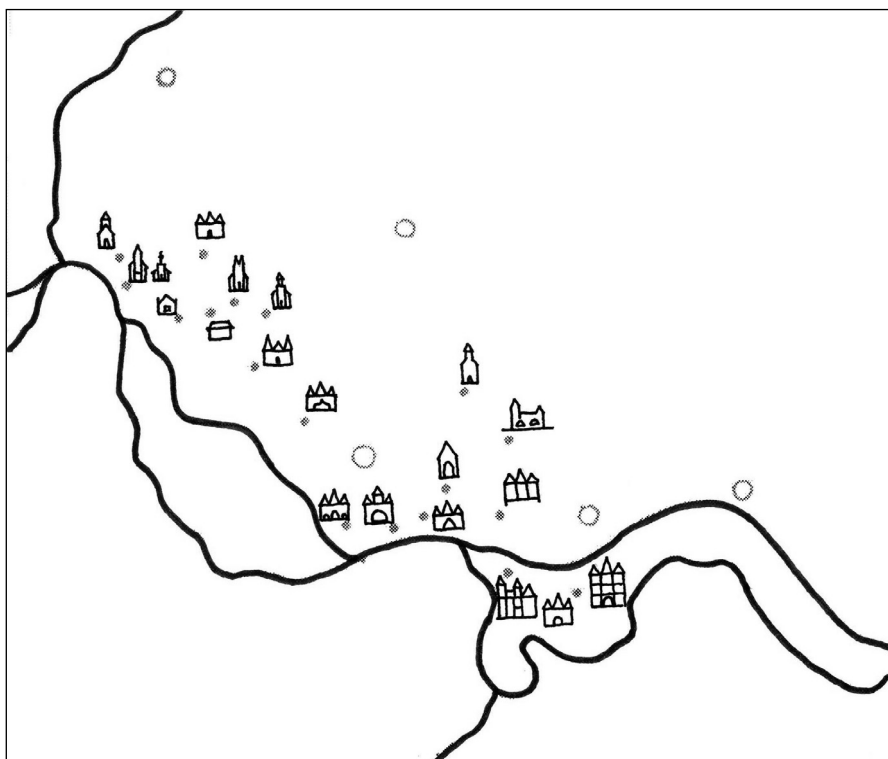
A kárpátaljai játékokban a cselekmény mozzanatainak sorrendje és ezek hangsúlya is kirajzolja a két területi csoportot. Az északnyugati terület játékaiban a különböző elemek között egyensúly figyelhető meg, tehát nincsen egy kiemelkedő jelenet, mindegyik rész nagyjából egyforma hangsúllyal szerepel. A cselekmény csúcspontja, ami felé az egész játék halad, a jászol megtekintése, amihez sok komikus elem kapcsolódik. Különlegessége ezeknek a változatoknak a profán nótázás, mulatozás, melynek során „oláh” szöveg, dal is szerepel.

A beregi–ugocsai játékoknál kiemelt szerepe van az öreg imádkoztatásának, ez a legjobban kidolgozott, legerjedelmesebb rész, ami a betlehemezés gerincét alkotja. A többi motívum ehhez képest sokkal rövidebb, töredékeesebb. Erre a típusra különösen jellemző a bábtáncoltató epizód a játékban.

A betlehem építménye

A betlehem építménye az egész nyelvterületen változatos formájú, méretű, díszítésű lehet. Ismerünk kicsi, dísztelen, jelzésértékű építményeket, és nagy, nehéz, látványos betlehemekeket, amit több embernek kell hordania. A betlehem alakja általában templomot ábrázol, ami magyar jellegzetességnek tekinthető, más közép-európai népeknél, szlovákoknál, németeknél inkább a barlang vagy az istálló-forma dominál.¹³

¹³ Szacsavay 1985, 3.



1. térkép. A betlehem formája Kárpátalján

Kárpátalján a betlehemezés két variáncsoportját többek között a betlehem építménye alapján lehet meghatározni (1. térkép). Északnyugaton közepes, illetve kisméretű, nem annyira hangsúlyos és díszes betlehemek jellemzőek. Ezek általában egytornyú templom alakúak, nyílásuk a rövidebb oldalukon található. Ritkábban jászol alakú formák is előfordulnak. (1 kép)

A beregi–ugocsai területen a betlehem építménye nagy, díszes, leggyakrabban három tornyú, templom alakú. Fa vázukat krepp papírral, vagy textillel vonják be; különböző szimbólumokkal díszítik. Év közben a padláson, esetleg a templomban tárolják, minden karácsony előtt felújítják, lecserélik a külső borítását, több helyen örökzöld ágakkal teszik még ünnepélyesebbé. Általában gazdagon díszített és gyakori az úgynevezett „kivilágítós” betlehem, ami azt jelenti, hogy belsejében lámpát gyújtanak, melynek fénye átvilágítja az oldalán található, papírból kivágott figurákat. Az építmény nagysága és alakja, valamint az, hogy a legnagyobb nyílás a hosszanti oldalán található, valószínűleg a bábtáncoltatással van összefüggésben, mert a nagyobb nyíláson át jobban láthatóak a betlehem belsejében játszódó bábos jelenetek. Ezeket a nagy, nehéz, díszes betlehemeket sokszor külön *betlehembordók* viszik házról házra. (2. kép)

Az alföldi betlehemes játékokra vonatkozólag azt emeli ki a szakirodalom, hogy a betlehem építménye csak a játék idejére készül, kevésbé művészien megmunkált, rögz-



1. Egytornyú betlehem (Tiszaásvány). A cikk fényképeit Geszti Zsófia és Pákay Viktória készítette.

tönzött tárgy, ellentétben például az erdélyi közösségekkel, ahol a betlehemet éveken keresztül nagy becsben őrzik.¹⁴ Ezzel szemben úgy tapasztaljuk, hogy a beregi–ugocsbai régióban nem időszakosan összeállított tárgyak a betlehemek, hanem megbecsült,

¹⁴ Benedek 1950, 61.



2. Háromtornyú betlehem (Tiszacsoma)

félte őrzött építmények.¹⁵ Némelyik betlehem több lehet a játék egyik „dekorációs” kellékénél, az egész szokás, vagy akár a közösség szimbólumává is válhat. Az egyes betlehemeket évről évre elraktározzák, karácsony előtt felújítják, így ezeknek a tárgyaknak jól nyomon követhető történelmük van, a legjellegzetesebb betlehemek megragadnak az emberek emlékezetében. Évekig, évtizedekig használnak egy-egy építményt, esetenként kölcsön vagy bérbe adják.¹⁶ (3. kép)

A betlehem díszítése

Az északnyugati terület betlehemei egyszerűbbek, az igazán díszes betlehemeket a beregi–ugocsbai részen találjuk.

A legáltalánosabb díszítőelemek a vallási szimbólumok. A betlehem tornyán kereszt vagy buzogány jelzi a felekezeti hovatartozást. A betlehemek oldalát gyakran díszítik égitestek, csillagok, nap, hold, valamint itt is megjelennek a különböző vallási jelké-

¹⁵ Például a hatvanas években épült használaton kívüli tiszabökényi betlehemet a kántor padlásán őrzik. Geszti–Pákay 2003, 61.

¹⁶ A bérbeadásról a Kárpátaljával szomszédos, az egykori Ugocsához tartozó területekről ismerünk példát: Csedreg, Kókényesd (Fazekas 1995); Halmi (Nagy-Csiha 1992).



3. A tiszacsomai betlehem felújítása
a beregszászi betlehemes találkozó előtt

pek. A szentképek a görög katolikusoknál a lehangsúlyosabbak, például Karácsfalván és Tiszacsomán. Előfordul, hogy más felekezet szimbóluma is megtalálható, például a tiszabökényi görög katolikus *egyházbetlehem*¹⁷ több helyen látható a kehely is. Gyakran díszítik karácsonyi képeslapok is a betlehemeket. Erre legjobb példa a mezővári építmény, melynek oldalát és tornyait karácsonyi csomagolópapírral vonták be, magyar és ukrán képeslapokkal, szentképekkel tették még színesebbé. (4. kép)

Előfordul, hogy a templom tornyán óra található, ez leggyakrabban háromnegyed tizenkettőt mutat, amelyre azt a magyarázatot adják, hogy ekkor született Jézus. Ilyenre találunk példát Tiszabökényben és Zápszonyban, valamint Csepén, ahol azonban az órán tizenkét óra lesz öt perc múlva. Elképzelhető, hogy azért válhatott az óra a betlehem díszítő elemévé, mert a játékban gyakori fordulat a „Hány óra van Öreg? Három fertály zödre, feküdjünk a földre!”¹⁸

Viszonylag új jelenség a csillogó girlandok és karácsonyi égősor használata a betlehemeken.

A betlehem belseje nem különösebben kidolgozott, leggyakrabban műanyag baba jelképezi a Kisjézust, ez kiegészülhet papírból kivágott állatokkal, például bárányokkal. A belsejét kibélelhetik mohával, amit minden évben kicserélnek. Előfordul, hogy egy kistányért is helyeznek a betlehembe, hogy a gyerekek ebbe tegyék néhány kopekból álló adományukat. A betlehem belsejének szegényessége összefüggésben lehet a díszes külsővel.

Kárpátalja legdíszesebb betleheme

A 2000 karácsonyára épült tiszabökényi görög katolikus *egyházbetlehem* méretével és díszességével is kiemelkedik a régióból. Az itteni betlehemes játéknak és magának a betlehemnek is sajátos története van,¹⁹ amiért érdemes ezzel részletesebben is foglalkozni.

Bökényben a második világháború előtt a három toronnyal díszített, templom-forma volt általános. Az ötvenes években hatósági tiltások miatt szünetelt a betlehemmel járás, amit a hatvanas évek elején újtottak fel, azzal a céllal, hogy az egyház számára gyűjtsenek adományokat a szokással. Az ekkor épült betlehem, egy öttornyú templom, méreteiben is meghaladta háromtornyú elődeit. Ezt az akkori betlehemesek a máriapócsi kegytemplom mintájára próbálták elkészíteni, felismerhetően visszaadni a templom fő vonásait, a jellegzetes öt tornyot.

A pócsi templom megmintázása nem egyedi jelenség, a nyírségi görög katolikusok köréből több adat is van rá.²⁰ Annak, hogy Bökényben éppen a máriapócsi templom

¹⁷ Azt a csoportot nevezik egyházbetlehemnek, amelyik kizárólag a görög katolikus gyülekezet számára gyűjti az adományokat.

¹⁸ Saját gyűjtés, Tiszabökény, 2001.

¹⁹ Geszti 2002.

²⁰ Fehér 1989, 370; Cservenják 1991, 340.



4. A mezővári bábtáncoltató betlehem

szolgált mintául, különös jelentősége volt abban az időszakban. A pócsi kegytemplom a magyar görög katolikusok legfontosabb vallási központja, búcsújáróhelye. A Szovjetunióban lezárták a határokat, teljesen lehetetlenné váltak a zarándoklatok, különösen az örvenes években. Éppen ezért válhatott a pravoszlávvá nyilvánított, vallásgyakorlásukban korlátozott bökényi hívek számára a pócsi templom formájára megépített betlehem a görög katolikusság, és a szabad vallásgyakorlás szimbólumává. Érdekes azonban, hogy csak az idősebbek tartják a „régibetlehemet” a máriapócsi templom megtestesítőjének, a fiatalabbak, akik nem éltek át a legintenzívebb vallásellenességet, sem azt, hogy nem léphetik át a magyar határt, már nem látják bele az építménybe a kegytemplomot. Számukra ez a betlehem már inkább azt a korszakot szimbolizálja, amikor készítették, és azt a hősiességet, hogy a hatalommal is szembeállva jártak az egyház részére betlehemezni.

A ma használt betlehem 2000-ben készült, előtte a kilencvenes évek elejétől egy egyszerű, háromtornyos építménnyel jártak, amit azonban kevésbé mesteri kivitelezése miatt nem tartottak igazán méltónak az egyház csapatához. A legújabb betlehem teljes mértékben követi a „régibetlehem” öttornyos formáját. A vázat lécekből készítették el, melyek közé egészen vékony fémelemez erősítettek. A lemezből különböző figurákat vágtak ki, pásztorokat, a három királyokat, bárányokat, angyalokat, csillagokat, órákat, ezeken keresztül átvilágítanak a belül elhelyezett lámpák. Az egész betlehemet színes, sárga, piros, kék anyaggal borították, aminek következtében a kivilágított betlehem egyes jelenetei különböző színekben látszanak. (5. kép)



5. A 2000-ben készült tiszabökényi betlehem



6. A csepei betlehemek

A tiszabökényi betlehem építményével Kárpátalján legjobban a csepei állítható párhuzamba. A két betlehem több dologban hasonlít egymásra: méretében, színvilágában és abban, hogy „kivilágítós”, díszítő motívumai között megtalálhatóak a vallási jelképek, angyalok, óra, szentképek. Bár ez az építmény is nagy, mégis keskeny és könnyű, hogy könnyedén beférjen a házakba. Ez a fajta könnyű betlehem egy megváltozott funkció eredményeképpen jött létre. A hatvanas években – hasonlóan Tiszabökényhez – itt is azzal a céllal újították fel a betlehemezés szokását, hogy az egyház számára gyűjtessenek adományokat. Azonban itt ez az egyetlen funkció vált dominánssá, a szórakoztató, vallási, esztétikai funkció háttérbe szorult. A szöveg minimálisra csökkent, gyakorlatilag csak az énekek maradtak meg, valójában nem is nevezhetjük ezt a szó klaszikus értelmében betlehemesnek. A betlehemezők egyetlen célja, hogy minél gyorsabban, minél több házhoz el tudjanak menni, adományokat gyűjteni. (6. kép)

Az előbbi két példán keresztül láthatjuk, hogy a szokáshoz való viszony, a szokás közösségi szerepe hogyan befolyásolja a szokás tárgyi világát. A betlehem mind a két

esetben alkalmazkodott a betlehem a legjelentősebb funkciókhoz. Csepén az adománygyűjtéshez, Bökényben a vallási és szórakoztató funkcióhoz. A bökényi betlehem egyrészt a karácsony vallásos áhítatát fejezi ki, másrészt színességével, fényhatásaival hozzájárul a játék látványosságához, erősíti a szokás szórakoztató jellegét.

A bökényi építmény átvilágítós díszítésének technikája, forma- és színvilága hasonlít néhány, a határ túloldaláról ismert betlehemhez, például a ma Romániához tartozó Halmiéhoz. Az egykor szintén Ugocsa vármegyéhez tartozó településre Aklihegyről került át a játék.²¹

A kivilágítós technika nem előzmény nélküli, mert már a két világháború között is ismert volt, például az 1933-ban lerajzolt szatmárcsekei,²² és a negyvenes években gyűjtött farkasfalvi.²³ Az előbb felsorolt települések egymás szomszédságában találhatóak, feltételezhetően ez a sajátos technika, tehát a betlehem oldalából kivágott figurák belülről történő kivilágítása, helyi innováció eredménye, ami egy szűk területen terjedt el.

Bábtáncoltató betlehem

A Felső-Tisza vidék az egyik fő területe a magyar bábtáncoltató betlehemezésnek.²⁴ Ezt régebben külön típusnak tekintették,²⁵ de az újabb kutatások bebizonyították, hogy ez valójában nem önálló, hanem az adott táji típuson belül egy-egy változatot jelent.²⁶ Azért sem önálló típus, mert a bábos epizód, amit a lengyel–ukrán–román Heródes-játékokból²⁷ vettek át, csak később kapcsolódott hozzá, így nem alkot a játékkal szerves egységet.²⁸

Kárpátalja több településéről van adat bábos betlehemre: Tiszabökény,²⁹ Farkasfalva,³⁰ Csepe,³¹ Tiszaszászfalu,³² Fancsika.³³ Napjainkban bábos betlehemest játszanak Tiszacsomán, Mezőváriban, Csetfalván és Karácsfalván. (7. kép)

Ezekben a változatokban már maga a betlehem is úgy van kialakítva, hogy alkalmas legyen bábozásra, tehát az építmény alja ki van vágva. Amikor megérkeznek egy-

²¹ Nagy 2001.

²² N. Bartha 1933, 118.

²³ EA 4580 975–988.

²⁴ Szacsavay Éva meghatározása szerint ez a terület a Felső-Tisza mentén, Ugocsa, Szilágy és Szatmár megye Tiszához közeli része (Szacsavay 1987, 26). Mi ehhez hozzáértjük a Beregi Tiszahát kárpátaljai részét is.

²⁵ *A magyar népzene tára* II. 1953; ezt a felosztást veszi át Tátrai–Karácsony Molnár 1997, 199.

²⁶ Szacsavay 1985, 54.

²⁷ Szacsavay 1987, 30.

²⁸ Szacsavay 1985, 55.

²⁹ Geszti 2002, 324.

³⁰ EA 4580.

³¹ EA 4553.

³² EA 4596.

³³ EA 4567.



7. Csetfalvai bábtáncoltató betlehem

egy házhoz, a betlehemet két székre állítják, e mögé térdel a bábtáncoltató, és alulról mozgatja a bábokat. A bábtáncoltatás egyetlen önálló jelenete, melyben Heródes megjelenik a színen, hogy hatalmával kérkedjen, majd jön a Halál és levágja a fejét. Heródes párbeszéde a Halállal a szláv karácsonyi misztériumok legősibb eleme.³⁴ Csetfalván és Karácsván csak ez a bábos jelenet van, míg Tiszacsomán és Váriban az összes élő szereplőt megjelenítik, és azt a bábút mozgatják, amelyiknek az élő játékban éppen szerepe van.

A bábok fa nyélre vannak erősítve. Tiszacsomán a játékosok minden évben új bábokat készítenek; mindenki a saját szerepének megfelelőt. Ezért kezdetlegesebbek, kevésbé kidolgozottak, anyaguk általában textil és kóc. Heródes és a Halál figuráját a bábforgató készíti. (8. kép) Mezőváriban ezzel szemben sokkal mivesebb bábokat találunk. Fából faragták ki őket, arcukat megrajzolták, testüket szőrmével, textillel borították. Van közöttük porcelánfejű báb és ördög figura is. (9. kép)

Külön említést érdemel a Heródes-báb, melyet általában úgy alakítanak ki, hogy a feje leválasztható a testéről, de egy spárgával hozzáerősítik, hogy ne vesszen el. Ennek abban a jelenetben van szerepe, amikor a Halál leüti Heródes fejét.

³⁴ Ernyei 1904, 33.



8. Tiszacsomai bábok: Heródes, angyal, pásztorok



9. Mezővári bábok: Pásztorok, halál, Heródes



10. Sárosoroszi görög katolikus betlehemes csapat

A szereplők öltözete, kellékek

A kárpátaljai betlehemesek szereplőinek ruházata sok közös vonással rendelkezik, de kistájanként néhány markáns különbség is kimutatható, elsősorban az öreg megjelenítésében.

Az angyalok minden esetben fehér ruhát viselnek. Az öltözetükben a különbségeket nem a táji, hanem a vallási hovatartozás határozza meg. A görög katolikus felekezetek esetében az angyalok papi alsóinget, a gyerekek ministráns ruhát öltenek magukra. (10.



11. Beregújfalusi református betlehemes csapat

kép) A reformátusoknál fehér inget, fehér gatyát, esetleg fekete nadrágot hordanak. (11. kép) Mindkét esetben piros szalagot kötnek derekukra. Öltözetük jellegzetes tartozéka a papírból készült süveg, amelyet különbözőképpen díszítenek. Görög katolikusoknál gyakori a kereszt és az égítetek ábrázolása. Az ungi területen a süveget cso-



12. Az eszényi
ifjúsági csapat
öreg pásztorja

magolópapírral vonják be, színes szalagokat ragasztanak rá. Ez a fajta díszítés megtalálható még a keleti Felvidék (pl. Jánok, Bódvavendégi) és Északkelet-Magyarország (pl. Füzér) betlehemeseinél is. Az angyalok kezükben kardot tartanak, amivel a Kisjézus felett őrködnek. Sárosorosiban az énekek alatt ütemesen lengetik kardjukat.

A pásztorok ruházatával a hagyományosabb pásztorvisélet sztereotipizált elemeit igyekeznek megjeleníteni. Az alap öltözék a legtöbb esetben a fehér ing és fehér bő gatyá, ami kiegészül posztó-, vagy

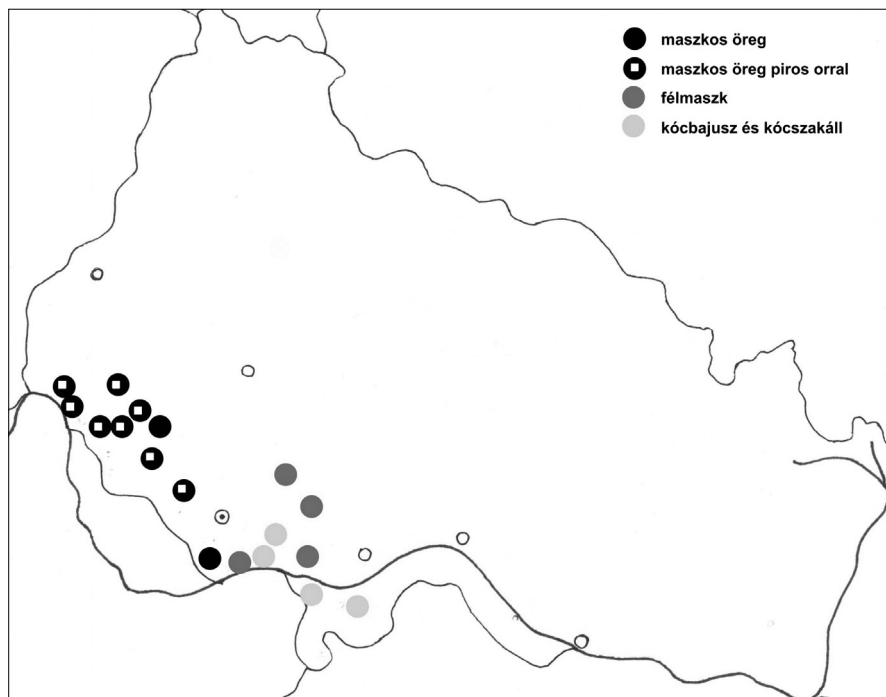
szőrmemellénnyel, kucsmával, ritkábban kalappal. Néhány településen (pl. Eszény, Szernye, Beregújfalu) különleges ruházattal találkozhatunk: a pásztorok gatyájának szárát és ingujját régi, hímzett törülközőkből varrták. Az ungi változatokban a pásztorok gyakran az angyalokhoz hasonlóan szalagokkal díszített süveget viselnek. Elmaradhatatlan kellékük a csörgős bot, amivel ütemesen dobognak, hangsúlyozva a mondanivalójukat.

Öreg pásztor

Az öreg ruházata a legérdekesebb, de itt is több változatot különböztethetünk meg. Az ungi játékok többségében az öreg jól kidolgozott, komplex figura, aki már túlmutat az öreg pásztor vonásain, egy különleges lényt láthatunk benne, amit legjobban külseje tükröz. Arcát maszk takarja, amit szőrös bőrből vagy vászonból készítenek, fő jellegzetessége a hosszú, piros orr. Az öltözközéshez tartozik még a bunda és a kucsma, valamint gyakran nála van a persely is. Az ungi változatokban az öreg nem emberi jellegét fokozza a púpos hát és az övére kötött piros szalagok, valamint a csengő vagy kolomp. Az öreg a ruházatával, mozgásával és testtartásával is megerősíti, kidomborítja



13. Félmaszkos megoldás (Beregújfalu)



2. térkép. Az öreg maszkja

ezt a karaktert. (12. kép) Hasonló maszkos öregek láthatóak a felvidéki betlehemesekben is (pl. Jánok, Bódvavendégi, Tornaújfalu, Füzér), itt a figurák még hangsúlyosabban emberen túliak, amit például a maszkra és a bundára erősített toll, fenyőág, csirke is kifejez.

A beregi–ugocsi betlehemesekben az öreg viselete egyszerűbb, itt ő is csak egy a pásztorok közül, természetfeletti jelleg nélkül. Viselete itt is bunda, kucsma, de elmarad az egész arcot eltakaró maszk. Az öreg vonásait kócbajusszal, kócszakállal hangsúlyozzák. A maszkos és kócszakállas megoldás mellett létezik egy úgynevezett félmaszk is, ami több, mint egy egyszerű kócbajusz, de nem takarja az egész arcot. (13. kép) A kárpátaljai betlehemesek két nagy területi egysége jól kirajzolódik, ha térképre visszük az adatokat. (2. térkép)

Tiszacsomai és mezővári játék érdekessége, hogy két öreg is szerepel benne. Ennek párhuzamait is a Felvidéken találhatjuk, ahol a két öreg egymás duális ellentétpárja, amit az öltözetük és maszkjuk fejez ki: egyik világos, másik sötét. Kárpátalján azonban ez nem jelenik meg ennyire egyértelműen.

A szokás tárgyi világát befolyásoló tényezők

A szokások, így a betlehemezés tárgyai nem tekinthetők állandónak, többek között az egyének és a csoport ízlése folyamatosan alakítja őket, annak ellenére, hogy követnek egy hagyományos, helyi mintát. A betlehemek évenkénti felújításuk során is folyamatosan változnak, elhasználódott, megrongálódott részeit, borításukat ki kell cserélni. Ezért a betlehem mindig kicsit más a korábbiakhoz képest, például eltérő színű borítást kap, amit befolyásol az aktuális divat, és az is, hogy milyen anyagokhoz jutnak hozzá.

Az egyén szerepe

A közösségi megnyilvánulások mögött minden esetben egyéni hatóerők működnek közre, nincs olyan megmozdulás, amely mögött ne állna vezető, vagy felelős személy. Ezeket az embereket azonban általában nem a tudatos akarat, hanem a hagyomány, illetve a közösség iránti ösztönös felelősségérzet emeli ki. A vezető egyéniségeknek Ujváry Zoltán két típusát különbözteti meg. Az első típusba tartoznak a hagyomány változatlanágát őrző személyek, akik a szokás megfelelő időben, és módon való előadását biztosítják. A másik típust azok képviselik, akik a közösségben új szokást, vagy a régi hagyományokon alapuló új szokásformát alakítanak ki.³⁵

A szokás tárgyi világának vizsgálata során is megkülönböztethető ez a kétféle hozzáállás. Kárpátalján több csoportnál is megfigyelhető az újító szándék, leglátványos-

³⁵ Ujváry 1965.



14. Az eszenyi roma betlehemes csapat fahaszkos öregje

sabb ezek közül az eszenyi *roma betlehemes* csoport példája. A csapat vezetője, Szász Antal (Tóni), akinek számára a betlehemes szervezése fontos feladat. Nemcsak karácsonykor, de év közben is foglalkoztatja a játék. Számára ez több mint pusztán szervezési feladat, tehetségét, művészi, pedagógiai énjét is a betlehemezésben bontakoztatja ki. Ő tanította be az eszenyi gyerekeknek is a játékot, akik annyira sikeresek, hogy évek óta a Kárpátaljai Betlehemes Találkozó nyertesei között voltak. Tóni nagy gondot fordít a csoport tagjainak öltözeteire is, ami leglátványosabban az öreg ruházatá-

ban és megjelenésében érhető tetten, ennél a csapatnál a legszínesebb és legkomplexebb a figura. Eszeny ahhoz a területhez tartozik, ahol az öreg az egész arcot eltakaró maszkot visel. Itt egészen sajátos álarcot használnak, ami a mohácsi busók maszkjára emlékeztet. Tóni ezt a maszkot az ungvári piacon fedezte fel, és annak reményében vásárolta meg, hogy a betlehemezés során majd használni tudják. A faálarcot később még szőrmedarabokkal, szakállal és tollakkal egészítették ki, ami még jobban kihangsúlyozta a figura nem emberi jellegét. A szőrcsizma, ami ruházatának legújabb darabja, továbbá az övre aggatott színes szalagok és a kolomp fokozzák az öreg megjelenésének emberfeletti hatását: lényzerűségét. Belépője ettől meghökkentő és még félelmetesebb. Az öregnek ez a különleges kinézete visz igazán egyéni szint az eszenyi *roma betlehemes* megjelenítésébe. Ez a famaszkos megoldás egyéni lelemény, amely nem talált követőkre a többi csapatnál. (14. kép)

A Kárpátaljai Betlehemes Találkozók hatása

A Kárpátaljai Betlehemes Találkozók nagy szerepet játszanak abban, hogy ezen a területen is ráirányult a figyelem erre a szokásra. A helyi betlehemes találkozó 1995 óta minden évben megrendezésre kerül a Kárpátaljai Magyar Kulturális Szövetség szervezésében. Sokáig a bátyúi kultúrházban kapott helyett, majd 2001 óta a beregszászi művelődési házban találkoznak a betlehemezők. A találkozók egyre népszerűbbek lettek, szinte minden évben érkeznek újabb csoportok, hogy bemutassák játékukat. Több olyan települést ismerünk, ahol ennek hatására újították fel a korábban már majdnem feledésbe merült betlehemeset. A kárpátaljai seregszemle egyben verseny is, hiszen a helyezést elérő három csapat utazik Budapestre a Nemzetközi Betlehemes Találkozóra. A találkozón nemcsak a közönségnek, hanem egymásnak is játszanak, így lehetőség nyílik arra, hogy távolabbi vidékekről érkezők megnézzék egymás előadását, és ötleteket merítsenek. A verseny-jelleg miatt minden csapat törekszik a színvonalas előadásra, és látványos megjelenésre. Azok a csapatok, amelyek minden évben részt vesznek, igyekeznek évről évre valamilyen újabb elemmel gazdagítani játékukat.

Kárpátalján a legtöbb faluban még mindig házról házra járnak karácsonykor a betlehemezők. Annak ellenére, hogy a találkozón színpadra állítják a szokást, mégis ezek a játékok a legautentikusabbak a többi területhez képest, ahol pedig egyéb színpadi látványosságokkal is kiegészül az előadás. A ruházat és a kellékek elsősorban nem a színpadi bemutatóra készülnek, hanem a saját közösségükben folyó betlehemezéshez.

Ugyanakkor van arra is példa, hogy más csoportoknál látott mintát adaptálnak, például a tiszacsomaiak ellesték más csapatoktól a régi, hímzett törülközőkből készült pásztoringeket. Ez korábban a falujukban nem volt jellemző, de a csapatot felügyelő kultúrházvezetőnek megtetszett, és úgy találta, hogy ez a megoldás beleillik hagyományőrző koncepciójukba.

Összefoglalás

Tanulmányunkban a kárpátaljai betlehemezés tárgyi világát tekintettük át: milyen területi különbségek és hasonlóságok vannak az építmény, a ruházat, a kellékek tekintetében. Néhány példán keresztül érzékeltettük, hogy a politikai, társadalmi viszonyok, a hagyományhoz való ragaszkodás és az egyéni lelemény hogyan befolyásolják a szokás alakulását és mindez milyen formában jelenik meg a tárgyak világában.

Kárpátalján az összegyűjtött adatokat feldolgozva két területi pólus rajzolódott ki a tárgyi világ, a szöveg és a játék felépítése alapján. Az általunk kidolgozott tipológia nem esik egybe a néprajztudományban általánosan elfogadott rendszerrel. Mindez felveti azt a gondolatot, hogy érdemes lenne az egész nyelvterületre kiterjedő, átfogó vizsgálatot végezni és újragondolni a betlehemes játékok osztályozását.

Bibliográfia

BENEDEK András

1950 Les jeux Hongrois de Noël. *Folia Ethnographica* 55–94.

CSERVENYÁK László

1991 Betlehemes játék Nyírcsaholyban. In Ujváry Zoltán (szerk.): *Történelem, régészet, néprajz. Tanulmányok Farkas József tiszteletére*. Debrecen, Ethnica, 339–345.

ERNYEI József

1904 A szláv karácsonyi játékok főbb típusai. *Néprajzi Értesítő* V: 28–41.

FEHÉR Ágnes

1989 A vallásos élet és az ünnepi szokások tárgyai. In Gazda László – Varga Gyula (szerk.): *Hajdú-Bihar megye népművészete*. Budapest, Európa Kiadó, 262–394.

GESZTI Zsófia

2002 A tiszabökényi egyházbetlehemek. In Deáky Zita (szerk.): *Ünnepi kötet Faragó József 80. születésnapjára. /A Néprajzi Látóhatár Kiskönyvtára 8./* Budapest, Györffy István Néprajzi Egyesület, 318–341.

GESZTI Zsófia – PÁKAY Viktória

2003 A tiszabökényi egyházbetlehemek. Egy közösség életének és konfliktusainak tükröződése egy szokásban. In Schoblocher Judit (szerk.): *Mi leszünk a jövő kultúrákatatói? Öndefiníció az új évezred küszöbén*. Debrecen, 57–69.

KERÉNYI György (szerk.)

1953 *Jeles napok. /A magyar népzene tára II/*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 397–579.

N. BARTHA Károly

1933 A szatmárcsekei bábtáncoltató betlehem. *Ethnographia* XLIV: 117–130.

NAGY István

2000 „Hopp Istók, jó napot!” (*Szatmárnémeti betlehemesek*). /Kriza Könyvek 4./ Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.

RISKÓ György

1999 *Pásztorok keljünk fel... Betlehemezés Kárpátalján*. Nagyszőlős, Kárpátaljai Magyar Kulturális Szövetség.

SZACSVAY Éva

1985 Bábos betlehemes játékok Kelet-Közép Európában. *Ethnographia* XCVI: 42–58.

1987 *Bábtáncoltató betlehemezés Magyarországon és Közép-Kelet-Európában.* /Néprajzi Tanulmányok/ Budapest, Akadémiai Kiadó.

1998 A karácsony tárgyai a múzeumban: Betlehemek vándorúton. *Magyar Múzeumok* 4/4: 3–6.

TÁTRAI Zsuzsanna – KARÁCSONY MOLNÁR Erika

1997 *Jeles napok, ünnepi szokások.* /Jelenlévő múlt/ Budapest, Planétás Kiadó.

UJVÁRY Zoltán

1965 Az egyén szerepe a népszokásokban. *Ethnographia* LXXVI: 501–517.

Kézírtos források

FAZEKAS Lóránd

1995 A téli napforduló ünnepekörének vallási és világi szokásai két túrháti faluban. Néprajzi Múzeum, EA 26170

NAGY-CSIHA István

1992 *Bábtáncoltató betlehemezés Halmiban.* Néprajzi Múzeum, EA 24932

2. Test, holttest, képmás

Jóslatadó szobrok

Az életrekelő, beszélő, sétáló szobor motívumával nem egy alkalommal találkozhatunk az európai irodalomban. Gondoljunk csak a legismertebbre: a Don Giovanni halálból visszatérő kormányzójára, de felidézhetjük Oscar Wilde boldog hercegét, Nils Holgersson szoborkirályát, vagy a fából faragott királyfit. De eszünkbe juthat a prágai Gólem története is, ez utóbbi és a Don Giovanni kormányzója sejteti, hogy az élő, mozgó szobrok motívuma, mielőtt gyerekmesék szereplőjévé vált, lényegesen baljósabb jelentést hordozott. Valóban, a kései antikvitás és a középkor évszázadaiban általános vélekedés volt, hogy a szobrok a mágia eszközeivel megeleveníthetők, mégpedig acélból, hogy segítséget nyújtsanak a varázslónak, vagy megjósolják a jövőt.

A varázsló szemében a szobor általában hasonmás, illetve helyettes. A szobor és a valóságos test megfeleltethetőek egymásnak, ennek következtében a szobrok mágikus felhasználásának egyik leggyakoribb területe az ókorban is a szimpatetikus mágia volt, ezen felfogás szerint a szobornak okozott kár az élő személyt is sújtja. Ugyanakkor a szobor pótolhatja is a testet, és így egy lélek ideiglenes lakhelyül is szolgálhat. Más esetekben a felhasznált szobor semmi több, mint tárgy, kellék: a varázsló mágikus erejű jelek, tárgyak segítségével eleveníti meg, vagy ruházza fel apotropeikus varázserővel.

A következőkben elsősorban a nagyobb méretű, legtöbbször köztéren elhelyezett szobrok mágikus felhasználásáról fogok szólni, de nem hagyhatom említetlenül a kis méretű viasz, esetleg agyag vagy ólomfigurákat sem. Az antik irodalomban nem egyszer olvashatunk ezekről a babákról, felhasználásuk ugyanazon módszerek és elvek alapján történt, ahogyan ma is. A viaszból készült babák nem maradhattak fenn az évezredek alatt, de a tartós anyagból készül babák közül többet, szám szerint 38-at találtak.¹ Nem keverhetők össze a játékbabákkal, vagy más kultikus rendeltetésű babákkal: gyakran lepecsételt ólom, vagy kerámia dobozba – egyfajta „koporsóba” – zárva rejtették el őket sírokban, némelyikre átkot írtak, vagy a megátkozni kívánt személy nevét, kezük hátrakötve, testük sokszor megcsavarodott, fejük, végtagjaik rossz irányba néznek.² Nevük *kolossos* – ez azonos a mi *kolosszus* szavunkkal. Wilamowitz ismerte fel, hogy a kolossos szó eredetileg mérettől függetlenül vonatkozott bármely embert ábrázoló szoborra, és csak a Kr. e. 1. század végére nyerte el mai jelentését.³

¹ Ogden 1997, 24.

² Ogden 1997, 24. A viaszbabák további felhasználásáról: Faraone 1989; 1991.

³ Wilamowitz 1927. Wilamowitz véleményét általában elfogadják, bár akadnak kutatók, akik feltételezik, hogy a szó mindig is életnagyságnál nagyobb szobrokra vonatkozott (pl. Dickie 1996), és így értelmezik a forrás-szövegeket – ám a magam részéről elképzelhetetlenek tartom, hogy az antikvitásban bárki is megengedhette magának, hogy ember nagyságú viaszszobrokat készíttessen.

Ám az antik, különösen késő-antik mágia nem csupán ilyen szobrocskát használt fel, hanem a valódi nagyplasztikát is, az antik városok útjait, tereit díszítő számtalan műalkotást, melyek túlnyomó része a keresztény korban is a helyén maradt, szervezett szoborrombolásra nem került sor.⁴ Hogy Konstantinápoly szobraiból oly kevés maradt fenn korunkra, az a történelem mostohaságának tulajdonítható, és nem az ortodoxok vakbuzgóságának. E szobrokat az antik varázslók számos mágikus rítus során felhasználták, a középkori városlakók pedig számos bizzar történettel gyarapították a szobrok legendáriumát.

Amikor e történeteket vizsgáljuk, külön kell választanunk egyfelől azon pogány korból eredeztethető rituálékat, amelyeket a félig legális vagy teljesen illegális mágia űzői ténylegesen végrehajtottak, illetve a nép körében élő legendákat, melyek nélkülözik a valós történelmi alapot. Hiszen még manapság is számos köztéri szoborhoz kötődik valamiféle történet, mennyivel inkább így volt ez a bizánci középkorban, a Konstantinápolyt bemutató *Patria Kónstantinoupoleós*, egyfajta „útleírás” tucatszám beszéli el a szobrokhoz köthető meséket. Sajnos a források szűkössége miatt a két csoport elkülönítése nem egyszerű feladat, nehéz meghatározni, mi a valóság mi a legenda – ám nem is mindig szükséges. Sok esetben középkori varázslók vagy csupán kalandorok regényes olvasmányélményeik alapján próbálkoztak egy-egy mágikus rituálé kivitelezésével.

Az életre keltett szobrokat sokféle célra használták fel a források szerint, de miképpen is vélték kivitelezhetőnek a szobor felélesztését? Az antik irodalomban két módszerrel találkozunk, amelyek révén egy szobor megelevenedhet – akár egy mágus készítésére, akár spontán módon. Az első lehetőség a *theurgia*. A theurgiát nagyjából azonosíthatjuk a fehér mágiával, művelői tudománynak tekintették, a filozófia egy ágának, a theurgos a varázslást vallási cél érdekében gyakorolja, az istenség megismerését keresi általa túllépve a theológián, vagyis az „istenekről való beszéden”, hiszen a *theurgia* szó a *theos*: 'isten' és az *ergon*: 'munka', 'tett' szavak összetételéből keletkezett, arra törekedtek, hogy megidézzék a szellemi lényeket, és befolyásolják tevékenységüket.⁵ A Marcus Aurelius idején élt Iulianus volt az első személy, akiről bizonyosan tudjuk, hogy theurgosnak neveztek. A theurgia ellentétes a *goéteia*ival, mely a mágia, a boszorkányság bevett görög elnevezése, és a vallás fogalmait, istenneveit használja fel a maga sötét céljaira, igyekszik a saját szolgálatába kényszeríteni a démonokat,⁶ ugyanakkor a kettő között nem mindig vonhatunk éles határvonalat, módszereik közül nem egy közös. Másfelől a theurgia valóban a filozófiához is kapcsolódik. Az ókoriak szemében filozófia és varázslat nem okvetlenül zárta ki egymást, különösen bizonyos filozófiai iskolák esetében. Pythagorast matematikai és zeneelméleti kutatásai mellett elsősorban szektaalapítóként és a lélekvándorlás hitének lelkes terjesztőjeként tartották számon. Tyanai Apollónios, az ókor egyik legismertebb varázslója, aki-

⁴ Mango 1963.

⁵ Dodds 1947.

⁶ Dodds 1947, 61.

nek hírve a bizánci és arab folklórban a középkorban is tovább élt, újpythagoreus filozófus is volt. Az újplatonikus filozófusok tanai is gyakran oly mértékben ezoterikusak voltak, hogy az ő esetükben is el-elmosódott a határ filozófus és mágus között. A császárkor hanyatló szakaszának krízisében pedig műveltségűl vagy vallástól függetlenül alig találhatunk olyan személyt, aki ne hitt volna a mágikus praktikák hatékonyságában.⁷ E kultúrtörténeti fejlődés eredménye, hogy egyes bizánci szerzőknél a *filozófus* szó gyakran egyértelműen varázslót jelent, és a középkorban bármely nagy tudású, tiszteletreméltó személyt mágusnak minősítenek: Vergiliust, Augustus császárt, sőt II. Szilveszter pápát.

A theurgosok egyik szívesen alkalmazott módszere volt a szobrokkal való manipulálás. A filozófus Proklos több helyen is megemlíti, hogy lehetséges szobrokat életre kelteni bizonyos ábráknak, illetve szimbólumoknak a szoborba, vagy a szobor alá helyezése által, és ezután a szobor jóslatokat fog adni⁸ – az eljárás révén a szobor *empsychosza*, lélekkel rendelkezővé fog válni. Mikhaél Psellosnál egyértelmű utalásra bukkanhatunk, miképpen készíthető varázserejű szobor: mágikus erővel bíró növényeket, köveket, pecséteket kell a szobor belsejébe helyezni.⁹ Psellos nem ír bővebben ezeknek az anyagoknak a működési elvéről, de az antik mágia ismeretében könnyen következtethetjük: ez az elv pedig a *szimpátiatan*, mely szerint az emberek, istenek, szellemek, szerves anyagok, kristályok, fémek, hangok, illatok között misztikus kapcsolatrendszer áll fenn. Ezek az elképzelések a Kr. e. 2. századig egyértelműen visszavezethetőek; valószínűleg a mendési Bólos (Kr. e. 200 körül) teszi a mágia meghatározó elemévé a szimpátiatant.¹⁰ Az anyagok varázserejét leginkább asztrológiai szimbólumértékük biztosíthatta, mivel minden égitestnek megvolt a neki megfelelő növény, drágakő, sőt magánhangzó.¹¹ Külön szakkönyveket is ismerünk, melyek a mágiában használható anyagokat rendszereztek ábécérendbe, ilyen például a *Kyranides* címen ismert gyűjtemény. Forrásaink sajnos nem tárgyalják bővebben, hogy ezekben az esetekben honnan nyeri el a szobor a lelket, de főleg Proklos alapján sejtethető, hogy valamely istenség, vagy daimón költözik a szoborba – vagyis hasonló folyamatnak lehetünk tanúi, mint a legnagyobb görög jósdákban: a delphoi Pythia az entusiasmus, vagyis az istenségben való részesezés, Apollón magába fogadása révén nyeri el a jósláshoz szükséges extatikus állapotot, míg a theurgos egy holt anyagból

⁷ Bonner (1932, 42) idézi a Trallési Alexandros orvost, aki panaszkodik, hogy főképp a gazdag páciensek jobban hisznek a mágiában, mint a gyógyszerben, ezért jobb meggyőződése ellenére amuletteket is ajánl nekik (Vol. II. 375, 579.) Megkockáztatom, hogy a szegényebb páciensek magát a gyógyszert is varázsszernek vélték.

⁸ Prokl. in Tim. III. 155. és Prokl. Theol. Plat. 1. 28, 70.

⁹ Psellos Epist. 187; Sathas: *Mesaióniké Bibliothéké*. Párizs 1876, V. 474.

¹⁰ Kákósy 1984, 49.

¹¹ A hét görög magánhangzót gyakran használták varázsigeként, és kapcsolatba hozták az öt bolygóval, a nappal és a holddal. Dornseiff 1925, 82; Diels 1899, 44; Kákósy 1984, 136; 1978, 271.

készült tárgyat tesz alkalmassá arra, hogy az istenség beleköltözzön. A fő különbség természetesen, hogy a Pythia révülésének történeti valóságában aligha kételkedhetünk, miközben a legkitűnőbb mágusnak sem sikerülhetett szóra bírni szobrokat.

A másik módszer sokkal sötétebb és baljósabb – s alighanem korábbi – elképzeléseken alapszik, mint a theurgos praktikái. A szobornak, hogy életre keljen, lélekre van szüksége – a világban pedig számtalan olyan lélek kószál, aki testet szeretne kapni: holtak lelkei, különféle démonok. Az antik elképzelések szerint lehetségesnek tartották, hogy démonok akár spontán módon megszálljanak egy szobrot, akár egy varázsló kösse mágikus módon a szellemeket szobrokhoz. Az elképzelés gyökerei ugyancsak a klasszikus ókorba nyúlnak vissza. A szoborállítást a kísértetjárás egyik lehetséges ellenszerének tartották. A hellasi útleírást készítő Pausanias leírja, hogy névrokona, a spártai Pausanias király szelleme kísértett a templom körül, ahol honfitársai halálra éhezették, és az istenek is dögvézt küldtek a városra, végül a bajokból való megszabadulást azt tette lehetővé, hogy szobrot állítottak a királynak a templom mellett.¹² Egy másik történet szerint, amelyre – már ha nem legendások az események – a Kr. e. 4. században került sor, a krotóniak megtámadva Siris városát, megölték Athéné papjait és ötven fiataalt, akik az oltárnál kerestek menedéket. A gaztett után a várost járvány sújtotta, végül Delphoi tanácsára életnagyságú szobrokat készítettek, mind az ötven fiúról.¹³

A két történetben sok a közös elem: mindkét esetben gyilkosság áldozatait kellett kiengesztelni, amelyet a szentségtörés tett különösen súlyossá, hiszen menedékkérőket gyilkoltak meg szent helyen. Ezekben az esetekben a szobor helyettesítőként jelenik meg, lehetőséget nyújt a nyugalmat nem találó léleknek, hogy menedéket leljen. Az eljárás hétköznapibb esetekben is előfordult: a spártaiak távolban meghalt királyaik helyett szobrokat temettek el; ismertek görög példák, mikor a régészek üres sírokban kis szobrokat találtak.¹⁴

Ezekben az esetekben a képmás alkalmas egy szellem megbékítésére, más esetekben viszont rosszindulatú démoni aktivitás helyszíne is lehet. Tyanai Apollónios ördögűzést hajt végre egy fiatalemberen, akiről honfitársai addig azt hitték, hogy csak bolond és részeges. Apollonios megparancsolja, hogy a démon távozását azzal jelezze, hogy feldönt egy közelben álló szobrot.¹⁵ Hogy pontosan miféle démonokról van itt szó, arra egy másik történet adhat választ.¹⁶ Ennek a helyszíne Bizánc: az immár keresztény és ortodox császár két hivatalnoka sétálgat Konstantinápoly romos műemlékei között, és a szobrok között nézelődnek, mikor egyikükre rázuhan egy szobor, és agyonsújtja. A palotából a helyszínre érkező philosophos – a kontextusból kiderül,

¹² Plut. *Moralia* 560 e–f; Thuk. 1. 134; Pausan. *Perieg.* 3. 17.

¹³ Justin. 20. 2.

¹⁴ Ogden 2001, 102–103. A spártai királyokat helyettesítő szobrocskák említése: Hérod. 6. 58.

¹⁵ Philostratos: *Vita Apollonii* 4. 20.

¹⁶ *Suda* lexikon, *Kynégion* szócikk. *Patria Const.* p.35. 28. = p. 162. cap. 27.

hogy inkább valamiféle varázsló – Démokritos írásai alapján¹⁷ arra a következtetésre jut, hogy a tettes egy *biothanatos* volt. A szó a látszattal ellentétben nem élőhalottat jelent, hanem az *erőszakos halált haltak szellemeit*, eredeti formája *biaiothanatos*.¹⁸ Az antik mágiában leggyakrabban segítségül hívott szellemek az *aóroi*, akik idő előtt haltak meg, gyermekek, vagy még házasságkötés előtt meghalt fiatalok lelkei, a *biothanatoi*, az erőszakos halált haltak: legtöbbször kivégzett bűnözők vagy gladiátorok kísértete. Ide tartoznak még az *ataphoi*, a *temetetlenek*,¹⁹ mivel őket tartották a halottak azon csoportjának, akik bizonyosan nem tudnak nyugalmat találni a sírban sem. Addig bolyonganak a földön bosszúálló szellemekként (*alastores*), míg végtől elrendelt idejük be nem telik.²⁰ Ezért válhattak a mágikus praktikák kedvelt helyszínévé a csataterek: az ott elesettek legtöbbször mindhárom csoportba beletartoztak, idő előtt, fegyver által haltak meg, és nem részesültek szabályos temetésben. Pausanias leírja, hogy a marathóni harcmezőn gyakran látják éjszakánként harcolók kísérteteit, és ezt annak tulajdonítja, hogy a görög az ellenfél halottainak tisztességes eltemetéséről nem gondoskodtak – amit a régészeti ásatások is megerősítenek.²¹ Az elképzelés hosszú életűnek, mondhatni kiirthatatlannak bizonyult, hiszen az egyházatyáknak is gyakran kellett bizonygatniuk, hogy a démonok nem az erőszakos halált haltakból lesznek, hanem a gonosz életű emberekből.²² Mind a kései ókorban, mind Bizáncban lehetségesnek tartották, hogy a varázsló ilyen démonokat kényszerítsen bele egy szoborba, s ezáltal hatalmat nyerjen fölötte. Ez az eljárás sokkalta sötétebb, mint a *theurgos* módszere, hiszen veszélyesen közel áll a *nekromantia* bizonyos formáihoz, amelyeket mind a törvények, mind a közvélekedés elítélt. A különbség csupán annyi, hogy a *nekromantia* a szellemet a halott saját testébe, vagy egy koponyába idézi meg.²³

A következő kérdés az, hogy milyen célokra használható a meglevenített szobor. A római császárkorban, amikor először olvashatunk ilyen szobrokról, a leggyakoribb cél a jóslás, de emellett nagyon hamar megjelenik a védelem funkciója: a szobor talizmánként képes őrizni városokat, birodalmakat, elrejtett kincseket. A későbbiekben ez a szerepkör válik uralkodóvá, és a mágikus szobrok legendája nem halványul el a pogányság megszűntével sem. Leginkább a Birodalom keleti területein volt ismert, ere-

¹⁷ A mágikus iratok, és egyáltalán bármely pseudo-irat szerzőjeként szívesen tüntették fel klasszikus szerzők jól csengő neveit. Ugyanakkor tudjuk, hogy a materialista Démokritos, az atomelmélet atyja, igyekezett tudományos magyarázatot találni a szemmelverés mechanizmusára.

¹⁸ Delatte 1932, 141; Ogden 2001, 149.

¹⁹ Tertull. De anima 56.

²⁰ Apuleius Apologia 129.

²¹ (Pausan. Perieg. 1. 32. 3–4). Tyanai Apollónios egy alkalommal egy katona szellemét üzte ki egy kisfiúból (Philostratos: Vita Apolloni 3. 28.) További példák: Ogden 2001, 13–14.

²² Ióánnész Chrysostomos: De Lazaro hom. 1–7. PG 48. col. 983.

²³ Az antik *nekromantia* kérdéséhez lásd: Ogden 2001. A *kraniomanteia*, a koponyák mágikus felhasználásának ismerete nem tűnt el az ókor végével. A VI. században élt Malalas *Perseus és a Gorgófej* jól ismert mítoszát úgy tárgyalja, mintha Perseus varázslattal tenné alkalmassá a fejet saját céljaira (Mal. 2. 11, 35–37).

de talán Egyiptomba vezethető vissza, így a középkorban is a Földközi-tenger keleti medencéjében találjuk a legtöbb forrásadatot, mind bizánci, mind arab területen, de ismertté válik Itáliában is. A legenda alakulását szinte az újkorig végigvezethetjük.

Tehát, mint mondtam, valószínűleg a jósló funkció volt az elsődleges. A római császárság válságával egy időben, nem meglepő módon, nőtt az igény valamiféle megbízható módszerre, ami bepillantást nyújthatna a jövőbe. Ebben a korszakban már nemcsak a nagy múltú görög jósdák, Delphoi, Dodona, Klaros kínálták szolgáltatásaikat, hanem egyre nagyobb szerepet kaptak a szakmát „kisvállalkozói” keretek között űző személyek: magányos látnokok, vándor próféták, spiritiszta médiumok.²⁴ Szolgáltatásaik keresettek voltak, noha itt nyilvánvalóan kiváló terep kínálkozott a csalóknak és sarlatánoknak is. Az egyik leggyakoribb módszer az *engastromythia* volt, szó szerint ’hasbeszélés’: a médiumot megszállta egy daimón, aki a médium testén keresztül, de a saját hangján mondta el jóslatait. Az eljárás igen elterjedt volt, ezért a szót néha a jóslás más válfajaira is alkalmazták. A *Septuaginta* így nevezi az endori boszorkányt is, noha a szöveg kontextusából egyértelmű, hogy ott nem hasbeszélés történik. A másik ismert módszer a szobrok útján kapott jóslat. Erről lényegesen ritkábban hallunk, ami nem meglepő. A spiritiszta transz elérése talán lehetséges egy kellőképp neurotikus médium segítségével, de a szobor megszólalni csak szintiszta csalás útján fog. Mégis van adatunk, mely szerint e bravúr sikerült volna. Például Eusebius említést tesz egy szoborról, amely mágikus rituálékon átesve jóslatokat adott, és a keresztények üldözésére biztatott.²⁵ Ilyen jósszobrok elkészítéséhez adott recepteket a már említett helyeken Proklos, majd Psellos. Az elképzelés szívósságát mutatja a szerzők kora: Proklos 5. századi, Psellos a 11. században élt.²⁶

Bár Proklos csak ártalmatlan szimbólumokról ír, logikus feltételezni, hogy a szobrok jóslásra bírását eredendően egy démon mágikus megkötése révén vélték elérhetőnek. A szobor tehát ebben az esetben helyettes, a daimón maszkja, melyen keresztül megnyilatkozhat. Bár a szobrok ezen helyettesítő funkciója Görögországban is ismert volt, valószínűbbnek tartom, hogy az eljárás Egyiptomból ered. A legközelebbi analógiát a múmiák hasonló használata adja. Számos történetet ismerünk, melyben a varázsló vagy pap felkelti a meggyilkolt ember múmiáját, és az megnevezi gyilkosát. Más esetekben a jövőt tárja fel a múmia.²⁷ Az egyiptomi vallás erős mágikus színezettel

²⁴ A téma egyik legteljesebb tárgyalása, tekintettel a modernkori párhuzamokra is: Dodds 1973. A magányos látnokok figurája korábbi, mint a császárkor utolsó szakasza, hiszen már a hellenisztikus korban is sokan a segítségükre szorultak, már csak a földrajzi horizont kitágulása miatt is. A klasszikus időkben lényegében bármely görög egy-két napos gyalogúttal megközelíthette valamelyik híres jósdát.

²⁵ Eusebius Hist. Ecclesiae 9.3.

²⁶ A theurgikus jóslási formák legbővebb összefoglalása: Dodds 1947.

²⁷ Kákósy 1974, 59. Héliodóros (Aithiopia VI, 14ff.) mint az egyiptomiak között elterjedt praktikát mutatja be a nekromanteiát. Kákósy több példát is említ, némelyik hagiográfiai szövegből származik. Ogden 2001, 202–203: a nekromantia gyakorlatilag minden irodalmi példája valamilyen módon egyiptomi kontextusban szerepel.

bírt, szinte mindent helyettesíthetőnek vélték hasonmással, a sírban elhelyezett szobor lakhelyül szolgálhatott a léleknek, amennyiben a test megsérül.²⁸ Az elképzelés első pillantásra teljesen azonosnak látszik a klasszikus görög eljárással, hogy esetenként a hiányzó holttest helyett tettek szobrot a sírba, csakhogy a görögök sohasem gondolták, hogy halottaik a sírjaikban maradnának, és testre sem volt szükségük, sőt, a halott túlvilági nyugalomához a pontosan kivitelezett temetési szertartásra, általában hamvasztásra, tehát éppen a test megsemmisítésére volt szükség. Azaz a görög rítus inkább szimbolikus, az egyiptomi viszont vallási és mágikus.

Sokkal több adatunk van a szobrok egy másik mágikus felhasználási módjáról. Makacsul tartotta magát a hit, hogy nagyméretű köztéri szobrok is felhasználhatók talizmánként, amely az egész várost védelmezi. Ezek esetében a talizmán elnevezés talán nem a leghelyesebb, hogy mégis ezt a szót használom, annak fő oka, hogy a magyar *talizmán* szó a görög *telesma* szóból származik arab és perzsa közvetítéssel, a görögök és a bizánciak pedig a bűvös eredetű szobrokra elsősorban a *telesma* kifejezést alkalmazták, a később megjelenő *stoikheion* szó mellett. A kis méretű amulettek, talizmánok elnevezése *phylaktérion*.

A telemákra vonatkozó forrásadatok többsége már a bizánci kor szerzőitől származik, a feljegyzett történetek szerkezete alapvetően hasonló: „valamikor régen egy ismert varázsló látogatott el a városba, egy köztéri szobrot mágikus védőerővel ruházott fel, vagyis telemává, illetve stoikheionná alakította, és a szobor így megóvja a várost valamilyen speciális veszélytől: árvízről, szűnyogoktól, ellenségtől, a szobor még ma is látható”. A legendák történetisége legtöbbször erősen megkérdőjelezhető, egyértelműen a városi legendák témakörébe utalhatók. Az antik városok középkori lakói, egy régebbi világ romjai felett élték életüket, lakóhelyüket úton-útfélen másik korból ottfelajtott épületek, szobrok szegélyezték, ezek jelentését, jelentőségét már senki sem ismerte, számukra saját városuk is misztériumokkal teli, idegen hely volt, nem csoda, hogy ez a környezet megmozgatta fantáziájukat. Konstantinápoly számtalan szobráról jegyezték fel csodás történeteket, kisebb számban, de ismerünk legendákat Róma és Antiokhia épületeiről is.²⁹

A keresztények nem távolították el szervezeten az antik szobrokat, de egyértelmű, hogy a bizánci korban bizonyos aggodalommal figyelték őket. Egy történet szerint, mikor Konstantinápolyban eltávolították a hellén – értsd pogány – Phidalia szobrát, a környéket földrengés rázta meg, melyet végül csak egy a császár vezetésével tartott körmenet tudott lecsillapítani.³⁰ Az óvatosság azt parancsolta: ne mozdíts el régi szob-

²⁸ Fodor 1971, 134.

²⁹ Konstantinápoly esetében a főforrás a már említett *Patria Kónstantinoupoleós*. Róma esetében említhetjük a *Mirabilia Urbis Romaet*, az Örök Város esetében a legendák forrásai elszórtabak. Antiokhia esetében elsősorban Malalas krónikája tartalmaz adatokat. Antiokhia esete azért is egyedi, mert a hellenisztikus világnak ez a metropolisza elvesztette kontinuitását, helyén nem áll modern város. – Lásd e témáról még Tóth 2007.

³⁰ *Patria* p. 20. cap. 4 = p.195 cap. 86.

rot, mert baj kerekedhet belőle. Egy szobor keveri bajba a két császári hivatalnokot a már idézett történetben, ahol egyikükre rázuhan egy szobor, és agyonüti. Ebben az esetben a császár elásatja a bűnös szobrot. Hangsúlyozni kell, hogy a démon nem a szobor által ábrázolt istenalak – noha a pogány isteneket létező démonoknak tartották – hanem egy arctalan és névtelen démon, aki beköltözik a szoborba.

Egy másik történetben a többé-kevésbé mágikus szertartás végrehajtója maga a pátriárka, a már korábban említett Iannis. Több krónikás is leírja,³¹ hogy egy alkalommal Konstantinápolyra nagy barbár sereg támadt, melyet három törzsfő vezetett. Ekkor a pátriárka (Ióannés Hylilas vagy Morokharzanos ikonoklaszta pátriárka: 834–843) a hippodromba vezette a népet, ahol egy háromfejű szobor állt, szabályszerű incantációval mágikus értelemben a szobor fejeihez „kötötte” a három barbár főnököt, és meghagyta, hogy vágják le a fejeket. A háromból kettőtől sikeresen meg is szabadultak, s ennek eredményeképpen a három ellenséges vezér közül kettő hirtelen meghalt, és csupán a harmadik érte el megfogyatkozott haderővel a fővárost. Ezzel analóg történetet közöl Kedrénos is (II, 38.), de itt a varázsló, aki a várost megóvja a bolgároktól egy Ióannés nevű „astronomos”, tehát asztrológus, és nem egyházi személy. Ezekben az esetekben a szertartás végrehajtói monumentális szobrokat használnak ugyanolyan módon, mint antik elődeik a kolossosokat, a kis viaszbabákat.

Itt kell visszatérnem a varázserejű szobrok bizánci elnevezésére. A stoikheion és a telesma szó első pillantásra szinonimának tűnik, különböző szerzők ugyanazon történet lejegyzésekor használják. Ám valamennyi szerző csak az egyiket használja, a 6. századig csakis a telesma szót, a későbbiekben elsősorban a stoikheion elnevezését. A stoikheion szó jelentésköre megfigyelésem szerint valamivel tágabb: bármilyen mágikus hatású szoborra alkalmazzák, a telesma ellenben valóban talizmán: apotropaikus varázserejével bír, és a jövőben bekövetkezendő potenciális veszélyek elhárítására szolgál.

Nagyszámú legenda maradt fenn telesmákról. Egy történet szerint Rhégion városát telesma védelmezte: a szobor egyik lábában „ki nem alvó tűz” lett volna, a másikban „romolhatatlan víz”, és a várost az Etna tüzétől és a tenger felől támadó ellenséges flottáktól óvta.³² Hasonló, csak épp fordított előjelű történetet őrzött meg Photios,³³ Konstantin idején Thrákiában színezüst szobrokat találnak, ráadásul olyan helyen, amit a környékbeliek ősi szentélynek tartanak. A szobrok észak felé néznek, ruházatuk barbár. Itt a bajt a szobrok megtalálása és kiásása indítja el, néhány nap múlva betörnek Thrákiába a gótok, majd kicsit később a hunok és a szarmaták is, mivel három szobor volt, három ellenségnek kellett jönnie.

A történetekből ritkán dönthető el bizonyosan, hogy csak egy legenda őrződött meg bennük, vagy a szobor valóban talizmánnak készült. Az ókor legismertebb taliz-

³¹ Theoph. Cont., 155., Kedr. II, 145. ehhez ld. Brehier 1904.

³² Dodds 1947, 65; thébai Olympiodoros FHG IV. 60.15. = Phot. Bibl. 58.22. Bekker PG 103. col. 261.

³³ PG 103. col. 268. Phot. Cod. 8.

mán-készítője az 1. században élt újpythagoreus bölcs és varázsló, Tyanai Apollonios volt, ám éppen az ő esetében szinte bizonyosra vehetjük, hogy a történetek nem autentikusak, az ő talizmánjairól legkorábban csak 6. századi szerzőknél olvashatunk. Ezek szerint Apollónios vándorlásai során eljutott Bizáncba, és ott talizmánokat állított a golyák, a teknősök, a lovak és a várost átszelő Lykos folyó elleni védelmül. Onnan Antiokhiába utazott, ott az északi szél és a szúnyogok ellen készített talizmánt, és egy harmadikat a skorpiók ellen: egy bronz skorpiót készített, földdel takarta be, és kis oszlopot állított fölé.³⁴ Bár a Bizáncban legismertebb telesmák alkotójának Apollónios tartották, más varázslókról is hallunk. Malalas³⁵ szerint Tyanai Apollónios felújított egy régebbi telesmát: az antiokhiai városiakok egy kis porfir oszlophoz vezetik a varázslót, melyet még Caesar idején állított egy bizonyos Debbórios nevű filozófus, hogy megvédelmezze a várost a földrengésektől. A 10.9, 233. szerint Ablakon varázsló Tiberius császár szobra alá egy ládát rejtett, és ebbe helyezte el a talizmánt, mely Antiokhia városát az árvizektől volt hivatott megóvni.³⁶ Ezekben a történetekben Konstantinápoly és Antiokhia lakói a városukban álló, szokatlan formájú szobrok köré költöztek tarka történeteket.³⁷

Apollónios talizmánjaihoz hasonlóan aligha hiteles a Zósimos által közölt adat, miszerint egy Nestorios nevű varázsló Kr. e. 375-ben az athéni Akropolison álló Akhilleus szobrot földrengés elleni talizmánná alakította.³⁸ Nem elképzelhetetlen, hogy a bizánci művészet, illetve általában az ortodoxia szobroktól való idegenkedése nemcsak a bálványimádás bűnének elkerülését célozta, hanem a szobrok mágikus hatás alá kerülésétől is félték, a papság jól ismerhette hívei olthatatlan vágyát a mágiára, melyet az egyházatyák számtalanszor ostoroztak. Igaz, tudunk olyan esetről is, hogy ikonok előtt varázsoltak, de ez ritkább.³⁹ Apollónios legendáriumát átveszik az arabok is, náluk Balínás néven ismerik, és még több talizmán állítását tulajdonították neki, mint a görögök, szerte a Közél- és Közép-Kelet városaiban.⁴⁰ A varázslatos szobrokban való hit Itáliában is elterjedt volt, Burckhardt több olyan legendát említ,⁴¹ amelyben a népi

³⁴ Malalas 10.51, 263–265.

³⁵ Malalas 10.52, 266.

³⁶ Az Apollónios által készített talizmánok egyik legteljesebb listája: Duliére 1970.

³⁷ Elsősorban állat alakú szobrokról lehet szó. A talizmánok már csak azért sem készülhettek valódi talizmánoknak, mert nehezen elképzelhető, hogy valaki a lovak vagy a teknősök ellen akar-ná megoltalmazni a várost. A római korban számos, egészen szokatlan állat-szobor készült, a Vatikáni Múzeumok ezek számára fenntartott termében nemcsak vigyorgó tevefejjel, de még márvány-homárral is találkozhatunk. Hasonló ábrázolások ihlethették a fentebb tárgyalt történeteket.

³⁸ Zósimos 4.18.

³⁹ Példa lehet rá: Vita S. Andreae Sali PG 111. col. 776c–781b., ahol egy asszony megengedi a mágusnak, hogy a házi ikonjai előtt varázsoljon, melyek így elvesztik minden tényleges hatóerejüket, tulajdonképpeni ikon-voltukat.

⁴⁰ Dzielska 1986, 77, 112.

⁴¹ Burckhardt 1978, 328f.

képzelet a város valamely épületét, szobrát apotropaikus védőerővel ruhazza fel: Nápoly mágikus védelméről maga Vergilius gondoskodott volna, Firenze sérthetetlenségét Mars templomuk biztosítja, illetve az asztrológiai konstelláció, melyben Augustus alatt megépítették a templomot. Egyes vállalkozó kedvű személyek arra is kedvet kaptak, hogy a gyakorlatban próbálják ki e varázslatot. Guido Bonatto – aki egyébként városának guelfjeit és ghibellinjeit is az asztrológia segítségével próbálta kibékíteni – egy mágikus erejű érc- vagy kő-ló elásásával kívánta bevehetetlenné tenni.

A mágikus erejű szobrok más funkcióban is megjelenhetnek, például mint kincsek őrzői. Erre a funkcióra a latin és görög nyelvű irodalomban alig találunk példát, ellenben az arab folklórban gyakori, és alapvetően visszavezethető a fáraókori Egyiptomig, tehát ez a történet-típus alapvetően a Nílus vidékéhez kötődött.

Az arab hagyományok szerint a Khephrén piramis öre egy gránitbálvány volt, kezében dárdával, fején kígyó feküdt, ha valaki közeledett hozzá, rávetette magát és megölte. A Kheops piramis őrzője egy dárdát markoló, villogó szemű, ülő bálvány volt, mely hangjával pusztította el az illetéktelen behatókat – alighanem fáraó-szobrok ihlették ezeket a leírásokat.⁴² Egy másik változat szerint a Kheops piramis szelleme egy meztelen, sárgaszínű szakálltalan ifjú, hatalmas szemfogakkal, a Khephréné egy meztelen, gyönyörű nő, a Mykerinosé egy aggastyán, kezében kosárral és füstölővel.⁴³ Az arab szerzők a „koptok írásaira” hivatkoznak forrásként, és valóban nagyon régre nyúlhat vissza e legendák eredete, a Sphinxet már a fáraókorban is a gízai temető öröknek tartották.⁴⁴

Míg a passzív és mozdulatlan bizánci telesmák legendái valós szobrokhoz kapcsolódtak, a mozgékony egyiptomi és arab kincsőrzők a mesék birodalmához tartoznak. Az ő párhuzamaikat is megtalálhatjuk nyugaton. Egy 12. századi legenda szerint Vergilius, akit a középkorban varázslóként tartottak számon, palotát építtetett, melyben a Róma által meghódított népek jelképes szobrai álltak, kezükben haranggal. Ha valamelyik nép felkelést szervezett, a szobra megrázta a harangot, és a palota tetején álló bronz harcos a lázadó terület irányába lendítette lándzsáját.⁴⁵

Az eddigiekben nagy vonalakban áttekintettem a varázserejű szobrok történetét és funkcióikat a klasszikus antikvitástól a középkorig. A fejlődés iránya egyértelmű: a mindennapokban ténylegesen gyakorolt mágikus praktikák válnak legendák ihletőivé, s végül lényegében népmesei motívummá. A történetekben tetten érhető mágikus elképzelések több gyökérből eredeztethetők: egyfelől a varázsláshoz használt babák használatából, mely a Mediterráneum legtöbb kultúrájában ismert volt, másrészt Egyiptomból, ahol a legkorábban tartották lehetségesnek a monumentális szobrok megelevenítését. Nehéz megállapítani, hogy ez az elképzelés pontosan mikor terjedt el a Birodalomban. Bizonyos, hogy már korábban ismert volt, mint hogy a művelt

⁴² Fodor 1971, 133.

⁴³ Fodor 1971, 134.

⁴⁴ Fodor 1971, 132.

⁴⁵ Fodor 1971, 138; Comparetti 1875, 259ff.

szerzők megörökítették volna. Bár id. Plinius a Kr. u. 1. században megjegyzi, hogy nincs ember, aki ne félne a szemmelveréstől,⁴⁶ mégis, a császárkor első századaiban művelt szerzők a mágiát mint a tanulatlan és naiv emberek veszedelmes hóbortját mutatják be. A helyzet a 3. század válságai közepette kezd változni, ebben az időszakban megszorodnak az átoktáblák, varázspapíruszok, ezoterikus iratok, a 4. században, az első keresztény császárok alatt pedig sorozatos üldözésekre kerül sor, a legártatlanabb ráolvasás, egy mágikus tartalmú szöveg birtoklása főbenjáró büntetést vonhat az elkövetőre. A jelenség kiváltó oka vitatott. Sokak szerint valóban az ezoterikus tanok népszerűségének nagy arányú növekedése áll a háttérben: a kereszténység legalizálása egy félig keresztény társadalmi réteget hoz létre, ahol a keresztény tanításokat elhomályosítja a babonás démonhit.⁴⁷ Mások szerint a boszorkánysággal kapcsolatos vádaskodás elburjánzása mögött merőben szociális okok állnak, egy átalakulóban lévő társadalmi rendszer belső feszültségeit tükrözik.⁴⁸ Bármelyik nézet feleljen is meg pontosabban a történeti valóságnak, kétségtelen tény, hogy a mágikus praktikák hatékonyságában való hit a 3–4. századtól megnő, és beszívárog a magasabb társadalmi osztályokba is.⁴⁹ Ezután jelennek meg nagyobb számban a mágikus erejű szobrokról való tudósítások forrásainkban: a szerzők kezdik komolyan venni a tanulatlan nép meséit. A 6. század krónikásai, például Malalas, már egy mélyen krisztianizált társadalomban élnek, számukra a letűnt pogányság a klasszikus görög és római vallásossággal, hanem a 3–4. században terjedő divatos ezoterikus–mágikus tanokkal nem azonos. Így mikor talizmánokról, sétáló szobrokról írnak, úgy hiszik, a pogány vallást mutatják be, és bár keresztények, semmi okát nem látják, hogy ne higgyenek továbbra is a pogányok démonaiban – hiszen démonok az Evangélium lapjain is szerepelnek. A megelevenedő szobrok így fokozatosan a városi folklór, a népmesék szereplőivé degradálódnak, ugyanakkor szinte az újkorig akadnak vállalkozó kedvű személyek, akik megkísérlik e rituálékot a valóságban is végrehajtani.

Ennek az átalakulásnak a bemutatására szeretnék még egy példát felhozni, amelyet a szakirodalomban eddig nem kapcsoltak össze az elvarázsolt szobrokban való hittel. Ez a példa a Malalas krónikájában olvasható *tykhé*-szobrok esete. *Tykhé*, latinul *Fortuna* tisztelete a hellenisztikus korban válik általánossá. Ekkortól minden város rendelkezett saját tykhével, városvédő istennővel, akit legtöbbször fején fal-koszorúval ábrázoltak. Ezek az istennők lényegében város-perszónifikációk, ennek következtében nincs saját nevük, egyéniségük, inkább szimbólumok, mint valóságos istenek. E ténynek köszönhető, hogy tiszteletük sikeresen túlélte a pogányságot, még hosszú időn

⁴⁶ Plin. Nat. Hist. 28.4.9.

⁴⁷ Barb 1963, 105–108.

⁴⁸ Brown 1972.

⁴⁹ Bonner (1932) mutatja be, hogy Libanius, korának magasan képzett intellektüelje, a 4. századi elit tagja, hogyan fordult maga is a varázslat eszközeihez, hogy a rontás vélt hatásaitól megszabaduljon. Brown (1972, 127–128) ugyancsak Libanius-szal kapcsolatban közöl adatokat: hányszor vádolták meg Libaniust fekete mágiával, és vádolt maga is másokat.

keresztül feltűnnek az érmeiken, és csak fokozatosan lépnek helyükre a városok védőszentjei.⁵⁰ Még Konstantinápoly is saját Tykhét kap alapításakor, ennek neve is volt: *Anthousa*, vagyis 'Virágzó'.⁵¹ Vitatott, hogy Konstantinápoly alapítása inkább keresztény, vagy inkább pogány rítusok szerint történt, a források alapján, és itt döntően az évszázadokkal későbbi bizánci krónikákra kell gondolni, mindkét nézet mellett hozhatók fel érvek. Úgy tűnik, Konstantin egyfajta szinkretizmussal próbálkozott, igyekezett olyan közös nevezőt találni, ami keresztények és pogányok számára is még elfogadható, és ezt a hellenizmus óta divatos perszifikációkban találta meg: egyfelől kultuszt kap a pogány Anthousa tykhé, másrészt templomot emel a Szent Béke és a Szent Bölcsesség tiszteletére. Igaz, ez a szinkretizmus nagyon rövid életűnek bizonyult, talán azért, mert inkább filozófiai gondolatokon alapult, mint vallásiakon.

Kérdéses, miért kapott a tykhé saját nevet. Konstantin ezen az egy ponton tért el a hellenisztikus gyakorlattól, a régebbi tykhéknek nem volt szükségük saját névre. A válasz egyszerű: Konstantinápoly alapításakor többé-kevésbé Róma alapítását utánozták, Rómának pedig több neve volt. Legalább a Kr. e. 1. századig nyomon követhető, és minden bizonnyal sokkalta ősbibb hagyományok szerint Róma városának volt egy titkos neve, és titkos védőistene, akiknek nevét az ellenség előtt kellett titokban tartani.⁵² Az elképzelés nem merült feledésbe a kései antikvitásban sem, ismeri a 5. századi Macrobius és a 6. századi Ióannés Lydos is. Ez utóbbi azonban már teljesen félreérti az elnevezés célját: szerinte a városnak volt egy szakrális és egy papi neve is, ezek Lydos szerint Amor és Flora,⁵³ tehát ezek a nevek nem szentek, hanem titkosak.

Ezen adatok fényében kell megvizsgálunk, hogyan örökíti meg Malalas a városalapításokat. A szöveghelyek egyértelművé teszik, hogy az új város létrejött a keresztény korban is szakrális eseménynek számított, és az átmenet a pogány és keresztény rituálé között nem okozott cezúrát, hanem lassan és fokozatosan történt. Az egyes tételek leírása sematikus – mint szinte minden más adat is Malalasnál, és az adatok, melyeket lehetőleg minden újonnan alapított város esetében igyekszik közölni, a mai olvasó számára meglepőek. Természetesen megmondja, mi lett az új város neve, és ki volt az alapító. Harmadikként közli, mi volt a város neve alapítása előtt – míg a klaszszikus római városalapítás a semmiből történt, egy üres területen meghúzták a fal és a két fő utca helyét, addig a hellenisztikus alapítások során egy létező falut építettek ki várossá. Malalas egyértelművé teszi a város és falu közötti különbség lényegét: ez a

⁵⁰ Bühl 1995, 4. Így váltja fel Konstantinápoly Anthousáját a várost védő Szent Szűz, így szerepel már az *Akathistos hymnos* szövegében is. Az egyértelmű fordulópontot Bizánc 626-os ostroma jelenti: Cameron 1979.

⁵¹ Konstantinápoly alapításának rítusaihoz hatalmas szakirodalom kapcsolódik, bár sok alapvető kérdés máig vitatott. Az alapítási ünnepségek leírása: Frolov 1944, 63ff; Bühl 1995; Alföldy 1947; Bréhier 1915; Gerland 1932/33 és 1933/34; Dagron 1974; Lathoud 1925; Follieri 1983; Patria 56ff; Euseb. Vita Const. 3.48; Sózomenos Hist.Eccl. 2.3. PG 62 col. 940.

⁵² Tóth 2004.

⁵³ Lydos, *De mens* 4.75. és 4.73. 4.30.

városfal. Negyedikként a város alapítási szertartásai következnek, ez szerinte sok esetben emberáldozattal történt volna. Végül megnevezi a város tykhéjét, aki legtöbbször a feláldozott lány nevét kapja.⁵⁴

A városalapítási történetek legszokatlanabb momentumja a tykhék elnevezése, amely emberáldozattal kapcsolódik össze. Tizenegy város esetében nevezi meg külön a város tykhéjét, ebből nyolc esetben ír emberáldozatról. (Kivételek Eikonion, ahol Perseus saját magáról nevezi el a tykhét, Apameia, ahol a tykhé neve – Pella – az alapító hazájára

⁵⁴ A következő városok alapításáról írok részletesebben:

- 1.) 2.6, 29: Inakhos megalapítja Argosban Iópolist, a város nevét a holdról kapta, akit istenként imádtak. Ugyanis szerinte Argosban Ió volt a hold titkos neve.
- 2.) 2.7, 31: Taurus krétai király megalapítja Gortyna városát, anyjáról nevezi el Gortynának, és a tyché neve Kalliniké lesz, az ott feláldozott szűzről elnevezve.
- 3.) 2.11, 36: Perseus egy Amandra nevű faluban várost alapít, mellette egy oszlopon elhelyezi a gorgófé mását, áldozat bemutatása után a város tykhéjének a Persis nevet adja saját magáról. A város neve a gorgó-szoborról Eikonion lett.
- 4.) 2.11, 37: Szintén Perseus egy Andasos nevű faluból megalapítja Tarsos városát. A város megtisztítására feláldoz egy Parthenopé nevű szüzet.
- 5.) 5.35, 139: A Skythiából menekülő Orestés és Iphigenia a palesztinai Trikómitákhoz érkezik. Mikor egy Artemis templomot építenek, a helyiek megparancsolják Iphigeniának, hogy áldozzon fel Artemisnek egy Nyssa nevű szüzet, hogy annak a nevét adhassák a falunak. Ez megtörténik, és elkészítik a „tychéi lány” bronz szobrát, és a várost, korábban falut, Nyssának nevezik.
- 6.) 7.1, 171: Rhómos és Rhémós megalapítják Valentia falu helyén Róma városát.
- 7.) 8.1, 192: Nagy Sándor megalapítja Alexandria városát Rhakustis falu helyén. Feláldoz egy szüzet, akinek a Makedonia nevet adja. A város eredeti neve egyébként nem Rakustis, hanem Rakote volt.
- 8.) 8.12, 200: Seleukos Nikator Antigoníában áldozatot mutat be Amphión pappal, és jelet kér, hogy alapítson-e új várost. Sas ragadja el az áldozati húst, és a Silpion hegynél száll le vele. A csodát látva a király úgy dönt, hogy itt telepszik le, de nem magán a hegyen, hanem a síkságon, az Orontés folyó mellett, ahol a Bóttia nevű falu volt, Iópolisszal szemben. Ott körbeássa a fal helyét, Amphión feláldoz egy Aimathé nevű szüzet, és az új várost Antiokhiának nevezi el. Templomot épít Zeus Bóttiosnak, Xenarios építész felépíti a város falait, bronz tykhé-szobrot állít a megölt lánynak, és tüstént áldozatot is mutat be neki.
- 9.) 8.17, 203: Ugyanő megalapítja Mazabda falu helyén Laodikeiát, lányáról nevezi el. Feláldoznak egy Agaué nevű lányt, és bronz szobrot állítanak neki mint a város Tykhéjének.
- 10.) 9.13, 221: Octavianus fállal veszi körül Arsiné falut, és Ankyrának nevezi, mert két tenger között van, megtisztításul feláldoz egy Grégoria nevű szüzet.
- 11.) 10.53, 268: Nerva idején földrengés rombolja le Diokaisareiat. Egy Zarbos nevű szenátor építteti újjá, ezért helyiek hálából Anazarbosnak nevezik a várost. A város eredeti neve Kyinda, az első földrengés után Kiskos polis lett, majd Diokaisareia. Feláldoznak egy Képara nevű szüzet, aki bronz szobrot kap, mint a város tykhéje.
- 12.) 13.7, 320: Konstantin építkezései Bizáncban. Az általa megújított város tykhéjét Anthusának nevezi. Vértelen áldozatot mutat be. A várost eredetileg Phidalia alapította, akkor a tykhéjét Keroénak hívták, férjéről, Byzasról, kapta nevét a várost.
- 13.) 18.29, 433: Az Antiokhiát sújtó és Malalas szerint 500 ezer halálos áldozatot követelő földrengés után a város neve Theupolis lesz, 'Isten Városa'.

utal, illetve Konstantinápoly Anthusája, ahol természetesen már szó sem lehet ilyen barbár rítusokról.) A tykhé neve lesz egyszersmind a város szakrális neve is. E történeteket tiszta kitalációnak kell tartanunk, az események megtörténtét semmiféle komoly és kortárs forrás nem támasztja alá. A tykhé-nevek egy része valódi városperszonifikációs szobrok, múzsák vagy más mitológiai alakok szobraira vezethető vissza, tehát előbb voltak a szobrok, és utólag találták ki hozzájuk az emberáldozatok történetét. Malalas vagy forrása egyszerűen kitalált egy „pogány” rítust, és egyszersmind értelmezi is azt.

Elsősorban építőáldozatról van szó; ezt alátámasztja, hogy a krónikában még két esetben olvashatunk emberáldozatról, de már városalapítás nélkül. A 11.9, 275. szerint egy Antiokhiát sújtó földrengés után Traianus császár parancsára feláldoztak volna egy Kalliopé nevű polgárlányt a város megtisztítására, és egy *nymphagógia* nevű épület emelnek neki. Mivel az áldozatra egy földrengés után került sor, tekinthetjük az esetet egyfajta jelképes újjáalapításnak is, de ezt Malalas nem említi. A 10.10. szerint Tiberius császár kibővíti az antiokhiai színházat, és ebből az alkalomból feláldoznak egy Antigoné nevű lányt. Mindkét esetben nyilvánvalóan szobrokhoz kapcsolódó aitiologikus történetekről van szó, de Malalas nem nevezi őket tykhének.

Kérdéses, mi lehetett ezekkel a történetekkel szerzőjük célja. Marasco szerint⁵⁵ a pogányokat és vallásukat akarta negatív színben feltüntetni, szembeállítva e rituálé barbárságát a Nagy Konstantin által bemutatott vértelen áldozattal. Frézouls cikkében csupán annyit állapít meg e történetek kapcsán, hogy láthatólag a keresztény korban is szakrális aktusnak tekintették a városalapítást, és még élt az építőáldozatok emléke; ezen az alapon alkották meg ezeket a legendákat, amelyekben Malalas nem látott semmi barbárságot.⁵⁶ Ez utóbbi véleményt tényként kell elfogadnunk, a krónika valóban egyetlen szóval sem ítéli el ezeket az áldozatokat. Megfigyelhető, hogy valahányszor a mágia és a pogányság rosszindulatú, negatív aspektusairól ír, ugyanazokkal a formulákkal ítéli el. Ezek a kifejezések a tykhék esetében hiányoznak.

Ebben az esetben azonban még nehezebb megmagyarázni, miért találtak ki a korabizánci korban egy olyan állítólagos rítust, mely a Krisztus utáni idők pogány antikvitásának szellemétől alapvetően idegen – legalábbis attól a politikai és szellemi elittől, amelynek ezeket az áldozatokat a legendák szerint el kellett volna rendelnie. Kézenfekvő feltételezés, hogy már a keresztény időkben találták ki e történeteket a pogányok barbárságának bemutatására, de nem biztos, hogy ez történt. Az emberáldozat mind a görög, mind a római kultúrában rendkívül ritka volt, bár előfordult. A Krisztus utáni századokban azonban fokozatos megszorodnak az erre vonatkozó forrásadataink, ugyanis elterjed az a vélekedés, hogy a mágusok embereket, elsősorban gyermekeket

⁵⁵ Marasco 1997, 40.

⁵⁶ Frézouls 1994, 227. „Ces sacrifices humains, attribués à souverains de grande réputation, ne sont jamais présentés comme des actes barbares, mais comme l’accomplissement d’un rite religieux dont la perfection est le gage du succès de la fondation.”

gyilkolnak meg jóslás céljából.⁵⁷ Mint látható, az idézetek közül nem egy a *Historia Augusta* császáraletrajzaiból származik: az emberáldozat motívuma a *tyrannos-toposz* részévé vált, az elvetemült uralkodók gyilkolnak gyermekeket mágikus célból. Ez a toposz már a pogány korban elterjedt, és kiindulópontul szolgálhatott a Malalasnál olvasható történeteknek. A keresztény szerző számára azonban a pogányság azonos a mágiával, minden fenntartás nélkül elhiszi, hogy az emberáldozat bevett gyakorlat volt néhány száz évvel az ő kora előtt.

A Malalasnál szereplő tykhék némelyike talán Anthousához hasonlóan valóban rendelkezett saját névvel, de a legtöbb esetben más női szobrokat neveztek ki teljesen önkényesen városvédő istennővé. A városalapításhoz kapcsolódó emberáldozatot tekinthetjük egyszerű építőáldozatnak, de Malalas adatai ennél egy fokkal bonyolultabb értelmezést is megengednek. Az antik tykhék különös istennők voltak, akik elkülöníthetetlen városuktól, vele együtt jöttek létre és vele együtt léteztek. A régiekben így felmerülhetett a kérdés, hogy honnan nyerik erejüket. A tykhék tiszteletét bevezető műveltek aligha tekinthették őket többnek, mint szimbólumnak, de mi volt a helyzet az iskolázatlanabb rétegekben? Malalas szövege egyféle választ ad erre a kérdésre – természetesen a krónikás értelmezése csakis a legkésőbbi antik és kora bizánci korra vonatkozatható. A szöveg szerint a lányokat, mint az néhányszor el is hangzik, „a város megtisztítására” áldozzák fel, sohasem a tykhé tiszteletére. Ellenkezőleg, róluk kapják a tykhék a nevüket, róluk mintázzák meg a tykhé szobrokat is, ebből adódik a következtetés, hogy tulajdonképpen ők alakulnak át a város védőszellemévé. Az egész morbid rituálé nem annyira vallási, mint inkább mágikus elképzeléseken alapul. A szertartáshoz egyfajta értelmezési lehetőséget kínálnak az előző fejezet elvarázsolt szobrainál írottak, ugyanis csábító a feltételezés, hogy a tykhé erejét az biztosítja, hogy a megölt lány szelleme lényegében beleköltözik a szoborba. Tulajdonképp ő maga is egy *biothanatos* démonná válik, pontosan olyan szellemmé, amelyek kényszerítését a mágia egyes ágai céljukul tűzték ki. Ez az eljárás különbözteti meg a közönséges építőáldozattól, amelyben a védelmező és fenntartó erőt az áldozatnak az épület alá temetett maradványai alkotják.

Nem tudhatjuk, hogy a Malalas által leírt történetek mennyire voltak elterjedtek Bizáncban. Más forrásunk rajta kívül nincsen, de minden bizonnyal szélesebb körben voltak ismertek, és láthatjuk, hogy a városperszónifikáció, egy ártatlan szimbólum, a népi képzeletben miképpen vált véres történetek főszereplőjévé. Talán ez is hozzájárult, hogy a 6. századtól az egyház egyre erőteljesebben propagálja a városvédő szentek tiszteletét: a mártírok is áldozatok, ám az ő történetükben immár nyoma sincs mágiának.

⁵⁷ Amm. Marc. 14.11.17, 29.2.17; Dio Cass. 73.16, 69.11.; Euseb. Hist. Eccl. 7.10, 8.14; Hist. Aug. Didius Iulianus 7; Hist. Aug. Elegabalus 8; Nazianzoszi Szt. Gergely PG 35.624.27; Philostratos Vita Apoll. 7.11, 8. 5–7, és e lista megközelítőleg sem teljes.

Bibliográfia

ALFÖLDY András

1947 On the Foundation of Constantinople: A few Notes. *Journal of Roman Studies* 37: 10–16.

BARB, Alfons Augustinus

1963 The Survival of Magic Arts. In A. Momigliano (ed.): *The Conflict Between Paganism and Christianity*. Oxford, Clarendon Press, 100–125.

BONNER, Campbell

1932 Witchcraft in the Lecture Room of Libanius. *Transactions and Proceedings of the American Philologic Association* 63: 34–44.

BREHIER, Louis

1904 Un patriarche sorcier à Constantinople. *Revue de l'Orient Chrétien* 9: 261–68.

1915 Constantine et la fondation de Constantinople. *Revue Historique* 119: 241–272.

BROWN, Peter

1972 Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: from Late Antiquity into the Middle Ages. In uő.: *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. London, Faber und Faber, 119–146.

BURCKHARDT, Jakob

1978 *A reneszánsz Itáliában*. Budapest, Képzőművészeti Alap.

BÜHL, Gudrun

1995 *Constantinopolis und Roma. Stadtpersonifikationen der Spätantike*. Zürich, Akanthus.

CAMERON, Averil

1979 Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth Century Byzantium. *Past and Present* 84: 3–35.

COMPARETTI, Domenico

1875 *Virgil im Mittelalter*. Leipzig.

DAGRON, Gilbert

1974 *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*. Paris, PUF.

DELATTE, Armand

1932 *La catoptromancie grecque et ses dérivés*. Liège, Delpech.

DICKIE, Matthew W.

1996 What is a Kolossos and How Were kolossoi Made in the Hellenistic Period? *Greek Roman and Byzantine Studies* 37: 237–257.

DIELS, Hermann

1899 *Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus*. Leipzig, Teubner.

DODDS, Eric R.

1947 Theurgy and its Relationship to Neoplatonism. *Journal of Roman Studies* 37: 55–69.

1973 Supernormal Phenomena in Classical Antiquity. In uő.: *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford, Clarendon Press, 156–210.

DORNSEIFF, Franz

1925 *Das Alphabet in Mystik und Magie*. Leipzig–Berlin, Teubner.

DULIÈRE, Walter Louis

1970 Protection permanente contre des animaux nuisibles assurée par Apollonius de Tyane dans Byzance et Antioche. Evolution de son mythe. *Byzantinische Zeitschrift* 63: 247–77.

DZIELSKA, Maria

1986 *Apollonius of Tyana in Legend and History*. Roma, Bretschneider.

FARAONE, Christopher A.

1989 Clay Hardens and Wax Melts: Magical Role-Reversal in Virgil's Eighth Eclogue. *Classical Philology* 84: 294–300.

- 1991 Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of 'Voodoo' Dolls in Ancient Greece. *Classical Antiquity* 10: 165–205.
- 1993 Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals: Near Eastern and Early Greek Oath Ceremonies. *Journal of Hellenistic Studies* 113: 60–80.
- FODOR Sándor
1971 *Arab legendák a piramisokról*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- FOLLIERI, Enrica
1983 La fondazione de Costantinopoli. Riti pagani e cristiani. In *Roma, Costantinopoli, Mosca*. Atti del I. seminario internazionale. Napoli.
- FRÉZOULS, Edmond
1994 La fondation des villes chez Malalas. In M.-M. Mactoux – E. Geny (éd.): *Mélanges Pierre Lévêque* 8. *Religion, anthropologie et société*. Paris, 217–234.
- FROLOW, Anatole
1944 La dédicace de Constantinople dans la tradition byzantine. *Revue de l'histoire des religions* 127: 61–127.
- GERLAND, E.
1932–1933 Byzantion und die Gründung der Stadt Konstantinopel. *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 10: 93–105.
- KÁKOSY László
1974 *Varázslás az ókori Egyiptomban*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
1978 *Egyiptom és az antik csillaghit*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
1984 *Fény és káosz. A kopt gnosztikus kódexek*. Budapest, Gondolat.
- LATHOUD, Daniel
1925 La consécration et la dédicace de Constantinople. *Échos d'Orient* 24: 180–201.
- MANGO, Cyrill
1963 Antique Statuary and the Byzantine Beholder. *Dumbarton Oak Papers* 17: 53–75.
- MARASCO, Gabriele
1997 Giovanni Malala e la tradizione ellenistica. *Museum Helveticum* 54: 29–44.
- OGDEN, Daniel
1997 *The Crooked Kings of Ancient Greece*. London, Duckworth.
2001 *Greek and Roman Necromancy*. Princeton, Oxford, Princeton University Press.
- TÓTH Anna
2004 Tutela Romae. In Tóth A. – Fodor N. (szerk.): *Antik és középkori irodalmi elemzések*. Piliscsaba, 95–124.
2007 Konstantinápoly és Antiokhia talizmánjai. In Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallászetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről V./* Budapest, Balassi, 361–378.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Ulrich von
1927 Heilige Gesetze: Eine Urkunde aus Kyrene. *Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zur Berlin*. 169.

A holttest mint az érintkezési mágia tárgya

A tárgyakhoz kötődő folklórjelenségek sorában található egy különleges tárgy, sajátos test: a holttest. A következőkben a holttesttel kapcsolatos, érintkezési mágián alapuló, bajelhárító hiedelemcselekvések zoboraljai magyarok, gyimesi és moldvai csángók körében jellemző példái kerülnek bemutatásra, saját gyűjtés alapján.

Mikes Kelemen „édes néjének” írja 1718. aug. 25-én kelt levelében a következőket: „A való, szép kis réten vagyunk, de mellettünk holmi leromlott épületek vannak, ahol annyi a skorpió, mint a bolha. Az olyan vendéget éppen nem szeretem az ágyamban. Most pedig éppen nem szeretnék meghalni, – a holt ember olyan ízetlen, kedvetlen, hogy még a feleségit sem öleli meg.”¹

Mikes Kelemen leveléből megtudhatjuk, hogy a holttest „ízetlen”, „kedvetlen”. A nem sokkal előbb még nevető, síró, ölelő vagy dacos ember egyszercsak semmilyené válik, mozdulatlanná, érzéstelenné. Talán nem véletlenül használja Mikes az „ízetlen” kifejezést (ami természetesen nem gasztronómiai értelemben értendő). Gondoljunk az „ízetlen tréfa” kifejezésünkre, ami lelketlenségre utal, vagy az „ízekre szedlek” szólásra, ami darabokra tépést jelent. Diószegi Vilmos szerint az *íz* szónak ’lélek’ jelentéstartalma van, eszerint a szólás annyit jelent: ’lelkeidre szedlek’².

Az emberi test a születéstől a halálig eleven, *emberinek* nevezett érzések hordozója. Él és érez. A magyarok lélekhite szerint él, lélegzik, mert *lélegzetelke* (*testleke*), Moldvában a *szuszogója* életben tartja, és érez, mert *szabadleleke*, Moldvában az *eszméje*, egyéniségét, személyiségét és – ennek megfelelően – érzelmeit adja.

A lélek testből való végleges távozásával, az emberi élet véget ér, beáll a halál, földi életünk hordozója, a test *holt-testté* válik. Mondható, hogy a holttest különleges test, amely immár fizikai értelemben *tárgy*: súlya, térfogata van, önálló helyzetváltoztatásra nem képes, már csak a fizikai törvények érvényesek rá. Különleges a holttest, mert egy pillanattal korábban a még élő emberi testet nem csak a legalapvetőbb, materiális törvényszerűségek jellemezték.

Bolberitz Pál a lélek és a test kapcsolatáról a következőket írja: „A lélek a test formája és fenomenológiai megsemmisülésével (halállal) a test is megsemmisül. A holt-

¹ Mikes 1966, 51.

² A „Csernyecov említette második lelket – mint láttuk – a vogulok az *isz* szóval jelölik, hasonlóképpen *isznek* nevezik az osztjások is. A tudományos irodalom „szabad lélek” vagy „árnyék-lélek” szóval jelöli ezt a fogalmat. Paasonen vetette fel, hogy a vogul és osztják *isz* ’szabadlélek’ lappang a magyar *íz* (*isz*, *isz*) szóban.” Diószegi 1978, 27.

test ugyanis nem sajátos értelemben vett emberi test, hanem olyan anyagság, amit új forma hat át.”³ Bolberitz materialistának tűnő megfogalmazása is a holttest különlegességére irányítja a figyelmet.

A holttest határ az élők és a holtak között mindaddig, amíg azt az élők a környezetükből, a temetés eltávolító rítusával el nem tüntetik. A halott eltemetéséig a világban tartózkodónak tekinthető, különlegessége is innen eredeztethető. Testéhez a legközelebbi vérszerinti hozzátartozók nem érhetnek, hiszen az bajt, szerencsétlenséget, pusztulást hozhat az élőkre. A halott körül ilyenkor szükséges tennivalókat rokonsági szempontból távolabbi hozzátartozók, illetve szomszédok végzik. Kivételt csak a korábbi végrendelkezés hagyhatott. Ilyen kivételes esetet elevenít fel a pusztinai (Moldva) Móricz testvérek elbeszélése:

Azt mondra édesanyám nekünk, hogy: én olyan hitványodtam, hogy csak a csontom és a bőröm maradt. Átkozottak legyetek a földön, meddig éltek, ha valakit az én testem mellé csaptok, ha tük ingemet el nem embrizsáltok. Tük mossatok fel, hogy ne kacagjon ingemet senki. S mikor ketten maradtunk, akkor erekké, hogy nem féltünk, mer tudtuk, mennyit kínlódott, met mának vót, nem vót mitől féljünk. Sajnáltuk, nagyon sajnáltuk. Mikor arra vitte a Márecska, hogy kivitte a lelkét belőle, münk szívünket es egy kicsit megerősítette lenne, többet nem voltunk olyan lágyak. Nekifogtunk, Andris Antiné, testvérem, meg én, hárman felmostuk. Behoztunk egy ligyán vizet, tettünk bele egy kicsi deront, vettünk egy szép fehér gyócsot, négybe hasítottuk, szépen megszappanyoztuk, s megmostuk az egész testit.⁴

A vizsgált területeken a holttesttel való bánásmódot egyrészt különös óvatosság jellemzi, másrészt a halott felkészítése a lélek nyugtalanságát, visszajárását és ezzel károközését megelőző, preventív szokások véghezvitelére is alkalmat nyújt.

A testet elhagyó, de még az élők környezetében tartózkodó lélek az ártó szándékú erők részéről különösen veszélyeztetett. Sajátos párhuzam figyelhető meg a születéskor és halálkor jellemző lélek védelmét célzó szokásokban. Az ilyenkor szokásos preventív szokások közös vonása, egyrészt a lélek kiszolgáltatott helyzete, másrészt a gyermekkel, illetve a holttesttel érintkező dolgokkal végrehajtható mágia elhárításának törekvése.

A megszületett gyermek lelke a keresztelőig, a halott ember lelke a 40 napos torig sajátos, átmeneti helyzetben van. A gyermek lelke a keresztelőig különösen ki van téve az ártó erőknek, még nem védi a keresztség. A halott ember lelke már nem tartozik a földi léthez, és még nem foglalta el helyét a másvilágon. A lélek védelmét mindkét esetben a test, illetve az azzal érintkező dolgok védelmével érik el, azáltal, hogy az ártó

³ Bolberitz 1985, 67.

⁴ Móricz Margit (sz. 1949), Pusztina.

szándékúak számára hozzáférhetlenné teszik őket. A védelmet szolgáló elkülönítés az érintkezési mágián alapuló rontást előzi meg. Frazer érintkezési mágiának nevezi azt az eljárást, amikor két eredetileg összetartozott dolog közül az egyiket bizonyos céllal végrehajtunk egy cselekvést, és ez a másik félen is ugyanazt eredményezi.⁵

Zoboralján, Gyimesben és Moldvában egyaránt jellemző, hogy sem a csecsemőt, sem a halottat nem hagyják egyedül. Ezzel előzhetik meg, hogy az újszülöttel, illetve a holttesttel érintkező dolgokat ártó szándékkal bárki is megszerezhesse. Ahogy a gyermekfürdető vizet sem öntik ki éjjel, és nappal is tiszta félreeső „helyre” juttatják, ugyanígy a halottmosdató vizet mások által hozzáférhetetlen helyre öntik. A kisgyermek kimosott ruháját, pelenkáját az éjszakai ártó erők számára elérhetlenné teszik azáltal, hogy éjjel nem hagyják az udvaron, a halott mosdatásánál pedig a testtel érintkező fürdőkendőket is eltávolítják: a mosdatóvíz kiöntésének helyén elássák, vagy a koporsóban eltemetik a halottal együtt. A nem megfelelően végrehajtott eljárás nem marad következmények nélkül. Ezzel kapcsolatban egy Lészpedről (Moldvából) a Baranya megyei Mekényesen letelepedett idős asszony a következőképpen elevenítette fel saját tapasztalatát:

Azt a vizet elöntötték a kert tövibe. Félre a sarokba bé, hogy ne járják össze. Nekem mikor a menyem meghótt, ahol felferesztették, akkor azt a vizet odaöntötték a kert tövibe. Mer künn feresztették. Akkor ahova kiöntötték, hallottam, hogy a kutya arra örökké ugatott, ugatott. Amikor szépen kimentünk, láttunk világosságot, gyertyavilágot. Ment a borozdán hosszan bé a temető felé. Az a világosság ahogy vót, reggel elmentünk oda, megkaptuk oda azokat a rongyokat ottan, amivel feresztették. Ez vót az oka neki, hogy azok ott vótak maradvá. Akkor azokat elégettük. Ez való vót. Mikor azt a hótat megláttuk, nem úgy személyesen, hanem az a gyertya lobogott, mer semmit se láttunk, csak azt a világosságot. Hallottuk, hogy az a kutya ugatott: tul, tul, tul; ott ahol felferesztették, ott ugatott. Ott járt az a hót, mer a rongyok úgy el voltak dobálva oda.⁶

Zoboralján a kisgyermek haját és körmét egy éves koráig nem vágják le, azért hogy a hajhoz vagy körömdarabokhoz senki se férhessen hozzá. Szükség esetén a gyermek körmét az édesanyja lerágta és tenyerében összegyűjtött darabkákat a tűzbe vetette. Moldvában az idős asszonyok közül többen is elmondták, hogy egész életükben gyűjtötték a kifésült hajukat, amelyet arra szánnak, hogy halálukkor hozzátartozóik majd a halottas párnájukba tegyék. Az elszórt haj veszélyeiről már Gegő Elek is szólt egyik pusztinai tudósításában:

⁵ Frazer 1993, 42.

⁶ Simon Ferenc Józsefné (sz. Lészped 1894), Mekényes.

Most a padláson valami zörrent, s asszonyunk elbeszélése: hogy az apja lelke jár haza: mer életibe a kifésült haját a ház körül elhányta...⁷

Érintkezési mágián alapul a halottól való félelem elűzésének a módja, ami a vizsgált területeken jellegében eltérő. Zororalján a félelem elűzésének jellemző szokása a halott megérintése:

Azt is csinálták, ha valaki félt elmenni virrasztani, hogy megfogatták vele a lábait meg kezeit, hogy ne féljen a halottól többet.⁸

Moldvában a félelem elűzése érdekében, a halott megérintésén kívül, a holttesttel érintkező ruhából vagy szemfedélből kivágott darabkával történő megfüstölés is szokás. Pusztinában a halott mosdatásánál használt kendőt nem égeti el mindenki, hanem elteszik arra az esetre, ha valaki megijed a halottól. Erről Pusztinában az 1949-es születésű Mórinc Margit így beszélt:

Melyik kendővel megmostuk, meghagytuk magunknak sokan, hogy amelyik fél a halottól, azt el lehet hasogatni, s meg lehet füstölődjünk, hogy ne féljünk. Mosjuk ki tisztán, s kinek kell, füstölődik. Meggyújtjuk, letegyük valami tiszta helyre, reáhajlunk egy ruával, felszívjuk azt a füstöt, járjon esze münköt, hogy nyomja ki az ijedséget.

A halottal érintkező dolgok a megelőzésen kívül gyógyításra és rontásra egyaránt alkalmasak. Magyarfaluban (Moldva) agresszív, verekedős embernek a ruhájába csempészik valamelyik halott állfelkötő kendőjét: „Kötik hejzá, hogy hordozza, s akkor olyan, mint a hótt aluszik, aluszik ő is”.⁹ Ugyancsak Magyarfaluban a részeges ember szexuális lecsendesítését szolgálta a halottas párna varrással használt tű, amit a férfiember párnájába szúrtak, ennek következtében a részegen feleségével erőszakoskodó embert „az a tű lecsöndesítette, mint amilyen a hótt”.¹⁰

Rontás szándékával végrehajtott érintkezési mágiára legalkalmasabb a halottmosdató víz, illetve a mosdatásnál használt törülőkendő, amiről Pusztinában a következőket mondták:

Vannak olyan rosszak is. Mosogatót elveszik, mivel a halottat felmossák, avval elmennek, avval olvasznak, avval csinálnak rosszat, hogy az embert úgy boldondítsák, aki él, hogy hamis, vagy csak dobogtat. Nem tud semmit. Hát mit

⁷ Gegő 1838, 14.

⁸ Brath Margit (sz. Brath Margit, 1933), Geszte.

⁹ Janku Anna (sz. Csernik Anna, 1936), Magyarfalu.

¹⁰ Petrics Istvánné (sz. Csobán Anna, 1921, Magyarfalu), Egyházaskozár.

olvasnak, azt én nem tudom, olvasnak, azt én nem tudom, olvasnak reá avval az izével, ha azt a halottlevet elveszik. Még meg is itassák, hogy nem es tudod, mit ittál meg.¹¹ A halottal való érintkezés közvetett módjait elsősorban a gyógyításban alkalmazzák.

Csitáron és Gerencséren (Zoboralja) a gyermek bizonyos betegségeinek megszüntetése érdekében az érintkezési mágia révén a túlvilági erők segítségét is igénybe vették. Az említett falvakban kilenc sírról szedett füveket főztek abban a vízben, amiben este megfürdették a gyermeket, majd kivitték a temetőbe, és kilenc síron átforgatták. Az említett falvakon kívül Lédecen (Zoboralja) is szokás volt a kilenc síron való átforgatás, amit napfelkelteig kellett megtenni, azonban Lédecen ezt nem előzte meg fürdetés:

Kivitték a gyereket. Amikor nagyon beteg vót. Az anyja meg a keresztanyja kilenc síron meghömpörgették. Ezt éjjel köllött, nem nappal.¹²

Zoboralja falvaiban a halotti csontot a félelem elűzésére ugyanúgy használták, mint gyógyításra:

Aki meg félt a halottól, annak azt mondták, hogy el kell menni a temetőbe és ott valami halotti csontot kell keresni. Avval megdörzsöli a kezit meg a fejit és akkor nem fél tovább. Az a halotti csont gyógyításra is jó volt. Szokott olyan csomó kigyünni az ember kezén. Az uramnak testvérenek is vót olyan, és elment azzal a Borana nénivel ki a temetőre. Ott kerestek olyan halotti csontot, avval megdörzsölték, és el is múlt tőle.¹³

Végezetül egy sajátos esővarázsló és bajelhárító szokást mutatok be Pusztinából, ami közvetett érintkezési mágián alapul és kettős célzatú:

A faluban a halottal csak közvetett érintkező sírkeresztet is felhasználhatják a jövő befolyásolására irányuló mágikus eljáráshoz. Úgy tartják, hogy szárazság, aszály akkor sújtja a határt, ha *titok* van a faluban, ami nem más, mint egy leány szegényérzete miatt eltitkolt terhesége. Ilyen esetben fennáll a magzatelhajtás veszélye. A helybeliek vélekedése szerint az emberéltet is veszélyeztető titkolózás szárazságot okoz. Az esővarázslás hiedelemcselekvése inadekvát eljárás, amely a szárazságot előidéző titok feloldására irányul. Ennek során „tiszta leánok”, szűzlányok éjszaka kimennek a temetőbe és egy onnan elhozott sírkeresztfát a Tázlóhoz visznek, amit ott beállítanak a vízbe. Reggeltől mindenki láthatja a vízbe állított sírkeresztet, a titkot hordozó leány is. A falubelieknek a látvány kettős jelentést hordoz. Egyrészt a környéket sújtó szárazság meg-

¹¹ Barta János Péterné (sz. Kiss Ilona, 1923), Pusztina.

¹² Farkas Teréz (sz. 1909), Lédec.

¹³ Brath Margit (sz. Brath 1933), Geszte.

szüntetésére irányuló mágikus rítus megtörténtét, másrészt az eljárás eredményessége érdekében az aszályt kiváltó titok felfedésének és elfogadásának szükségességét jelenti. Az eljárás egyben jelzés a várandóssága miatt szegyenkező, állapotát titkoló lánynak arra, hogy a titok felfedezése esetén a faluközösség elfogadja helyzetét.

A holttest, mint a példák is mutatták, megelőző, rontó és gyógyító mágikus eljárások tárgya. Ahogy Mikes Kelemen írta, asszonyát már nem öleli meg, „ízetlen és kedvetlen”, de még sokáig kapocs marad evilági és másvilági erők között.

Bibliográfia

BOLBERITZ Pál

1985 *Lét és kozmosz*. Budapest, Ecclesia.

DIÓSZEGI Vilmos

1978 *A pogány magyarok hitvilága*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

GEGŐ Elek

1838 *A moldvai magyar telepekről*. Buda [reprint: 1987].

MIKES Kelemen

1966 *Törökországi levelek*. Bukarest, Ifjúsági Könyvkiadó.

FRAZER, J. G.

1993 *Az aranyág*. Osiris Kiadó [Válogatás: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Abridged Edition. London, Macmillan, 1925.]

Ing, palást és meztelenség: adatok az öltözködés szimbolikus vonatkozásaihoz

Tanulmányomban az *ing, palást, fonás-szövés, textiliák, ruha* és *meztelenség* hiedelmének és rítusainak egy olyan körét tárgyalom, amellyel kapcsolatban az európai népi hiedelemrendszerekben (egyben a keresztény és kereszténység előtti vallási rendszerekben) néhány egymással összefüggő, markánsan kirajzolódó szimbolikus rendszer rajzolható meg. Ezek egy-egy hiedelem- és rítuskomplexum különböző szemantikai rétegeiben együttesen is jelen lehetnek, és egy-egy „hiedelemkört” összetartó vezérelvéként, ideológiai alapként működhetnek. Mélystruktúrájukat a *natura* és kultúra viszonyának archaikus, *natura–kultúra / nyers–főtt / halál–élet* szimbolikus oppozíciósora jelenti.¹ E kettős világban az *ember mint élő, nem halott, és mint ember, nem állat* határozódik meg, mint a kultúrával jellemzett, centrumban elhelyezkedő lakott tér lakója, amely szemben áll a vadállatok, démonok, halottak lakta naturával, a lakatlan és civilizálatlan perifériával. A naturát a háziállatok, a természetett növények hiánya jellemzi. Hiányoznak a kultúra folyamatai és termékei is: a szántás-vetés, vadállatok domesztikációja és a tűzhely, a kovácmesterség, a vas, a fonás-szövés, a ruházat, valamint a keresztény szentségek. Az alábbiakban szó lesz a *natura* „nyers” világának megszelídítéséről, a természeti lényként, „vademberként” született ember megnemesítéséről, társadalmi lényé változtatásáról, amelyben az emberi kultúra alapvető munkafolyamatai közül elsősorban a *fonás-szövés, főzés-sütés* és a *kovácmesterség* kap szerepet.

Ami e szimbolikus rendszerek érvényességi körét, az európai kultúrákban betöltött konkrét helyét/szerepét illeti, ezek olykor csak szövegfolklórban élő töredékes nyomokból rekonstruálhatók, máskor ma is élő hiedelmekből, működő rítusokból modellálhatók. Úgy látszik, a *natura–kultúra, főtt–nyers* oppozíciókkal leírható világ, és benne speciálisan a fonás-szövés, textiliák és az ing szimbolikus szerepe Európa földrajzilag távoleső helyein, időben tág korszakaiban, a keresztény és a kereszténység előtti kultúrákban egyaránt, nyelvhatároktól függetlenül jelen van. A legtöbb vizsgált jelenségnek van kereszténység előtti, illetve keresztény megfelelője; a ruházatkodás vizsgált jellemzői Európa régmúltjába visszavezető archaikus vonásoknak látszanak, és valószínűleg Európa kulturális határain kívül is sok helyen, vagy talán mindenütt érvényes

¹ Vö. Lévi-Strauss 1964; a *nyers–főtt* szimbolikus rendszerekről lásd Pócs 1992.

általános sajátságai a töredékeiben fennmaradt, kereszténységbe integrálódott archaikus világképeknek. Példáim főleg magyarok és közép-kelet-európaiak, amelyeket szinte csak ötletszerűen bővítettem távolabbi helyekre és korokra nézvést, de bármerre és bármely korbá tekintünk Szicíliától Izlandig, Észtországtól a Kaukázusig, feltűnőek a hasonlóságok, az azonos jelentésű szimbólumok. Csak részletvonásokban, például egy-egy speciális szövegfolklor-motívumban, istenségek egy-egy nép mitológiájában gyökerező vonásaiban, vagy a naptári szentekhez kötődő rítusok dátumaiban látszanak különbségek, helyi sajátságok.

1. Ruhába öltözés

Tanulmányom fő témája tehát az, hogy a ruha felöltése (és a ruházat alapját képező textilia létrehozása: a fonás-szövés) hogyan teszi az „anyaszült meztelen” embert társadalmi lénné, hogyan „avatja be” a kultúra világába, hogyan lesz az „ing” az identitás kifejezésének, a társadalmi szerep betöltésének eszköze,² és hogyan védi a ruha az embert „emberségében” a natura világából támadó démonok, halottak ellen. A „test határai” megfeleltethetők – mint Mary Douglas kifejezi – a szociális határoknak,³ a testet védő ruha mintegy kivédi a szociális rend elleni fenyegetést. Vizsgált adataink mindezt a mítoszok, rítusok és hiedelmek nyelvén mondják el.

Témánk kiszakítása a nyers–főtt rendszerek nagy összefüggéseiből kissé mesterséges, ugyanis a most kiemelten vizsgált textiliákhoz, illetve az inghez hasonló szerepe lehet az „emberré avató” rítusokban a kultúra más – fent említett – vívmányainak is; a „nyers” meztelenséghez pedig hasonló szerepet kap a szexualitás hiánya/tiltása (a nemi aktivitás korlátozása a rítusok idejére, vagy a rítusoknak a nemi aktivitásból kizáruló gyermekek, szüzek, öregasszonyok általi végzése) és a böjt, valamint a szótlan-ság – az „emberi” beszéd hiánya. E vonásokkal csak említésszerűen foglalkozunk.

A tárgyalt képzetekben és rítusokban alapvető az ing és a testet közvetlenül borító egyéb – palástszerű – ruhadarabok szerepe, de – mint alább látni fogjuk – a textil általában, és annak létrehozása fonással-szövással, valamint e munkafolyamatok eszközei, melléktermékei (a szösz, a fonál, a tiló, a guzsaly és az orsó) is hasonló funkciókat tölthetnek be. Ez utóbbi ténybe azonban belejátszanak bizonyos „fonó” istenségek, démonok képzetei is, amelyekről szintén szót ejtünk majd röviden.

Témám egyes aspektusairól írtam már egy régebbi tanulmányomban,⁴ amelyben a *werwolfot* – a *farkasembert* – mint a natura és kultúra közt közvetítő kettős, illetve átmeneti lényt vizsgáltam. A werwolf-hiedelmek határozott natura–kultúra oppozíciója

² Mint Bo Lönnquist hangsúlyozza Erving Goffmann nyomán, a ruha fontos szerepe (legalábbis az európai kultúrákban) az önazonosítás és a társadalmi szerep betöltésének lehetővé tétele (Lönnquist 1980, 278).

³ Douglas 1966, 115.

⁴ Pócs 2002a.

segít megérteni e kettősség általánosabb, nem szorosan a werwolsághoz kötődő, de talán eredendően arra alapozott vonatkozásait is. Idézzünk erre egy példát, amely világosan utal a ruha itt vizsgált kontextusára, a natura lényeinek ruhátlanságára (és tűz nélküli, „nyers” körülményeire). A példa a (Bartók *Cantata Profanájából* közismert) román *Kilenc szarvas* kolindából vett részlet:

...
 A mi testünk nem tűr
 fonott-szövött inget,
 csak leveles ágat,
 A mi lábunk nem lép
 tűzhely hamujába,
 csak leveles ágra...⁵

A farkasembernek születettek szempontunkból lényeges vonása a státusnélküliség, köztes állapot, valamint e lények természetéhez tartozása, nem kultúrlény, „meztelen” mivolta. Ebben a kontextusban az ember, amíg be nem avatják a kultúrába és társadalomba, nem emberként, hanem démonikus lényként jelenik meg, és magán hordoz bizonyos naturára utaló, eredendően természeti jegyeket. A werwolf-sorsra születetekenél ezt bizonyos állati jegyek jelentik (a közép-európai népek hiedelmeiben például szőrösen, foggal, szárnyakkal születésről van szó). Európa-szerte ismert születési sajtáság a *burokban születés*, amely werwolf-sorsot (vagy általában látóképességet, „transzképességet”) jelent, illetőleg biztosít, és pedig nemcsak a werwolf-lények számára. A farkasember metamorfózisa is – germán és szláv népeknél, románoknál egyaránt, szórványosan magyar hiedelmek szerint is – kötődhet a burokban születéshez.⁶

A metamorfózis, az állattá változás hiedelme a farkasember kettős identitását fejezi ki. A werwolf állatalteregőja/állatbőre, „második bőre” a testének „határa”, helyettesítője, sőt hasonmása – az átváltozás pedig mintegy a bőr „kifordítása”, amelynek révén a „szőrös” állati identitás elfedődik.⁷ Az állattá változás szimbolikus eszköze a hiedelmekben: a farkasbőr (medvebőr), illetőleg a belőle készült ing, a *farkasing*, Európa középső és nyugati területein a *farkasöv* felöltése.⁸ A magzatburok is mintegy második bőrként biztosítja az állattá változás lehetőségét a burokban születetteknek.

⁵ Szarvassá vált fiúk... 1971, 217.

⁶ Lásd a burok e szerepéről, illetve általában a születés jeleiről elsősorban Belmont (1971: 28–30, 50–63, 189–190). Az adatok részletesebb bemutatása és további irodalom előbb említett werwolf-tanulmányomban.

⁷ A latin (*versipellis*) és talán a román (*priculici*) terminus ’kifordított bőr’-t jelent. E témákat részletesen lásd Pócs 2002a, a werwolf-téma bővebb bibliográfiájával együtt; itt csak a farkasember kettős bőrével és a „bőrfordítás” komplexumával kapcsolatos két fontos írást említek meg: Lecouteux 1992, 121–144: „La métamorphose, le double, le loup-garou” fejezet; továbbá Vaz da Silva 2002, 53–48: „Double skins and metamorphosis” fejezet.

⁸ Lásd például Hertz (1862) számos adatát a farkasingre valamint a farkasövre, örményektől írekig és az ókori görögökig; Hertz 1862, 79–97.

„A ruha teszi az embert” szólás igazságáról tanúskodik a meztelen farkasember állatból emberré változásának egy elterjedt technikája: ruhába öltözni. Európa-szerte – az ókor óta – feljegyzett hiedelmek szerint a werwolf emberruhája levetésekor válik farkassá (és ha ellopják közben, nem tud visszaváltozni).⁹ A natura lényeiének ideiglenes emberré válása ing felöltésével (és ennek a fordítottja) legendai, mesei, hősepikai motívumként egyaránt közismert Európában; gondoljunk például a Kilenc vadhaty-túy meséjére.¹⁰ Az ember inge tehát a naturabeli farkasingnek, illetve a magzatburoknak mintegy kulturális változata.

A közvetlenül a testen viselt ruha – csakúgy mint a farkas bőre, vagy a magzatburok –, a személy képviselője,¹¹ adott esetben szellemi alteregója lehet. Lássunk még egy szövegpéldát, amely – a *Kilenc szarvas* kolindánál jóval rafináltabban, egyben a farkasember kettős bőrének eszméjéhez közelebb – „tükörképként”, hasonmásként, mintegy a szabad lélek „megtestesítőjeként” szól a ruháról. Az apokrif, feltehetően gnosztikus jellegű *Tamás Apostol cselekedeteibe* (*Tamás-aktákba*) foglalt ún. *Gyöngyhimnuszban* (vagy *Lélek-himnuszban*), szerepel egy aranyszínű, drágakövekkel ékes köntös, amelyet az apostol fiatal korában viselt. Ő később így idézi fel ruhája megtalálásának élményét:

...nem emlékeztem már fényemre, hiszen még gyermek voltam, egészen fiatal, amikor hátrahagyott atyám királyságában, de amint megtaláltam a ruhát, mely úgy hasonlított hozzám, mint a tükörképem, és magamat teljes egészében láttam benne, rögtön felismertem és láttam magam általa, hogy kettéváltunk, bár ugyanonnan származunk, és ismét egyek vagyunk egy alakban...¹²

A natura–kultúra kettősségét képviselő archaikus werwolf-hiedelmek Kelet-Délkelet-Európában a 20. századig mitikus háttérét képezték az emberi élet átmeneti rítusainak, és fontos szerepet kaptak a naturából támadó démonokat elhárító, a naturából eredő betegségeket gyógyító rítusok kapcsán is. Az ing kultúrába avató szerepe azonban legközvetlenebbül a werwolf-sors születéskor való kivédését célzó rítusokban mutatkozik meg: a születési jegyeik révén werwolf-sorsra predesztináltak ingbe öltöztetése, mint „emberré avató”, egyben csoportba fogadó rítus áll előttünk a Balkán több helyén. Bulgáriában és Szerbiában szokás például, hogy a karácsonyi tizenketted idején születettekre inget adnak, hogy ne váljanak *karakondzullá* – démonikus werwolfká. Noha ez az időszak fonás-tabu alá esik, az ekkor született gyermeknek *három asszony*

⁹ Hertz 1862, 91–92, 95, 97. A werwolf-hiedelmek forrásait és bibliográfiáját lásd cikkemben: Pócs 2002a; itt csak néhány kiemelt (vagy abban a cikkben nem közölt) adat esetében említem meg a forrást.

¹⁰ *A hattúynő*, Aath 400; lásd Dömötör 1988, 181–184.

¹¹ Az ing „Hülle der Seele”: Jungbauer 1931, 1709. A magzatburok neve több nyelven – például délszláv nyelveken is – ’ing’, ’ingecske’.

¹² Tamás apostol... 1996, 173, 175.

kis inget fon gyapjából, egyetlen éjszaka alatt, ezt kell hordania a veszélyeztetett csecsemőnek. Az asszonyok három tagú csapata fogadja itt be az *élők csoportjába* a csecsemőt.¹³ A hasonló nyugat-bulgáriai rítusok, illetve hiedelmek a werwolf-ing szövéseinek egy másik aspektusát hangsúlyozzák: itt az volt a szokás, hogy ha *zmej*-gyermek született (werwolf-gyermek, farkkal és szárnyacskákkal a hóna alatt), azért szöttek számára egy nap alatt, kezdetleges technikával (tobozzal tépett kócból) inget, hogy ne támadó werwolffá, hanem olyan zmejje (sárkányemberré) váljék, aki, ha felnőtt, meg tudja védeni faluját a démonikus, jégesőt hozó sárkánytól, a *hálától*.¹⁴ Tehát a natura démonikus, támadó erejét az ingbe öltöztetés pozitív, kultúravédő erővé szelidíti és erősíti.

Az ingbe öltözés mint az emberré válás szimbóluma jelenik meg az átmeneti rítusok keresztény szentségek által is szentesített, új társadalmi státust elnyerő mozzanatainak során is. Keresztény értelmezésben és gyakorlatban a keresztelő előtt az embernek nincs neve és nincs ruhája: „anyaszült meztelen” – nem tartozik a társadalomba, illetve démoni lény, amennyiben az ördög tartja megszállva a keresztelőig, amely kiüzi belőle a Sátánt. A státusnélküliség megszüntetésének a névadás mellett a legfontosabb módja és jele az, amikor a keresztzüllőktől *keresztelőinget* kap az újszülött (ez a mai napig szokásos része lehet a katolikus keresztelőnek);¹⁵ vö. a korai keresztény katekumenek új fehér ruhájával.¹⁶ Mindehhez szemléletes adalék a kísértéként visszajáró *keresztéletlen gyermekek* mondai motívuma is, amely szerint e köztes létben tengődő lényeket jelképesen megkeresztelik. Ha sírásukat hallják, nevet adnak nekik, és keresztelőingül szolgáló ruhadarabot dobnak a sírás irányába, hogy a gyermeklélek elnyerhesse végleges túlvilági státusát.¹⁷ Idézzünk ezzel kapcsolatban egy, a natura nyers világát bemutató gyimesi ráolvasást, amely a kelést elküldi:

...magos kösziklára,
ahol embert nem látsz,
keresztéletlen gyermeknek ingöt nem csinálnak,
vakaruperecöt nem sütnék...¹⁸

Egyes német és magyar hiedelmek szerint a keresztelőing adása még a majdani felnőtt halott túlvilági státusának elnyeréséhez is hozzásegít: ennek hiányában a halott bolygó lélekké, visszajáróvá válhat. Morvay Judit gyűjtéséből idézzük: abaujlaki adatköz-

¹³ Zečević 1980, 168; stb. E werwolf-sorsot elhárító rítusok tágabb kontextusát lásd: Pócs 2002a, 183–188.

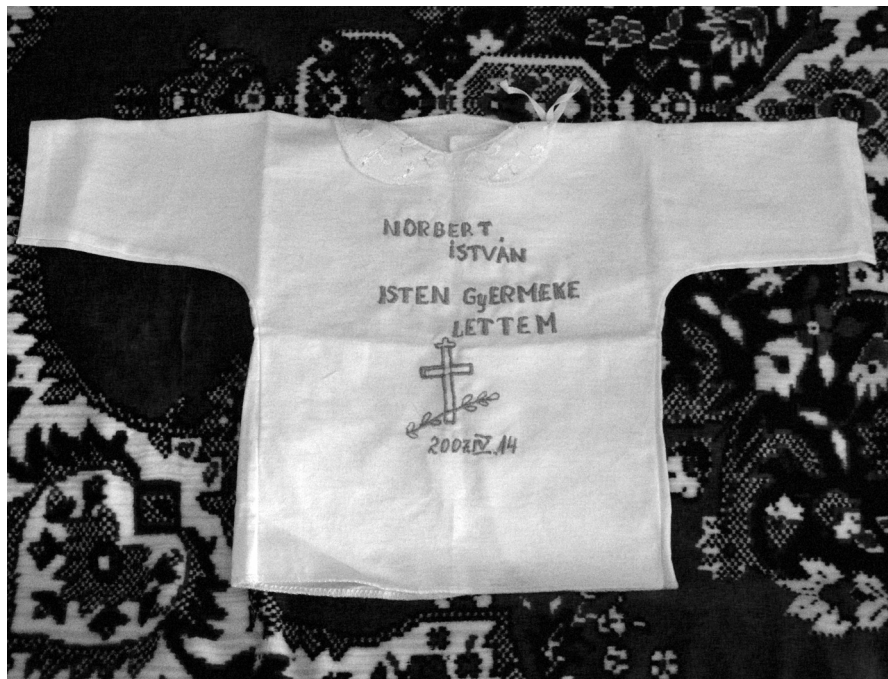
¹⁴ Georgieva 1983, 80.

¹⁵ Lásd a keresztelőkelengyéről Kapros 1986, 267; Csonka-Takács 2008.

¹⁶ Csonka-Takács Eszter adata szerint a gyimesközéploki plébános a keresztelőing adásának szokását tudatosan erre vezeti vissza: Csonka-Takács 2008, 139–141.

¹⁷ Kérdés, elvégzett rítus is volt-e. Lásd erről részletesebben: Pócs 2002b.

¹⁸ Erdélyi 1999, 843.



1. Keresztelőing, Gyimesközélpok, 2007.
Csonka-Takács Eszter felvétele

lője¹⁹ elmesélte, hogy ő annakidején nem kapott keresztelőinget. Édesanyja restelt szólni a keresztanyának, de nagy gondban volt, mert ő maga nem tudta ezt pótolni: „Hogy osztán fogok-e nyugodni, azt majd meglátjuk, talán még én is visszajárok.”

A gyermeket társadalomba fogadó (szülői) ing profán rítusokban is megjelenik Európa több pontján (valószínűleg ez is általános európai gyakorlat volt). Jungbauer német, orosz, lausitzi adatokat idéz arra, hogy, mintegy családba avató rítusként, az újszülöttet apja vagy anyja ingébe, kötényébe csavarják;²⁰ hasonló macedón adatról is tudunk.²¹ Finnek keresztelőre vitel előtt a gyermeket anyja szülőingén bujtatták át (hogy ne verjék meg szemmel);²² Csíkban élt az a hiedelem, hogy ha a csecsemőt először az apa ingébe csavarva veszik ölbe, az apját, ha pedig az anya ingébe bugyolálva veszik föl, akkor az anyját fogja jobban szeretni.²³ Ez utóbbiak is befogadó/beavató rítusok töredékes maradványainak látszanak, csakúgy mint a „kicszerelés”, „elváltás”

¹⁹ Borsod-Abaúj-Zemplén megye, 1967; akkor 85 éves férfi.

²⁰ Jungbauer 1931, 1717.

²¹ Petreska 2006, 229.

²² Vuorela 1967, 63.

²³ Benedek H. 1998, 58.



2. Lakodalomra készített völegénying Mezőkövesdről, XX. század eleje,
(Néprajzi Múzeum 116834; Györgyi Erzsébet 1965, 235. nyomán)

ellen a csecsemőre húzott anyai vagy apai ingre vonatkozó magyar adatok.²⁴ (A csecsemő elváltásának hite végső soron a natura démonaihoz köthető: míg meg nem keresztelik a gyermeket, mint státus-nélküli, köztes lényt könnyen elragadják, „elviszik magukhoz” e démonok.)

A „beavató ing” nemcsak a keresztelő, hanem a házassági, még inkább a házasság előtti rítusok egy részének is Európa sok pontján ismert része volt. A menyasszony által ajándékba készített völegénying új családba fogadó jelentése közismert; a német völegény- és menyasszony-ingeket sok helyen úgy tartották számon, mint az új társadalmi csoportba avatás jelét, hasonlóképpen az írek az új asszony házasságkor kapott új köpenyét.²⁵ Hasonló volt a helyzet a Balkán sok helyén.²⁶

A múltbeli Európában a lakodalmi ingek szövése is megfogható mint beavató rítus; a lányok saját esküvői ingének elkészítése ritualizált alkalom volt a Balkán több helyén, amellyel a leányok nemcsak házasságra érettségüket igazolták, hanem mintegy ennek révén jutottak új státusukhoz. Gunda Béla közöl például szerb, macedón és bolgár adatokat, amelyek szerint a falubeli lányok hozományukba szánt ingeiket egy e célból épített kunyhóban, csoportosan fonták, majd varrták, hímezték: amelyik lány sikerrel elvégezte e munkát, „házasságképes”.²⁷ A beavató, családbafogadó ingek párhuzamaként említsük meg még a ó-görög és középkori örökbefogadási köpenyeket, az

²⁴ Sarkadkeresztúr: Bondár 1982, 52; Lakócsa: MNT II. Továbbá: Elváltás ellen apja völegényi ingébe tették: Tiszszederkény, MNT II.; ugyanitt további hasonló adatok.

²⁵ Jungbauer 1931, 1722; Mahon 1978, 286.

²⁶ Daničić 1910, 73–74, 85.

²⁷ Gunda 1979, 270–272.

örökbefogadott gyermekek *filii mantellati* terminusát,²⁸ vagy a tanítvánná fogadás egy rítusát: Eisler említi Illés prófétát, aki Elizeust saját köpenyének ráterítésével fogadja magához.²⁹

Más adatok a lakodalmi ing (vagy általában a hozományul adott textil) fonását-szövését, mint egy új életet, életszakaszt teremtő aktust mutatják be. Erre az aspektusra különösen a balkáni szerelmi líra és epika alkotásai vallanak. Szerelmet, házasságot fonnak-szőnek az inggel vagy más lakodalmi textillel. „Mit szősz? Férjet...” szól egy párbeszéd egy szerb lakodalmi énekben. Egy másik szerb ének szerint a lány saját sorsát „fonja”:

A young woman sits on high,
On high and on spacious ground,
Spinning silk, making braids
With these braids she converses.³⁰

Ennek magyar párhuzama az a zoboralji adat, amelyre Manga hivatkozik az 1940-es évekből: a lakodalmi ágykikérőket az ágyhoz vezették, ahol a menyasszony keresztanyja guzsalyon ülve font, miközben énekelt.³¹ Robert Eisler a textilek szimbolikájával foglalkozó könyvében a legrégebbi ismert görög házassági rítusok példáit is bemutatja arra nézve, hogy az esküvőre befejeződő ingkészítés mintegy létrehozza a nászt.³² Ha életet, akkor halált is lehet szőni. Karanović és szerzőtársa közölnek egy szerb dalt, amely szerint az új élet helyett halált sző a lány az esküvőjére készített keszkenőivel:

...When I woved them,
The earth shook
And cracked right across,
When I bleached them,
Winds began to blow
And lifted them thrice.
That was proof for me
What my towels were for...

Mármint, hogy esküvői kendő helyett halotti kendőt szőtt: a keszkenő elhasadása a házasság be nem teljesülését jósolta a lánynak.³³ Hasonló jelentése lehet – a házassá-

²⁸ 'beköpönyegezett fiak'; Jungbauer 1933, 1589–90.

²⁹ Eisler 1910, 245.

³⁰ Karanović–Pešikan-Ljuštanović 2002, 33–45 (több hasonló ének). Itt és a következőkben nem magyarítom az angolul és németül közölt szerb és román rítus-szövegeket, nem akarván őket a kétszeres fordítás torzító hatásának kitenni.

³¹ Bakó 1987, 100. Ezt az adatot Verebélyi Kincső e kötetben megjelenő cikkének nyomán említtem; lásd a dal szövegét az ő közlésében.

³² Eisler 1910, 128.

³³ Karanović–Pešikan-Ljuštanović 2002, 49.

got létrehozó fonás-szövés ellentétéként – a *textilek felfejtésének*. Robert Eisler fent említett művében idézi az esküvői ingeiket szövő menyasszonyok (például Szent Ágota) legendáit,³⁴ akik nem akartak férjhez menni, és ezért, házasságukat elodázandó, mindig újra felfejtették szövésüket. Ez a cselekmény hasonló jelentéssel már az Odüsszeiából ismerős, amikor Pénélopé kériit csak úgy tudja féken tartani – vagyis saját új házasságát lehetetlenné tenni – hogy szövését mindig újra felfejti. Ebbe a gondolatkörbe tartoznak azok az adatok is, amelyeket Balázs Lajos közöl Csíkszentdomokosról: a vőlegénying varrásának szigorú előírásait betartó lányok gondosan ügyeltek arra, hogy nehogy valamit „visszasan” csináljanak, véletlenül fordítva varrjanak, nehogy fel kelljen fejteniük a varrást (mindez nyilván a lakodalmat hiúsítaná meg).³⁵

Az ingbe öltözésnek mintegy sorsmeghatározó szerepe halványan megfogható az új életszakaszok vagy naptári ciklusok kezdetén, vagy nagy ünnepeken ajándékozott, először felöltött új ingek adataiban is. Szerbeknél státuszjelző, szerencsét hozó, rossz sorsot, betegséget elhárító szerepe lehetett az első lépések megtételekor, vagy az iskolába indulás napján felhúzott új ingnek, íreknél hasonlóképpen a régi és új évkezdő ünnepekre vagy húsvétra ajándékozott ingnek.³⁶ Érdekes hercegovinai adatokról tudunk elátkozott ingekre, az ingekre adott anyai átokra.³⁷ Ezek középkori megfelelői a köpenybe „beleszótt” átkok Valerie Flint közölte adatai.³⁸

Az átmeneti és egyéb ünnepi rítusokon kívül is gazdag anyaga volt, mondhatni Európá egészén, az ingkészítésnek, mint új életet kezdő, megteremtő aktusnak. Daničić szerb adatok hosszú sorát idézi a (férfi-, illetve vőlegény-) inggel való szerelmi varázslásnak, férjszerzésnek, férj megtartásának, gyerekvarázslásnak.³⁹ Hasonló szerepű leány- és asszonyingekről is szól⁴⁰ (például a lány, amikor szerelmének elkészítette az inget, egy éjjel maga alá teszi alváshoz⁴¹): ezekkel általában újhold keddjén vagy péntekjén varázsolnak.⁴² A varázslók is megpróbálták szerezni a vőlegényingből egy mindenféle célra használható darabkát.⁴³ A fentiek fényében logikus, hogy szerelmi rontás végezhető a halott ingével,⁴⁴ és hogy a szerelmi bosszú a hűtlen férfi ingének szétzaggatásával jár,⁴⁵ a felfejtésnek pedig szerelmeseket elválasztó szerepe lehet, mint ahogy egy román – párbeszédés – fonóbeli dal kifejti:

³⁴ Eisler 1910, 122–140.

³⁵ Balázs 1994, 191–192, 198.

³⁶ Daničić 1910, 56–58, 85; Mahon 286.

³⁷ Daničić 1910, 88.

³⁸ Flint 1994, 226. Ugyanott említi a szerző a *Godwebbe*, vagyis a gyapjuszövésével kapcsolatos (keresztény) szövészmágia egyházi tiltásait.

³⁹ Daničić 1910, 89–91.

⁴⁰ Daničić 1910, 62, 80–81.

⁴¹ Daničić 1910, 81.

⁴² Daničić 1910, 60.

⁴³ Daničić 1910, 72.

⁴⁴ Daničić 1910, 67, 110–111.

⁴⁵ Daničić 1910, 67.

– What are you spinning?
 – I am not spinning but unspinning:
 – Bachelors from all work bees,
 ...
 From all of the houses...⁴⁶

Gyermekek varázsló ingekre olasz, német, szerb, ír, magyar adataink egyaránt vannak; például egy olasz adat szerint a terméketlen nő egy gyermekes asszony ingében megy ágyba.⁴⁷ Végül még megemlíjtük a magyarság múltbeli rituális gyakorlatából is közsímet, karácsonykor, vagy egyéb évkezdő alkalmakkor a párna alá helyezett, szerelmi jósló ingeket.⁴⁸

A gyermeket vagy asszonyt családba fogadó inggel, fonással-szövésével kapcsolatos rítusok egyúttal védelműl is szolgálhatnak; az adatok e csoportjai nem mindig választhatók élesen el az előbbiektől. A naturából támadó démonok kivédése ingekkel és egyéb ruhadarabokkal mintegy természetes folyamánya a démonok meztelenségének. Támadásaiktól – úgy látszik – megóvható az ember és háztartása a kultúra e vívmányával, csakúgy, mint a ruha létrehozásának munkaeszközeivel, munkafolyamataival. Mindez – folklór-narratívumok motívumai mellett – rítusok élő gyakorlata is volt még a 20. századi Európa sok pontján is. Sokszor túl is terjedt eredetinek feltételezett hatókörén: igen kedvelt megelőző és gyógyító eszközökké váltak a textiliák, fonalak és maga a kenderkóc vagy szösz nem démoni eredetű bajok esetén is. Számos ide tartozó adatunkból kitetszik, hogy milyen fontos a rítusok „nyers” körülmények közti végzése: szótlanság, böjt után, szűzen vagy öregasszonyként – a nemi aktivitás lezárulta után – kell a naturától védő inget szőni, kifordítva felvenni, az állatokat a démonoktól fordított, balkezes fonással óvni, nyers, megfonatlan szösz, fehérítetlen vásznat, törött orsót használni és így tovább. Feltűnő a fonás-szövés tiltott időszakainak a szerepe, amikor tehát a natura „nyers” kondíciói kiterjednek időlegesen a kultúra világára is.

A német nyelvterület *Nothemdjei*, *Schutzhemdjei* sárkánytól, harci fegyverektől védtek.⁴⁹ A speciális módon és időben, például a karácsonyi tizenkettedben, szűzlány, hét éves lány által font-szött, vasárnap varrt *Schutzhemdek*, *Glückshemdek*, amelyeket esetleg titokban meg is szenteltettek (például az oltárterítő alá dugva), különböző betegségektől, vagy a törvényszéktől, háborús sérüléstől, vagy egyenesen a pokoltól óvtak.⁵⁰ A hasonlóképpen előállított köpeny védő szerepe is ismert Közép-Európa több helyén.⁵¹ A gyermekágyas óvására, keresztleletlen csecsemő kicserélése vagy szemverés ellen ráterített, boszorkány ellen az istállóajtóra lógatott, démonikus nyomás ellen az

⁴⁶ Kligman 1988, 59.

⁴⁷ Seligmann 1910, II. 225; Daničić 1910, 56–58, 82–87, 90, 92.

⁴⁸ Jungbauer 1931, 1719; Mahon 1978, 285; Daničić 1910, 79, 83.

⁴⁹ Jungbauer 1931, 1713.

⁵⁰ Jungbauer 1931, 1713–14.

⁵¹ Jungbauer, 1933, 1587–88.

ablakba akasztott, vagy ágyba rejtett kendők, kötények, fonalak, a beteg testrésze tekintetű sodrott szálak változatos sora ismert a Balkántól Finnorszáig.⁵² Magyar adataink is vannak; például a gyerek elváltása ellen Hárompatakon fordítva, bal kézzel sodornak fonalat.⁵³ A jégesőt hozó zivatardémonok ellen is védekeztek textiliákkal,⁵⁴ egy bolgár közlés szerint pedig több délszláv népnél volt szokásban jégeső közeledtekor egy fiatalasszony négyfelé hasított ingének darabjait lobogtatni a négy égtáj felé.⁵⁵ Egy Csongrád megyei adat szerint a magyar táltosgyereket anyja kötőjével takarják le jégeső közeledtekor, hogy el ne ragadják a zivatardémonok.⁵⁶

Az egy nap alatt, vagy egy naptári ünnepen – fonás-szövés tabu idején – készített ingek ebben a kontextusban is ismertek, például boszniai muszlimoknál.⁵⁷ A poleszjei szerbeknél nagy szárazság idején volt ismert a rituális vászonszövés. Itt Svetlana Tolsztaja közlése szerint öregasszonyok vagy szűz lányok jöttek össze, hogy egy éjszaka alatt készítsenek egy minél hosszabb törölközőt, amelyet a templomba az ikonokra helyeztek, vagy, ha ehhez elég a terjedelme, akár a templomot is körülkerítették vele.⁵⁸ Jung Károly közli az ugyancsak két karácsony között (karácsony és vízkereszt közt) – fonás-varrás tabu idején – az ilyenkor támadó boszorkányok ellen szoknyába varrt, vagy nyakba akasztott „kétkarácsonyi cérna” vajdasági adatait.⁵⁹

Az erdélyi magyarság gyakorlatában ismert védelmi eszköz a lovakat bántó *szépasszony* ellen, a nyugat-dunántúli magyarságnál pedig a teheneket megszóporó *menyétasszony*tól való védelmül az istállóba kis orsót, illetve guzsalyt tűzni rákötözött kóccal, miközben munkára szólítják fel a menyétet.⁶⁰ E műveletek kapcsán is figyelemre méltó a „nyers” kondíciók (visszafelé, bal kézzel végzett műveletek, törött orsó) előírása: egy magyarhermányi adat szerint, ha a ló sörénye összefonódott, összegubancolódott, azt az ördögök éjfélkor fonták össze. Ellenszerűl 5–6 sing, bal kézzel font kenderfonalat tekertek egy törött hegyű orsóra, és a ló feje fölé a gerendába szúrták. Az ördögök nem merték megközelíteni.⁶¹ Erdőfűlén hasonlóképpen:

Mikor hazamentek, mondjad anyádnak, hogy vegyen vagy csepüt vagy gyapjút, s balkézzel fonjon egy annyit, hogy a guzsalyba úgy visszafelé tudja bédugni az orsót. S a ló felé dugjátok fel, s sohasem hátolják többet.⁶²

⁵² Daničić 1911; Seligman 1910, 225–227; Schubert 1984, 96–105.

⁵³ Takács 2001, 483–484.

⁵⁴ Lásd például Pócs 2003, 177–178.

⁵⁵ Moroz 1989, 150.

⁵⁶ Kistelek, Diószegi Vilmos gyűjtése 1954-ben. Néphit Archivum, *Foggal született gyerekek*.

⁵⁷ Seligmann 1910, II.

⁵⁸ Tolstaya 2001, 191.

⁵⁹ Jung 1983, 89–90.

⁶⁰ Lásd például: Bosnyák 1982, 100; Jankus Kinga gyűjtése Csíkjenőfalván (1996), Pócs Éva gyűjtése Csíkkarcfalván és Gyimesközéplokon (2002–2003), Gagyai József gyűjtése Csíkdélnén 1995-ben; Gönczi 1914, 214.

⁶¹ Máté 1984, 199.

⁶² Zakariás 1992, 21.

A svédok farkasok ellen gyapjúcsomót tettek kihajtáskor az állatok hátára, Karjalában piros fonállal védtek a nyáját a medvéktől, a pásztorok saját ruhájukba és az állatok hátára is gyapjút erősítettek, az észtek hasonlóképpen védtek a bárányokat.⁶³ Egy régi siklósi kézirat ilyen tanácsot ad:

Hogy a vad ne bántsa Marhádát, Husvét napján fonj fonalat még a nap fel kelte előtt, és kösd a farka alá.⁶⁴

Gyakorta az állatok védelme is a fonás tiltott napjain (például a balkáni *farkasnapokon*, vagy a karácsonyi tizenketted idején) font vagy szőtt fonállal, textillel volt kapcsolatos, illetve ekkor végeztek a gyapjúval kapcsolatos, nyáját óvó rítusokat. Ezekben az esetekben valamiféle áldozati jelleg is sejthető: erre a kérdésre még majd röviden visszatérünk. E helyt még említésre méltóak azok a szerb adatok, amelyek szerint a farkasembereknek, kereszteletleneknek – és a natura egyéb démonainak – a hiedelmek szerinti tánc- és gyülekezőhelyein tilos a szövés, de ha valaki mégis e tabu-helyeken sző, a textilszálak levágott maradékait igen alkalmasan használhatja szerelmi varázslásra.⁶⁵ Eszerint a kultúra világát termékkennyé tevő nyers kondíciók fenti sorozatába a natura démonikus *helyei* is beilleszkednek.

A ingek vagy más ruhadarabok gyógyító célú felhasználása sem mentes a natura-kultúra rendszerek reminiscenciáitól. Az ing az embernek, mint társadalmi lénynek szoros tartozéka, „hasonmása”, ezért lehet a beteg helyett az inget gyógyítani, vagy a tulajdonost megrontani a mágia egyetemes *pars pro toto* elve alapján, és ezért lehet varázsolni, gyógyítani a szüzek, vagy éppen a termékenyek ingével. Mindezekre az akciókra számtalan példát lehet hozni, mondhatni Európa egészéről. Daničić szerb adataiból néhány: beteg ingére ráolvasnak,⁶⁶ szűzlány-inggel gyógyítanak;⁶⁷ a szép, igézésnek kitett leány saját ingét nedvesíti meg Szent György napi harmattal.⁶⁸

A *mérés*szel kapcsolatos gyógyítás egyéb vonatkozásai nem tartoznak szorosan témánkhoz, érdemes azonban megemlíteni e gyógy módok „nyers” kondícióit. Elfriede Grabner gazdag gyűjteményéből idézek: egy cseh adat nagypénteken, napkelte előtt, visszafelé font fonalat ír elő a méréshez; más alkalmakkor „nyers”, „lágýítatlan” fonalat kell használni.⁶⁹ Egy 1481-es prédikáció szerint babonás anyókák „nyers”, „fővetlen”, „gombolyítatlan” fonállal, vagy „nyers” textillel mérik a beteg fejét.⁷⁰

⁶³ Rantasalo 1945, 56, 58.

⁶⁴ Bellosics 1900, 355.

⁶⁵ Daničić 1910, 93–95.

⁶⁶ Daničić, 1910, 84.

⁶⁷ Daničić 1910, 58.

⁶⁸ Daničić 1910, 90.

⁶⁹ Grabner 1967, 542.

⁷⁰ Grabner 1967, 550–551. A szerző szerint ez egy „régebbi kultúrfok” maradványa – ezzel természetesen egyet lehet érteni.

2. Fonó-szövő istenségek, mennyei ingek

A fenti *élet-halál* oppozíciórendszerre, amely az emberi világ mint kulturális közép-pont és a natura mint kaotikus periféria horizontális kettősségével adekvát, minden vizsgált európai kultúrában rárétegződik a *menny/sorsmegszabó és óvó istenségek-föld/emberi világ-alvilág/halottak, démonok* hármas rendszere is, ahol a fonál, textil, ing és palást sok, kozmikus, a világmindenséggel, világ teremtésével, az emberiség sorsával stb. kapcsolatos szerepet kap. A több nép mitológiájában jelen lévő, sorsfonalat fonó, sorsinget szövő istenségek révén, másrészt a mikrokozmosz-makrokozmosz kapcsolatok és analógiák révén az emberi világ hiedelmeibe mitikus konstellációk vetülnek, az egyéni rítusok az emberiség, a világ sorsával kerülnek kapcsolatba. A fonás, a textil, ing és palást a világmindenségre és az emberiség egészére utaló kozmikus távlatokat nyert, isteni attribútummá lesz, és ez megszenteli, felfokozza az emberi világban betöltött szerepét.

A sorsot fonó/szövő istenségek, *sorsasszonyok* Európa számos kereszténység előtti kultúrájából (germán, görög, római, valamint talán balti és szláv) ismertek, élő hiedelemhagyományaik még a 20. századi Balkánon, vagy keleti szláv népcsoportoknál is voltak.⁷¹ A sorsasszonyok a „sorsfonalat” fonva az emberi sors – élet és halál – fölött döntenek. Nincs terünk itt e terjedelmes témát részletesen tárgyalni, meg kell azonban említenünk egy számunkra jelentős vonatkozást: ők döntenek – egyes balkáni hiedelemmondák szerint – mint a szülésnél segítő mitikus bábák a burookban született werwolf alternatív – emberi vagy állati – életlehetőségei felől is.⁷² Valamiképpen tehát kapcsolatban van a natura vagy kultúra létére való ítélet a fonással is; vö. ezt az ingfonás és -szövést fent taglalt sorsmeghatározó szerepével. A germán mitológia, konkrétan a *Njals-Saga* (amely a *valkyrjákat* hadiszerencsét fonó-szövő lényekként mutatja be⁷³) egy érdekes mozzanatra hívja fel a figyelmet Karen Bek-Pedersen legújabbban írt tanulmányában. Azzal a speciális másvilági teremmel foglalkozik, ahol asszonyok a hadi sorsot szövök: fejek hullanak a szövőszékből (vö. a katonákat fonó és szövő boszorkányt *Mirkó királyfi* meséjében⁷⁴). Ez nyilvánvalóan csata közben lelt halált jelent; ugyanekkor az itt szövő asszony gyapjúfonalas kosarából hozza létre gyermekét: tehát e középkori szövegemlék igen konkrétan írja le az életet és halált hozó isteni szövést.⁷⁵

Tudunk a mitikus/isteni fonásnak egy másik aspektusáról is. Otto Brendel fonó *moirák* és különböző fonó istennők görög és római, hellenisztikus kori ábrázolásai foglalkozik. Mivel orsóra tekeredik a szál, a fonás eredménye gömb alakú, és ez sok-

⁷¹ A kelet-európai néphitben még a 20. századig élő sorsasszony-hiedelmekről és sorsmondákról lásd Rolf Brednich (1964) összefoglaló művét.

⁷² Az európai mitológiák sorsasszony/sorsistennő-szerű lényeiről bővebben írtam: Pócs 1997, 144–154; 2001. A mai Balkán életfonál-szövő sorsasszonyairól: Schubert 1984, 96.

⁷³ Lásd erről Bernáth 2005, 324: a sors fonása-szövése általában a *nornák* dolga a germán mitológiában; a valkyrják kimondottan csata- és halál-szellemek, akiknek a hadi sors a specialitása.

⁷⁴ AaTh 463A; lásd Dömötör 1988, 239–242.

⁷⁵ Bek-Pedersen 2008.



3. kép. Földgömböt fonó moirák
(Brendel 1977, XXIII. tábla)



4. kép. Földgömböt fonó
Aphrodité (Brendel 1977,
IX. tábla)

szor egy fonalakkal, mint valamiféle abronccsal körültekert világmindenségként értelmezhető. Mint erre Brendel felfigyelt, Platón leírása szerint⁷⁶ Kr. e. 375-ben a pamphüliai Ér, látomásában – „tetszhalottként”, lelke felemelkedvén – mintegy felülről nézi a Földet: és azt fonalakkal, fonadékkal összetartott világnak látja.⁷⁷ Tehát nemcsak az emberi élet, hanem maga a világmindenség is – legalábbis bizonyos irodalmi és ikonográfiai adatok szerint – fonó-

felszerélésként, illetve fonás eredményeként jelenik meg! (Lásd a 3. és 4. képeket.)

A 20. századi folklóradatok is – különösen Kelet-Európában – gazdagok a mennyei szövés, mégpedig általában ingszövés motívumában. Különösen bizánci, keleti szláv apokrif legendák, vagy ezekből lett ráolvasások, énekek, vagy a bizánci ikonográfia jeleníti meg Máriát, amint a világ közepén, tengeri szigeten, márványkövön ülve fon, vagy mennyben, selyemfonállal munkálkodó asszonyok között, aranytrónuson

⁷⁶ Platón: Állam, 10. könyv, in *Összes művei* II. 699–710.

⁷⁷ Brendel 1977.

ülve szó.⁷⁸ Mit szó? Ha a világ közepén ül, bizonyára valamilyen, az egész világ sorsával kapcsolatos dolgot. Más énekekben konkrétan az inggel az életet: születést vagy házasságot szövök meg, hasonlóan a „földi” ingek fenti adataihoz. A mennyei inszövézés természetesen mennyei/mitikus házasságokkal van kapcsolatban: e ruhadarabok általában istenek számára, vagy istenek által készülnek. Görög és római adatokról, keresztény szentek mennyei ingeiről egyaránt tudósít Robert Eisler.⁷⁹ Észit mitikus énekekről tudunk Mária vagy Krisztus mennyben szőtt ingeiről, románoktól profán tartalmú karácsonyi énekeket ismerünk ilyen tartalommal. Legszebb egy Bartók által gyűjtött és közölt kolinda a nap házasságáról nővérel, Sánziene tündérrel (a nyári napforduló tündéré),⁸⁰ amely szerint a nap felszólítja a tündért, hogy szőjjön selymet számára, hogy menyasszonyává lehessen. Egy Buhociu közölte kolinda szerint Zâna Magdalina egy virágzó fa csúcsán aranyszállal hímez,

...und bei Stricken dachte sie,
Wie sie es wohl anstelle zu heiraten.⁸¹

Madis Arukask gyűjtötte észit (szetu) mitikus énekek látomásban látott mennyei házról szólnak, ahol négy leány Isten, Mária és a szentek számára fonnak-szőnek ingeket. A Jakob Hurt közölte hasonló témájú énekekben Mária a mennyben hordja aranyozott ingét, illetve a leányok mennyei oltári szolgálataikon, kék mennyei házban szőnek az Istennek és Máriának palástot.⁸² Bolgár karácsonyi koledákat is említhetünk, amelyek szerint Krisztus ingét varrják a mennyben, vagy pedig egy leány Máriától kap inget, amiért Krisztust dajkálta.⁸³

Ezek az ortodox Kelet-Európából származó énekek kapcsolatban lehetnek Mária fonásának-szövésének egy kora középkori apokrif legendájával is. A 8–9. századi Pszeudo-Máté evangélium szerint Mária bíborfonállal hímzi a templom kárpitját (a szentélyt elválasztó függönyt, vö. a templom világmindenség-szimbolikája) az anyagi üdvözlet – az égi fogantatásról szóló híradás – idején.⁸⁴ Az 5. századi Jakab protoevangéliuma-kézirat szerint ugyanakkor skarlátvörös selyemfonalat fon Mária: a templomi szüzek – akik közé ő is tartozik – sorshúzással osztják ki a színeket egymás közt.⁸⁵ Mária textillel kapcsolatos tevékenysége tehát szintén termékenységgel, új élet fogantatásával kapcsolatos. Az anyagi üdvözlet jelenetét követően a Jakab-evan-

⁷⁸ Mansikka 1909, 193–210, 283, 293.

⁷⁹ Eisler 1910, 122–140.

⁸⁰ Bartók 1968, 152–154.

⁸¹ Buhociu 1974, 28.

⁸² Arukask kéziratos gyűjtése 1999-ből, amelyet megtekinthettem a Tartui Egyetem folklorisztika tanszékén. Hurt 1904, 19–20: az énekek rövid német tartalmi kivonata.

⁸³ Moroz 1980, 150.

⁸⁴ Pszeudo-Máté evangéliuma 8–9. rész. In Adamik 1996, 54–55.

⁸⁵ Jakab protoevangéliuma X.2–XII.1. Adamik 1966, 10. Ennek az adatnak az ide tartozására Eisler közleménye (1910, 191) hívta fel figyelmemet.

gélium szinte szájunkba adja, hogy a fonás befejezése mintegy a gyermek születését létrehozó aktus, a templomkárpit pedig a születendő gyermek isteni voltát jelzi:

XII. 1. Mikor aztán Mária kész lett mind a vörös, mind a bíborszínű fonallal, elvitte a papnak. A pap átvette tőle és áldást mondott rá:

– Mária, felmagasztalta a te nevedet az Úristen! áldott leszel a föld minden nemzetsége előtt.⁸⁶

A Krisztus születésekor szőtt templomkárpit – az Újszövetség szerint – majd meg fog hasadni: ez az esemény egy napfogyatkozással is kísért világméretű katasztrófát, Krisztus halálát kísérte. Lásd Máté evangéliuma 27. részében, a Károli-fordítás szerint:⁸⁷

50. Jézus pedig ismét nagy fennszóval kiáltván, kiadá lelkét.

51. És ímé a templom kárpitja fölétől aljáig ketté hasada; és a föld megindula, és a kősziklák megrepedezének...

Idézzük itt vissza e világméretű vászonszakadások mikrokozmoszbeli változatát, a lakodalmi keszkenő kettéhasadását; és végül legyen szabad itt még – kissé rendhagyó módon – Ady Endrét is idézni. Ő *A nagy tivornyán* című versében így aposztrófálja az I. világháború kozmikus dimenziójú borzalmait:

Terítve a Föld, lakni tessék,
Tombolj világ, most szabadult el
Pokloknek minden pokla rajtad....

...

S Téboly, most már ne szemérmeskedj,
Szakadnak a vásznak, szakadnak.

...

Egész világ szőttje kibomlott...

Az isteni szövés ördögi ellentéte is megjelenik a közép-kelet-európai folklórban. Az ördögnek szőtt fekete palást adata mellett⁸⁸ említsünk meg egy, az Antikrisztus, vagyis a Sátán ingének szövésére vonatkozó magyar legendát, amely szerint az inget szövő, varró tündérek mindig felfejtik a munkájukat, mert ha elkészülne az ing, elpusztulna a világ. Itt tehát a felfejtés-motívum ördögi „kifordítása” jelenik meg, a mennyei ingszövés a Sátán szolgálatában kozmikus méretű világteremtő aktus helyett világromboló aktussá lenne:

⁸⁶ Adamik 1966, 10.

⁸⁷ Eisler 1910, 250 is hivatkozik erre a bibliai helyre.

⁸⁸ Jungbauer 1933, 1586.

...Az antikrisztusnak varrnak egy inget a tündérlányok. Osztán, mikor megvarrják, hogy mán kész van, körülnézik. Itt is hiba van benne, ott is hiba van benne. Bontják el. Nem jóul van! Varrják össze újra, mert azt az inget, ha megvarrnák úgy, hogy jóu vóuna, a világ elmúllana. Ha az antikrisztusnak az ingét meg tudnák varrni. Azt míg a világ fenn lesz, nem tudják megvarrni, mert az sosincs kész.⁸⁹

A mennyei ingeszövés, vagy a templom kárpitjának szövése világteremtés, a mikrokozmoszt létrehozó házassági ingeszövéshez képest a makrokozmosz teremtése. Robert Eisler, valamint Gustav Jungbauer számos példáját közölte az egész világmindenséget, hegyeket, vizeket, flórát és faunát ábrázoló „világpalástoknak”, „világpleknek”, Babilontól Görögorszáig, Rómáig és Egyiptomig, különböző istenségek attribútumaként. Ilyenek például Isis, Aphrodité, Athéné, Apollon, az ószövegségi József (mint az alvilágból gabonát szerző meghaló–feltámadó istenség: csillagos köpenye mellett testvéreinek



5. Adad kozmikus palástban, babiloni elefantsont relief (Eisler 1910, I. 7. ábra)



6. A bikaölő Mithras csillagos köpenyben, római gemmán (Eisler 1910, I. 9. ábra)

az állatövről kapott nevei is érdekesek e vonatkozásban), Jungbauer mindezekhez még Odint is hozzá sorolja.⁹⁰ A népi mitológiákban a balkáni tündérek istennőszerű alakjainak is lehet csillagos köpenye.⁹¹

⁸⁹ Karcsa, Zemplén megye, Balassa 1973, 63. (Bár már idéztem ezt a szöveget említett werwolf-tanulmányomban is, fontossága miatt itt újra kell közölnöm; és ugyanúgy, mint ott, Balassa Iván nyelvi lejegyzését nyomdatechnikai okokból nem követem pontosan: kihagyom az a-t és e-t meghosszabbító mellékjeleket, valamint a diftongusok második hangjának mellékjeleit.)

⁹⁰ Eisler 1910, I. fejezet; Jungbauer 1933, 1579–82.

⁹¹ Moroz 1989, 150.



7. Venus Physica, pompei-i
falfestményen
(Eisler 1910, I. 16. ábra).



8. Szűz Mária csillagos köpenyben,
Sano di Pietro táblaképe
a Szent Bernát kolostor oratóriumában, Siena
(Eisler 1910, I. 7. ábra).

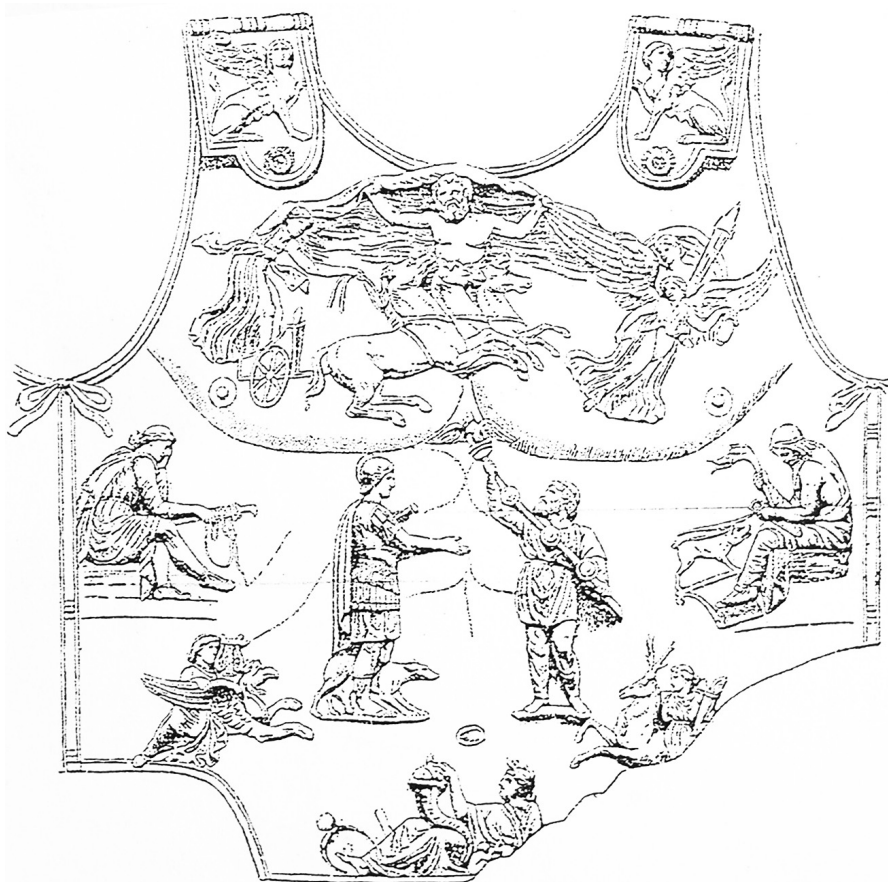
Szűz Mária csillagos palástjának első adatai a görög és a szír kereszténységből származnak. E köpenyek a csillagokon kívül sokszor az egész látható világot ábrázolják: a földet és eget, flórát és faunát.⁹² A jelenkori adatokat is elsősorban a keleti kereszténység területéről közlik, amelyek szerint Máriát mint a mennyek királynéját csillagos köpeny borítja.⁹³ Szentek is megjelentek olykor így, csillagos (kék) köpenyben, Krisztus szintén, mint Sol Invictus vagy Christus Cosmocrator.⁹⁴

A makrokozmosz szimbolikája átszövi a mikrokozmoszt is, az isteni világpalástok égi hatalmat, áldást és védelmet közvetítenek a közönséges emberek felé, a közönséges ingeknek mítikus távlatokat adnak (vagy azokat teszik – isteni áldás révén – mintegy mennyei inggé, vö. pap által megszentelt keresztelőing, vagy a zsidó esküvői „világsátor”).

⁹² Eisler 1910, I. fejezet.

⁹³ Mansikka 1909, 161–162; Jungbauer 1933, 1581–82.

⁹⁴ Jungbauer 1933, 1581.



9. Coelus ég-köppennyel a primaportai Augustus-szobor páncélján
(Eisler 1910, I. 7. ábra).

A kozmikus palást az ember isteni kiválasztottságát is jelezheti, illetve mintegy szentté avathatja az embert, egyúttal a mennyei eredetű hatalom jele (vö. koronázópalástok, papi palástok, amelyek gyakran ugyancsak csillagos világköpennyek⁹⁵). A világalalom megújítását, egyfajta kozmikus beavató rítust jelentett Pallasz Athéné négy évenként megszöött és megújított, majd a nagy Panathénaia ünnepén ünnepélyes körmenetben átadott palástja, a *peplosz*, amelyet 9 hónapig szöött két erre

⁹⁵ Eisler csillagos párducabőrben mutat be egy egyiptomi papot is: Eisler 1910, 221. A szent és különleges erejű – sokszor csillagos – koronázópalást Bizáncból terjedt nyugat felé (Jungbauer 1933, 1588–89).

kijelölt leány. A palást az istennő gigászokkal vívott csatáját és felettük aratott győzelmét ábrázolja: tehát maga a világteremtő aktus van beleszőve.⁹⁶

A mennyei eredetű ing vagy palást az *odatartozást* is jelezheti, ajándékozása befogadó, beavató cselekedet lehet. Ahogy a keresztlői vagy házassági ing az emberi társadalom egy csoportjában kínál új státust az egyénnek, úgy a „mennyei” ing a mennyei közösségbe fogadást, adoptálást jelenti. Tót Erzsébet, 18. századi jászberényi táltosasszony 1728-as boszorkányperében azt vallja, hogy ő Isten leánya, sőt, második személye az Úristennek, és Krisztus öt palástjával takargatja.⁹⁷ A házassági ing a keresztény látásokban, középkori misztikus nők vízióiban Krisztus jegyeseinek ruhájaként is megjelenik; de a feltámadás, mint mennyei beavatás, fényfehér ruhába átöltözéssel (például az apokrif Tamás-aktákban) is jelen van a középkori Európa eszmevilágában.⁹⁸

Hogy visszatérjünk a mikrokozmoszhoz, illetve a világszövés és a saját életsorsok megszövésének kapcsolataihoz: ezek az isteni palástok és leplek különösen alkalmasak az emberek védelmére a natura veszedelmeitől; a világoralom szimbólumából világot óvó palást lesz.⁹⁹ Nem-keresztény példát is említhetünk erre: a szerb hiedelmek vilái maguk által font-szőtt aranyruhájukat terítik az emberi településekre, az emberek védelmére.¹⁰⁰ Az isteni védőruhák sorában a legközismertebb a *Mária palástja/köpenye* motívum ikonográfiai, legendai, vagy imádságokban való megjelenítése. A legendák *Köpenyes Mária*-jának csillagos palástja vagy bíborköpenye embereket, városokat, templomokat véd, püspököket, pápát, hercegeket, továbbá családokat, halottaikkal együtt.¹⁰¹ Lángi József közli a Köpenyes Mária hazai ábrázolásait, fő funkcióit, mióta a 13. században Bizánc felől elterjed Európában. A védelmező Mária-köpeny eszméjének meghonosításában fontos szerepe volt egyes szerzetesrendeknek, ezért gyakori a köpenyével szerzeteseket betakaró Mária ábrázolása; a 18. századtól magyar szent királyok is megjelennek Mária oltalma alatt. A nagy járványok idején a pestisjárványoktól védett Mária palástja,¹⁰² amely először fontos gyógyhatású ereklye is volt,¹⁰³ ez adta az alapot az igen elterjedt, Köpenyes Madonnát ábrázoló pestis-amulettekhez.¹⁰⁴

⁹⁶ Hegyi 2003, 66–67; Eisler 1910, 256–257. A peplosz átadásáról igen sok vázakép készült (a Parthenon-fríz is ábrázolja), amelyből világos ez a jelentés.

⁹⁷ Pócs 1997, 164.

⁹⁸ Benz 1969, 342–352.

⁹⁹ A világpalástokról és ezek embereket védő szerepéről lásd Eisler említett művén kívül: Jungbauer 1933, 1578–86.

¹⁰⁰ Karanović–Pešikan–Ljuštanović 2002, 45.

¹⁰¹ Jungbauer 1933, 1583–85.

¹⁰² Lángi 2008, 50–59, 320–334. Lásd még a Köpenyes Madonna régi magyarországi ábrázolásait: Szilárdy 2003, XXXVI–XXXVII. és CL–CLI. táblák.

¹⁰³ Esser 1999, 247. Konstantinápolyban kiterjedt kultusza volt a blakhernai templomban őrzött Mária-köpeny ereklyének: Lángi 2008, 50.

¹⁰⁴ Pestisvédő amulettekről Esser 1999, 244–246.



10. Köpenyes Mária: a regensburgi Szent Balázs dominikánus kolostorban őrzött *Speculum humanae salvationis* című kódex illusztrációja (kb. 1380–1420; Esser 1994, 21, ábra).

Más szentekkel kapcsolatban is megjelenik a legendákban és ábrázolásokon a köpeny-attributum (Szent Orsolya, Kunigunda és főleg Márton),¹⁰⁵ és ezeknek a szent-palástoknak ugyanolyan szerepe lehetett a középkori egyházi rituális gyakorlatban is, mint a Mária-köpeny ereklyének. Ortodox ráolvasások és legendák motívumai Kelet-Európából az Istenszülő Mária csillagos köpenyének, oltárterítőjének, türlőközőjének embereket boszorkánytól és egyéb démonoktól védő szerepéről szólnak.¹⁰⁶ Adolph Franz benediktó-gyűjteményében ír és germán adatokat közöl arra nézve, hogy különböző szentek (Szent Columba, Deodatus püspök stb.) palástjait terítik a szántásra, esőért, szárazság ellen, vagy jégeső elhárítására.¹⁰⁷ (Vö. a jégeső-elhárító „profán” textilekkel.) A jelenkori néphitből és rituális gyakorlatból megemlíthetjük az ortodox papok pa-

¹⁰⁵ Jungbauer 1933, 1583–85.

¹⁰⁶ Mansikka 1909, 162–163.

¹⁰⁷ Franz 1909, II. 17.

lástjának az embereket Sátántól védő és gyógyító használatát is,¹⁰⁸ a papok köntösének bolgár példáit a középkorból és kora újkorból is idézi Adelina Anguseva.¹⁰⁹ Általában elmondhatjuk, hogy a fenti, naturától védő textilek megjelennek isteni eredetű, vagy mennyei áldással ellátott, embereket óvó textilként is, mind a laikus, mind a papi gyakorlatban.

Gazdag anyaga van a mennyei köpenyek, világpalástok mikrokozmoszbeli védő szerepének magyar ráolvasások és különösen archaikus imák motívumai között. Idézzünk néhány, nagy számban ismert, elterjedt motívumot. Például egy mindszenti (Csongrád m.) ráolvasásból: „Ég az ingem ... ég a szemfődelem.”¹¹⁰ Imamotívumok Erdélyi Zsuzsanna gyűjteményéből:

Előttem van Úrjézusnak hétezer angyala,
Rajtam vagyon bíboringje, páncélja. (Jászberény)¹¹¹

Úrszínű szent Benedek, terítsd rám palástodat egészen...
Szűz Mária palástja,
Ablakom terítője

...

Hogy semmi fertőzet ide be ne jöhessen... (Adács, Heves m.)¹¹²

Szent Benedek szentejje meg a szívemet,
Krisztus Jézus szent palástjával takarjon be engemet.
(Kadarkút, Somogy m.)¹¹³

A hivatalos mitológiák istenségeinél népiesebb, istennőszerű és egyúttal démonikus asszonyok is fellépnek Közép- és Kelet-Délkelet-Európa népi mitológiáiban, fonás/tiló/orsó/guzsaly attribútumokkal. A hivatalos mitológiák hármasságaira (moirák, párkák) emlékeztet a kelet-európai ráolvasások három fonó asszonya.¹¹⁴ A kelet-magyarországi szépasszonynak és boszorkánynak, a román *strigoainak* tiló-attribútumai vannak,¹¹⁵ a román *farkasok ura* erdőben fonó guzsalyas szellemként jelenik meg.¹¹⁶ Kétarcú lények, termékenységszűz és démoni vonásai is vannak az orosz *Baba*

¹⁰⁸ Saját gyűjtéseim Csík megyében, Gyimesben. Lásd még Kis-Halás Judit e kötetben közölt tanulmányának a védő papi textilikára vonatkozó adatait.

¹⁰⁹ Anguseva 2004, 477.

¹¹⁰ Pócs 1985–86, II. 413.

¹¹¹ Erdélyi 1976, 237.

¹¹² Erdélyi 1976, 188.

¹¹³ Erdélyi 1976, 242.

¹¹⁴ Hako 1956, 82–89; Mansikka 1909, 193–210.

¹¹⁵ A magyar kendertilós szépasszonyról: Salamon 1987, 95–97; Pócs 1997, 66–67; a román strigoiról: Muşlea–Bîrlea 1970, 251–268, 407.

¹¹⁶ Senn 1982, 2.

Jagának, a román *Joimarițának*, *Marti Searának* ('kedd este'), magyar *Kedd asszonyának*.¹¹⁷ A moldvai magyar *csuma* betegségdémon is megjelenhet fonó asszonyként, mint még alább lesz erre egy példánk. E lények fonás/szövés attribútumai alvilágias, ördögi színezetet is kaphatnak: szövőbordán az alvilágba lehurcolt harmatról, pokoli lakodalomba szövőbordán elhurcolt emberekről is szólnak híradások.¹¹⁸

Hasonló, de inkább istennőszerű alak a pravoszláv népek ismert *Szent Péntekje* (*Szveta Petka*) vagy *Szent Paraszkevája*, a „pannóniai” és osztrák-morva-cseh-szlovák *Lucia/Luca*, a szlovén *Pehrta Baba* és *Torka/Torklja*, az Alpok vidékén ismert *Frau Sälde*, a tiroli *Seligen*, a német *Holda/Hulda/Holle*, a délnémet *Perchták*. Nekik, még inkább, mint az előbbieknél, szintén vannak agrártermékenységgel kapcsolatos, olykor sorsasszony-tulajdonságaik is. E heterogén, sok vonásukat bizonyára másodlagosan viselő hiedelemlények fő közös sajátága – fonás/fonóeszköz attribútumaik mellett – az, hogy a hét vagy az évi naptár rájuk jellemző napjain szerinti névnapjaikon, vagy bizonyos halotti/natura időszakokban (mint a Perchtákra jellemző karácsonyi tizenketted) tiltják a fonást-szövést (és varrást, továbbá sokszor minden egyéb női munkát, köztük különösen a kenyérsütést). A Balkánon mindez általában az ún. *farkasnapokhoz*, illetve a werwolf átváltozásának holdciklusokkal kapcsolatos időpontjaihoz is kötődik. Jellemző sajátágaikhoz tartozik a tabuik ellen vétők megbüntetése, továbbá az alább említendő áldozatok is.¹¹⁹

E mitikus lények mindkét csoportjára jellemző, hogy vonásaikat – magyar, orosz és balkáni mondákban – tündérek és boszorkányok is viselhetik. Az Alpok vidékének említett „fonó” szelleményeiről, valamint a balkáni és orosz változatokról szóló elbeszélések időnként állatok-ura motívumokkal is rendelkeznek; máskor – vagy ezzel egyidejűleg – mint werwolf-varázslók patrónusai, beavatói lépnek fel mondáikban.¹²⁰

¹¹⁷ A téma nagy irodalmából csak néhány fontosat idézek, minthogy nem mehetnek itt bele a téma részletes taglalásába: Szabó 1910; Róheim 1913; Mușlea–Bîrlea 1970, 201–206; Ivanov 1984b, 137–139; Becker 1990, 111–141; Pócs 1997, 64–67; Karanović–Pešikan-Ljuštanović 2002, 45–47.

¹¹⁸ Moroz 1989, 135–136. E témát nincs most terem és kellő anyagismeretem részletesen tárgyalni, de feltétlenül érdemes lenne további kutatásra.

¹¹⁹ Zingerle 1857; Lütolf 1865; Mannhardt 1904–1905, I. 99–107; Waschnitius 1913; Schwarz 1935; Kretzenbacher 1959; Kuret 1969; 1975; Mușlea–Bîrlea 1970, 407; Pócs 1990, 572–576; 1997, 66–67; Becker 1990, 137–144. Bíró Mária későrómai pannóniai régészeti leletekkel kapcsolatban figyelt fel a szüléssel, termékenységgel kapcsolatos „fonó” istennőalakok nagy szerepe e térségben (római istennőalakokhoz, de fonó párkákhöz is köti őket) (Bíró 1994). Itt említem meg, hogy az észteknél – úgy látszik Mall Himäe közléséből – igen általános lehetett a múltban a fonás-szövés tiltása bizonyos naptári napokon az állatok egészségének, jólétének érdekében, de itt nem kapcsolódik ez efféle démonikus lényekhez, hanem kizárólag a termékenységet biztosító (visszajáró) halottakhoz: Hiimäe 1998, 185–225.

¹²⁰ A werwolf-avatásról lásd Pócs 2002a, 192–196. Az állatok ura képzetekről és európai elterjedésükéről lásd: Schmidt 1952; Paulson 1964.

Említettük már az áldozatokat, amelyeket mintegy a natura lényeinek adnak: az áldozatok mibenlétét pontosabban körülhatároló adatok éppen ezekről a fonó lényként is megjelenő mitikus alakokról szólnak. Ezek az áldozatok összefüggnek a rituális fonás és szövés, a gyógyító, veszélyelhárító és „emberré avató” ingek elkészítésének alkalmával. Sokszor ez az ingkészítés maga az áldozat egy mitikus lénynek, Szent Paraszkevának vagy szent Pénteknek, Lucának, kedd asszonyának, és – ahogy említettük már – jellegzetes módon az ő ünnepeiken, illetve naptári időszakaikban zajlik, amikor egyidejűleg fonás/szövés-tabu van érvényben. (Ez minden itt felmerülő áldozat-gyanús rítusra jellemző.) Tehát a fonástabu idején szőtt ing nemcsak a naturából támadó démon megszelídítő „felöltöztetése”, hanem a démon számára adott áldozat is.¹²¹ Hogy egy közismert, inggel kapcsolatos áldozati rítust említsünk, ilyen a magyar nyelvterület keleti részén számon tartott *csumaing*, amelyet a közösséget fenyegető *csuma* (pestis, kolera) démon megállítására szöttek.¹²² Halász Péter moldvai településekről közölt adatai közül az alábbiak az a különlegessége, hogy benne a *csuma*-démon mint guzsalyas asszony jelenik meg:

A *csuma* nagy betegség, az a csífusz betegség. Azt is az isten küldi. Az éjjel jár, egy nagy csúf bába, azt mondják, s jár egy guzsalyval a keziben. Az én néném meghalt attól tizenegy esztendősen. Nem tudta az ételt megemészteni, fájtatta a fejét, megvakult, megsüketült, megmutult, csak szuszogott. Aztán végre meghalt. Hogy a *csuma* ne jöjjön a faluba, az asszonyok össze kell gyűljenek, s kenderből megfonják egy este, tizenkét órákorig, megfonják, egyhamar meg es szövik, meg es varrják. Varnak egy gyermekes ingecs két, s kell vegyék, hogy tizenkettő órákorig letegyék a határba. Akkor oda leteszik, s a *csuma* kapja meg, s többet a faluba nem még jön. Adtak inget neki. (Magyarfalu, 2005.)¹²³

Ing fonása és szövése a pestis- vagy kolera-démonnak általános balkáni hiedelemnek látszik,¹²⁴ és bizonyára olykor gyakorolt rítus is volt, amelynek pontos lefolyása természetesen nem világos a narratívumokból. Mindenesetre valamely „nyers” vonás hangsúlyozása minden szövegben megjelenik: szűzek vagy öregasszonyok, meztelenül és/vagy némán szőnek, hiányos szerszámokkal. Sokszor a démon meztelensége is hangsúlyozódik, mint például Kallós Zoltán gyimesi adatában, amely szerint a *csuma* *Csóré gyerekként* jelenik meg, aki számára ezért kell inget készíteni.¹²⁵ Az áldozatok tiltott időszakokban való véghezvitele szintén „nyers” kondíciót jelent, hiszen, mint mondtuk, e tilalmi idők voltaképpen a natura „benyomulásai” a kultúra világába.

¹²¹ Lásd erről bővebben Pócs 1982 és 2002a, 191–192.

¹²² Lásd például Moldvából Bosnyák 1980, 156; Székről Hoppál 1976, 4–5.

¹²³ Halász é. n., 397–398.

¹²⁴ Szerb adatok: Jung 1993, 63; Karanović–Pešikan-Ljuštanović 2002, 45.

¹²⁵ Jung 1993, 64.

Fentebb említettük az állatok jólétét, védelmét biztosító orsó, gyapjú, kóc stb. adait. Ezek kontextusából sokszor szintén valamiféle áldozati jelleg fejthető meg, illetve olykor az adatok közlői is áldozatról szólnak. A finneknél például a menyétet (istállószelem, amely „fonó” – és éjszaka nyomó – démonként is megjelenik) nem szabad megölni, és az állatok védelméért gyapjúáldozatot kell számára adni¹²⁶ (vö. a magyar menyétasszonyok vagy szépasszonyok az istállóba helyezett kóc). Mirjam Mencej a balkáni *farkasok ura* hiedelmekkel és rítusokkal foglalkozó könyvében szerb, macedón, bolgár adatokat idéz e szellemlényeknek adott gyapjúáldozatra, amelyet a gyapjúmunkát, fonást-szövést tiltó farkasnapokon adnak.¹²⁷

Úgy vélem, valamiképpen áldozatra utalnak azok az adatok is, amelyek a kender-vagy gyapjúmunkát tiltó napokon a fonóeszközök (tiló, guzsaly), a fonás-szövés alapanyagainak, félkész termékeinek (kendercsomók, kóc, fonál, vásznak) e mitikus lények (román strigoi, bolgár tündérek, szlovén farkasember) általi *ellopására* vonatkoznak. Két érdekes összefüggést kell ezzel kapcsolatban megemlíteni.

A román strigoiok démonikus werwolf-szerű alakváltozatához bizonyos másvilági „lélekcsaták” is fűződnek, olyasféle csaták, amelyeket a rájuk vonatkozó balkáni hagyomány szerint a fentebb már említett werwolf-természetű varázslók is szoktak vívni. A strigoiok közösségük jólétéért vívnak csatát, mégpedig Szent György, Szent András és Szent Iván (farkasnapokként is számon tartott) ünnepein, amikor fonástabuk is érvényben vannak. (A csaták a „holt strigoi”-ok közösségi őrzőszelem-szerű – lényegében démonikus werwolf – alakjai között folynak, ahol a szomszéd falu őrzőszeleme az ellenség, mintegy a naturából támadó démon szerepében.) Az ellopott tilók lesznek a „túlvilági” csatára távozó strigoi-lelkek csatalovai és harci szerszámai. A győztes fél falujában kevesebb halott lesz és elkerüli a járvány, a másik fél falujának rovására. Itt tehát bizonyos sorsmegszabó, istenítélet szerű csatáról van szó, mégpedig a fonás eszközeivel: mintegy tabu-napjaik áldozati tárgyaival harcolnak a strigoiok az emberi közösségek életéért, amit az áldozatok fejében biztosítanak.¹²⁸

A bolgár ruszalkák azért lopnak fonalat, vásznat, mert ingük szövéséhez van rá szükségük.¹²⁹ A strigoi-lelkek csatáin is megjelenik a mennyei ingszövés motívuma. A harc után összegyűlnek „egy puszta háznál” megfonják a házaktól lopott kendert, megfehérik, megvarrják és ingeket készítenek belőle. Ha nincsenek készen kakaskukorékolásig, befejezetlenül kell otthagyniuk munkájukat.¹³⁰ Ez is sorsmegszabó ingszövés; a lakatlan ház és a befejezetlenség a felfejtés, a meg nem valósulás szinonimája, a „világteremtő” ingszövés ellentétes jelentéssel. (Vö. az Antikrisztus ingének felfejtése.) E mitikus lények ambivalenciájának isteni oldala nyilvánul meg ebben: az ingszövés világmentő aktusokat hajtának végre az emberiség védelmére.

¹²⁶ Hako 1956. Fonó asszonyok ráolvasása: 82–89.

¹²⁷ Mencej 2001, 316. Lásd még a bolgároknál: Arnaudov 1917, 74.

¹²⁸ A strigoi-csatákról: Muşlea–Bîrlea 1970, 251–268.

¹²⁹ Moroz 1989, 112.

¹³⁰ Muşlea–Bîrlea 1970, 267.

Nem részletezem itt a Luca, Pehtra baba, Paraszkeva/Pjatnyica, vagy a Perchták alakjához fűződő lisztes, tej- és kenyér-áldozatok kérdését, ez már messzire vezetne témánktól. Csak annyit, hogy az archaikus natura–kultúra rendszerekhez ezeknek az istennő-alakoknak a révén – és egyéb, itt most nem tárgyalt motívum révén (például a werwolf-varázslók agrártermékenyséért vívott csatái alvilági démonok, vagy a gabonát az alvilágba elhurcoló halottak ellen) – hozzárendeződnek khthonikus agrár-istenség-vonások, az alvilágból hozott termékenység motívumai is; a kultúra–natura ellentét mellett megjelenik a *föld/élők világa–alvilág/halottak világa* oppozíció, valamint az agrárciklusok váltakozásának megfelelő *élet–halál–élet* időciklusok. Most azonban e kérdéseket megkerülve csak azt hangsúlyozzuk, hogy a natura–kultúra nyers–főtt rendszereinek a jelenléte ezen a szinten is észlelhető. Ezeknek az orsós/guzsalyas istennőknek a napjain, időszakaiban például kenyérsütési tilalom és kenyér-áldozat is megjelenik ugyanolyan kontextusban, mint a fonástabu idején font „áldozati” ing. A sütési tilalom ellenére süttött kenyerekről van szó, amelyek „nyers” vonásokat viselnek (például kelesztetlen lepénykenyér) – és mindez összefügg e lények agrártermékenységgel kapcsolatos vonásaival: sok esetben megfejtethető, hogy kimondottan a gabonatermés biztosítára adják Pjatnyicának, Lucának vagy a Perchtáknak a nyers áldozatot.¹³¹ E feltételezett agráráldozatok rítusai is előírhatnak egyéb, akár fonással, kenderrel kapcsolatos nyers kondíciókat. Egy recski adat szerint például Lucának a tabuszegés büntetéseként lángost (=kelesztetlen kenyér) kell adni; az engesztelő rítus három, fonással kapcsolatos „nyers” körülménye: *nyers csepüből visszafelé* sodrás, amit egy *gyermek* végez:

Egy recski asszony újkor kenyeret süttött... bejött egy fekete szemű gyerek és lángost kért, kapott 10–12 darabot. Majd egy pap tanácsára elővett egy csomó csepüt és azt visszafelé sordortatta egy gyerekkel – mire küszöbhez ért a sodrással, eltűnt a gyerek.¹³²

A fentiek fényében logikusnak tartjuk, hogy mintegy a kultúrába avató kész ing ellentétéppen a beavatás, tudásszerzés a natura világába nyers módszerekkel, nyers termények révén történik: például szösszel, vagy fonástilalom idején font fonállal. Sok magyar adatot ismerünk erre nézve. Egy bogyiszlói (Tolna m.) hiedelem szerint például, aki Luca este vagy karácsony éjfelén kiül fonni a templom elé, meglátja az ördögöket.¹³³ Egy ormánysági feljegyzés arról szól, hogy tudósok fonatnak fonalat hét éves lánnyal; ezzel a fonállal vissza lehet változtani az átváltozott lányt.¹³⁴ Az ördögös

¹³¹ A félkész, illetve egy előző technológiai fokozatot képviselő termékek mint „nyers” áldozatok szerepéről az eruópai hiedelemrendszerek vonatkozásában lásd Pócs 1982; 1992b. Erről még: Becker 1990, 142.

¹³² Fehér 1937, 222.

¹³³ Diószegi Vilmos gyűjtése.

¹³⁴ Zentai 1971, 209.

pásztor Luca napi ostorfonással szerez tudományt sárrétudvari adat szerint,¹³⁵ a tudományszerző „lucaostor” fonására Róheim Géza is számos adatot közöl, de a nem ritkán fonással előállított lucaszéket is említhetjük itt, amelynek segítségével láthatók a démonikus boszorkányok, illetve tudomány szerezhető.¹³⁶ Egy Diószegi Vilmos gyűjtötte egyházasrádóci (Vas m.) adat: a garabonciás a számára tejet adományozónak mindent gyógyító orsót ad ajándékba.

Mint említettem, a fenti orsós/guzsalyas mitikus lények is fellépnek olykor beavató szellemként, a tündérek azonban – horvát és magyar példák szerint – egyenesen fonál segítségével avatják „tündérségbe” a földi halandókat. Zoran Čiča 17. századi dalmáciai boszorkányper-vallomások alapján mutatja be a *vilenicák* (tündérekkel kapcsolatot tartó tündérvárázslók) beavatását: Nagypénteken a *vila* leszáll az égből egy fára, hogy az asszonyokat gyógyításra tanítsa: a fa körül összegyűlt nőkkel fonál köti őt össze.¹³⁷ Csordós Mihály gyalócai (Sopron m.) tehénpásztor 1744-es bírósági vallomásában elmondja, hogy bizonyos asszonyoktól (akiket tündéreként valószínűsítünk) kapott egy madzagot is, amelynek a segítségével gyógyít.¹³⁸

3. A levetkőzés

A sokszor emlegetett naturális „nyers” körülmények sorába illik a *meztelenség* is, amely igen gyakori előírása mind a kultúrába avató, mind a natura támadásait kivédő, vagy a démoni bajokat gyógyító rítusoknak, ugyanakkor fontos szerepe van a termékenységi mágiában, divinációban és közösségi eső- valamint termésvarázsló rítusokban. Mint láthattuk fenti példáinkból is, a „ruha teszi az embert”; a meztelenség eszerint a natura–kultúra archaikus rendszerében regresszió – a naturába visszatérés. Hasonló a szerepe a *ruha kifordításának*, amely a meztelenséggel és egyéb nyers kondíciókkal adekvát helyzetekben kap szerepet. A farkasember bőrforgatásának analógiájára az emberi ruha kifordítása is a ruha eltüntetése, vagyis a kultúrából való kivetkőzés.

Solymossy,¹³⁹ Róheim 1925-ös,¹⁴⁰ Sebeok,¹⁴¹ vagy Hoppál¹⁴² példái mellett említjük meg Róheim másik munkáját, amelyben boszorkányok ellen védő, vagy boszorkányt felismerése céljából kifordított ruhára közli magyar és egyéb közép-európai pél-

¹³⁵ P. Madar 1967, 195.

¹³⁶ Róheim 1920, 86–87; vagy lásd a Néphit Archívum *Boszorkány felismerése* csoportját, amely számos lucaostor-, valamint – főleg dél-magyarországi – fonott lucaszékekkel kapcsolatos adatot tartalmaz.

¹³⁷ Čiča 2002, 138; hasonló: Đorđević 1953, 129.

¹³⁸ Schram 1970. II. 195–196, 203–204. A tündérvárázslókról lásd részletesebben: Pócs 2005.

¹³⁹ Solymossy 1943.

¹⁴⁰ Róheim 1925, 54–58.

¹⁴¹ Sebeok 1948.

¹⁴² Hoppál 2002.

dáit,¹⁴³ a kereszteleetlen gyerekre adott kifordított ingre a Grynaeus Tamás dávodi, vagy a magam több magyarországi helyről gyűjtött adatát¹⁴⁴ idézhetem. Egy német adat szerint azért adják a kereszteleőinget kifordítva a gyerekekre, hogy ne válják *mahr*rá (nyomó démonná, vö. a fentebb idézett, karakondzuli-val kapcsolatos szerb adatokat).¹⁴⁵ A meztelenül végzett szerelmi varázslás, házassági jóslás, gyermekvarázslás adatai igen számosak,¹⁴⁶ természetesen egyéb körülményekkel kombinálva. Egy jellemző adat Dalmáciából: ha az asszony gyermektelen, háljon férjével, majd közben keljen fel, éjjel gyertyafénynél meztelenül járjon körbe a szobában, férje kergesse, míg meg nem fogja. Ismételjék ezt meg minden éjjel, amíg csak teherbe nem esik az asszony.¹⁴⁷

Sok adatra hivatkozhatunk az idővarázslás kapcsán: gondolok itt egyrészt a meztelenül végzett harmatszédő vagy vízbemerülő termékenységi rítusokra,¹⁴⁸ de a jégeső elhárítása is történhet meztelenül, vagy kifordított ruhadarabokkal, fordított sapkában.¹⁴⁹ (Ne feledjük, hogy a jégesőt szinte napjainkig élő elképzelések szerint a zivartardémonok, *kereszteleetlenek*, vagy az ördögök hozzák.¹⁵⁰) A növényi termékenység mágikus serkentésében igen nagy szerepet kapott a meztelenség, mind magyar vonatkozásban,¹⁵¹ mind Európa tágabb térségein, akár ünnepi, alkalmi termésvarázsló rítusokban, akár az egyéni mágiában.¹⁵² Apotropikus rítusokban is igen gyakran előírt körülmény: az embert, állatokat, vagy akár a növényzetet, szántóföldet, zöldségeskert meztelenül vagy kifordított ingben végzett rítusokkal védtek démonok, kísértetek, sárkány, boszorkány, ördögök és növényi kártevők ellen és zivatar elhárítására egyaránt, többnyire körüljárás formájában, de sok egyéb variáció is előfordult.¹⁵³ A jóslás és inkubáció meztelenül végzett rítusai mellett a vezeklő és a gyászrítusok kapcsán előírt meztelenséget¹⁵⁴ kell még megemlítenünk. Az emberek kivetkőzését a halotti rítusok liminális szakaszaiban, egyéb „megfordításokkal” és „nyers” kondíciókat létrehozó tabukkal együtt a gyászrítusok általános jellemzőiként szoktak leírni.¹⁵⁵ Ez a natura időleges regressziójának természetes velejárója.

¹⁴³ Róheim 1920, 46, 53.

¹⁴⁴ A Néphit Archívum: *Kereszteleetlen* gyerek csoportjában.

¹⁴⁵ Jungbauer 1931, 1717.

¹⁴⁶ Lásd például a szerb és horvát adatokat: Koštiál 1910; 1911; Eckstein 1935, 882–889.

¹⁴⁷ Koštiál 1910, 287.

¹⁴⁸ Eckstein 1935, 858; Tóth G. 2001; Pócs 2003, 168–170.

¹⁴⁹ Eckstein 1935, 895–899; Gaerte 1952, 235, 244–248.

¹⁵⁰ Lásd erről Pócs 2002b.

¹⁵¹ Lásd például a fent idézett magyar szerzőket a meztelenségről.

¹⁵² Eckstein 1935, 871–876, 890–895; Koštiál 1911, 287.

¹⁵³ Lásd például Róheim gazdag magyar, osztrák és egyéb szomszéd népekre vonatkozó anyagát (Róheim 1920, 46–47, 53); vagy Eckstein és Gaerte példáit: Eckstein 1935, 841–854; Gaerte 1952, 235.

¹⁵⁴ Eckstein 1935, 868–871.

¹⁵⁵ Lásd erről például Fox 1973 és Ivanov 1984a.

A meztelenséget mint a társadalomból való kirekesztődéssel járó regresszív jelenséget hozza szóba Klaniczay Gábor, amikor az eretnekmozgalmakat, a ferences mozgalmat és egyéb középkori, valamint 18. századi – a natura–kultúra ellentétet kijátszó – protestmozgalmakat taglalja, amelyek során a társadalomból való kivonulást, rendjével való szembenállást a rongyos ruha, vagy a teljes levetközés jelzi.¹⁵⁶

Az ing felöltése, mint láttuk, a társadalomba és kultúrába avatást jelenti; aki leveti ruháját, visszalép a naturába. Ezt a felfogást támogatják azok az adatok is, amelyek a kettős lényként számon tartott démonok – werwolf, boszorkány, lidérc stb. – démonná változásával járó meztelenségről szólnak,¹⁵⁷ vagy a ruhába öltözött emberrel szembe állítva a natura démonainak meztelenségét hangsúlyozzák – egyéb „nyers” tulajdonságaik mellett. Ilyen híradásaink vannak a nyershús-evő farkasember, vagy az előbb említett csoma-démon mellett a szlovén *kutyaféjú* démonokról (amelyek a „világ végétől” jönnek megtámadni az emberiséget), vagy a görög *kallikancarosok*ról. Utóbbiak démonikus werwolfok, akik a karácsonyi tizenketted idején érkeznek fel az alvilágból az emberek közé; torz, testi hibás, fekete emberek: meztelenek, leszaggatják ruháikat, nyers húst esznek.¹⁵⁸

A meztelenség tehát társadalmon kívüli – és ezért egyben aszexuális – léthelyzet. Ez egybevág azzal, amit Victor Turner ír a meztelenségről az átmeneti rítusok liminális állapotaival kapcsolatban: ilyenkor az ember nem szociális lény, csak egyén, a szociális struktúra szempontjából láthatatlan.¹⁵⁹ A meztelenség e rendszerben tehát nem „erotikus”, hanem „absztinens” jelenség, nem Erósz jelenléte – mint a kutatás sokszor vélte¹⁶⁰ –, hanem Erósz hiánya. E vonatkozásban Hoppál Mihállyal értek egyet, aki – összefoglalván a meztelenség kutatásának több más, most nem idetartozó aspektusát is – arra jut, hogy az „Erósz tagadása”, egyfajta purifikáció, tudásszerzés, ami visszavonulással, szenvedéssel jár.¹⁶¹

Mint a farkasember-hiedelmeket vizsgáló tanulmányomban a natura–kultúra világi közt közlekedő mediátorok (a werwolf-természetű „termékenységvarázslók”) naturára utaló születési jegyei (és a magzatburok) kapcsán kimutattam, ezekben az esetekben a kultúrába/társadalomba „beöltöztetett” ember regressziójáról van szó, a naturában/halálban gyökerező élet újra születését, az élet–halál körforgását biztosítandó. Az emberi társadalomba beavatott farkasember-mediátort a naturába való újbóli s újbóli „lemerülése” biztosítja, hogy mint kultúrember legyőzhesse naturabeli

¹⁵⁶ Klaniczay 2000; Szent Ferenc-legenda: uo. 160.

¹⁵⁷ Eckstein 1935, 859–862.

¹⁵⁸ Schmidt 1871, 239; Lawson 1910, 208, 253; Kretzenbacher 1968.

¹⁵⁹ Turner 1972, 339.

¹⁶⁰ Lásd például Róheim 1925, 58: a magyar és szomszéd népek meztelenségre vonatkozó – termékenységvarázsló, gyógyító, féregűző stb. – adatai kapcsán elsősorban az erotikus vonatkozásokra helyezi a hangsúlyt, „libidinózus helyzet ismétlései”-ről beszél, Solymossy (1943) majd az ő nyomán Sebeok (1948) a ruha eltávolítását, kifordítását valamiféle ruhán belül tartózkodó ártó szellemektől való megszabadulásként értelmezi, amivel szintén nem tudok egyetérteni.

¹⁶¹ Hoppál 2002.

ellenfelét=saját naturabeli alternatíváját (a farkasember a farkast, a sárkányember a sárkányt stb. – gondoljunk itt vissza a cikk elején említett bolgár adatokra, amelyek szerint a sárkány-gyereket azért öltöztetik egy nap alatt, „nyers” kondíciók közepette szótt ingbe, hogy sikeresen felvehesse a harcot a jégeső-hozó hálával.)¹⁶² Ennek analógiájára azt mondhatjuk, fenti adataink konklúziójaként, hogy az ember a naturára visszaaló, termékenyítő „nyers” rítus-mozzanatok révén biztosítja a társadalmat és kultúrát létrehozó, gyarapító, megvédő rítusok sikerét. Erősz hiányával Erősz újrate-rementhető.

Bibliográfia

ANGUSEVA, Adelina

2004 Késő középkori boszorkánymitológiák a Balkánon. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről IV./ Budapest, Balassi kiadó, 471–481.

ARNAUDOV, Michail

1917 *Die bulgarischen Festbräuche.* Leipzig, Parlapanoff.

BAKÓ Ferenc

1987 *Palócföldi lakodalom.* Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

BALASSA Iván

1963 *Karcsai mondák.* Budapest, Akadémiai Kiadó.

BALÁZS Lajos

1994 *Az én első tisztességes napom. Párválasztás és lakodalom Csikszentdomokoson.* Bukarest, Kriterion könyvkiadó.

BARTÓK, Béla

1968 *Melodien der rumänischen Colinde (Weihnachtslieder).* /Etnomusikologische Schriften. Faksimile-Nachdrucke IV./ Budapest, Editio Musica.

BECKER, Richarda

1990 *Die weibliche Initiation im ostslawischen Zaubermärchen. Ein Beitrag zur Funktion und Symbolik des weiblichen Aspekte im Märchen unter besonderer Berücksichtigung der Figur der Baba-Jaga.* /Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin 71./ Wiesbaden, Harrasowitz.

BEK-PEDERSEN, Karen

2008 Weaving Swords and Rolling heads. A Peculiar Space in Old Norse Tradition. In Mirjam Mencej (ed.): *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present.* (Zupaničeva knjižnica, št. 25). Ljubljana, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, 167–180.

BELLOSICS Bálint

1900 Régi babonák. *Ethnographia* XI: 355–357.

BENEDEK H. Erika

1998 *Út az életbe. Világképelemzés csángó és székely közösségek születéshez fűződő hagyományai alapján.* Kolozsvár, Stúdium Könyvkiadó.

¹⁶² Lásd a „werwolf-varázslók” e vonatkozásait – pl. „alterego-csatáit” a gabona termékenységeért – részletesebben: Ginzburg 1983 [1966]; Pócs 1997, 7. fejezet és Pócs 2002a 196–200.

BENZ, Ernst

1969 *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*. Stuttgart, Ernst Klett Verlag.

BERNÁTH István

2005 *Skandináv mitológia*. Budapest, Corvina kiadó.

BÍRÓ, Mária T.

1994 The Unknown Goddess. The Role of Aphrodite and Venus at Birth. *Acta Archaeologica Scientiarum Hungaricae* 46: 217–229.

BONDÁR Ferenc

1982 Sarkadkeresztúr néphite. *Folklór Archivum* 14. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 7–67.

BOSNYÁK Sándor

1980 A moldvai magyarok hitvilága. *Folklór Archivum* 12. Budapest, Néprajzi Kutató Csoport.

1982 A gyimesvölgyi magyarok hitvilága. *Folklór Archivum* 14. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 68–154.

BREDNICH, R. W.

1964 *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schickalfrauen.* /Folklore Fellows' Communications 193./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

BRENDEL, Otto J.

1977 *Symbolism of the Sphere. A contribution to the History of Earlier Greek Philosophy.* Leiden, Brill.

BUHOCIU, Octavian

1974 *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie. Totenklage – Burschenbünde und Weichnachtslieder. Hirtenphänomen und Heldenlieder.* Wiesbaden, Harrasowitz.

CSONKA-TAKÁCS Eszter

2008 Keresztelő Gyimesközéplokon. In Pócs Éva (szerk.): „Vannak csodák, csak észre kell venni.” *Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben 1.* /Studia Ethnologica Hungarica VIII./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, 113–161.

ČIČA, Zoran

2002 *Vilenica i vilenjak. Sudbina jednog prekršćanskog kulta u doba progona vještica.* Zagreb, Institut za etnologiju i folkloristiku.

DANIČIĆ Ljuba T.

1910 Das Hemd in Glauben, Sitte und Brauch der Südslaven. *Anthropophyteia. Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral.* VII. Leipzig, Ethnologischer Verlag, 54–128.

1911 Handtuch und Goldtüchlein in Glauben, Brauch und Gewohnheitsrecht der Slaven. *Anthropophyteia. Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral.* VII. Leipzig, Ethnologischer Verlag, 41–136.

1912 Die Frauenschürze in Glauben und Sitten der Südslaven. *Anthropophyteia. Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral.* IX. Leipzig, Ethnologischer Verlag, 102–209.

DOUGLAS, Mary

1966 *Purity and Danger. An analysis of concepts of pollution and taboo.* London, Routledge and Kegan Paul.

DÖMÖTÖR Ákos (szerk.)

1988 *A magyar tündérmesék típusai (AaTh 300–749).* /Magyar népmesekatalógus 2./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

ECKSTEIN, F.

1935 nackt, Nacktheit. In Ernst Hoffman-Krayer, Hanns Bächtold-Stäubli (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VI. Berlin–Leipzig, Walter de Gruyter, 825–916.

EISLER, Robert

1910 *Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Geschichte des antiken Weltbildes* I–II. München, C. H. Beck'sche Verlag.

ERDÉLYI Zsuzsanna

1976 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok*. Budapest, Magvető Kiadó.

1999 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok*. (Harmadik, bővített kiadás) Pozsony, Kalligram.

FEHÉR Gyula

1938 Bibájosok, boszorkányok Recsken és környékén. *Ethnographia* XLIX: 220–224.

FLINT, Valerie I. J.

1991 *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton, N. J., Princeton University Press.

FOX, J. J.

1973 On Bad Dead and the Left Hand. A Study of Rotinese Symbolic Inversions. In Needham, Rodney (ed.): *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago – London, University of Chicago Press, 342–368.

FRANZ, Adolph

1909 *Die kirchliche Benedictionen im Mittelalter* I–II. Freiburg i. Breisgau, Verlag Herder.

GAERTE, Wilhelm

1952 Wetterzauber im späten Mittelalter nach gleichzeitigen bildlichen Darstellungen, *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 3: 226–273.

GEORGIEVA, Ivanička

1983 *Balgarska narodna mitologija*. Sofia, Nauka i izkustvo.

GINZBURG, Carlo

1983 *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Baltimore, Maryland, The Johns Hopkins University Press [I Benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento. Torino, Einaudi, 1966].

GÖNCZI Ferenc

1914 *Göcsej's kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése*. Kaposvár, Szabó Lipót könyvnyomdája.

GUNDA, Béla

1979 Arbeitshütten auf der Balkanhalbinsel. In uő: *Ethnographica Carpatho-Balcanica*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 269–277.

GRABNER, Elfriede

1967 Verlorenes Mass und heilkräftiges Messen. In Grabner, Elfriede (Hg.): *Volksmedizin. Probleme und Forschungsgeschichte. /Wege und Forschung LXIII./* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 538–553.

GYÖRGYI Erzsébet

1975 Ungarn. In Nespen, W. van (ed.): *Liebe und Hochzeit. Aspekte des Volkslebens in Europa*. [Kiállítás-katalógus]. Antwerpen, Ministerie van Nederlandse Cultuur en Nationale Opvoeding, 226–238.

HAKO, Matti

1956 Das Wiesel in der europäischen Volksüberlieferung mit besonderer Berücksichtigung der finnischen Tradition. /Folklore Fellows' Communications 167./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

HALÁSZ Péter

é. n. [2007] *A moldvai magyarok hiedelmei*. Budapest, General Press Kiadó.

HEGYI Dolores

2003 *Görög vallástörténeti chrestomatia.* /Osiris tankönyvek/ Budapest, Osiris Kiadó.

HERTZ, Wilhelm

1862 *Der Werwolf. Beitrag zur Sagengeschichte.* Stuttgart, Kröner.

HIIMÄE, Mall

1998 *Der estnische Volkskalender.* /Folklore Fellows' Communications 268./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

HOPPÁL, Mihály

1976 Széki hiedelemtörténetek. *Folklór Archivum* 5, Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 63–91.

2002 Nakedness, as the negation of Eros. In Hoppál, Mihály – Csonka-Takács Eszter (eds.): *Eros in Folklore.* /Bibliotheca Traditiones Europae 3./ Budapest, Akadémiai Kiadó – Európai Folklór Intézet.

HURT, Jakob

1904 *Setukese laulud. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Räpinä ja Vastseliina lauludega.* Helsingi, Soome Kirjanduze Seltsi kulu ja kirjadega.

IVANOV, V. V.

1984a A kettős szimbolikus osztályozásról. In Hoppál Mihály (szerk.): *Nyelv, mítosz, kultúra.* Budapest, Gondolat kiadó, 48–66.

1984b A pogányság emlékei az orosz ikonokon. In Hoppál Mihály (szerk.): *Nyelv, mítosz, kultúra.* Budapest, Gondolat kiadó, 237–251.

Jakab protoevangéliuma

1996 In *Csodás evangéliumok.* /Apokrif iratok. Sorozatszerkesztő Adamik Tamás./ Budapest, Telosz Kiadó, 5–17.

JUNG Károly

1983 A kétkarácsonyi cérna. Adatok a boszorkány felismerésének és elhárításának kérdéséhez a magyar délszláv egybevető vizsgálat tükrében. *Somogy* 6: 88–95.

1993 Mágikus fonás és szövés. In uő: *Az emlékezet útjain. Ötvenöt olvasmány a néphagyományról.* Újvidék, Forum, 62–65.

JUNGBAUER, Gustav

1931 Hemd. In Ernst Hoffman-Krayer – Hanns Bächtold-Stäubli (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* III. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1709–1745.

1933 Mantel. In Ernst Hoffman-Krayer – Hanns Bächtold-Stäubli (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* V. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1578–1591.

KAPROS Márta

1986 *A születés szokásai és hiedelmei az Ipoly mentén.* /Studia Folkloristica et Ethnographica 18./ Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszéke.

KARANOVIC, Zoja – PEŠIKAN-LJUŠTANOVIĆ, Ljiliana

2002 *Spinning and Weaving in Serbian Oral Tradition: Vestiges of Mythical and Religious Beliefs.* /Études et documents Balkaniques et Méditerranées 25./ Paris, Laboratoire d'Anthropologie Sociale.

KLANICZAY Gábor

2000 Elgyötört test és megtépett ruha. Két kultúrtörténeti adalék a performance gyökereihez. In Szóke Mária (szerk.): *A performance-művészet.* Budapest, Artpool – Balassi Kiadó – Tartóshullám, 145–183.

KLIGMAN, Gail

1988 *The Wedding of the Dead. Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania.* Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.

KOŠTIÁL, Johann

1910 Nacktheitszauber. *Anthropophyteia. Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral* VII. Leipzig, Ethnologischer Verlag, 287–289.

1911 Nacktheitszauber. *Anthropophyteia. Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral* VIII. Leipzig, Ethnologischer Verlag, 287.

KRETZENBACHER, Leopold

1959 *Santa Lucia und die Lutzelfrau.* /Südosteuropäische Arbeiten 53./ München, Oldenbourg.

1968 *Kynokephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung.* Vergleichende Studien zu Mythen, Sagen, Maskenbräuche um Kynokephaloi, Werwölfe und südslawische Pesoglavci. /Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und der Nahen Ostens V./ München, Trofenik.

KURET, Niko

1969 Die Mittwinterfrau der Slowenen. *Alpes Orientales* V: 209–239.

1975 Die Zwölften und das wilde Heer in den Ostalpen. *Alpes Orientales* VII: 80–92.

LAWSON, John Cuthbert

1910 *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals.* Cambridge, Cambridge University Press.

LÁNGI József

2006 A Köpenyes Mária középkori és barokk kori ábrázolásai a lónyai református templomban feltárt freskó ürügyén. In Barna Gábor (szerk.): *Kép, képmás, kultusz.* /Szegedi vallási néprajzi könyvtár 16./ Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 50–64, 320–334.

LECOUTEUX, Claude

1992 *Fées, sorcières et lousp-garous au moyen âge. Histoire du double.* Paris, Editions Imago.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1964 *Mythologiques I. Le Cru et le Cuit.* Paris, Gallimard.

LIUNGSMANN, Waldemar

1937–1938 *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein* I–II. /Folklore Fellows' Communications 118–119./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

LÖNNQUIST, Bo

1980 Az öltözködés szimbolikus értéke. (Fordította Magda Sára.) In Verebélyi Kincső (szerk.): *Fordítások szöveggyűjteménye.* /Folkloristica 4–5./ Budapest, ELTE Folklore Tanszék, 263–284.

MAHON, Brid

1978 Beliefs and Customs associated with Dress in Ireland. In Venetia J. Newall (ed.): *Folklore Studies in the Twentieth Century. Proceedings of the Centenary Conference of the Folklore Society.* D. S. Brewer, Rowman and Littlefield.

MANNHARDT, Wilhelm

1904–1905 *Wald- und Feldkulte.* Berlin: Verlag von Gebrüder Borntraeger. [1876/1874]

MANSIKKA, V. J.

1909 *Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen.* Helsingfors, Finnische Literaturgesellschaft.

MÁTHÉ János, id.

1984 Magyarhermányi népszokások, játékok és babonák. In Balázs Géza – Hála József (szerk.): *Folklor életrend, tudománytörténet. Tanulmányok Dömötör Tekla 70. születésnapjára.* Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 194–202.

MENCEJ, Mirjam

2001 *Gospodar volkov v slovanski mitologiji.* Ljubljana, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta.

MOROZ, Josif

1989 *Ženski demonični obrazi v bálgarskija folklor i vjarvanija.* /Izvestnija na Instituta po Kulturata pro KK i BAN 1./ Sofia, Institut po kulturata pri komiteta za kultura i Bálgarskata Akademija na Naukite.

MOSZYŃSKI, Kazimierz

1939 *Kultura ludowa słowian II. Kultura Duchowa I.* Warszawa. [Kraków 1929.]

MUŞLEA, Ion – BÎRLEA, Ovidiu

1970 *Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu.* Bucureşti, Minerva. P. MADAR Ilona

1967 Sárretudvari hiedelmek. *Néprajzi Közlemények* XII: 23–225.

PAULSON, Ivar

1964 The animal guardian: a critical and synthetic review. *History of Religions* 3: 202–219.

PETRESKA, Vesna

2006 Demons of Fate in Macedonian Folk Beliefs. In Gábor Klaniczay – Éva Pócs (eds.): *Christian Demonology and Popular Mythology.* /Demons, Spirits, Witches 2./ Budapest – New York, CEU Press, 221–236.

PÓCS Éva

1982 Kenyér és lepény. A régi nyersanyagok és technológia szerepe a halottkultuszban. /*Előmunkálatok a magyarság néprajzához* 10./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 184–199.

1985–1986 *Magyar ráolvasások* I–II. Budapest, MTA Könyvtára.

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

1990 Néphit. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* /Magyar Néprajz VII. Folklor 3./ Budapest, Akadémiai Kiadó, 527–692.

1992 „Nyers és főtt”: halál és élet. A kulturális vívmányok helye az európai parasztság archaikus világképében. In Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció 1–2. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére* 1. Miskolc, Hermann Ottó Múzeum, 11–24.

1997 *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban.* Budapest, Akadémiai Kiadó.

2002a Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és „emberré avatás”. In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz, makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről 3./ Budapest, Balassi, 165–220.

2002b Keresztelethenek, zivatardémonok és az ördög. (Új kiadás) In *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok I.* /Szóhadgyomány/ Budapest, L'Harmattan, 64–77.

2003 Esővarázslás és idővarázslók a magyar boszorkányperekben (XVI–XVIII. század). In Pócs Éva (szerk.): *Folyamatok és fordulópontok. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére.* /Studia Ethnologia Hungarica IV./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, 159–207.

2005 „Tündéres” és „Szent Ilona szerzete”, avagy voltak-e magyar tündérvárázslók? In Csörsz Rumen István (szerk.): *Mindenes Gyűjtemény I. Tanulmányok Küllös Imola 60. születésnapján.* /Artes Populares 21./ Budapest, ELTE BTK Folklore Tanszék, 289–308.

Pseudo-Máté evangéliuma

1996 In *Csodás evangéliumok.* /Apokrif iratok. Sorozatszerkesztő Adamik Tamás./ Budapest, Telosz Kiadó, 47–71.

RANTASALO, A. V.

1945 *Der Weidegang im Volksaberglauben der Finnen I. Die Vorbereitung für das Viehastreiben.* /Folklor Fellows' Communications 134./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

RÓHEIM Géza

1913 Kedd asszonya. *Ethnographia* XXIV: 90–95.

- 1920 Lucaszék. In *Adalékok a magyar néphithez*. (Második sorozat) Budapest, Hornyánszky Viktor m. kir. udvari könyvnyomdája, 29–227.
- 1925 *Magyar néphit és népszokások*. Budapest, Athenaeum.
- SCHMIDT, Bernhard
- 1871 *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum*. Leipzig, B. G. Teubner.
- SCHMIDT, Leopold
- 1952 Der „Herr der Tiere“ in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasias. *Anthropos* XLVI: 509–538.
- SCHRAM Ferenc
- 1970 *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768 II*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- SCHUBERT, Gabriella
- 1984 Textilien als magische Mittel der Verhütung und Heilung von Krankheiten im südöstlichen Europa. *Zeitschrift für Balkanologie* XX: 91–121.
- SCHWARZ, F. L. W.
- 1935 Perhta. In Ernst Hoffman-Krayer – Hanns Bächtold-Stäubli (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VI. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1478–1492.
- SEBEOK, Thomas A.
- 1948 Data on Nakedness and Related Traits in Hungary. *Journal of American Folklore* 61: 356–363.
- SELIGMANN, Siegfried
- 1910 *Der böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker*. Berlin, Hermann Barsdorf Verlag.
- SENN, Harry A.
- 1982 *Were-Wolf and Vampire in Romania*. /East-European Monographs XCIC./ New York, Columbia University Press.
- SOLYMOSSY Sándor
- 1943 Babonás hiedelmek és műveletek. In Viski Károly (szerk.) *A Magyarország Néprajza IV. szellemi néprajz II*. (3. kiadás) Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 286–339.
- SZABÓ Imre
- 1910 Az oláhok kedd asszonya. (Marti Seara). *Ethnographia* XXI: 32–38, 167–172.
- Szarvasokká vált fiúk
- 1971 *Szarvasokká vált fiúk. Román Kolindák*. (Fordította Kiss Jenő) Bukarest, Kriterion.
- TAKÁCS György (lejegyezte)
- 2001 *Aranykertbe' aranyfa. Gyimesi, hárompataki, úzvölgyi csángó imák és ráolvasók*. Budapest, Szent István Társulat.
- Tamás apostol cselekedetei
- 1996 In *Az apostolok csodálatos cselekedetei*. /Apokrif iratok. Sorozatszerkesztő Adamik Tamás./ Budapest, Telosz Kiadó, 129–198.
- TOLSTAYA, Svetlana M.
- 2001 Rites for Provoking and Stopping Rain in Slavonic Folk Tradition. *Cosmos The Journal of the Traditional Cosmology Society* 17: 179–195.
- TÓTH G. Péter
- 2001 Folyampróba – liturgikus vízpróba – boszorkányfűrösztés. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában*. /Studia Ethnologia Hungarica I./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, 249–291.
- TURNER, V. W.
- 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.

VAZ da SILVA, Francisco

2002 *Metamorphosis. The Dynamics of Symbolism in European Fairy Tales.* /International Folkloristics 1./ New York, Peter Lang.

VUORELA, Toivo

1967 *Der böse Blick im Lichte der finnischen Überlieferung.* /Folklore Fellows' Communications 201./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

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.

ZAKARIÁS Erzsébet

1992 Boszorkányok Erdőfülében. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 1: 182–198.

ZEČEVIĆ, Slobodan

1981 *Mitska biča srpskih predanja.* Beograd: Iro „Vuk Karadžić”.

ZENTAI Tünde

1969–1970 A kísértet és a visszajáró halott epikus megjelenítése az Ormánságban. *Janus Pannonicus Múzeum Évkönyve* XIV–XV: 297–308.

ZINGERLE, I. V.

1857 Frau Saelde. *Germania* II: 436–439.

A felhasznált kéziratok források lelőhelye

MNT = Magyar Néphit Topográfia (kérdőíves gyűjtés az 1970-es években, anyaga a Néphit Archívumban)

NA = Néphit Archívum (a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékén)

EA = Ethnológiai Adattár (Néprajzi Múzeum)

3. Mágia, divináció, rontás, gyógyítás

A boszorkányok hagyatéka. A tárgyi bizonyíték és a (mágikus) bűnjel a magyarországi boszorkányperekben

A 16–18. században a bűnüldözés eljárásának megfelelően a nyilvános gonosztevők (ilyen volt a boszorkány is) felkutatása és befogása után, még a bűnelkövetés helyszínén szemlét tartottak. Ez az eljárás a római jog elvén alapult.¹ A bíróság az ítéletét a bizonyítási eljárás alapján megkonstruált tényállásra támaszkodva hozta meg. A bizonyítási eljárás a pernek az a szakasza, amelyben a bíró a bizonyítékokat számba veszi, és azokat mérlegelve teremti meg az ítéletének alapjául szolgáló tényállást. E tényállás tehát a bizonyítékokon alapszik. E bizonyítékok lehetnek: a felek esküje, a tanúk vallomása,² a bíróság előtt produkált okiratok, és bizonyos *tárgyak szemléje*.³

A bizonyítékokat a bíró értékelhette szabadon és értékelhette kötött módon is. A kötött bizonyítási rendszerben a bírónak jobb meggyőződése ellenére is tartania kellett magát a bizonyítékok jogszabályok rögzítette bizonyító erejéhez. Az okirat mint bizonyíték nagyobb erejűnek minősült minden tanúvallomásnál és ezzel szemben tanúvallomás egymagában elégtelen volt. Egyetlen tanú vallomása alkalmatlan volt az adott tény megállapításához („*unus testis nullus testis*”). A magasabb rangú személy, nemes vallomása előnyben részesítendő volt az alacsonyabb rangú polgár, jobbág, cseléd vallomásával szemben.⁴ A bizonyítás kötött rendszerében az utolsó helyen szerepeltek a tárgyi bizonyítékok.⁵

A bizonyítás a jogfejlődés korai szakaszában (a római jog 14–15. századi európai recepciója előtt) alaki volt.⁶ Nem arra irányult, hogy az ügy érdemére vonatkozó tények kerüljenek megállapításra, hanem arra, hogy a panaszlott személye, becsülete tisztázódjék. A panaszlott becsületességét (becstelenségét), ártatlanságát (bűnösségét) bizonyító tényként az istenítéletek, a próbák, a panaszlott esküjének kimenetele és a

¹ Brósz–Pólay 1984; Zlinszky 1995.

² Erről bővebben: Tóth G. 2002.

³ Brósz–Pólay 1984, No. 238.

⁴ Brósz–Pólay 1984, No. 290.

⁵ Később is, amikor a tárgyi bizonyítékokat már körülírták és bevonták az eljárásba, a hiányosságokat (pl. szakvélemények hiánya) a tanúk magas számával ellensúlyozták. Katona 1977, 129. Az indiciumtanról és a nyomozati eljárás kötött rendszeréről: Katona 1977, 159.

⁶ Katona 1977, 154–158.

tanúk esküje támasztották alá.⁷ A római jog recepciója ezt az alaki bizonyítást váltotta fel a 16–18. században a nyomozáson alapuló bizonyítással, mely a „ki a bűnös?” helyett a „mi történt?” ténymegállapításoktól függött.⁸ Ennek a nyomozati bizonyításnak volt az eszköze a szemle.

1. A szemle

A terepszemlét általában egy, a törvényszéket képviselő vizsgálóbíró (szolgabíró, városbíró) és a bíróságok (vármegye, város, úriszék) által esetileg megválasztott (kijelölt, megbízott) esküdt végezhetette el, ha a megfelelő gyanúokok a rendelkezésükre álltak.

A szemle jogi intézményi kialakulására már a 15. században sor került, de a közvallatás eljárásától csak a 17. század elején határolták el. A szemlét ezzel a különbséggel Kithonich János (1560–1634) eljárásjogi (perrendtartási) kézikönyve, a *Directio Methodica* (1619) írta le először.⁹ Kithonich a VII. fejezet 5. kérdésében kifejti, hogy a szemle hitelét nagyobbra tartja, mint a közvallatást, a tanúi bizonytalanságok miatt.¹⁰ A tárgyi bizonyítékok konkrét büntetőjogi meghatározásával azonban Kithonich munkája is adós maradt, mivel kizárólag a gyanúokok eseteit pontosította. A gyanúokok „mi történt?” kontextusait számba véve, annak három típusát határozta meg a közvallatásról szóló VI. fejezet 7. kérdésében:

Az első a tettenéréssel és szemtanúsággal alátámasztott gyanúok, mely a hallomáson alapuló tanúvallomásokat akár nélkülözhetővé is tette. Ezt nevezte Kithonich egyházjogi példák alapján „Erős” gyanúnak. A második a „Hihető avagy Bizonyítható” gyanú, „Midőn valaki felől gonosz hírnév futamodik”, amit azonban bizonyítani lehet és kell is a hallott és a tudott dolgok tanúvallomásaival. A harmadik a „Könnyű és vakmerő El hitel”, amit alacsonyabb rendű személyek terjeszthetnek, ám ebben „magát senki nem tartozik tisztítani”.¹¹

⁷ A bizonyítás strukturális különbségéről: Tóth G. 2002, 99–123. A boszorkányperekben alkalmazott istenítéleti eljárásokról, különös tekintettel a vízpróbákra: Tóth G. 2001, 249–292.

⁸ Béli 1999, 273.

⁹ Kithonich 1619. Kortárs magyar fordításban: Kászoni 1647 és Kászoni 1650. Az idézeteket ez utóbbiból választottam. Modern horvát fordítása: Kithonich 2004. Erről és életéről András 2005, 97–98. Kithonich János (Kitionić Ivan Kostajnički) jogászként Vas, Sopron és Moson vármegye közgyűléseinek napi munkájában is részt vállalt 1596–1604 között. Eljárásjogi könyvét minden bizonnyal befolyásolták az e területről vett tapasztalati példák, munkája viszont épp ezen a nyugat-dunántúli területen hatott legelőször. Erről források: Tóth P. 1989, 148, 159 stb.; 1992, 782, 783 stb. Kithonich munkájában a szemle jelentőségéről: Gecsei 1984, 7.

¹⁰ Kászoni 1650, 216. Vö. Béli 1999, 290.

¹¹ Kászoni 1650, 172–173.

Eszerint az „erős” tárgyi bizonyítékokat az „erős” gyanút tápláló *tettenérés*kor és a *nyomon üldözés*kor lehetett lefoglalni. Ennél gyengébb bizonyítékok keletkeztek a „hihető vagy bizonyítandó” gyanút kialakító *közkiáltás* (*Gerüfte, Geschrei*: ’a sértett segélykiáltása’) után; illetve a *szemle* alkalmával.¹² A közkiáltás jogi intézményének a boszorkányperekben való jelenlétét azok a konfliktusos helyzetek határozták meg, amelyekben a kárvallott nyilvánosan – szerencsétlenségét kikiáltva – fenyegetőzött, a rajta esett sebeket, betegségtüneteket a nyilvánosság előtt mutogatta.

Ha bizonyításra került sor – vagyis „hihető” gyanú esetén – a tárgyakat és a bűnjелеket a bíróság három alkalommal szólaltathatta meg. Egyrészt akkor, amikor a tárgyról a tanúkat közvallatás formájában kikérdezték; másrészt akkor, amikor a megtalált eszközöket a hatóság lajstromba vette; harmadszor pedig akkor, amikor ezeket a szembesítés alkalmával a gyanúsított (néha a tanúk) elé tárták. A gyakorlatban – a pontos jogszabályi körülírás hiánya ellenére – mindhárom szituáció konkrétan is megvalósulhatott.¹³ A helyszíni vizsgálatokon azokat a tárgyi bizonyítékokat (vagy az ezekről szóló beszámolókat, elbeszéléseket) gyűjtötték össze, amelyeket a *vélelem*¹⁴ szintjén a bűnelkövetéskor használhattak. A vélelmeket jogszabályokkal írták/írhatták körül. Ha ezt meghatározták, az ugyancsak a bizonyítás kötött rendszerét erősítette.

A (mágikus) tárgyak részvételére a boszorkányperek bizonyító eljárásaiban már a 16. század elején találunk példákat. Láthatjuk majd, hogy a bíróság olykor megelégszik a tárgyról szóló „elbeszéléssel” (közvallatással), máskor viszont igyekszik azokat médiumként is a bíróságra idézni. Az alábbi példában a tárgyi bizonyíték, egy rontó *tétemény* (jelesül egy béka) annak ellenére sem került a bíróság színe elé, hogy megidézésével az áldozatokon is segítettek volna. 1528. április 23-án kelt az a vallomás Sopron város bíróságának színe előtt, amely két boszorkánysággal vádolt asszony, Poschl Thomanin és Gusman Petrin perében született Paul Moritz városbíró bírósága előtt. Poschl Thomanin elismerte, hogy varázslattal több embert beteggé tett és ezért a felbujtóktól természetben vagy pénzben fizetséget kapott. Általában gyökereket, békát ástott el az adott személy házának küszöbe alá vagy az udvarában, amitől az megbetegedett. Így történt Eber Hans esetében, akinek szomszédasszonya rendelte meg a boszorkánynál a varázslatot, ellenséges viszonyukra hivatkozva. Poschl né el is ásta az illető udvarában a varangyos békát, mire az megbetegedett. A két asszony vallomásában pontosan megnevezte az áldozatokat és a megrendelőket, sőt többször a fizetséget is. A tanács a gyakorlatot látva preventív módon határozatot hozott („Item die

¹² Katona 1977, 220. A bűnjelről: uo. 224–246, a szemléről: uo. 247–251, 277–278.

¹³ Bizonyítékok hiányában sor kerülhetett a kínzás alkalmazására is, amit azonban számos szokásjogi szabály korlátozott. Csak akkor lehetett alkalmazni, 1., ha egy tanú volt a bizonyság; 2., ha a gyanúsított erre fenyegetőzésével okot adott; 3., ha a gyanúsított beszéde „habozó” és bizonytalan volt; 4., ha „alávaló” és hitelt nem érdemlő becstelen személy volt; 5., ha egy tanú mellett a gyanúsított is elismerte bűnét; 6., ha jó akarói is rossz hírért költötték; 7., ha valaki tanúk előtt halálában rávallott; 8., ha a törvénytörés számonkérés elől elmenekült. Kászoni 1650, 175–178.

¹⁴ A vélelemről: Brósz–Pólay 1984, No. 239.

vnholdden zaubererinn solln irm verdienn nach gestrafft vnd kaine mit gellt oder gebeth abkauffen lassen werden”), hogy a varázslókat és a boszorkányokat érdemük szerint meg kell büntetni, és senki se válthassa ki magát pénzzel vagy imádsággal.¹⁵

Ugyancsak egy soproni perben találjuk azt a példát, ahol a rontó varázslat tárgyára a perbefogott személy kínzó vallatásán derült fény. Itt a bíróság a rontó téteményről nemcsak „beszéltette” a gyanúsítottat, de azt a helyszínen a delikvenssel előásatta, felismerve azt a tényt, hogy a „tétemény” eltávolításával a rontás tüneteit a bíróság is enyhítheti. Türkh Tamást 1597-ben varázsló üzelmei miatt törték kerékbe. Szolgáltatásait számos tekintélyes soproni polgár vette igénybe, amiről benignum examenében és tortúra-vallomásában is beszámolt. Elmondta például, hogy Andre Auer neje Ágnes házasságtörő viszonyban élt vele úgy, hogy az asszonyt szerelmi varázssittalal büvölte el. Az asszony nem tudott magán uralkodni, éveken át bomlott szeretője után. Egy másik kliense szerint Thomas Bauer külső tanácsos és neje Veronika arra próbálták meg rávenni a varázsló disznópásztort, hogy sógorukat Merth Tamischt és nejét varázslattal pusztítsa el. Ebből a célból a disznópásztor közvetítésével Thomas Bauer egy öreg rákosi asszonytól varázsszert vásárolt, amit azután Tamisch házában a kapu alatt elástak. A tétemény hatására Tamisch fia megbetegedett, egy legény cselédje pedig meghalt. A varázsszert a disznópásztor vallomása alapján a bíróság meg is találta, Bauer azonban felelősségre vonni nem tudták már, időközben ő is meghalt.¹⁶

Ugyanezt az aktív bírói közreműködést látjuk a rontó tárgyak felkutatásában egy kolozsvári perben is, azzal a különbséggel, hogy itt a tárgyi bizonyítéknak – kivétel erősítve a szabályt – a bíróság sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonított, mint az a korban szokásos volt. 1584. május 8-án 55 tanút hallgatott meg a kolozsvári bíróság Kathonai Mihály és Kirschner közvádlok előterjesztésére a boszorkánysággal vádolt Székely Péterné Szabó Kató gyógyító asszony és bába ügyében. A szenátorok annak fényében hozták meg ítéletüket, hogy az ügyészek a tanúvallatások mellett a szemlén begyűjtött tárgyakat is a terhelő körülmények körébe utalták: „constál az is, hogy a posztó csomolékot ő maga mutatta meg az estállóba, kiből gyanúság van hozzá hogy ő tette oda is, másnak nyavalyájára”. A rontó tárgyak, tétemények használata, fenyegetőzései és rontásainak részletes elősorolása után a szenátorok az asszony elégetését határozták. A súlyos ítéletet az ügyészek hathatós közbenjárásának tudhatjuk be. A bírák ugyanis elálltak a korábban kiszabott tisztítóeskü meghallgatásától, mivel az ügyészek szerint a tárgyi bizonyítékok „szemmel láthatóvá” tették az asszony bűnösségét.¹⁷

A szokásjogi hagyomány mellett a 17. században formálódott külön igény arra, hogy a tárgyi bizonyítékokat – azon belül is a mágikus tevékenységek tárgyainak körét – definitív módon meghatározzák. A boszorkányüldözés európai felfutásával

¹⁵ Házi 1929, II/2. 208, 214; Házi 1939, 324–325; Szabó J. 1987, 119–120; Németh 2002, 163–170; Házi–Németh 2005, 322–323, No. 500–503.

¹⁶ Winkler 1924, 67; Póda 1890, I. 110; Házi 1982, 41, 64, 460, 610, 838.

¹⁷ Komáromy 1910, 27–35, No. 16; Szabó T. A. 1975, I. 449, 535, 1042–1043, 1044–1045, 1112, 1111–1112; Kiss 2004, 65–66; Komáromy 1907, 348–351; Komáromi 2002.

egyidőben¹⁸ ekkor határozták meg konkrétan is – a kánonjogi és a demonológiai szakirodalomra alapozva¹⁹ – ezeket a *bűnjeleket* (*indiciumokat*) Magyarországon is.

2. A (mágikus) tárgyi bizonyíték jogi körülírása

A jogalkotás részéről a tárgyi, azon belül is a mágikus tárgyi bizonyítékok felé irányuló erőteljesebb figyelem a 15. századtól és a 16. század elejétől észlelhető Európában. Magyarországon a mágikus tárgyak büntetőjogi definíciójára, amit a joggyakorlatban is alkalmazhattak, kizárólag a városi (tárnoki) jogban (1412–1418 körül) találunk példát a 17. század előtt. A nyugat-európai demonológiai irodalomban képvarázslás-ként (*Bildzauber*) ismert, illetve a szentelt ostyával történt üzemek (*Hostienschändung*) mágikus bűntényeiről a *tárnoki jogkönyv* 36. articulusa így határozott:

A szentséggel varázslást vagy ehhez hasonlót űzőkről: Ha egy öregasszony az Úr testét magához véve azt a szájában tartja azért, hogy később ördögi sugallatra ráolvasson vele, vagy ha valaki a szobrok vagy a falakon és kép táblákon látható Megfeszített, a szent Szűz, szent János szemét kivájja, és ezzel bármilyen kigondolható módon valamiféle varázslást űzne, ahogyan ez kitudódik, az ilyeneket azonnal a legsúlyosabb kínzással kell vallatni az elkövetett gonosztettéről, és amikor megbizonyosodtak felőle, a vesztőhelyre kell vinni őket és ott, miután a hírnök a fentebbi kikiáltást elvégezte, őket tűzben kell megégetni.²⁰

¹⁸ Az európai boszorkányüldözés periodizációját a következő szakaszokra oszthatjuk: 1. Előkészítő szakasz (1400–1480); 2. Kiindulási pont (1480–1520); 3. Hezitációs szakasz (1520–1570); 4. Tetőpont (1570–1650); 5. Leccengés (1650–1710); 6. Utóvédharcok a periferián (1710–1790). Erről összefoglalóan: Behringer W. 1990, 2004; Levack 1987, 170–175; Bechtel 1997, 643–738.

¹⁹ Erről európai léptékben összefoglalóan: Clark 1997.

²⁰ Újlak város rövid életű jogkönyve szerint (1525): „Cap. XXXVI. De facientibus incantationes cum sacramento vel aliis modis: Iterum. Si que *vetule corpus Domini ore sumendo retinuerint causa cujuscumque incantatritionis instigatione demonum fiendorum*, aut si que *imaginationum oculos vel crucifixi Beate Marie Virginis, Sanctis Joanis in parietibus aut tabulis depictorum eruerint, et cum talibus incantatritionibus fecerint*, quascunque quoquomodo aut qualiter vel quibuscumque modis excogitatis fuerint, mox ut comperte fuerint tales, debebuntur per gravissima tormenta exquiri, de perpetratis malis, quibus sic compertis duci debebunt, sub patibulum precone primum proclamante, ut prescriptum est et ibi debentur per voraginem ignis consumi. Conjunctione cum consanguinea et contra naturam.” (Schmidt 1938; fordítása Hegedűs 1983, 140. közlésében.) [Kiemelések tőlem, T. G. P.] Eperjesi kézirat 1559: „36 Von denen, so teuffische Zauberey thun mit dem Sacrament oder auf andere Weise: Item soetwan *alte Weiber den Leib des Herrn mit dem Mundempfangen behielten wegen irgend einer Zauberey*, die aus Anzeig des Teufels geschehen solt oder so eine die Augen der Eilder als nemblich des Crucifix, der heiligen Jungfrauen, des heiligen Johannis auf den Wenden oder *Tafelln gemahlet ausgraben solte und darmit Gott geb was für Zauberey machte*, wie oder wasserley oder auf welche Weise die erdacht mügen werden, bald nachdem sie erfunden, sollen

A szentképekkel és a szentelt ostyával való visszaélésnek a büntetőjogban való magyarországi megjelenése összefüggésbe hozható az eretnekmozgalmak, elsősorban a huszizmus, később pedig a reformáció térhódításával. A képvarázslás ellen hozott büntető tételek és a vallási megújulási mozgalmakkal összefüggő *képrombolások* (a meghaladni kívánt egyház tárgyainak elpusztítása) kapcsolatban álltak egymással. Hasonlóképpen a szentelt ostyában való átlényegülés kérdése összefüggésben volt az *ostyagyalázás* gondolt, tulajdonított vagy valóban véghezvitt büntetével.²¹ A tárnoki jog a középkori városi (budai) jogra vezethető vissza, aminek a szokásjogra való hatása még a 18. század derekán is kimutatható Sopron, Nagyszombat, Pozsony, Kassa, Eperjes, Bártfa, Buda és Pest királyi városaink joggyakorlatában, illetve más szabad királyi városokban. Jellemző, hogy a szentséggyalázás – mint a kereszténység elleni legnagyobb bűn – sokkal tovább maradt nyilvános büntett, mint a varázslás és a boszorkányság. Ostyagyalázás címén még 1787-ben is hoztak és végre is hajtottak halálos ítéletet, míg boszorkányság címén utoljára 1762-ben. (Mindkettőt szabad királyi város színe előtt!)²²

solche mit schwerer Peinigung befragt werden wegen begangener Übelthat, wonn es nun also befunden, sollen sie unter den Galgen geführt werden. Doch das zuvor der Büttel ausschreye, wie vorgeschrieben ist und daselbst sollen sie durch zehrhaftige Feur verzehret werden” (Mertánová 1985, 189–191). [Kiemelések tőlem, T. G. P.] Sárospataki kézirat 1609 előtt: „Art. 36. De vetulis incantatricibus facientibus incantatritiones diabolicas, cum sacramento vel aliis modis: De vetulis *incantatricibus facientibus incantatritiones diabolicas, cum sacramento* vel aliis modis: Iterum. Si quae vetulae corpus Domini ore sumendo retinuerint causa cujuscunque incantatritionis instigatione daemonum fiendorum, aut si quae imaginum oculos vel crucifixi Beatae Mariae Virginis, Sanctis Joanis in parietibus aut *tabulis depictorum eruerint, et cum talibus incantatritionibus fecerint*, quascunque quoquomodo aut qualiter vel quibuscunque modis excogitatis fuerint, mox ut compertae fuerint tales, debebuntur per gravissima tormenta exquiri, de perpetratis malis, quibus sic compertis duci debebunt, sub patibulum precone primum proclamante, ut praescriptum est et ibi debentur per voraginem ignis consumi” (Harsányi 1909, 74). [Kiemelések tőlem, T. G. P.]

²¹ Hans Belting azt vizsgálta, hogy mennyiben változott meg a képhez való viszony a protestantizmus hatására, amikor a kép helyett a szó lett hangsúlyos, és képviselőik elutasítottak mindent, ami a kép kultikus tiszteletére vonatkozott (Belting 2000, 485–492). Ezzel párhuzamosan vizsgálta a katolicizmus megújulásának hatásait is, ahol épp ellenkezőleg, a képek kultikus tiszteletét erősítették meg (uo. 512–519). A képvarázslás és a képrombolás lázadásrítusairól lásd: Papp 2002. Egy 1581-es selmebányai per jegyzőkönyve szerint egy Borbála nevű asszony halálos ágyán vallomást tett, hogy az ördöggel szövetkezve boszorkányságot űzött, magzatelhajtást gyakorolt, s az oltáriszentséget is meggyalázta (Demkó 1890, 148; Komáromy 1910, 23, No. 13).

²² Boszorkányság miatt az utolsóként kivégzett személy Magyarországon Deák Mihály özvegye Berkeszi Sára volt, akit Nagybánya város ítélte el, fejeztetett le, és hamvasztott el máglyán nagy nyilvánosság előtt 1762-ben: Schram 1970, II. 429, No. 345; Balogh 2004, 55). Az oltáriszentség megtagadása miatt 1787-ben ítélte halálra Pozsony város bírósága Hierholdin Mária 31 esztendő s tájérorrszági nőt. Miután lefejezték, kezét-lábát levágrták, holttestét máglyán égették el: Hajdu 1985, 332.

A mágikus tevékenységeket (varázslást, igézést, mérgezést, jóslást, lélekmondást) jogilag a Királyi Magyarországon az uralkodói rendeletekkel,²³ az Erdélyi Fejedelemségben pedig az országgyűlési határozatokkal²⁴ írták körül. Mindegyikben nyilvános goszítottak definiálták ezeket. De a rendeletekben és a határozatokban a mágikus tevékenységeket nem szisztematizálták, a tevékenységeket csoportokba nem rendezték és a mágikus tárgyi bűnjeleket sem határozták meg. A világi jog képviselői helyett ezt a szisztematizáló, csoportosító, leírói munkát az egyházi hatóságok képviselői végezték el, de ők is csak a *kánonjog* érvényességi körén belül, ráadásul nem korporatív, hanem egyéni szinten.

2.1. A mágikus tárgyak demonológiai meghatározásai

A hétköznapi mágia tevékenységeinek és tárgyainak társadalmi szintű kárhozzátása (elbeszélői diabolizálása) a világi bíróságok intézményesített és normákkal szabályozott eljárásain túl az egyházak intézményi keretén belül, de jellemző módon egyéni kezdeményezések révén valósult meg. A mágikus tevékenységek szisztematizálásával a kánonjogi normaszövegekben, az egyházi közösségek *zsinati határozataiban* ritkábban, a prédikátorok *szervezői vállalkozásaiban* viszont gyakrabban találkozhatunk. Nagyszébenben a szász evangélikusok zsinata 1577-ben; Medgyesen pedig a magyar reformátusok zsinata 1595-ben hozott a mágikus tevékenységeket elítélő, a híveket fenyegető, egyházjogi kánonokat.²⁵ Az ekkor szinte tisztán unitárius Kolozsvár „szászférfiak tanácsa” 1578-ban külön cirkálásra, bűnüldözésre rendelte prokurátorait az „éjjel járó” asszonyok megregulálására.²⁶ Mégis, inkább a tekintélyen alapuló egyéni szervezői kezdeményezések voltak a nagyobb hatásúak.

Annak, hogy az egyéni kezdeményezésre kidolgozott szisztémákból mennyit és hogyan építettek be a bírósági mechanizmusokba, nem csak a szerzőkre nézve volt tét értéke. Katolikus és protestáns prédikátorok egymásra licitálva vették sorra, lajstromozták a mágikus tárgyakat, majd prédikálták ki a mágiával foglalkozókat, saját egyházukat ezzel is propagálva. A „babonás” tevékenységekre vonatkozó motívumokat a szerzők a Szentírásból, azon belül is a *mózesi törvényekből* merítették. Ezek a prédikációk, de nevezhetjük őket szakértői történeteknek is, a teológiai problémát olykor valódi jogi környezetben is elhelyezték, hiszen a mózesi törvényekre a boszorkányperek vádbeszédeiben is hivatkozni kezdtek már a 16. század végén.²⁷ Jellemző még, hogy

²³ I. Ferdinánd király 1527. évi VI. és 1563. évi I/XXI/42; III. Károly király 1723. évi III/II/57. rendeletei. Kolozsvári–Óvári 1900.

²⁴ János Zsigmond 1568. évi tordai, Báthory István 1571. évi kolozsvári, Bethlen Gábor 1614. évi medgyesi és 1619. évi gyulafehérvári, II. Apafi Mihály 1685. évi gyulafehérvári artikulusai. Szilágyi S. 1876; 1880; 1895; Kolozsvári–Óvári 1900.

²⁵ Fekete 1874, 478.

²⁶ Kiss 1995a, 103–109, 347–348.

²⁷ Tóth G. 2005.

sok prédikátor büntetőjogi szerepet is vállalt.²⁸ Nem véletlen tehát, hogy a 16–17. században néhány büntetőjogi perbeszéd a prédikációkra, a prédikációk pedig szabályosan a vádbeszédekre hasonlítottak.

A mágikus tevékenységek sorbavétele és a szisztematizáló munka nyilvánosságának kiszélesedése a nemzeti nyelvű bibliafordítások megjelenésével kezdődött. Mózes V. könyvének 16. verse alapján a Jordánszky-kódex erasmista szerzője (1519);²⁹ az evangélikus Bornemisza Péter (1575);³⁰ a református Károli Gáspár (1590)³¹ és a jezsuita Káldi György (1626)³² egyaránt kísérletet tettek a magyar nyelvű demonológiai fogalomtár megalkotására. A Vulgata latin szövegét alapul véve ennek a szisztémának a különböző, bár nagyon hasonló fogalomváltozatait az alábbi táblázatban foglalhatjuk össze:

Vulgata 1. qui lustret filium suum aut filiam ducens per ignem; 2. qui ariolos sciscitetur; 3. observet somnia; 4. auguria; 5. maleficus; 6. Incantator; 7. pythones consulat; 8. Divinos; 9. quaerat a mortuis veritatem.

Katolikus nézőpont		Protestáns nézőpont	
Jordánszky-kódex (1519)	Káldi (1626)	Bornemisza (1575)	Károli (1590)
1. ki általúsztassa az langas szenen ő fiát, leányát	1. a' ki fiát, vagy leányát által-vivén a' tűzön, tisztítsa	1. ki az ő fiát avagy leányát tűzön megáldozná	1. ki az ő fiát vagy leányát által vitetné az tüzen
2. nézőket tanácsoljon	2. jövőendő-mondóktól tudakozzék	2. jövőendőmondótól tudakoznék	2. iövendő mondó
3. álmat tartson	3. álmokra vigyáz	3. álomhoz tartana	3. nap válogató
4. madárszólásokat	4. madár-szóllásokra vigyáz	4. madárjárás	4. madár szólásból iövendőlő
5. étető	5. varázlo	5. bűbájas	5. varásló
6. kiájtó	6. bű-bájos	6. babonás	6. bü bájos
7. megfogonó	7. néző	7. néző	7. ördöngösektől tudakozó
8. istenlátó	8. jövőendőlő	8. jövőendőmondó	8. ieggy magyarázó
9. megholtaktól igazságot keressen	9. halottaktól kérdezzen igazságot	9. kérdjen igazságot a halottaktól	9. halottaktól tudakozó.

²⁸ Alvinczi Péter kassai prédikátor életéhez: Kemény 1910 és Milecz 1865, 203–205; Klanciczay-Kristóf-Pócs 1989, 1. 3. A feketebátori prédikátor perbeli közbenjárásáról: Schram 1970, I. 40–43, No. 15. és Kristóf 1998 függelék.

²⁹ Jordánszky-kódex 1516/1984, 83.

³⁰ Bornemisza 1575.

³¹ Károli 1590.

³² Káldi 1626.

A mágikus tevékenységekről néhány szerző külön is értekezett. Az evangélikus prédikációs irodalom talán leghíresebb és egyben legharciasabb babonaellenes képviselője Bornemisza Péter, az *Ördögi kísértetek* című (1578) prédikációs gyűjteményében az ördög megidézéséhez vezető számtalan babonás eszköz közé sorolta a viasz, a kenőcsök, a holtshén, a fokhagyma, a rosta vagy a szita „rossz” használatát is:

De az ördög csuda álnokul százezer babonát talál benne, egymásnak ártalmára és Isten gyaláztatjára. [...] Amint ma is százezer hazugsággal csalogat a nézők és a bűbájosok által, kik [...] *viaszból* jövendőt mondanak, *csuporkában kenetet* forralnak, *holt tüzet* vízből hánynak, *rosta* által és *szita* által cselekszenek. [Kiemelés tőlem, T. G. P.]

A számára is felsorolhatatlanul sok („százezernyi”) babonás tevékenység között említette még a borsóhajgálást, a fazékban béka főzést, a tyúkok ággal szurkálását, a szentelt ostyával és az emberi koponyával való jóslást, varázslást:

Hogy mikor meg akarsz házasodni, *borsot hagyigálj égő kemencébe*, arra, akit szeretsz, és elveszen, etc. [...]

Ha más ember leányát, fiát hozzád akarod szoktatni, *békát tégy egy fazékba hangyás helyre*, és elfuss, hogy ne halld a sikoltását, mikor csípi a hangyák, mert megsüketülsz, és tizenötöd nap ott találsz *gereblyét és vellát*, az gereblyével csak vond meg, azkit szeretsz, utánad fut, az vellával csak taszítad, tüled elfut. Nemd é röttenetes éktelen mestersége-é az ördögnek. De rakva hazugsággal is, veszedelemmel is. [...]

Íme az keresztségvel is játszódott az ördög, az Úr vacsorájával is, hogy az *ostyát* tartsd meg az szádba, és vidd el méhkosárba, és sok mézed lesz. [...]

Az tyúkokat *ággal szurkálj* meg Karácsony estin az üllőbe, hogy tojjanak. [...]

Szitát mikor választasz, először kívül nézzed, és domború kenyered lesz. [...]

Hogy az apád ne feddjen reád, *főzz* meg egy *emberfejet az lúgba*, és azzal mosd az apád fejét, és azt vidd el oztán az tetemházba, és vesd oda, és azt mondd: Mint ez senkire nem feddik, úgy az én apám is énreám ne feddhessen. Bolond, nem veszed eszedbe, hogy az apádnak halálát kéred, hogy oly legyen, mint az holt ember feje. [...]

Az többit tanulja meg a pokolbeli ördögöktől az, akinek kedve vagon reá, kinek száma sincs.³³ [Kiemelés tőlem, T. G. P.]

A tevékenységek kipellengérezése mellett Bornemisza kortársait sem kímélte, akikről már nemcsak általánosságban, de konkrét tényeket felsorakoztatva állította, hogy az ördög kísértésének engedtek, amikor a varázslás eszközeihez nyúltak. Egyik reáliájá-

³³ Bornemisza1578/1955, 173–174.

ban említette például Apai Jánosné esetét, aki bűbajoskodása (tejvarázsolás vadrózsakoszorúra fejéssel) miatt kapta „jutalmul” az ördögi megszállottságot:

Apajon egy nemes bájoló asszony, Apai Ferencnek anyja, Szent György napján *csinál két koszorút csipkefából*, és azokat tette az dézsába, és arra fejte az ő teheninek tejét önnön maga, hogy annak tejét más el ne vehesse, avagy az másé odagyűljön. És gyűjtött sok vajat az bájolással. Ez *tövises koszorókat* oztán eltörte és tartotta házában az kemence mellett. Annak utána fél eszten-dő múlva támad hagyigáló ördög annak házába, és az több csintalansági felőtt egy nap előveszi az két csipkekoszorút, és fejébe teszi, ezután mind fejéhez veri, és csapdossa, töri, fagattya. Ezt látván az szolgálója, mond: Jaj szegény asszonyomat mint veré, és azt is ottan keményen arcul csapja az ördög. De senkit nem láttak.³⁴ [Kiemelés tőlem, T. G. P.]

Bornemisza az ördögidéző mágia mellett azonban még az angyalidézést és a szertartásban használt kristállyal (kehellyel) jóslást is kárhoztatta. A vádaskodástól még akkor sem állt el, ha saját kenyéradó gazdáját, Salm Julius grófot, vagy uralkodóját, I. Rudolfot³⁵ kellett „ördögi” tevékenységükre „figyelmeztetnie”:

Azokkal is, kiknek angyal képébe *kristályból vagy kelhből* szólt. [...] Gróf Julius és az felesége, Thurzó Erzsébet, arra kérnek vala engem, hogy én angyali látásból szólnék önekik. Az gróf egynéhány imádságot tudott, azt mikor az kelhre vagy kristályra mondta, eljött az angyal, és amire kérdettek, megfelelt: de ő maga nem láthatta, hanem vagy gyermekskével nézette, vagy azkit igen jó erkölcsű prédikátornak vélt, de én nem míveltem, mert féltem ördögi csalárdságtul.³⁶ [Kiemelés tőlem, T. G. P.]

Bornemisza példaképe és egyes ördögi történeteinek szerzője, Melanchton ugyancsak erősen kikelt a „kristálynézés” és más jósló tevékenységek ellen (*Doctrina physicae*

³⁴ Bornemisza 1578/1955, 137.

³⁵ „Egynéhány császárok tartottak olyakat, kik előhozták szemlátomást az ördögöt sokféle urak és emberek képébe: némelyek vendégeket oly étkekkel tartottak, kiket az ördögökkel hozattak sok fejedelmek asztaláról messi ünne. És azok találtak is szolgálk képébe, és sok lovakon is kísértettek az udvarba, mint 1577. Rudolfus császárnál hallom” (Bornemisza 1578/1955, 131).

³⁶ Thurzó Erzsébet Thurzó I. Elek körmöczi kamara gróf, országbíró (†1543) és második feleségének, Székely Magdolnának második gyermeke volt. Thurzó Erzsébet harmadik férje volt gróf Salm Julius, Bornemisza pártfogója, és aki az Ördögi kísértetnek megjelenése után vont meg tőle bizalmát. Az angyalmágiával kapcsolatos történet idős korára tehető. A Salm grófok (Eck, Julius és Nicholaus) az 1563. évi országgyűlésen honfűsítorták magukat. Julius I. Ferdinánd tábornoka, az 1574. és 1578. évben az ország határait vizsgáló bizottság tagja volt. Bornemisza 1578/1955, 131, 254.

elementa. Basiale, 1549).³⁷ Az arisztokrácia körében űzött mágikus tevékenységeket karikírozta ki a krakkói udvarban élő híres erasmista természettudós Dudith András (1533–1589) is. Dudith az üstökösökről szóló természettudományos értekezésében (1579) gúnyolódva írt azokról a jósokról, akik minden égi jelenség felbukkanásában döghalált és háborút láttak, és akik a hamis jóslás eszközeként – az antik irodalomból jól ismert tripust³⁸ – jósszéket vettek igénybe:

Istennek és a természetnek ezek az aljas tanácsosai, arcukat felfújva, mintegy *háromlábú jósszékről* oly szép számmal jövendölnek.³⁹ [Kiemelés tőlem, T. G. P.]

Bornemisza külön figyelmet fordított a „pápista bálványozásnak”, a szent ereklyék babonás tiszteletének. Nem mulasztotta el megemlíteni a tárnoki jogkönyvből már ismert, szentelt ostyával való varázslás babonáját, miként a szentképekhez fűződő katolikus tévelygéseket sem. Az ereklyekultusz nevétségességét az alábbi történettel igazolta:

Magyarországból midőn egy érsek Rómába menne, és egynéhány klastromokban megszállana, ki-ki mutogatja neki az *szentek hulladékait*: némely hogy már az *Krisztus tövisese koronáját*, némely *keresztfájának hulladékját*, ki *Boldogasszony övét, palástját*, ki az *szentek tetemét*, ki az *Krisztus szegeit*. Mikor sok klastromban az ő szegeit mutogatnák: mond az érseknek egy fő szolgája (kivel az Isten szólottatott mindannyi vakságban is): Hiszen csak három szeg volt, kivel felszegezték az Krisztust, immár pedig kilenc klastromban mutogatták, mond az érsek.⁴⁰ [Kiemelés tőlem, T. G. P.]

A Bornemisza művéhez hasonló, a mágikus bűnöket lajstromozó munkákat a reformátusok is írtak, különösen puritán képviselőik. Báthori Mihály (1620k–1664k) például a *Hangos trombita* című (Debrecen, 1664), alkalmi beszédeit tartalmazó traktá-

³⁷ Melanchton kortársa, *Cyprianus Spangenberg* már a kiközösítendők között említette a kristály használóit. (*Zwo Predigten von dem rechten Christenlichen Banne*, 1558. Oszk, Ant. 5218. Ehebrecher, Hürer, Alle Warsager, Weissager, *Christallenschauer*, Teuffels Beschwörer, Geldtsucher, Zauberer, Alle Goteslesterer. [Kiemelés tőlem, T. G. P.] Bornemisza 1578/1955, 254. A madárszólásból jóslás kortárs forrásáról: Lukinich I. 1905, 59–60.

³⁸ Ennek a háromlábú széknek a pogány jóslásra való használatáról a IV. század végén élt Ammianus Marcellinus történetíró is beszámolt, amikor a II. Constantius, Valentinianus és Valens császárok idején a mágiát és jövendőmondást űző emberek zaklatásairól tudósított. A szertartásosan elkészített jósszék (tripus) és a „carpathusi fonalra” függesztett, misztikus ráolvasásokkal szentelt gyűrű segítségével az összeesküvők megállapították, ki lesz a jövőbeli uralkodó, de megtudták azt is, hogy mi vár rájuk a „természetfeletti dolgok kutatása” miatt. Ammianus Marcellinus, *Róma története*, XXIX/1, 40–41. A jósszék későbbi, laikus, népi megfelelői között minden bizonnyal a „lucaszéket” kell sejtenuünk.

³⁹ Dudith 1961, 16–41.

⁴⁰ „Kilenc szeg Christusnac” (!) megjegyzéssel: Bornemisza 1578/1955, 171.

jában arra figyelmeztetett, hogy a „pogány lelkű” emberek „nem az Istenhez folyamodnak, hanem a varázslóhoz, *rosta* hányókhoz, *hagymáz mérőkhöz*...”⁴¹

Báthori a mózesi törvényekre hagyatkozva bírálta és prédikálta ki a varázslókhoz fordulókat és a varázslattal élőket. Miként Nógrádi Mátyás is (1611–1681), aki az ördögi kísértéseket idéző *Lelki próbakő* című (Debrecen, 1651) írásában a Mózes V. könyvének 16. versében található varázslókaraktereket egészítette ki széleskörűen.⁴² Ugyancsak a mágikus tevékenységeket „sorolta ki” Diószegi Kiss István (1635–1698) a Szent György-napra szánt prédikációiban (Debrecen, 1679). Ha a Nógrádi és a Diószegi által az „ördögötül talált” és az „Istentől megtiltott”, „arra nem rendeltetett” „pogány”, „babonás”, „bálványimádó” eszközöket a református Károli-féle bibliafordításnak megfelelően csoportosítjuk (ennek sorszámaait lásd az előző táblázatban), az alábbi kárhoztatott tevékenységeket és tárgyakat kapjuk:

Károli (1590)	Nógrádi (1651) ^a szerint tilos vagy kárhoztatott	Diószegi (1679) ^b szerint tilos vagy kárhoztatott
1.	> a lapátra való ülés	
2.	> a lófővel való sípolás > az ónöntés > a rostaforogtatás	> A jövendő nézők, a kik valami csontokat néznek > ónat öntenek > Hogy a' lopóra rostát forditsón, Gyöngyöt vessen > A jövendő nézők, a kik [...] kör-möket nézik
4.	> a madaraknak szállásokból való jövendölés	
5.	> az ágas fejs és ezekhez hasonló több ördögi fraskák, melyekre a varásló tanítja cinkos társát. > Valami bizonyos forma által [rontanak] > midőn avagy az utcán elvetett kötés által felebarátodat meg akarod rontani	> tojtatnak, vajat gyűjtetnek > a' menyétnek rokkát kössön > [ráimádkozással] olvastatnak

^a Nógrádi 1651, 177–178; Makkai 1983, 112–114.

^b Diószegi 1679, 195–198 és 1898, 404; Gunda 1989, 22.

⁴¹ Báthori 1664; Gunda 1989, 22.

⁴² Nógrádi Mátyás és az angliai puritánokkal (Perkins) tartott kapcsolatáról, illetve a „fehér mágia” mindennemű elutasításáról Kristóf 1991, 101–102, 107 és Clark 1997, 523. Feltételezte, hogy elkészítéséhez Nógrádi angol irodalmat is használt, mivel 1645 és 1647 között járt Angliában, amikor ott nagy számban jelentek meg boszorkánypörökről szóló röplapok: Makkai 1981.

6.	> midőn valaki az emberek közül a puszta nyeregre felül és nyargalódást vár belőle > avagy midőn vizet veszen be a szájába valaki és veres bort avagy franciáit kíván más ember, hogy bocsásson ki a víz helyett	
7.	> midőn valaki tanácsolja az ördög tagját > [ha valaki] él annak gyógyító kanta írével, annak kenceficélő eszközeinek hitelt ad, ámbátor Isten gyógyítsa is meg, de ugyan amához hunyorét	> Mások által közösködnek azok az ördöggel, a' kik ezeknek az ördöngösöknek segítségekhez folyamodnak > egymázt méretnek
8.	> Valami jegyeknek élése által és egyéb ördögtül talált, de azonban Istentől megtiltott eszközöknek javallása által, melyeket a varáslótól tanult ember > [ha] bizonyos írás avagy fára metszés által gonoszkodol	> A' kik olyan dolog által akarnak valamely dolognak meg-tudására menni, a' mellyeknek Istentül arra rendeltetett erejek nincsen. > valami arra alkalmatlan dologbul jövendölnek
9.	> a holt ember koponyájából való dősölés	

Ennek az egyházi alapú rendszerező munkának az ellenreformáció oldalán is voltak hivatásos képviselői, főként az „eretnység” ellen küzdő élharcosok, a jezsuiták. A Kolozsvárott, Kassán, Zágrábban is megfordult Vásárhelyi Gergely (1562–1623) páter jól ismerte korának híres európai demonológusait (Spenger és Krämer, Bodin, Binsfeld, Delrio). A magát „lelki orvosnak” tituláló szerző „rettenetes példák” kataszter-jellegű összegyűjtésével hívta fel kortársai figyelmét a mágikus tevékenységek és azok eszközeinek ördögi, káros voltára. (Világ Kezdetitől fogva, jóságos, és gonosz cselekedeteknek példáinak Summái, Kassa–Kolozsvár, 1623).

A bázeli kánonjogász Johannes Nider *Formicarius* című művének (1435–1437) III. fejezetében volt olvasható például az a Malleus maleficarumon (II. rész, I. kérdés, VI. fejezet) keresztül is hagyományozott történet, melyet Vásárhelyi a *rontó tetemény* meghatározásaként így idézett:

Lausanum tartományba, egy ördögi tudományos ember szomszédgyanac, minden fele lakas marhajara szaporodasat el vötte vala, sőt még feleségének is hetzer méhebeli gyermekeit is el vezette vala. Kit mikor megh fogtanac volna kinzasi ugyan meg vallya, hogy egy *kigyot asot volna* be ajtaja küzibe alá.⁴³
 [Kiemelés tőlem, T. G. P.]

⁴³ Vásárhelyi 1623, 275.

A bibliafordító Káldi György (1573–1634) poszthumusz (Kollonitsch Leopold esztergomi érsek kiadásában) megjelent prédikációs gyűjteményében (*Istennek szent akaratára*, 1681) Bornemiszához hasonló részletezéssel vette sorra a kulcsból és a könyvből, a nedves fából, a rostavetéssel, a viasz- és ónöntéssel, a tálbanézéssel való „Babonás és Varásló jövendöléseket”:

El-mégyen valaki *és nyers fát vet a tűzbe*; és ha az imerre szikrázik, imilyen titkot jelent; ha pedig amarra, más titkot vagy jövendőt mutat. Ez nem egyéb Ördögi varáslásná! [...]

A Levegő-égben, vagy Vízben-is imillyen vagy amollyan kerekded vonyasokat mondgyák, hogy chinállyon az ember, melly az Ég Ciclulusi-hoz légyen hasonlós és imillyen vagy amollyan titkot tud-meg ember az-által:

[...] *avagy öntsön valaki viasszat vagy ónat a Vízbe*; és ha illyen formán öntődik a viasz, vagy az ón, ime titkot jelentí, vagy amaz jövendőt mutatya. [...]

A Porban és a Földön is imillyen vagy amollyan kerekeket formálván, imillyen vagy amollyan titkokat vagy jüvendőket mongyák, hogy fog meg-tudni, kiváltképen, ha *ennyi-lábú székre ültetnek* valamelly ártatlan gyereket; és vagy *tükörbe, vagy a körmébe nézetnek véle*; és ott fogná látni a titkos dolgokat. [...]

Effélék és egyéb ezekhez hasonló dolgok mind Bübájoskodások és Ördögi Varáslások: mint szintén a *Medencébe öntött, vagy valami Réz-, Üvegedénybe töltött víz vagy bor-által*, bizonyos hívságos Ceremoniák vagy imillyen amollyan vonyogatás-, vagy mozgatás-mellett, keresni a titkos dolgoknak tudását. [...]

A Kulchnak, könyvnek vagy rostának is, imerre vagy amarra fordulásából, a titkos lopót fel-találni. Efféléket mind egyig elő-számlálni, az ő sokasághoz-képest lehetetlen dolog.⁴⁴

Vásárhelyi Gergely 18. századi követőjeként Taxonyi János (1677–1746) egri, majd gyöngyösi jezsuita áldozópap és tanár nyúlt a témához, aki szintén összeállította a maga babonakataszterét, kiegészítve saját korának kerettörténeteivel. Taxonyi műve az egyik legnépszerűbb olvasmány volt 1740 és 1805 között, Győrben háromszor, Kasán, Pesten és Pozsonyban egyszer-egyszer adták ki.

... egy gonosz-tévő sints, a' ki annyira ártson a' községnek, mint a bü-bájosok, és ördögösök. Mert mikor ők az ördög iskolájába adgyák magokat, erős hittevéssel arra esküsznek, hogy minden lehetséges módon ártani fognak mind az embereknek, mind a' barmaiknak. Azért meg-vesztik az embereket, és sokféle betegséget szereznek nekik. Meg-tsinállyák, hogy a' házas személyek ne

⁴⁴ Káldi 1681, 104; Juhász 1943, 253.

élhessenek a' házassággal, avagy hogy gyermekek ne lehessen. A' gyermekeket meg bájollyák, és meg-babonázzák. A' marhát meg-dögleltetik. A' tehének tejeket el-vészik, avagy azt tselekszik, hogy a' tej helyett vért ereszszenek. Égi-háborút, menyköveket, kő esőt indítanak. Egy szóval nints olly gonosz, a' mellyet ők az ördög segítségével meg-nem tselekedhetnek.⁴⁵

A szemfény vesztő tselekedetek” kapcsán utalt a varázslás tudományának el-sajátítására: „Ott a' pásztor kezében vön egy *veszszót*, és azzal nagy kereket vona a' földön; a' mellynek közepére helytetvén a' Hertzeget, meg parancsolá néki, hogy a' kerékből ki-ne mennyen, mert az ördög mingyárt el-ragadgya.⁴⁶ [Kiemelés tőlem, T. G. P.]

Taxonyi a rontás tényét, annak diagnózisát és „ördögi” gyógyítását az áldozat szem-zögéből megfogalmazott példákon keresztül világította meg olvasói előtt:

És imé a' gonosz tselekedet eszközeinek egyik része a' szobád küszöbe alatt vagy on el-ásva. Mennyünk azért, és keressük fel: mert mihent azokat onnét el-viszük, azonnal jobban fogod magadat érzeni. El-méne ezért vele a' férjem, és a' fazekas [a diagnoszta] fel-emelé az ajtó küszöbet. Meg-látván pedig az alatt egy lyukat, mondá a' férjemnek, hogy tegye belé a' kezét, és valamit benne talál, mind húzza-ki. Ki húza azért elsőben egy minden felől *meg-lyugattatott képet*, a' *melly viaszból vala öntve*. Hosszasága egy tenyernyi vala, az oldalában pedig ugy, a' mint én fájdalmat szenvedek két tű egymás ellenébe ütve vala. Az után egynehány posztó tsomókat, a' mellyekben külömb-féle tsontok valának takarva, húza-ki: a' mellyeket a' képpel együtt midőn a' tűzbe vetettek volna, én azonnal meg-gyógyulék, és az életnek kívánsága-is vissza adaték nékem. Mindazonáltal noha a' rágás és a' szegezés meg-szüntenek rajtam, de ekkoráig sints olly épségem, a' mint vala ennek előtte [...] mert még vannak ennek a' gonosz tselekedetnek némely eszközei elrejtve, a' mellyeket ő meg-nem találhat, mert helyeket nem tudgya.⁴⁷ [Kiemelés tőlem, T. G. P.]

A boszorkányperekben található tanúvallomások rontáselbeszéléseihez hasonlóan az ő története is egy szomszédsági konfliktushelyzetet idézett. Szűzszerűen összefoglalva: a boszorkány a szomszéd kertjében jár; a vádaskodók nyilvános veszekedése után bekövetkezik a betegség („szegezés”); a boszorkány és tettestársa gyógyítóként ajánlkozik; a diagnózist (tálba ólomöntés) a félsikerrel járó gyógyítás követi, megtalálják a rontó téteményt, egy viaszképmást.

⁴⁵ Taxonyi 1743, II. 185–186. Perger 2005.

⁴⁶ Taxonyi 1743, II. 194. Perger 2005.

⁴⁷ Taxonyi 1743, II. 218–222. Perger 2005.

Vásárhelyi, Káldi és Taxonyi munkája arra volt példa – miként a protestáns szerzők traktái is –, hogy a híveknek elmagyarázzák, a prédikációk és az exemplumok formájában terjesszék, propagálják az egyházak akkor és ott érvényes álláspontját a mágikus tevékenységekről, a mágikus eszközhasználat erkölcsre, közösségre, egyénekre káros hatásairól. Lényegében egyikőjük sem feledkezett meg mindezt a felekezeti ellenfél, a „másik” oldal eretnek/bálványimádó magatartásával összekötöni. De készültek olyan munkák is, amelyek valóban a kánonjog oldaláról és a jog rendszerező elve – és kevésbé a vallási propaganda – szerint vették sorra vagy definiálták a „boszorkányság”, a „varázsló orvoslás”, a „varázsló jövendölés” és a „babonaság” jelenségeit. Nagy Ferenc törökszentmiklósi plébános először 1767-ben, Egerben kiadott és több kiadást megélt kánonjogi, valószínűleg papoknak szánt tankönyve (*Az egy, igaz, es boldogító hitnek elei*)⁴⁸ a babonaságról így írt:

... példának okáért: ha valaki nagyobb erőt tulajdonítana az olyan Misének, melly *hat gyertyánál, s hajnalban mondatik*, mint, a melly két gyertyánál, s kilentz óra tájban szolgáltatik. Vagy pedig ha valaki Húsvét, Pünkösöd, Karátsony ünnepén, avagy más közönséges Vasárnapokon bőjtölne. [Kiemelés tőlem, T. G. P.]

Szerinte ugyancsak „hamis” dolog, amikor a „beteg emberre, vagy marhára való hívságos orvoslásokat” használják a hívek, megfeledkezve az Anyaszentegyház gyógyító szentelményeiről:

Nem különben az olyan *bötűkkel írott tzeduláknak hordozási*, mellyeket helyben nem hagy az Anyaszentegyház. Azomban senki se gondolja, hogy a szentelt állapotok, mellyek némelly nyavalyák, és veszedelmek el-távoztatására alkalmaztattnak, ilyen varázsló orvoslások legyenek. Mert azoknak a szentelés, és az Anyaszentegyház könyörgése által adatok olly erő, hogy használhatnak is mindenkor bizonyos okokra nézve; mindazáltal az Anyaszentegyház könyörgésének, és a szentelt állapotoknak nagy erőt tulajdonítunk, Istenben vetvén reménségünket.⁴⁹ [Kiemelés tőlem, T. G. P.]

2.2. A mágikus tárgyak világi, büntetőjogi meghatározásai

A hazai világi büntetőjog képviselői a tárgyi bizonyítékok és a mágikus tevékenységek módszeres elkülönítésére és jogszabályba foglalására csak a 18. század közepén vállalkoztak először. Ugyan már korábban is ismertek voltak az európai demonológiai irodalom (Nider, Spenger és Kraemer, Bodin, Binsfeld, Delríó) vagy a témával foglalko-

⁴⁸ Nagy 1796, 150–156. Korábbi kiadások: 1767, 1771. Gunda 1989, 22.

⁴⁹ Nagy 1796, 150–156; Sugár 1987, 281–284.

zó büntetőjogi kézikönyvek (Damhouder, Carpzov) szerzői, mégis róluk és munkáikról a magyar világi jog az 1750-es évekig véleményt nem alkotott, azokat tényleges jogi használatba alig vette.⁵⁰

Amikor Alsó-Ausztria II. Ferdinánd központosító, a rendi alkotmányokat felszámoló politikájának megfelelően büntetőjogi normaszöveget kapott 1656-ban, abban Benedikt Carpzov (1595–1666) *Practica nova imperialis Saxonica rerum criminalium* (1635) című kézikönyvére alapozva határozták meg a bizonyító erejű mágikus tárgyak körét, illetve a mágikus tevékenységet folytatókkal szemben bizonyítékként felhasználható bűnjeleket. Carpzov alapvetően a birodalmi büntetőjog, vagyis az V. Károly császár által 1532-ben bevezetett *Constitutio Criminalis Carolina* (Peinliche Halsgerichtsordnung) elveit gondolta újra.⁵¹ Ez a II. Ferdinánd által bevezetett tartományi büntető-kódex (Neue Peinliche Landgerichtsordnung) – vagy közkeletűbb nevén *Ferdinandea* – Magyarországon is érvényben volt azokon a területeken, amelyek a 17. század közepéig Alsó-Ausztria (Habsburg) zálogai voltak, így a Nyugat-Dunántúl egyes úriszékein. A *Ferdinandea* azonban az 1660-as évektől hivatkozási alap lett nemcsak a zálogból kiváltott és Magyarország területébe visszaintegrált országrészen, de más nyugat-magyarországi uradalmakban is. Hatása egyértelműen kimutatható az Esterházy család birtokain, különösen a láncséri uradalom lakompaki úriszékein.⁵² 1687-től viszont a *Ferdinandea* büntetőjogi ideáit a töröktől visszahódított területeken, sőt a Magyar Királyság egészén honosítani kívánta a Habsburg birodalmi kormányzat. Leopold Karl Kollonitsch (1631–1707), aki korábban – bécsújhelyi püspökként – részt vett az alsó-ausztriai tartományi jog kodifikációs munkáiban is, esztergomi érsekként nevével fémjelvezve vezettette be a *Ferdinandea* alapján (gyakorlatilag tükörfordításában) a *Praxis Criminalis* büntető kódexet.⁵³ Ezt, bár a magyar országgyűlés a rendi alkotmányra nézve sérelmesnek ítélte és soha nem kodifikálta, mégis az úriszékeknek és a vármegyei törvényszékeknek köszönhetően a *Corpus Juris* függelékeként széleskörűen terjesztették használóik.

A *Praxis Criminalis* közvetített jogi mechanizmusok és a közigazgatás új intézményeinek (vármegyék újraszervezésének) hatására a boszorkányüldözés jogilag körülhatárolt tereinek egységesítésére került sor. A jogkönyv a rendszer ideáinak egyik meghatározó médiuma, a büntetőjognak a horror nyelvezetével megírt propagandisz-

⁵⁰ Huszty 1758; Bodó 1751; 1758.

⁵¹ Carpzov a Bodin-i, politikai indíttatású demonológiát képviselte a XVII. században, a demonológiában kikristályosított eljárásokhoz pedig mereven, „tradicionalisan” ragaszkodott. Clark 1997, 669.

⁵² Major 1886, 156; Eckhart 1954, 133; Schram 1970, I. 438, No. 175; Schram 1970, II. 10–22, No. 242–256; Schram 1982, III. 260–265, No. 223–225; Varga 1958, 685–689, 691, No. 380, 381, 383.

⁵³ Kollonitsch 1687 és későbbi kiadások: 1697, 1700, 1717, 1732. 1740 és 1848 között újabb 6 kiadása jelent meg: Buda, 1746, 1749; Kalocsa, 1748; Kolozsvár, 1748, 1763; Nagyszombat, 1751. Ez utóbbit használtam: Kollonitsch–Gochetz 1751.

tikus eszköze volt.⁵⁴ Buda és Pest katonai közigazgatásában 1696-tól,⁵⁵ Horvátország vármegyei büntető törvényszékein 1697-től,⁵⁶ miként a magyarországi vármegyékben is 1697-től a töröktől való visszahódítás üteme szerint (1727-ig eltérő időpontban történt bevezetéssel) kezdték el használni a törvényszékek. Innentől fogva viszont szinte az egész 18. században, de még a 19. század elején is kimutatható egységesítő és rendszerező hatása.⁵⁷ A büntetőjog új mechanizmusaiban egy hatékony – a középkori torturális jog magyarországi formáit újragondoló – nyomozó–büntető–ítéletvégrehajtói rendszert kell feltételeznünk. A *Praxis Criminalis* a boszorkányüldözés nyugat-európai hagyományát és stílusát honosította meg egész Magyarországon, különösen az újonnan visszahódított területeken, kivéve az Erdélyi Fejedelemséget. A mágikus tevékenységek vélelmezett tárgykörenek normatív meghatározását a LX. cikkely így adta meg: „Aki mágiát űz, azt törvényes úton meg kell büntetni.”⁵⁸

A vizsgálat elindításának indokai között a következők gyanúokok szerepeltek:

1.§ 1. Ha a mágus, vagy boszorkány másokat megvall s megnevez, és hihető jóslásokat ad elő. 2. Ha egyszerű gyanú van valamely személyre, hogy embereket és állatokat megront, kárt is okoz, és maga a személy úgy viselkedik, hogy azokat róla elhihetik. 3. Ha különböző nem gyanús emberek úgy adják elő, hogy a tiltott mesterséget és jövendölést űzi.⁵⁹

⁵⁴ Carpzovnak a tradicionális, politikai alapú demonológiához való ragaszkodása abban is megnyilvánult, hogy a jogot a hatalom abszolutisztikus jelentésének rendelte alá. A *majestas* fogalom nála a hatalom törvényes kizárólagosságát (*potestas legibus soluta*), annak összességét (*summa potestas*) és örökérvényűségét (*potestas perpetua*) jelentette. Ebből a szempontból Bodin szellemi örökösének tarthatjuk. Clark 1997, 669.

⁵⁵ Bónis 1962, 72–73.

⁵⁶ Bayer 1982, 287–289, 565–566.

⁵⁷ A *Praxis Criminalis* népszerűsítése és a jogászképzésben való hasznosítása Bodó Mátyás és Huszty István nevéhez fűződik. A Kollonitsch érsek által előkészített művet 1687-ben latinra fordított változata alapján *Praxis Criminalis Kolloniczianaként*, illetve a *dicatio* okán I. József magyar királyról *Constitutio Criminalis Josephinának* is nevezték a perekben. Tekintettel arra, hogy a büntető anyagi jogot érintő 1723. évi törvénycikkkel együtt III. Károly alatt is megjelentették, emlegették még *Praxis Criminalis Carolinának* is: Béli–Kajtár 1988. Magyarországon a bíróságok szemléletét meghatározó *Praxis Criminalis* használatára 1765-ig találunk utalásokat a boszorkány- és varázslóperekben. Vagyis körülbelül addig, amíg a *Constitutio Criminalis Theresiana* 1768-ban el nem készült és 1770-ben hatályba nem lépett. A *Praxis Criminalis* elvei azonban még később is a hazai joggyakorlat sarokkövei maradtak.

⁵⁸ Pars. II. Articulus 60. „Qui Magiam exercet, jurisdictionaliter puniendus est.” Kollonitsch 1697, 16–17; Kollonitsch–Gochetz 1751, 22. A magyar fordítást Sugár Istvántól idézzük 1987, 246–248.

⁵⁹ „§ 1. Indicia ad Inquisitionem fere haec sunt: Indicia ad Inquisitionem. 1. Si Magus, aut Saga, alios fateatur, et nominet, et credibiles conjecturas afferat. 2. Si communis suspicio sit de aliqua persona, quod hominibus, et pecoribus noceat, damnum etiam constet, ipsaque persona ita constituta sit, ut talia de illa praesumi possint. 3. Si diversi, non suspecti, homines afferant, eam illicitas artes, et vaticinia exercere.”

A három kategória három kriminalizált karaktert jelentett. A velük való bánásmódot is ennek megfelelően súlyozták. Az első kategória halálos bűnnek számított, büntetése máglyahalál volt. A 2–3. kategória esetén a büntetés némileg enyhébb, ami nem feltétlenül jelentett halálítélet (legfeljebb pallossal fejvesztést). Bizonyíték hiányában a felmentés is szóba jöhetett. Hogy ezeket a bűnöket milyen bizonyítékokkal támasztották alá, külön, normatív módon rögzítették:

2.§ Amikor tehát a vizsgálat révén rajtakapják, hogy a tettet, a kárt és más körülményeket az illető személy melyekre gyanús volt, így elkövette, a bíró az ilyen gyanús személyt bebörtönözheti, egyszersmind azonban megfigyelni tartozik.⁶⁰

A gyanúsított viselkedésének megfigyelése mellett a jogszabály előírta a fogva tartott személy lakóhelyének és környezetének szemlélését is:

2.§ 1. Amíg be van börtönözve, mentől hamarább kerestesse fel és figyeltesse meg ruháit, házát és lakóhelyét, vajon nincs-e ott körülötte valami mágikus tárgy: olaj, kenőcs, rontó porok, rovarokkal telt edények, emberi csontok, bűvös gyertyák és viaszkokkák, átszúrt képek, kristályok, jövendőmondó tükrök, az ördöggel való szerződés-cédulák, s a mágia mesterségéről szóló könyvek és más effélék.⁶¹

A tárgyak jogszabályba foglalása a begyűjtést annyiban segítette, hogy előre, *kötött módon* határozta meg a „vélelmezett” tárgyak sorát. Ezeket mindenképp felkutatta a hatóság, és ha ilyent talált, azt erős bizonyítékként tálalta a bíróság színe elé.

A Praxis Criminalis abban jelentett újdonságot, hogy nemcsak a gyanúokok kontextusait, de a mágikus eszközök jellegét is meghatározta. Külön figyelmet fordított a tárgyak előkerülési körülményeire, ami ugyancsak nem létezett a korábbi magyar jogszabályokban. A tárgyak és körülményeik vizsgálata – mint majd példáinkból is látni fogjuk – már a szokásjognak is része volt, de annak rendszerezett, protokoll jellegű számbavételezése és a hozzá kapcsolódó jegyzőkönyvezés már nem volt következetes. A nyomozási gyakorlat megváltoztatása, szisztematizálása, a jegyzőkönyvezés egységesítése szinte kizárólag a Praxis Criminalisnak és recenzienseinek volt köszön-

⁶⁰ „§ 2. Incarceratio suspectarum personarum: Quando itaque per inquisitionem deprehenditur, quod delictum, damnum, et aliae circumstantiae, propter quas persona aliqua suspecta fuit, re ipsa se se habeant, potest Judex taliter suspectam personam incarcerare; simul tamen observare debet.”

⁶¹ „1o. Ut quamprimum, dum incarcerat, ejus vestes, domum, et habitationem perquiri, ac videri euret, an non res Magicas, verbi gratia: oleum, unguenta, nocivos pulveres, pixides, ollas insectis repletas, ossa humana, Magicas candelas, ac cereas, acubus perforatas imagines, hostias, crystallos, vaticida specula, schedas pacti cum daemone, Magicarum artium libellos, et hujusmodi, circa et penes se habeat.”

hető. Ezekben a joggyakorlókat segítették a gyanúsított felé előre megfogalmazott kérdések. Külön a tárgyakra vonatkozó kérdések így sorolódtak:

4.§. Vallatási kérdések: 1.Vajon nincs-e szövetsége az ördöggel? [...] 9. Hol van a szerződés, vagy micsoda jele van?⁶²

A kérdések mellett arra is ügyelt a kézikönyv szerzője, hogy praktikus tanácsokat adjon, mire ügyeljen a vizsgálóbíró a bizonyítás során, különösen a szemle idején:

A vizsgálat és a vallatás megtörténtével a bíró mindenekelőtt kutassa, hogy a jelek, vagy elhallgatott, vagy titkos tárgyak felderíthetők-e? Vajon gonoszított, s ember, vagy állat kára esett-e? Mert az olyan vallomásnak, mely az ügyben nem áll meg szilárdan, hitele nem lehet. [...] / A tanúvallomás előtt és után jól figyelembe kell venni, hogy vajon minden előkerült tárgy mágiával kapcsolatos-e? / Hasonlóan, vajon emellett van-e kész szerződése az ördöggel? [...] Vagy vajon a kristályból, üvegből, tükörből és hasonlókból az embereknek való jóvendülés, károkozás, vagy haszonnyerés céljára szolgált-e? / Vagy talán csak gyanús áldásokként használatosak? Vagy tudja-e, vagy képes-e bakkecske és köpönyeg révén a hajókat, vagy az embereket magához vonni?⁶³

Egyes bizonyító eljárásokra, mint például a vízpróba, azért hívta fel a figyelmet a kézikönyv, mivel azt nem javasolta alkalmazni. Ennek ellenére ez a gyakorlatban nagyon is népszerűnek bizonyult:⁶⁴

A hideg vízzel való vizsgálatot, mint bizonytalant, mint csalárd hibát nem szabad segítségül venni.⁶⁵

⁶² „4.§. Interrogatorium: 1. An non habeat pactum cum Daemone? [...] 9. Ubi sit pactum, aut quale signum inde habeat?”

⁶³ „Facto examine, et fassione, Dominus Jurisdictionis, quamprimum, inquireat ubique an signa, aut res sepultrae, aut occulte reperiantur? An etiam malefícium, et damnum hominibus, aut pecoribus illatum, ita se habeant; nam soli fassioni, quae in re ipsa non subsistit, sidi non potest. [...] / Ante et post fassionem bene observetur, an res affertae omnes magiam adjentam habeant? / Similiter an penes habeatur pactum explicitum cum daemone? / [...] / Vel, an sine damno, lucri causa, ex crystallo, vitris, speculis, et similibus, hominibus vaticinata sit? / Vel, an solum superstitionis benedictionibus usa sit? / Vel an sciverit, aut potuerit per hircum, pallium, aut naves, homines adducere?” Kollonitsch–Gochetz 1751, 22. Pars II. Art. LXVIII. De Magiae. §. XLI–XLII; Bodó 1758, 223–224.

⁶⁴ Tóth G. 2001, 249–292.

⁶⁵ „Inquisitio per aquam frigidam, tanquam rem incertam, et fallaciae obnoxiam, adhibenda non est.” Kollonitsch–Gochetz 1751, 22. Benedikt Carpzov kézikönyvében (Carpzov 1635, 221–222) a boszorkányfűrésztés még a bizonyítás elfogadott eljárása volt. Kortársai közül viszont a francia Louis Servin a szokásjog vidékies, nem hatékony elemének tartotta. Carpzov

A *Praxis Criminalis* a mágikus tárgyak előkerülésétől tette függővé, hogy a gyanúsított ellen a vádat tovább elmélyítsék. Ezzel lényegében a vallomások szükségessége is korlátozódott a bizonyító eljárásban:

2.§ 2. Ha ilyenek kerülnek elő, tovább kell haladni, és a hóhérrel a testét meg kell vizsgáltatni és nézetni, hogy vajon nincsenek-e teste titkos helyein elrejtett tárgyak, vagy más, valóban ördögi jelek.⁶⁶

Huszy István (1710k–1772k) egri jogászprofesszor a magyar büntető szokásjogot áttekintő munkájában még 1745-ben is ugyanezt az álláspontot képviselte:

11. Az ilyenféle gonosztevőknek, amikor bebörtönözik, ruházatát, házat és lakóhelyét át kell kutatni, hogy vajon nincs-e valaminő mágikus anyag, mint például olaj, kenőcs, méreggel telt bögre, emberi csontok, mágikus gyertyák és hasonlófélék körülötte, vagy birtokában. Ebben az esetben a bíróság hóhérrel a tettest is át szokta kutattatni, hogy vajon nincs-e teste rejtett helyén, vagy valamely testrészén titkos dolog, vagy más ördögi jel, amint azt a *Praxis Criminalis* 2. része 60. cikkelye ezt helyesen megjegyzi és szépen levezeti.⁶⁷

Ehhez a kérdéshez csatlakozott Carpov és a *Praxis Criminalis* másik recenzense a Gömör és Hont vármegyék törvényszékein boszorkányperekben aktívan is közreműködő⁶⁸ Bodó Mátyás (1690–1760) vármegyei ügyész. Az először 1751-ben Pozsonyban megjelent *Jurisprudentia criminalis* című kézikönyvében Bodó a boszorkányság büntetettét így határozta meg:

a két nemzedéssel korábbi a francia jurista *Hyppolitus de Marsiliis* (1542) és *Paolo Grillando* (1536) álláspontját képviselte. A vízpróbáról szóló vita lényegében a katolikus és a protestáns egyházak karizmájáról szólt, mint amikor általában a hiteles ördögűzés tudásának birtoklásáról vitatkoztak. A vízpróbával ugyanis a keresztelést tesztelték újra, miként az ördögűzés egyéb szertartásaival is (Clark 1997, 592–593). A *Praxis Criminalis* az 1680-as években viszont már az eljárással szembeni szkepszist képviselte.

⁶⁶ „2do. Si talia reperiat, ultra procedere potest, et per carnificem curari corpus perlustrati, et inspici, an non in secreto loco res occultas, aut alia vera daemonis signa, in corpore habeat.”

⁶⁷ Huszy I. 1745, 84 Pars. III., Tit. XVI., Quest. 11.: „Quae sint propria hujusmodi maleficis: Hujusmodi malefactoribus hoc proprium est, quod quemadmodum facta incarceratione ejus vestes, domum et habitationem perquiri oporteat, an non res magicas, vulgo oleum, unguenta, olas insectis repletas, ossa humana, magicas candelas, et id genus alia, circa et penes se habeat; ita occasione judicii, per carnificem corpus perlustrati solet, an non in secreto loco, vel aliis corporis partibus, res occultas, aut alia daemonis signa in corpore habeat, velut praxis criminalis p. 2. Art. 60. ista bene notat, et pulchre deducit.” A magyar fordítást Sugár Istvántól idézzük (Sugár 1987, 256), aki azt az egri kiadás (1758, 81) alapján készítette. További kiadások: Buda, 1748; Eger, 1760, 1778, 1794, 1795; Nagyszombat, 1766.

⁶⁸ Bessenyei 1997, I. 79.

A venefica vagy malefica olyan ember, aki valamilyen anyagból – például fémekekből, gyökerekből, halottakból, gyakran akasztott emberből, valamilyen váladékból – kivont varázsszerekkel, illetve mérgekkel veszedelmes betegségeket idéz elő. Kórságot küld valakire, hogy a test sorvadását és az életerő csökkenését idézze elő. Célja, hogy varázslatával a test felépítését tönkre tegye, aminek következtében kiszemelt áldozata elviselhetetlen és hosszantartó kínok között pusztul el. Gaztettük rendkívülisége miatt az ilyen gonosztevőket a közjó ellenségének kell tekinteni, s az ilyen bajokat előidéző mérgekkeverést az isteni jog méltán bünteti halállal. Mert nagyobb bűn az embert méreggel és ártalmas varázsszerekkel elpusztítani, mint fegyverrel, mivel ezek ellen kevésbé lehet védekezni.⁶⁹

Bodónál a boszorkányt ismertető jelek és tények hosszú sorozata áll. Ilyenek például az áldozási ostyáknak, viaszábráknak a gyanúsítottnál való keresése, ami ugyan – mint fentebb láttuk – a *Ius tavernicalis* 36. articulusában is fellelhető volt már, de Bodó ezt a jogi motívumot valószínűleg a Praxis Criminalisből és más forrásaiból merítette.⁷⁰ Mágikus tárgyi jelként a hatóságnak kutakodnia kellett még rontó növények, mágikus könyvek, emberi testrészek, csontok, tüvel átszúrt képek és ábrák, rontó kötések, tétemények, a sebezhetetlenné tévő eszközök, a jóslást segítő tárgyak, amulettek, ereklyecsontos kapszulák után.⁷¹ További bűnjelek voltak a környezetében ész-

⁶⁹ „Pars II. Art. LXVIII. De Magia. § XVI. Veneficae seu Maleficae, utriusque sexus homines sunt, quae pharmacis vel venenis, ex quaecunque materia, sive ex metallorum, sive stirpium, sive exanimantium, seu excrementorum genere, vel ex corporibus alibi reconditis et suspensis, praeparatis, periculosos morbos excitunt, tabemque immittunt, in tantum; ut quidam, in corporis extenuationem viriumque imbecillitatem inducantur; quibusdam juncturarum compages dissolvantur; caeteri varie cruciatibus excarnificantur et contrahantur; diuturno morbo torqueantur; atque, cum intolerabilibus cruciatibus et doloribus, vita priventur. Unde tales Malefici, ob facinorum enormitatem, hostes communis salutis appellantur” (Bodó 1758, 219). A magyar kivonatolt fordítást Herner Jánostól idézzük (Herner 1988, 50). Első kiadás: Pozsony, 1751; második: Nagyszombat, 1758.

⁷⁰ Bodó forrásai között találjuk a *Vulgata* mellett a középkori Árpád-házi királyok decretumait, a *Ius Canonicum* kánonjait, a *Ius Civile* törvényeit, Nagy Károly constitutióit, V. Károly császár birodalmi jogkönyvét, Nicolaus Remigius (Nicolas Rémy) *Daemonolatriáját* (Francofurti, 1596), Johann Georg Gödelmann *Tractatus de magis veneficis et lamiis* (Francofurti, 1592) című értekezését, August Calmet *Tractatusát* a vámpírokról (1751) és a *Praxis Criminalist* (Bodó 1758, 216, 222).

⁷¹ „Pars II. Art. LXIX. De Proba Magiae. §. III. Ad evidentiam facti autem referuntur: Imo. Si penes sagam, venena aut sortilegia fuerint deprehensa, utpote: Herbae malignae, Libri Magici, busones, hostiae, membra humana, ossa, imagines cereae, praesertim acubus transfixae. Vel, in cista illius, unguenta, vel aliae res magicae; velut et contra arma adhiberi solitae praestigiae, utpote: Characteres exotici, cum Evangelio S. Johannis, et aliis S. Scripturae dictis conjuncti, capsulae ossibus et aliis praestigiis repletae, aliaquae schediasmata; Radix item carni inserta, et cicatrice obducta; ac aliud quodpiam simile superstitiosum amuletum” (Bodó 1758, 225–226).

lelt termény-, állat- és emberkárok, a gyanúsított által végrehajtott mágikus gyógyítások elbeszélései.⁷² Bodó szerint azonban a boszorkány fő ismertető jele a testére égetett jegy vagy bélyeg, különösen „nyúlnyom”, amely érzéketlen, túvel át nem szúrható és nem vérzik.⁷³

A Praxis Criminalisből idézett jogszabály – és a rá hivatkozó jogi kézikönyvek, tankönyvek – nem tettek különbséget a tárgyi bizonyítékok között aszerint, hogy azt a gyanúsított környezetében vagy magában/magán a gyanúsított testén találták meg. A testen talált bűnjelek (*indiciumok*) ugyanúgy a tárgyi bizonyítékok, gyanúokok (*suspicium*) sorát gazdagították, mint a valódi tárgyak.⁷⁴

A Praxis Criminalis és későbbi recepciói kötött módon írták elő a nyomozó hatóságnak, hogy a boszorkány környezetében lévő tárgyakat külön jegyzékbe foglalják, azokról a benignum examen és a kízó vallatás keretén belül a boszorkányt kérdezzék, illetve hogy a boszorkányon észlelt démoni jegyeket mint bűnjeleket egy ún. *stigma-jegyzékben* külön is rögzítsék.⁷⁵ Mielőtt ezek ismertetésére rátérnénk, vegyük számba azokat a helyzeteket is, ahol a tárgyak nemcsak az eljárás kötött rendszere, hanem például a közvallatás keretén belül *kötetlenebb módon* is jegyzőkönyvezésre kerültek. Tekintsük át azokat a beszédhelyzeteket is, amelyekben szó van a tárgyakról; amelyekben a tárgyak „megszólalnak”, és amelyekben a tárgyakat – legalábbis az emlékezés eszközeként – a bíróság előtt (olykor a bíróságtól függetlenül is) megidézik.

3. A (mágikus) tárgyi bizonyítékok (bűnjelek) elbeszélői kontextusai

Vegyük most sorra azokat a „helyeket” és helyzeteket, ahol és ahogyan a tárgyak mint bűnjelek vagy gyanúokok a bíróság látókörébe kerültek. A hatóság legtöbbször, ha nem csak közvallatással nyomozott a delikvens ellen, a gyanúsított ágyában, ládájába rejtve, mestergerendára, kéményébe felakasztva, udvaron, kertben elásva bukkant rá azokra a tárgyakra, amelyeket a szemlén begyűjtött. 1741-ben egy Tolna megyei eljárásban

⁷² Pars II. Art. LXIX. De Proba Magiae. §. I–III. Különösen a § III., amelyben 14 pontban gyűjtötte össze Bodó a gyanúokokat 1758, 225–226. Vö. még ehhez kommentárként Ipolyi 1854/1987, 419, 443.

⁷³ Pars II. Art. LXIX. De Proba Magiae. §. III. 13tio. Demum, si nota seu stigma inveniantur inustum, corpori alicujus aliunde suspecti; praesertim in locis secretarioribus. Vel, si is signatus deprehendatur, et quidem vestigio leporis; et locus ille sensus sit expers, nec sanguis ex eodem fluat. Vel, si transfigi non possit; etsi acu perforetur; etiam non sentiatur dolor. Haec, concurrentibus aliis Indiciis, adminaculum praestare possunt evidentiae facti (Bodó 1758, 226).

⁷⁴ Először a Theresiana különböztette meg a „formalis corpus delicti”-t, azaz a bekövetkezett büntett valóságát a „materialis”-tól, azaz az elkövetett büntetetre utaló tárgyi jelektől és mellékkörülményektől. Art. 26. § 1. Vö. Katona 1977, 63.

⁷⁵ Pars II. Art. LXIX. De Proba Magiae. §. I–XL. (Bodó 1758, 224–234).

ezt kérdezte az ügyész: „Mivel, és hol vagyon azon eszközöd mellyel meggyógyethatnád?” A felelet: „Zsirral, melly otthon vagyon a gerendában cserépben.” Mindehhez a boszorkány hozzáteszi, hogy „avval meggyógyíthatom, de nem rontottam.” – „Ha érette küldenek ottan találánk-e? – Ottan megtalálnák az Urak.”⁷⁶

A hatóság munkáját gyakran segítették a szomszédok, az ismerősök, a vádaskodó tanúk, akik el- vagy megvezették a hivatalos személyeket. Egyes tárgyak csak azért lettek gyanúsak, mert annak közelében a gyanúsított a befogás idején furcsán viselkedett, esetleg azt is tudta, hogy az ilyen tárgyakat hol lehet vagy hol nem lehet tartani.

A tárgyakról, bűnjelekről szóló elbeszélések helyzetait aszerint rangsorolhatjuk, hogy a közzvatatás szem- és fültanúi, mint beszélők akkor és ott a hivatalos vagy a mindennapi élet közegének helyzetait idézik-e meg. Másként fogalmazva: a tanúk a megidézett tárgyakat a bíróság avagy a helyi elbeszélések (bíróasztól független) nyelvi hálójában helyezik el. Ha modellezni akarjuk azt a folyamatot, ahogy a bíróság magával a váddal, mint eseménnyel foglalkozott a boszorkányperekben, akkor az alábbi, a legtöbb rontáselbeszélés alapján megrajzolható performatív képletet kapjuk: (szerencsétlenség > gyanú) >> (vád > per > ítélet). Ebben az elbeszélői folyamatban a szerencsétlenség bekövetkezése és a gyanú megfogalmazása patt-helyzetet teremt a falu, mezőváros, város színe előtt, amit csak a boszorkányság vád tud megoldani a bíróság színe előtt: vagy kiegyeznek a diskurzus szereplői mielőtt perre mennének (közösségi megoldás helyben), vagy hivatalos büntetést eszközölnék ki, hogy a vádlónak és a megvádoltnak igazságot szolgáltatassanak (hatósági megoldás a bíróságon).⁷⁷ (Az egész képlet rendszerét lásd a tanulmányhoz mellékelt ábrán.)

Eddigi vizsgálataim alapján 12 szituációt sikerült tetten érnem aszerint, hogy a tárgyakat milyen módon „beszéltették” a tanúk a közzvatatáson (1–4. csoport); a vádlottak a bűnjelekre miként irányították a figyelmét (5–6. csoport); a bíróság hogyan „fedezte fel” azokat a szemlén, illetve a vallatás alkalmával végzett szakértői tevékenysége során (7–9. csoport). Ezeket a bűnjel-kategóriákat és beszédhelyzeteket egészítették ki és határozták meg azok a tárgycsoportok, amelyek igazolták a bíróság jogszerű döntését, vagy amelyek csak azért keletkeztek, mert a vádlott rossz emléke a tárgyakat mintegy „megfertőzte” (10. csoport). Végül ide sorolhatunk még a pertől függetlenítő olyan helyzeteket is (11–12. csoport), amelyekben a bűnjelek utólag idézik elő egy-egy személy vagy helyszín boszorkánysos, megszállott jellegét.

A tanúk a boszorkány valóságos megjelenésekor (gyógyítás, boszorkányazonosítással megidézés) vagy természetfeletti (álombéli, éjszakai) alkalmakkor szembesülhettek a boszorkány tevékenységével, és alakíthatták ki – jogi nyelven – a vélelmezett álláspontjukat (1–3. csoport). A gyanúsítottak, vádlottak a konfliktusos viselkedésükkel, fenyegetőzéseikkel – jogi nyelven ráutaló magatartásukkal – idézhették elő azt a szituációt (4–5. csoport), amelynek keretében a tárgyak mágikus bűnjelekké avatódtak.

⁷⁶ Schram 1970, II. 495–505, No. 359.

⁷⁷ Erről a performatív képletről: Stewart–Strathern 2004, 1–17. A rontás antropológiájáról: Pócs 1995, 9. A rontáselbeszélések struktúrájáról: Klaniczay–Pócs–Tóth–Wolosz 2001.

Végeredményben pedig a bíróság konstruált belőlük a maga játékszabálya szerint valódi *bűnjeleket* (6–9. csoport).

Az esetekből majd kirajzolódik a mágikus tárgyakra az a szerepe, amit a tanúk és a gyanúsítottak értelmezésén túl a bíróság tett hozzá a jelentések szintjén. Az általam vizsgált kontextusok nagyjából harmadában a *mindennapi mágia eszközkészlete* volt reprezentálva, amit a gyanúsítottak is gyakran jóhiszeműen bevallottak, de erről a tanúk is szép számmal beszéltek. A vádlottak benignum exameneiben és a tortúra-állomásaiban viszont – ezekhez kapcsolódva, de ezek eredeti kontextusától már eltérve – a bíróság által mágikus aurával bevont, a boszorkányszombat *természetfeletti tárgya* iról volt legtöbbször szó (kantárról, dobról, dióhéjról, zsírról). Az esetek fennmaradó része ugyancsak a bírósági környezethez, jobban mondva a bíróság intézményéhez kapcsolódó tárgyakra szolt. Azokról a tárgyakra, amelyeket csak azért használtak, mert *féltek a bíróságtól*, cselekedeteik bírósági értelmezésétől. A perek tanúsága szerint gyakran épp ezek a tárgyak okozták a gyanúsítottak vesztét. A szituációs helyzetek száma bizonyára még bővíthető, a kontextusok csoportosítása tovább finomítható.

3.1. A tanúk által közkiáltással, közvallatással hírbe hozott bűnjelek (1–4. csoport)

[1.] Az első csoportba azokat a tárgyakat sorolom, amelyeket csak a tanúk vélnek fontosnak megemlíteni, róluk a bíróság néha tudomást sem vesz, legfeljebb a tanúvallomásokban rögzítik a velük kapcsolatos tényeket. Ezeknek a tárgyakra a csoportja a *mindennapi mágia* vagy a laikus gyógyítás eszközkészletét foglalja magába. Egy-egy növény, tapasz vagy a bíróság által is elismert orvosság, összefoglalóan a gyógyító praxisához tartozó tárgyak ezek. A lényeg, hogy a tanúk „fedezik fel” a gyanúsított környezetének „furcsa”, gyanús voltát, amire igyekeznek a bíróság figyelmét is felhívni. Nagy Istvánné perében vallotta Csík Mihályné 1708-ban a Bihar megyei Albison:

Tudja az tanú, hogy mikor Albisrul [...] vitték Lippainét, egy kunyhót cserélt az tanú két ólon az Lippainé vejitül Nagy Györgytül. Mikor tisztította volna az tanú, sok cserepet – ötöt vagy hatot –, kiben zöld szerek, sárga írral voltak tele, tanált az tanú. Az egész kunyhó foghagyma koszorúval, külömb, külömb fűszerekkel volt tele.⁷⁸

[2.] Ehhez kapcsolódnak azok az – ugyancsak a tanúk által – *észrevett tárgyak*, amelyek mágikus voltáról feltételezhetően mindkét fél (tanúk és vallatók) azonos módon gondolkodtak, amelyekről konszenzust feltételezünk a *bíróság és a tanúk között*. Legtöbbjükről nem készült jegyzék, annak ellenére sem, hogy a bíróság színe előtt fontos bizonyítékok lehettek. Szemle helyett csak a közvallatás rögzítette e tárgyak létét. Erre példánk egy 1582-es kolozsvári perben Balássi Ambrus tanúvallomása:

⁷⁸ Komáromy 1910, 218–222, No. 189; Berde 1940, 133.

... még Dávid Ferencz idejében, ez Kassai Kalmár Tamásné Borbára asszony, ugyan ott az plébánosság házánál az kapu között az hóna alól vön egy könyvet elő, in quarto folio vala és monda énnem: Ambrus uram láttál e ilyen könyvet, mint ez? Ő maga forgatja vala kezében és képek valának írva benne, hol király képe, hol ördög kép, hol szerencse kereke és külömb-külobm-féle képek. Igazán mondom, hogy akkor az időben hallottam vala, hogy vannak ördögös könyvek és ha ember olvas benne, tehát elé jönnek az ördögök, ha valami dolgot eleikbe ember hirtelen nem ad, tehát úgy őt magát viszik el, vagy meg bántják. Nemmerék benne olvasni, de deákul vala mind írva, hanem betétetem mindjárt az könyvet vele, evvel a Borbára asszonnyal. Kérdém: hol vöd azt az könyvet? Mondá, hogy csak Isten tudja, hol töttem én ennek szerét. Egynéhányszor kérék töllem – úgy mond – 12 forinton, de most megszükölttem, adjon két forintot kegyelmed reá, esmég bizony megváltom kegyelmedtől rövid időn. De én nem adék, hanem ezt mondám neki, hogy nem jó asszonyi állatnak effélét nála hordozni.⁷⁹

Egy tejvarázslást segítő cédula többszereplős használatáról vall Mészáros János az Esterházy család tatai úriszéke előtt 1721-ben Gál Jánosné perében:

Aztis referallya, hallott(!) vólna ezen denotált Aszszony mikor bodult Elmevel vólt vólna nala leven három czedula Eöcsenek Feleseget hitta volna arra kérve hogi olvassa megh az felelt rea eő nem tudna irast hanem csak nyomtatast olvasni az mondgja rea hogi olyan czedula hogi sokvaia legyen a kinel vagion egyiket egyik mennyenek masikat a masiknak adgia. Az Annyais mondgia hogi néki is egyet adgion.⁸⁰

[3.] Ide sorolhatjuk a boszorkány azonosításával, a *rontás laikus diagnózisai*val összefüggő *hiedelemközléseket és hiedelemtartalmú megfigyeléseket*, melyeknek nemcsak a boszorkányperekben, de néha a demonológiai irodalomban is nyoma volt – a népi és az elit kultúra feltételezett közös tudásanyagának részeként. Ide sorolhatjuk azokat a valódi tárgyakat, amelyekre a tanúk hívták fel a bíróság figyelmét, ám a mágikus használat lényegében csak hiedelmeken alapult. 1714 júniusában vallotta Sipos Zsófia,

... hogy az Molnar Janos Lovatis akkor midőn ötöt oda hordoztak Csanadine nyargalta megh, és az farkatis ki szakasztottak, és az szénaban tették, a mint akkor az fatens Beszédére az Keserőj Birak az színaban talaltak megh azon lonak az farkat.⁸¹

⁷⁹ Komáromy 1910, 23–26, No. 14–15; Kiss 1995a, 103–109; 1995c, 5; Szabó T. 1975, I. 1044–1045, 1127; Kiss 1974; 1975; 1994, 62–64. Erről a vallomásról: Kristóf 1995; Klaniczay 2005.

⁸⁰ Schram 1970, I. 514–522, No. 215.

⁸¹ Schram 1970, I. 57–62, No. 23; Komáromy 1910, 259, No. 220; Kristóf 1998, 49–50.

Ehhez kapcsolódóan, de csak utalás jelleggel idézem még azokat a közzvaltatáson gyűjtött, kizárólag vallomásokkal alátámasztott gyanúkokokat, amelyek a boszorkány alakváltoztató képességeiről, például a tárgyá (hordó, kerék, zabla) változásáról vallottak. A boszorkány tárgyá, vaskarikává változásának képességéről olvashatunk egy felsőbányai perben. Miután Soós Pálné ellen 1715-ban tanúkihallgatás folyt, a tanúk több gyanúkokot hoztak fel ellene, többek között azt, hogy

Mészáros István uram házában megkötötték volna egy vaskarikába hárssal, reggel látják, hogy Soós Pálné van kötve az asztal lábához, a hárs pedig volt kötve a száján és alól a szemérem testén jött ki.

A bíróság ezt a diagnózist nem tartva világos bizonyásnak, május 16-án Sósnet 200 forint kezesség mellett elbocsátotta, de figyelmeztette, hogyha valami kivilágosodik, azonnal „vízre vetik”, vagyis testét vízpróbával megméri.⁸²

Ugyanezt a tárgyá – kerékké – alakulást jegyezte meg a *macskává, disznóvá, szamárrá*, valamint a *növénnyé* változás mellett – mint a boszorkányok szemfényvesztő tulajdonságát – a felsőbányai származású Mediomontanus (Cimbalmos) János respondens, amikor professzora, Komáromi Csipkés György (1628–1678) előtt Nagyváradon 1655/56-ban számot adott demonológiai tudásáról.⁸³ A boszorkány állattá változásának képességét és abnormális (beteg, torz, állati vagy nem emberi) testi jegeit a demonológiai irodalomban széles körűen taglalták, azt a bíróság gyanúkokként a tortúrán is vizsgálta. A tanúk a maguk laikus módján, vagy a bírósági elvárásaihoz igazodva gyakran járultak hozzá ehhez a vádhoz. 1771. január 17-én Désen az egész lakosság erkölcsének megállapítása végett tanúkihallgatások történtek, a melyekben az egyik tanú így vallott boszorkányos hírű szomszédjáról: „Tót Dani anyjától hallottam, hogy Nagy Józsefnének farka vagon.”⁸⁴ Mások ezt a tényként kezelt boszorkányos tulajdonságot valódi testi élményekkel is alátámasztva adták elő. 1738-ban a körmendi úriszéken az áldozat Pem Anna azt vallotta, hogy Prukker Borbála

ágyához éczakának idején menván, annak lábai között S.V. nagy utálatos tökét és farkát lelőgni látta, mintegy bikának, az minthogy egy esztendőtil fogvást.⁸⁵

A szőrrel, farkasfoggal, sörénnyel, szárnnyal, tollal, farkkal születettekről, a nő létkre férfi nemi jelleget öltött, transzvesztita, hermafrodita, vagy farkassá, kutyává, macskává és más állatokká változni képes boszorkányokról, varázslókról, farkasembe-

⁸² Ipolyi 1854/1987, 431; Villányi 1869, 188–189; Abafi 1888, 1. 306–308; Klaniczay–Kristóf–Pócs 1989, 2. 674–676.

⁸³ Mediomontanus–Csehi P. A. 1656. Idézi Ipolyi 1854/1987, 416, 423, 427–428, 431; Klaniczay 1990, 384.

⁸⁴ Kiss 2004, 180–227, No. XVII.

⁸⁵ Komáromy 1910, 495–496, No. 388.

rekról, szakállas farkasról ugyancsak „tudtak”, „hallottak” és beszéltek is a tanúk, olykor „láttak” is ilyet. A téma részleteit ki nem bontva is láthatjuk, hogy a tanúk mindent megtettek az efféle bűnjelek és gyanúokok bírósági színrevitele érdekében.

[4.] Az eddig felsoroltak mellett azonban a legfontosabb bűnjel a *kárvallott* (*áldozat*) *mediatizált teste* volt. Ezt valódi bizonyisággként, bűnjelként is a bíróság elé tárhatták, még a közzallatástól függetlenül is. Sebeket, keléseket, rontás következményének tartott fekete foltokat mutogattak a tanúk.⁸⁶ Köztudomású, hogy a holttest megléte a gyilkossági bűnperek legfőbb tárgyi bizonyítéka volt már a középkori büntetőjogban is. Lényegében annak számít mind a mai napig. A középkori istenítéleti eljárásokban, mint a *holttestidézés*ben vagy más néven *halálújítás*ban (nyelvújítás kori fogalommal *tetemrehívás*ban) a test általi bizonyításnak óriási jelentősége volt. Gyilkosság esetén a joggyakorlat a perbehívást a meghalt személy holtteste fölött intézte. A testet nyilvánosan, a bírósági tanácskozás helyszínén terítették ki. A helyszínre idézték a gyanúsítottat, illetve az áldozat hozzátartozóit. A törvény színe előtt a halott és/vagy a hozzátartozók mellett állók szájából hangoztak el a vádak és az erre adott válaszok, amelyeket aztán jegyzőkönyvben rögzítettek. Gyakran arra kényszerítették a gyanúsítottat, hogy érintse meg a holttestet, mivel az esetleges vérzés megindulását az isteni kinyilatkoztatás jeleként értelmezték.⁸⁷ A holttestidézés normaszövegét, rituáléjának leírását a már többször idézett tárnoki jogban találjuk.⁸⁸ A 17. században a holttestidézés és a boszorkányság közvetlen összefüggéseivel mind a normaszövegekben, mind a boszorkányperekben találkozhatunk. Nógrádi Mátyás a *Lelki próbakő* (1656) című prédikációs demonológiai traktájában a boszorkányság általa meghatározott (valószínűleg angol puritán traktákból ollózott) kilenc gyanúoka („kilenc erőtlen kákából szőtt paisok”) közül az ötödiket így írta le:

A holt ember testének vére eredete a varáslónak illetésére, mert az is nem mindenkor úgy taláztatik, sőt a megholt lónak vére is elered gyakorta ad tactum venefici vel veneficae. [A férfi vagy női varázsló érintésére, T. G. P.]

Nógrádi a boszorkányságot és az ördög jelenlétét, ezek tevékenységét valósnak ítélve kételkedett a holttestidézés bizonyosságában.⁸⁹ Nem így gondolták viszont azok a segesvári bírák, akik ezt az eljárást hiteles bizonyiságtételként fogadták el egy 1670-ben

⁸⁶ 1270-ben Moys nádor a sebzéseket és az ezekért járó büntetéseket törvényben szabályozza, a seb hüvelykenkénti méretéért 60 dénár a büntetés. V. István törvényei a sebzéseket csonkításos, csonkítás nélküli és hasítasos csoportokba sorolja. A szepesi jogkönyv (1370) külön rendel el a bíróság szemlét a nagyobb sebzések alkalmával. A székely nemzeti constitutio (1555) szerint „tetem(csont)törésért”, „nagy sebért”, „szablya vágásért” 12 gyra a büntetéspénz. „egy iznyi seb térszen egy gyrát”. Magyary–Kossa 1929, II. 192–199.

⁸⁷ Kiss 1995b, 70–83; Szabó T. 1958; Katona 1977, 157.

⁸⁸ Liber III. Cap. 11. Schmidt 1938; Harsányi 1909; Mertánová 1985; Hegedűs 1983, 129.

⁸⁹ Nógrádi 1651, 177–178. (Idézi Makkai 1983, 112–114.)

lefolytatott boszorkányperben, ahol a megrontott áldozat teste volt az egyik legfontosabb bizonyíték.⁹⁰

A nyomozati eljárásban az áldozat, a tanúk és a gyanúsított aktív részvétele mellett a 17–18. századtól a holttest vagy a beteg test mediatizált megidézésére önálló bírósági szereppel felruházott bizonyítási „szakértőt” is alkalmazhattak. A „halottkém” és a „törvényszéki orvos” szerepe a boncolás általánossá válásával és az anatómiai ismeretek bővülésével együtt jelent meg ebben az időben.⁹¹ Önálló törvényszéki orvostani szakmunkát hazánkban Rayger Károly (1641–1707) pozsonyi, Neuhold János Jakab (1700–1738) nógrádi, majd komáromi, Perlitzy János Dániel (1705–1778) honti, majd Nógrád vármegyei orvosdoktorok és Schraud Ferenc (1761–1806) egyetemi tanárorvos írtak.⁹² A holttestidézés mellett, ahhoz hasonlatos és lényegében azzal analóg istenítélet jellegű eljárás volt az ún. *kék- vagy kékfolt-mutatás*, amely részleteiben ugyancsak megmaradt a nyomozati eljárásban,⁹³ sőt ennek normaszövege is a már említett, a budai jogra alapozott tárnoki (városi) jogban található a sebzések büntetőjogi gyanúokait leíró szakaszban.⁹⁴ A kék-, fekete-, sötét folt mutogatása azonban a boszorkányperek bizonyító szakaszának is fontos része volt:

1630-ban Obele János György soproni nemes és orvosdoktor szakértőként tanuskodott Bauer Mihály lánya Fuchs Ulrich feleségének a szülőágyban történt megrontása ügyében. Az orvos először a városbíró tanácsára azt vizsgálta meg, hogy a fiatalasszony látomása a boszorkány asszonyokról (a perben három konkrét soproni polgárasszonyról van szó) a „bor italtól való-e”. Megállapította, hogy sem előtte, sem utána a szülőágyas asszony bort nem ivott, így az alkoholos delírium kizárható. Ezt követően Obele azt sürgette a tanácstól, hogy újból megvizsgálhassa az asszony testét, mivel tizenöt nap is eltelt a boszorkányok rontó támadása óta, „meg is fürdött” az asszonyka, így lassan már „megh nem ismerik rajta az *kékeket*.” A „kékmutatás”, a testi sérülések bíróság előtti feltárását, megmutatását jelentette, amit tárgyi bizonyítékként használhattak volna. Itt a tanúk helyett a „kék” igazolására az orvosi láttelepre lett volna szükség.⁹⁵

Legtöbbször persze nem a szakértők, hanem a tanúk és a kárvallottak mutatták a „kéket” a közvallatáson. Ott ugyanis nem csak beszéltek a rontás tényéről, de azt teszik nek a bíróság vagy a nyilvánosság színe előtti demonstrációjával hitelesítették is. 1584-ben Szakál Györgyné Erzsébet – ugyancsak egy szülőágyban megtámadott fiatalasszony – a kolozsvári bíróság előtt maga vallotta:

⁹⁰ 1670. Május 20. Schäßburg (Segesvár). Müller Fr. 1854, 63; Müller–Bergström 1930/1931, 1051; Hagenthurn 2008, No. 2.

⁹¹ Magyary-Kossa 1929, II. 192–199. Bodó Mátyás jogászként érvelt a holttestidézés ellen, ám azt épp orvosi érvek alapján igyekeztek fenntartani: Bodó 1758, 193.

⁹² Rayger 1695; Neuhold 1735; Perlitzy 1750; Schraud 1795; 1797.

⁹³ Eckhart 1954.

⁹⁴ Liber III. Cap. III. De verberationibus cum liuoribus et plagis et sanguinis effusionibus. Schmidt 1938; Harsányi 1909; Mertánová 1985; Hegedűs 1983.

⁹⁵ GySMmL, IV., Sopron v. L., A., 1015/b/ee–Lad. XXXII. et GG: Fasc. 1. No 3. 1–35.

Bejöve házamba éjjel ez Szeles Miklósné, ez *szememmel látám*, hárman valának; az urammal reá néztünk, négyszer is jöve be, *szememmel reá néztünk*. [...] én magammal úgy cselekedének, hogy sem szólhattam, emelkedhettem emelkedni, de nem lehet. De hogy elmenének, felkelék és az asztalon találok az gyermeket, hát a forgó csontját kivötték a lábából és az vállát is kivötték és egy hétig tarthatám, mind *elfeketüle* és meghala.

Ám a lényeg a vallomásban innentől fogva következik:

Mutattam és mondtam sok jámboroknak és biztattak, hogy megfogtassam és mellém is állanak, de szegénységemtől nem lehetett. [Kiemelés tőlem, T. G. P.]

Szakál Györgyné a város színe előtt „mutatta” és „mondta” is a gyermekén esett sérüléseket, vagyis nyilvánosan *hírbe hozta és bizonyította* is a rontást.⁹⁶

A test elfeketedése mint a rontás jele összefüggésben volt azzal az ókori orvoslásból eredeztetett és széles körűen ismert *nedvtannal*, mely szerint az ilyen foltok a *fekete epe* vagy a *nyers nedvek* testbéli burjánzása és zavara miatt támadtak. A melankolikus betegségek okát (epilepsziát, paralizist) ugyancsak a fekete testnedvek (sár/epe) egészen az agyig és a test belső cellájáig való eljutásával magyarázták.⁹⁷ A feldúsulás oka a testi irritációk felgerjesztése és a nedvek kiürülésének akadályja lehetett, amelyet gyakran boszorkányrontásnak is tulajdoníthattak.⁹⁸ Erre világított rá Mélius Péter (1562) – Johann Weyer (1515–1588) szkeptikus vélekedésével párhuzamosan – az alábbi meghatározásban:

De az Boszorkán-is betegség az eltető ereken vérnek megálása, és az eltető Spiritusnak, vérből lett meleg szelletnek az füben való megrekedése az enyues és nialas nedvessegtől az embernek szivebe a' vér, a' lehellet a' tüdőben megszorul. Ördögi hitlenség azt hinnyi hogy éjjel járó bába nyom meg, noha ugy tecczik, mintha meg nyomtanak, mert a' neduességec nyomnac és nehéztic még embernek tüdőt és szivet.⁹⁹

⁹⁶ Komáromy 1910, 62–68, No. 20.

⁹⁷ Erről más összefüggésben: Caciola 2002.

⁹⁸ Francesca Maria Guazzótól a puritán teológus–demonológusokig bezárólag számosan fejtegettek ki azt az álláspontot, hogy az így keletkezett akadályt az Ördög művének kell tartanunk. Ehhez kapcsolódva írhatta a restauráció idejének angol orvosa William Drage (1637–1669), hogy az: „Ördög minden olyan betegségnek oka lehet, amely természetes, de minden olyan betegség, amely ördögi, annak a Természet oka nem lehet.” (Daimonomegeia. A small treatise of sickness and diseases from witchcraft and supernatural causes. London, 1665, 41 (Idézi Thorndike 1958, 8. 530.) Minderről bővebben Clark 1997, 188, 248.

⁹⁹ Melius 1562/1778/1970, 110–113. Mélius Péter és Weyer kapcsolatáról, illetve a „fehér mágia” megítéléséről: Dömötör 1981, 46–52; Kristóf 1991, 101–102, 107 és Clark 1997, 523.

Ugyanezt hitvallásként is közzétette az ún. egervölgyi vagy debreceni református gyűlés határozataiban, melyben a férfiak éjszakai magömlését orvostudományi érvekkel határozta meg. A közkeletű vélekedés szerint ugyanis a férfiaság megkötése, mint boszorkányrontás, a (férfiúi) testnedvek természetes távozásában okozhatott akadályt, de mint Mélius példájából is láthatjuk, a kiürülés „természetellenes” voltát is magyarázhatták így:

Azt a betegséget, amit a görögök ephialtes-nek és pnigalionnak hívnak, latinul incubus-nak nevezik. Ami nem más, mint az éltető lehelet elfojtása az agyban és valamennyi idegben, és ragadós meg nyers nedvektől ered. Olyankor fordul elő gyakran, amikor az emberek hanyatt fekszenek, a tüdő összeszorul, az éltető lehelet megakad és az idegek gyökerében elfojtódik. Kiürítésekkel, érvágással és a nyers nedveket megszüntető gyógyszerekkel kezelik. Kegyetlenség a dolgot ördögi megszállottságnak, vagy boszorkánynak tartani. Noha az agy velőt érő nyomás azt a képzetet ébreszti, mintha valami tömeg nehezednék rá. Ellenben kétségtelenül van hatalma a Sátánnak a hitetlenség fiai fölött, midőn a felülről engedett hatalmával ezeket felizgatja.¹⁰⁰

Mélius mindezeket az „ördög által istentől való büntetés”-nek értelmezte, elvetve ezzel a boszorkányság emberektől eredeztetett demonológiai és laikus magyarázatait. Mélius szkeptikus véleménye azonban – miként Weyer érvei is – nem talált feltétlen hívekre. Ami ellen leginkább érveltek, az lett a gondolati főirány az 1580-as évektől, vagyis hogy mindezek mögött a boszorkányok rontásai állnak. Az, hogy nemcsak a nyers nedvek vagy a fekete epe/sár okozhatott a testben kiürülést gátló akadályokat, hanem a boszorkányok által a testbe injektált idegen tárgyak és testdarabok is, arról a demonológiai irodalom mellett a perek is beszéltek. A testben talált, halállal/gyógyulással kifordult, kihányt, kivizelt, székelt, magömléssel eltávozó tárgyak ugyanis azt jelezheték, hogy korábban azokat a boszorkányok helyezték el a testben. Minderről maguk a tanúk vallottak, de gyakran az áldozat „kiáltotta”, majd hányta azt ki a betegágyán vagy halálos ágyán.¹⁰¹ Az 1755-ben, a borosjenői úriszéken lefolytatott perben az egyik áldozat így vallott:

¹⁰⁰ „DE BOZORKAN. Quod Graeci Ephialten et pnigaliona vocant, id genus morbi Latini incubum vocant. Qui est suffocatio vitalis spiritus in cerebro et in omnibus neruis, orta a viscosis crudisque humoribus. Accidit autem saepius dum supini iacent homines, pulmo comprimitur, vitali spiritu cessante, et suffocato in principis nervorum. Curatur euacuationibus, phlebotomia, et remediis incidentibus crassos humores. Impie existimant oppressionem diabolicam aut strigum esse. Licet cerebrum compressum fingat imagines opprimentis molis. Non tamen dubitandum est Satanam potentem esse in filiis incredulis, dum eos exagitat data e supernis potestate.” Mélius–Szegedi 1562/1882, 228–231, 284; Mélius–Szegedi 1562/1787/1970, 773–777.

¹⁰¹ A boszorkány által a testbe lövelt tárgyak (materialia iniecta) és a Hexenschuss irodalmáról Weiser–Aall 1936/1937, 1576–1578; Sigerist 1963, 118–120; Honko 1959, 22–34.

Éjszakának idején gombota darával álmában kínálta volna Vernekné a tanút. A midőn pedig megette a gombotát, azután hogy felébredt a tanú, azonnal orrábul, szájából kibuggyant a vér és a gyomrát szaggatta belül úgy, hogy azután nemsokára vérrel kihányta a gombota darát; és egy fehér kutya a bokorbul kijött, felnyalta.¹⁰²

Az áldozatból hányással távozó rontó tétemény kutya általi felnyalása kétféle jelentéssel is bírhat. A történetben a kutya éppúgy lehetett a boszorkány démoni alteregója, amely a rontás visszaűzéseként kapja vissza mérgező téteményét, mint a megszálló tárgyat a beteg testétől eltávolító és áthárító médium. A gyógyítás vagy a gyógyulás is jelezhetette, hogy az áldozatban rontó, megkötő, megszálló tárgyak voltak: a beteg a beinjektált rontó tárgyakat kiköpte, vércsomókkal együtt kihányta, a tárgy a kelésből kifordult. Ugyanakkor az abnormális mennyiségű váladék eltávózása is okot adhatott efféle magyarázatokra, mint ahogy Rózsa Ambrusné vallotta Lakatos Antalné ellen egy kolozsvári boszorkányperben: „[A]nnyi rútság jöve ki harmad nap belőlle, hogy egy sajtárban nem fért volna”.¹⁰³

Előfordult, hogy a tárgy csak a beteg halálával esett ki a testből, amit nem csak a hozzátartozók, de a bíróság is „constatálhatott”, mint például egy 1584-es kolozsvári perben:

[A]z gyermek osztán meghala és szinte halálakor egy csont néz vala ki a gyermek fejéből, ki vőm és olyan vala mintha által furták volna és hangya járta volna által.¹⁰⁴

A testből kifordult tárgyak (idegen csontok, tétemények, tárgyak, csepű, kifolyó genny, fekete epe) jelezték a rontás tényét, ugyanakkor a boszorkány környezetében a bíróság és a tanúk által „felfedezett” csontok, zsírok akár bizonyíthatták is, hogy azokat korábban, valakinek a testéből vették ki.

3.2. A vádlott által értelmezett bűnjelek (5–6. csoport)

[5.] Külön csoportnak tekinthetjük a vádlott dicsekvései, *fenyegetőzései*, félelmet keltő mondatai hatására „helyzetbe hozott” tárgyakat. Ezek között éppúgy megtaláljuk a pozitív tartalmú mágikus tudással való kérkedést, a gyógyító, boszorkányazonosító tudomány hirdetését; mint ellenkezőleg, a valódi rontó szándékú *ráutaló magatartást*, tárgyhasználatot. Az előbbire példa: 1660-ban Farsang András és Streinitzer Jakab körmöcbányai sebész-fürdősök mandragóragyökeret („schlechtes Ding, Zauberbische Wurzel”) adtak Thurn Zakariás csizmadiamesternek, akinek ettől nagy szerencséje

¹⁰² Komáromy 1910, 567–580, No. 426; Fessler 1816, 10. 271; Eckhart 1954, 132–139.

¹⁰³ Lakatos Benedekné vallomása Varga Györgyné Katalin perében (1584): Komáromy 1910, 27–35, No. 16; Kiss 2004, 65–66; Komáromy 1907, 348–351.

¹⁰⁴ Uo.

és gazdagsága lett, portékáit a vásárokon sokan vették, amire büszkén hivatkozott is. A gyors karrier a városvezetőség és a céhtársak előtt is gyanús lett. Thurnt elfogták, aki bealotta, hogy a gyökeret Farsangtól és Streinitzertől kapta. Miután a varázstárgyat elkobozták, 20 és 12 Ft bírsággal sújtották őket a – ma úgy mondanánk – piaci verseny megsértése miatt.¹⁰⁵

1709. szeptember 14-én Gyarmati Katát Szatmár városból kiűzték és kitiltották, miután saját gyógyító tudományával dicsekedve terhelő adatok merültek fel ellene. Azt állította, hogy Szent György éjszakáján neki a füvek megszólalnak, 72 fű beszél hozzá, de nem szabad mást szednie, csak a porcsint, az útifüvet és a csikófarkat.¹⁰⁶

A *nyíltan megvallott*, a bíróságot is fenyegető rontó, erőszakos magatartásra utal az alábbi példa, amelyben a vádlott maga sorolja fel a mágikus képességeit segítő tárgyakat, a farkassá változást előidéző szijat és nadrágot. A Liptó vármegyéből származó Pagács Pál nemcsak Penc falu színe előtt, de a Losoncon összeülő vármegyei bíróságon is nyíltan vallotta, sőt kérkedett vele, hogy ő „Igenis Fele farkas fele ember”. A pásztorként alkalmazott férfiember tudatosan felépített „állati” alteregójával valódi félelemben tartotta környezetét, sőt – mivel ezt a bíróságon is nyíltan megvallotta – a bírákat is ezzel a ténnyel próbálta fenyegetni, sakkban tartani. Elbeszélésében határozottan állította átalakulási képességét, amit az átváltozáshoz szükséges eszközökkel is hitelesített:

... vagyon Penczen Hodos Ferencznél olly sijam mellyet haream kötök azonal elvaltozok, es azt az szijat adtanékem Podrecsanyban mostansag levő Pál nevü ember aki ot pasztorkodott, es mar nyolcz vag kilencz esztendeje miolta azt az szijat hordozom: harmad es negyed napra estve fele szoktam elvaltozni, nem lehet meghint mindennap valtozasom: azon szijam az uj nadragomban vagyon az nadragom penig Tanyiszramban [!] az Pitvar Kamaraban, es mikor le akarom vetni levethetem az nadragomot, levetven ismet emberre valtozok amidon penig elvaltozok szinten ugy hallok es eszemen vagyok es mivel megharadudtam nekemnem adtak az mit kertem ezert jöttem Lossonczi Vra hazához Lossonczi ra es ott elvaltozta.¹⁰⁷

A *félíg nyilvános, félíg rejtetten használt* mágikus tárgyaknak a vádlott által való helyzetbe hozására két példát is hozok. A fiatal Esterházy Pál gróf lakompaki úriszékén tárgyalják egy Magdolna nevű sopronnyéki asszony ügyét 1659-ben, aki a neki tulajdonított éjszakai rontások mellett egy konkrét esetben nyíltan üzte rontó varázslását. Magdolna – valószínűleg féltékenységéből – Ulrik kőműves mátkájának, Borbálának a katolikus templomba menet lakatot vágott a melléhez:

¹⁰⁵ Magyary–Kossa 1931, III. 384, No. 1394.

¹⁰⁶ Komáromy 1910, 226, No. 192.

¹⁰⁷ Török 1959, 278–288; Klaniczay–Kristóf–Pócs 1989, II. 537–547.

Ulricus Muror neves emberis midön matkaiával Borbalával a Szentegyhazhoz ment volna azon I. Aszony utiában talalvan azon Borbalat egy be czapattot lakatot kebelében vetett, ki miat mastis constientiájban aggravaltatik békével sem lehet.¹⁰⁸

Hasonló mágikus tevékenység nem nyilvános üzéséről tudósít egy 1692-ben Nógrád vármegye törvényszékén lefolytatott per. Ebben a tanúk gyanúja színvallásra készíti a későbbi vádlottat. Eszerint Pintér Péter özvegyének, Sebők Annának „ott lakos Vodnak Pál Jegy Kendőireis eő vetette reá a lakatot ammint hogy ezzen fatens ki beszélvén az utan maga sem tagatta Pinterne s mostis tiz Esztendőtil fogva sinlődik.”¹⁰⁹

[6.] A tárgyaknak a nyilvánosság elé kerülését maguk a vádlottak azzal is előidézhetnék, hogy ugyan nem beszéltek róla, de viselkedésükkel felhívták rá a figyelmet. A tanúk nagyon sokszor számoltak be arról a „gyűjtögetői” magatartásról, amit bár gyakran a tanúk is üztek, az adott helyzetben – a perben – ez természetesen csak a gyanúsítottokra nézve volt terhelő. Az efféle tárgy-gyűjtögetésnek kitüntetett időpontjai voltak az emberélet fordulói (születés, halál); a gazdasági év naptári napjai (Szent György nap, Úrnap, Karácsony stb.) alkalmával. A tevékenység alapvető célja mágikus volt, így joggal lett az így gyűjtött tárgyakból és a róluk szóló tanúvallomásokból – ugyancsak a *rátaló magatartás* miatt – bizonyíték a perben. Az erdélyi főkormányzók előtt Marosvásárhelyen vallotta Bajnóczi Györgyné Németh Kata bába ellen, hogy szülésekor akarata ellenére vitte el a magzatburkot, és bár azt férje mélyen földbe ásta, mégis a bába onnan kivéve az apa és a gyermek rontását okozta:

Azt tudom mondani az kérdésben forgó captiva személy iránt, hogy mikor az második fiammal feküdtem, az mostani captiva asszony volt mellettem, és az első ganéjját az csecsemő gyermeknek láttam, hogy egy forgácsra vette, s feltette az kemence hátára, s kifordulván az házból, hogy az tekenőből az feredő vizet kiöntse, azalatt mondám uramnak, hogy azt az forgácsát vesse az tűzbe az kemence hátárul. S bé is veté, és mikor az szüle bejött volna, mindjárt mondá; – miért veté kegyelmetek azt az tűzbe? S akkor el is mene mindjárt, a büzit nem állhatván. Azután odajövé, ismét azt mondá iránta, hogy ő azt azért cselekedte, mert Apáczainé haragszik, hogy ötet nem hívták bábaságra, s ő kérte reá, hogy néki vigye az mással együtt, s két máriást ad érette. De ugyan csak az mássam odalett, noha az uram övig ásta volt az földbe, s mégis elvitték, s olyan kuruzslást vittek vele végbe, hogy három egész esztendeig az fekélyből urastól ki nem tisztulhattunk.¹¹⁰

¹⁰⁸ Schram 1970, II. 10, No. 242; Pócs 1995, 52–63.

¹⁰⁹ Schram 1982, III. 202–208, No. 506; Hausel 1987, 313.

¹¹⁰ Komáromy 1910, 539–563, No. 423; Bessenyei 2000, II. 234–252, No. 123; Klaniczay–Kristóf–Pócs 1989, II. 527–529; Szilágyi F. 1842, 11–12; Müller 1854, 50–52; Ipolyi 1854/1987, 429, 438; Villányi 1869, 188–189; Fodor 1936, 20–23; Berde 1940, 133.

A tárgyak erőszakos, néha abnormális vizsgálata, gyűjtése és keresése utólagosan a tanúk szemében a rontó szándék megnyilvánulásai lettek. 1752-ben a Bihar megyei törvényszék Szilágyi Pálné Vásárhelyi Judit ellen azért folytat le vizsgálatot, mert férje állítása szerint ő, illetve lánya, ifjabb Szabó Pálné Anna megrontották volna, és megölését tervezték. A férj tanúja Szántó Istvánné vallja:

... ezt is mondotta Szilágyi Pálné, hogy az maga ura – sit venia – ganéjját, hogy megvehetnék, ketten is lesik, mert azzal a leánya Szabó Pálné szára meggyógyulna és soha sem vehetik meg, mert mindjárt betakarja és úgy ha betakarja, semmit se használ.¹¹¹

Egyesek még attól sem riadtak vissza, hogy közvetlenül a halál pillanatában fosszák ki a halottakat, mint a következő példában tette ezt a debreceni Molnár Jánosné Nagy Kata. 1693-ban Halasi Andrásné vallotta:

Tudom, hogy mikor az uramat meglőtték, a feje velejét elvitte a mályvárul; és kérdvén, miért vitte el, felele az incta: a mire kell. [!]

Minden bizonnyal a halott testrészének mágikus erejét abban a bizonyos „pillanatban” kívánta megkaparintani a vádlott.¹¹²

Hogy a tárgyat valójában miért is gyűjtötték, az a tanúk előtt részben tisztázott volt, hisz a cselekmény ismerős, köztudott lehetett számukra is. Ha a körülmények mégis tisztázatlanok, sőt a tanúra nézve ellenségesek voltak valamilyen konfliktus miatt, az a bizalmatlanság auráját teremtette meg a gyanúsított tevékenysége körül. A tárgygyűjtés mágikus célja számtalan lehetett: szerelmi varázslás, tejvarázslás, időjárásvarázslás, jóslás, rontás diagnózis, boszorkányazonosítás etc. A tevékenység súlyosságát a gyűjtögetés következményeként bekövetkezett kár és/vagy a fennálló és rendezetlen konfliktus határozhatta meg, amit a tanúk véleményétől függetlenül a bíróságnak is mérlegelnie kellett.

3.3. A bíróság által értelmezett bűnjelek (7–10. csoport)

[7.] A következő beszédhelyzetek már mind szerves (nem csak utalás jellegű) részei a hivatalos nyomozati folyamatnak. A megvádoltaknak azokat a konkrét tárgyakról szóló elbeszéléseit sorolom ide, amelyeket a bizonyító eljárásban a bíróság használ fel a vádak hitelesítéséül. Ezek *azok a tárgyak, amelyeket a szemlén foglalnak le* és a nyomozó hatóság gyűjt be. Róluk külön listát készítenek, hogy a gyanúsított kihallgatásán azokat szembesíthessék használóikkal. 1755-ben Hódmezővásárhelyen a gyanúsítottól ezt kérdezték:

¹¹¹ Komáromy 1910, 532–539, No. 422; Schram 1970, I. 48–49, 129–131; Bessenyei 1997, I. 142–145, No. 30; Kristóf 1998, 166–168; Berde 1940, 133.

¹¹² Komáromy 1910, 162–170, No. 138–139; Haász 1929; Hanny–Keveházi–Kulcsár 1960, 98–107; Kristóf 1998, 43–44.

Hol vetted azokat a sok babonás eszközöket, amelyeket *Házadnál ágyadba találtattak*, és mi végre tartottad, úgymint: az idétlen holt gyermeknek ingecskéjét, sokféle kenő zsírokat, különféle mesterséges nyűgöt, akasztott ember kötelét, kígyó hártyát, csontocskákat pixisseket, és több száma nélkül való afféle gyanós nevezetű partékákat és mi végre? [Kielemlés tőlem, T. G. P.]

A vádlott felelete:

Akinek Zsellérje voltam, egy öreg asszony az is adott benne, és magam is szerzegettem, csak azért nem volt akkor egyéb dolgom, reá értem.¹¹³

A tárgyak, mivel a gyanúsított által is tudvalevőleg kompromittálóak lehetnek gyakran *árulkodtak* gazdáikról. Így a gyanúsított jobbnak vélte ezeket a nála lakó, vendégeskedő vagy a neki otthont adó ember nyakába varrni. Az 1639-ben a Viczay család lózsi úriszékén Szalai Pálné, Margaréta bevallja, hogy Takács Benedeknél egy koponyát kapott, amit Szentkirályra (Szombathely mellett Vas megyében) kellett volna elvinnie. Ezt félelmében nem tette meg, a koponyát pedig elrejtette Nagy Kata házában héjazatában („az eszterhaban”), annak „hire es akarattyá nélkül”. A háztulajdonos, aki ezt megtalálta, azért került boszorkányság címén gyanúba, mert a koponyát a tanúk állítása szerint ruháinak mosásához használta volna valamilyen mágikus célból. Bár 1639-ben a gyanúsítottat felmentik, az ügy három év múlva még mindig nincs elsimítva, sőt Nagyné ügyét 1642-ben újra előveszik.¹¹⁴

Mindezek a helyek és tárgyak zömmel a mindennapi élet, mindennapi mágia kontextusára utaltak. Bűnügyi bizonyítékot viszont a bíróság kreált belőlük, vagy úgy, hogy a hatóság rávilágított az adott mágikus eljárás számára elfogadhatatlan „babonás” jellegére, vagy úgy, hogy a hétköznapi tárgyakat a boszorkányszombat és ördög-szövetség bűnjeljeként értelmezték, értelmeztették a gyanúsítottal. A bíróság és gyanúsított közt lezajlott párbeszéd 1758-ban egy hódmezővásárhelyi perben:

- Mire való azon kabakos kis tök a mely Ládadban találkozott.
- Azon Tök a Boszorkányok számára való, és mikor együtt voltunk a nagy réz Dob volt mindenkor én nállam állott miolta köztük vagyok.
- Mire volt szőr gyapjú és Zsir találtatott benne.
- A szörbűl nagy hamar kantárt eresztettünk, es Lóra valo cifra czafrangokat csináltunk, a zsírral pedig a kantárt és caffrangot meg kentük és szép Aranyos lett azonnal, de nékem nem volt szabad még Lovon járni, csak gyalog jártam, de oda ertem az hová az Lovasok.¹¹⁵

¹¹³ Schram 1970, I. 306–320.

¹¹⁴ Schram 1982, III. 255–257, 518; Schram 1982, III. 257–258, 519.

¹¹⁵ Schram 1970, I. 102, 330–340.

Ide sorolhatjuk még azokat a tárgyakat is, amelyeket a bíróság szakértői szólaltatnak meg. A bíróság ugyanis néha külön tanúvallomásokban rögzítette azt a pillanatot, ahogy a gyanúsított tárgyait megtalálják, a tárgyak helyzetét például a törvényszéki esküdtek a maguk „tanult” módján vizsgálják. A kiskunhalasi Tóth Gergelyné láda-fiájának egyik gyanús termékét így írta le „fizikai” pontossággal a poroszló 1733-ban:

1. Egy Tyúk tojást, mely régen öszve száradott, kevéssé égy felől való oldala a kis vége felé bé horpadott, a mely felé valo fel állásra inkább hanyatlik a benne lévő valamitől, mint sem más felől valo végire vagy oldalára, akar mint is akarkitőlis probára (:mint mi forgattuk:) forgattassék, meg penig mint égy küszködő elevenséget representalva, mint a Magnes az eszakra, ugy siet az horpadott felire meg állani.¹¹⁶

Néha a figyelem arra is kiterjedt, hogy a gyanúsított hogyan reagál a tárgyak megtalálására. Ez esetben a nyomozói taktika is tetten érhető. Nem ritkán a befogáskor maga a gyanúsított hívta fel a figyelmet egy-egy különleges tárgyra. Ezek az elbeszélések zömmel nem a befogott személy közvetlen szomszédaitól, vádlóitól vagy ismerőseitől, hanem a hatóság tisztviselőitől, porozslóktól, uradalmi tisztectől, a vizsgálatot lefolytató esküdtektől származtak. A tárgyak adalékokat jelentettek a bíróságnak a gyanúsítotttra nézve annak mágikus tevékenységéről (ilyenek voltak a megtalált csontok, kenőcsök, növények, orvosságok stb.) vagy a természetfeletti képességeit bizonyíthaták (kantár a nyargalászáshoz, seprű és zsír a repüléshez, dióhéj csónak a vízen járás-hoz, dob a nagy távolságok extatikus bejárásához stb.).¹¹⁷ Ilyen dobról faggatta 1741. március 18-án a Tolna megyei bíróság Vörösné „Sánta” Ilonát is, amit a bíróság színe előtt is megszólaltatott a vádlottal:

- Te voltale a Boszorkányok között Dobos?
 - Én voltam, lám mostis itt vagyon a Dobom fél dio héj. Confirmavit in judicio.
 - Mivel verted az Dobott?
 - Két száll tollal. Confirmavit in judicio.
 - Miert szollott az a Dob és *itten nem*, vagyone nagy szava a Dobnak?
 - Ott szol, de it nem, és itt nincsen semmi száva neki. Confirmavit in judicio.¹¹⁸
- [Kiemelés tőlem, T. G. P.]

De még 1781-ben is így kérdezte az egri káptalan ügyésze a birtokában lévő és a nyomozás eredményeképpen lefoglalt bizonyító anyagokról – a repülést segítő zsírról – a vádlott Dúl Mihálynét:

¹¹⁶ Schram 1970, II. 346, 430–440.

¹¹⁷ A repülés vádlott és bíróság közötti párbeszédéről: Pócs 1997.

¹¹⁸ Schram 1970, I. 484–493, No. 357.

- Miből állott azon Kantár és Nyereg?
- Mint Kantár, mint Nyereg csak Madzagból állott, mely most is *itt vagyom*, mivel a Gyermek Házomtól el Szökvén, magával vitte, és a Bíráknak adta, Bírák pedig velem együtt be hozták. [...]
- Mire való ezen *jelen lévő* két rend béli Zsír?
- Arra való, hogy ha meg kenem magamot vele, mondván ezen Szókat: Hip, Hop, mingyárt ott leszek a hol akarok.¹¹⁹ [Kiemelés tőlem, T. G. P.]

A boszorkánypercek tortúravallomásaiban a vádlottak természetesen nem mindig saját magukra vonatkoztatták a tárgyakkal kapcsolatos tudást. Az egyes szám harmadik személyű elbeszélésekben a tudástól való elhatárolódást érhetjük tetten: „megkenvén valamely kenőcsvel [...] a fejök tetejét, két tenyereiket, és talpaikat, repültek.”¹²⁰

Máskor érzékelhető az elbeszéléssel való azonosulás, sőt az a naivitás is, hogy a vádlott talán még maga is elhiszi a tortúrán vallottakat. Az anyagi javak kápráztató csábításáról és egyben a vádlottak „ördögi” vágyairól így olvashatunk:

Minden színü ruhákban változhattunk. A Fő Urunk Luczifer Aranyos ruhákban öltöztetni parancsolt minket, holmi dib dáb rongyban. János ördög engemet fel öltöztetett, ez volt Zöld szoknya és mente, mert a *selyemre nem vagytam*.¹²¹ [Kiemelés tőlem, T. G. P.]

Az ezeknél kompromittálabb tárgyakra – mint a varázskönyvek vagy az ördögszövegségre utaló cédulák – kevés adatot találunk. Legtöbbször inkább hiedelem-kontextusokban bukkanak fel a róluk szóló tortúra- és tanúvallomásokban. A bíróság nem mindig kereste meg a tárgyi bizonyítékot. Ha a vádlott a tortúrán vallomásával ezt létezőnek mondta, már mellékes volt tárgyi bizonyítékként a bíróság színe elé „valóságosan” is megidézni. Hódi Györgyné Kovács Rózsa 1737-ben Szegeden vallotta a tortúrán, hogy szövetségét az ördöggel egy „nagy könyvre” tett esküvel kötötte meg, nevét pedig „[e]gy nagy levél lévén az asztalon”, „fel is íratva”.¹²² Ugyanebben az évben a Somogy megyei törvényszék előtt Hampu Erzsébet azt vallotta a tortúrán, hogy abban a boszorkány kompániában, ahova felvétetett, az asszonyok férjei mint a „garobonczás deákok” muzsikáltak a tárogató sípokkal és „éneköltek könyvekbül deákul”. Hogy latinul énekeltek, azt abból gondolta, hogy semmi mást nem értett az énekeskönyv szövegéből, hogy „Cumitas Cumitas”.¹²³ Takács András özvegye Szabó Katalin az Esterházy család sopronkeresztúri úriszékén vallotta 1747-ben a tortúrán, hogy „egy kik

¹¹⁹ Sugár 1987, 213–217, No. 92; Pócs 1997, 25.

¹²⁰ Kiss–Pál-Antal 2002, III. 16. 107–108.

¹²¹ Schram 1970, I. 103, 341–345.

¹²² Reizner 1900, IV. 79, No. CCVII.

¹²³ Kanyar 1967, 57, 106–109; 1989, 63, 150–152.

dolmányos ember az orrát megh ütven kívül vér folt és azzal írta föl az nevit egy kalendarium forma könyveczkeben.”¹²⁴

A bíróságok olykor saját elvárásaik, elképzeléseik szerint beszéltették a vádlottat az „ördögi könyvekről”, írásokról, cédulákról. 1752-ben a bíróság így terelgette Muzsa Erzsébet Szabó Katalin vallomását:

Nem de nem te őtett egy ördöngös könyvel kináltad? és hogy maga Istenes könyvét tűzben vesse kénszerítetted?

[Mire a válasz:] „Ezekről nem tudok semmit.”¹²⁵

Egyes vizsgálóbírók ennél is többet akartak kereszkérdéseikkel „kihúzni” a vádlottból, például hogy hol (jobban mondva, kinél) tartja az ördögszövegséghez szükséges eszközöket? „Kinél tartatik az zászlótok és az könyvetek melyben szoktatok magatokat iratni(?)” – kérdezte a vizsgálóbíró 1755-ben a gyulai úriszéken a kőröstarcsai Matolcsi Sárát, aki konkrét választ is ad. Ezek természetesen nem nála, hanem vádlott-társainál vannak: „Az zászló tartatik öreg Bodinéna, az könyv pedig Jancsónéna.”¹²⁶

A konkrét és az elbeszelt könyvek, cédulák és levelek egyszerre voltak „hiedelemtárgyak” (a bíróság által elképzelt és a vádlottak elbeszélésében megalkotott), illetve „valóságosak” (a bíróság által felkutatottak és a vádlottak által megmutatottak). A hozzájuk fűződő, a tanúk és a vádlottak részéről megfogalmazott ambivalens viszonyt (viszony az olvasáshoz, ha nem tudnak olvasni; viszony az íráshoz, ha nem tudnak írni) Kristóf Ildikó tárta fel részleteiben az „Istenes könyvek – ördöngös könyvek” című tanulmányában.¹²⁷

[8.] A fogvatartás körülményeiből fakadó, kontextualizált tárgycsoportot alkotnak azok az eszközök, amelyek már nem a boszorkánysággal megvádoltak előéletére utalnak, hanem arra, hogy a befogott, tömlöcbe zárt gyanúsított mit cselekszik annak érdekében, hogy *a törvény és a bíróság ellen* tegyen. Vagyis ezek a tárgyak a befogás, a bizonyítás vagy az ítélet-végrehajtás szakaszai után válnak jelentőssé. Számos olyan poroslótól, vagy a vádlott gyanúsított rabságaitól származó vallomást ismerünk, ahol ezekre a törvény ellen ható mágikus tárgyakra történik utalás. A börtönbe kerülést és a bírósági eljárást elhárító, illetve a börtönből való szabadulást elősegítő mágikus eszközöket sorolhatjuk ide. Tóth András góri lakos negyedmagával 1547. december 17-én Krainer Sebestyén soproni vendégfogadóst áldott állapotban lévő nejével és két szolgálójával együtt kegyetlenül meggyilkolta, majd házat kirabolva a várost elhagyta. Sopron város bírói széke december 30-án mindnyájukat elfogta két cinkostársukkal egyetemben, kik közül e rablóbanda egyetlen nőtagja: Rákos Péter özvegye, Ilona

¹²⁴ Schram 1970, II. 219–229, No. 291; Pócs 1995, 52–63.

¹²⁵ Bessenyei 2000, II. 137–138, No. 100.

¹²⁶ Schram 1982, III. 137–139, No. 475.

¹²⁷ Kristóf 1995.

répcszentgyörgyi molnárasszony nemcsak kémkedéssel és orgazdasággal, hanem még boszorkánymesterséggel is foglalkozott. A rablóbanda tagjai kivétel nélkül súlyosan terhelő vallomást tettek Rákos Péter özvegyére, Ilona asszonyra. A bandatagok és az asszony tortúravallomása szerint Ilona Tóth Andrásnak egy bársonyból, a többi társának pedig tafotából varrt zacskót adott át és közölte velük, hogy e zacskókba olyan varázsszerek vannak bevarrva, hogy ameddig e zacskókat maguknál hordják, addig nem sebesülhetnek meg, és semmi bántalom sem érheti őket. Ezenkívül megnevezett nekik két szentet, akikhez ha a velük közölt imádsággal fordulnak, nem kell félniük cselekvéseik semmiféle következményétől sem.¹²⁸

A börtönbe kerülést kívánta megakadályozni Sántha György, a Viczay Ádám lózsi (Sopron megye) úriszékén elítélt varázsló orgazda, akinél a házkutató szemle után bűnjeleket foglaltak le. Az ítélet szerint:

1633 esztendeöben, sok külömb külömb fele töb hoza hasonló tarsaivall, varaslant, boszorkansagott, Ember tetembül valo chontokkal es porokkall valo mestersegett exercealt, melly niluan valo latrocinium constal az be praesentalt signumokbull, ezel sem elgeduen hanem mas lopok es tolvajok lopott marhajokatt hazahoz be fogatta, az mint hogy nem regennis ezenn Inal mint or gazdanal eördöngösnell es varasonall egy lopott szalonnat talaltak.¹²⁹

Esterházy István özvegyének, Thurzó Erzsébetnek lakompaki (Sopron megye) úriszékén tárgyalták 1642. május 12-én Soós Gergely jobbágy perét különböző lopások, méhesek kifosztása és „ördögi mesterseg” vádjával. A vádlottat a Nádasdyak birtokán, Sárváron fogták el, ahonnan az úriszék tudakozó levelet is váltott Potyondi Ferenc Vas megyei szolgabíróval (Ereösetti azon inquisitiot Potjondj Ferencz szolgabiro vramelene jrt missillis levele). Az oklevél a kötött bizonyítási rend miatt a legerősebbnek számított: jelezte a bíróság felé a gyanúsított veszélyességét és utalt korrump előéletére. A magisztrátus ügyésze, Gorupp János a bíróság színe elé egyéb bizonyítékokat is felsorakoztatott (Et alioquin azon gonosz chjelekedetiben mjnemeóc eördóghj mesterseggell ezen I elt, kj teczik ex productis et coram dominis iudicibus demonstratis fragmentis et ossibus), vagyis az amulettként a gyanúsítottnál tartott és talált, sebezhetetlenségét „eredményező” embercsontokat. Soós tagadott, ám a tudakozó levél és a mágikus tárgyak ellene vallottak. Az ítélet szerint tizenöt nap múlva, negyvened magával kell ártatlanságára megesküdni, máskülönben elevenen kerékbe törik. Az ítélet (a tolvajok rendszerinti büntetése – akasztófa – helyett kerékbetörés) a vád súlyosságára utalt. A nála talált tárgyakat ugyanis minden bizonnyal a bíróság ellen kívánta mágikus módon felhasználni. A negyvenedmagával véghezvitt tisztítóeskü gé-

¹²⁸ Mollay 1984, 169–170; Házi 1982, 273–275.

¹²⁹ Schram 1982, III. 253, No. 516; Pócs 1995, 52–63; Mollay 1984, 169.

nye ugyancsak a vád maximalizáltságát jelezte. Gyanítható, hogy Soós az esküt nem állta ki, ezért kivégezték.¹³⁰

A tárgyak másodlagos helyére és használatára derült fény az alábbi példáimban is a vádlott viselkedésének köszönhetően, de a másodlagos helyzetbe hozást közvetetten maga a bíróság idézte elő. Első példámban a *mindennapi mágia „veszélytelen” eszközei* maga a használója vonta be a „mágikus veszély” aurájával. „Mi ruha lehet, aki a talpad alatt volt?” – kérdezi az ügyész a vádlottól, mire a felelet:

A szolga Gyermekek hozta az akasztófa kerítésétül, mellyet a végre tartott a Padlásán, hogy az Galambjai szaporodgyanak s házához szokjanak, hogy pedig most a talpa alá tette, azt Gaál Kata javaslásából cselekedte, hogy a Törvény neki ne szolgállyon.¹³¹

A mindennapi mágia eszközei mellett a *speciálisan a bíróság ellen felhasználható tárgyak* is felbukkantak a vallomásokban:

Mondotta Stenczelné: Édes Borka asszony adj nékem abban a farkas gégeében; én kérdeztem: Miért? mondotta: Ha azon át fujnának a tanácsra, ha szintén megszententiáznának is, de semmit sem tehetnének. 2. Kilenc falu határáról, kilenc sírból ha földet hoznának, egy-egy marokkal öntenék el a tanácsházban, semmit nem tehetne a tanács. 3. A szemérem testén lévő szórt, ha megvagdálnák, égett borban beadnák inni, igen szeretné és reá nem szólhatnának.¹³²

Ugyanúgy a börtönben szerzett delejező félelemről, de a *bíróságon (az ítéletvégrehajtás során)* megszerzett mágikus tárgyokról beszélt következő példám alanya is, egy (talán) tettestárs interpretációján keresztül. 1736-ban a Torna megyei Jabloncán vizsgálták Beke Istvánné László (Kanos) Dorottya ügyét, akivel kapcsolatban az egyik tanú megjegyezte, hogy egy akasztott ember melegében levágott péniszére azért volt szüksége, hogy fogságából szabadulhasson:

... mikor néhaj Miticzki Mihály uram Jablonczai Szabo Ferenczet fel akasztatta, s azon húst el hoztak, Bekene akkor Szilason Boszorkánságh mia fogva leven azt tutta hogy neki hoztuk.¹³³

A frissen kivégzett emberből vágott testdarabok a vádlott vágyai szerint a börtönből való szabadulást segítették volna.

¹³⁰ Varga 1958, 676–677, No. 372; Klaniczay–Kristóf–Pócs 1989, II. 661; Eckhart 1954, 132–139; Pócs 1995, 52–63.

¹³¹ Schram 1970, I. 98, 300–306.

¹³² Komáromy 1910, 262, No. 229.

¹³³ Schram 1970, I. 1, 15–20.

[9.] Külön – és talán a legfontosabb – bűnjelnek tekinthetjük a *vádlott testén talált jeleket*, amelyek démoni, ördögi megszállottságára utaltak. Mivel bizonyosságra volt szükség a vádlott bűnösségét illetően, a bíróság a vádlott testét olyan *mediatizált felületnek tekintette*, melyen – ha jól végezte dolgát – felfedezhetőek voltak a demonológiai irodalomban leírt démoni jegyek. Ezeket a – nevezzük így – „szakértői” felkutatásból keletkezett bűnjeleket a legerősebb bizonyítékoknak tekintették. Elbeszélői kontextusukat a bíróság nyomozati eljárása határozta meg. Ez a bűnjel-csoport megfeleltethető a tanúk által laikus módon leírt abnormális testi jegyeknek is, de ezeket nemcsak észlelték, hanem tüzetesen meg is vizsgálták az anatómiához értő hóhér segítségével.¹³⁴ A szakértőséget az is erősíthette, ha külső szakembert (borbélyt, bábát, hivatásos orvost vagy professzionális boszorkányazonosítót) kértek fel véleményezésre. Ez utóbbi nem volt jellemző a magyarországi perekben, annál inkább a nyugat-európai gyakorlatban.¹³⁵ Az így felvett jeleket egy ún. *stigmajegyzékben* rögzítették. A cél az volt, hogy megállapítsák, van-e szőre a boszorkánynak „titkos helyein”; könnyezik-e; vérzik-e, ha sebet ejtenek rajta; démoni megszállottsága mennyire súlyos, ha a mázsálón mérve vagy a vízpróbanak alávetve „könnyűnek találják”:

Miért nem könnyezhet a Boszorkány mikor sir? Azért nem könnyezhet a sirasban mivel egyik Boszorkany a másiknak a könnyvezését maga erejével el végiz és meg tartóztatja.¹³⁶

Ha szőre kihullt, szeme könnymentes volt és teste nem vérzett (lényegében elvesztette saját éltető testnedveit, kiszáradt) vagy érzéketlen volt, ha megszárták, forró viasszal „megcsepegtették”, az a boszorkányság, illetve a szexuális aktussal köttetett ördögi paktum testi, stigmatikus jele, így egyben tárgyi bizonyítéka volt.¹³⁷ Az ördögi paktummal szerzett testi jellegről a hazai demonológiai irodalom már értekezett, mielőtt a perekben bűnjelként egyáltalán felbukkant volna. Marosvásárhelyi Gergely jezsuita prédikátor a hírhedt nyugat-európai jogász demonológus, Peter Binsfeldt tekintélyes boszorkányüldöző traktáját (*Traktat von Bekanntnuss der Zauberer und Hexen*. München: Adamberg, 1589, 1591) idézve 1623-ban így írt a testét kenőcsökkel, *élő emberi testrészek* felhasználásával sérthetetlené varázsolt boszorkányról és annak hóhér általi kínzásáról:

Eféle ördögekkel közösült emberék kinzasok ha gyakorta oly keméniec, hogy semmi modon akar mint gyötredtessének-is nem vallanac, okat iriak hogy kerezteletlen gyermekek nec szüieből, es egyeb tagiaibol kenetet csinálnac

¹³⁴ A hóhér szerepéről Magyar-Kossa 1929, II. 91.

¹³⁵ Clark 1991, 222–248.

¹³⁶ Schram 1970, I. 102, 333–340.

¹³⁷ Clark 1997, 591.

magoknac, auagy porra teuen, magokat azzal hintik, és sok egyeb ördögi babonaságok által, mint Binsfeldus írja. Neha avagy nem érzik kinokat ugy mint mikor az ördög körülé forgoduan az csigaknac köteleit meg nyuittia, auagy az köuet köngébets auagy szauat megfogja, bizonyos természet szerint valo oruosságokat aduan néki, mint ha csak álmába latatnac szenedni, auagy egetések ellen valo orvosságokat adni, hogy csepegetéseket ne érezék.¹³⁸

Protestáns oldalról a témához hozzászóló első ismert hazai kommentárt Mediomontanus János fűzte a Nagyváradon közzétett vizsgáteleiben, a *Malleus maleficarum*ra reflektálva 1656-ban.¹³⁹ *Stigma diabolica* jegyzéket először a nyugat-magyarországi Esterházy uradalmak úriszéki pereiben találunk. Az 1663-ban a lakompaki úriszéken perbe fogott darázsfalvi horvát jobbágyokat az alsó-ausztriai tartományi rendtartás, a Ferdinanda alapján módszeresen vallatták ki a soproni hóhér közreműködésével. Ugyanarra a sorban feltett 13–21 kérdésre kellett a gyanú alapján kiválasztottaknak válaszolniuk. Ebből megtudjuk a vádlottak korát (50–65 között), vallását (mind katolikus), mikor gyóntak és áldoztak utoljára, mióta űzik a boszorkányságot (2–20 év között), kinek-kinek ördögszeretőjét (Máté, Menyhért, Jakab, Gergely, Illyés néven), ruhaviselésük jellegét (vörös, továbbá a zsidó asszonyok viaszsárga viselete vagy a reformátusokra utaló fekete magyar ruha), ki hol tartotta esküvőjét az ördöggel (Darázsfalu szőlőhegyén, szántóföldjén, nyílt mezőn, a határban levő kőkeresztnél), és ekkor testét *pecséttel* (*stigma*) az ördög hol jelölte meg (hátán, szeméremtestén kívül-belül, a hátsófelén, amit a jegyzőkönyv szerint a hóhér szemléje igazolt); továbbá megtagadta az Istent és a Szentháromságot, odaadta testét és lelkét az ördögnek:

[özvegy Baruschné:] Signum, quod a Diabolo [más kéz írásával:] tempore nuptiarum impressum habet, per carnificem in dorso inuentum est, et approbatum.

[Ladoschné:] Signata per spiritum in medio (:saluis auribus:) pudendarum, a carnifice inuentum, et approbatum.

[Pásztor Ferencné:] Signata in posterioribus penes etc. per carnificem repertum et approbatum.

[özvegy Pálné Katalin:] Signata per Diabolum ex parte sinistra dorsi, per carnificem inuentum et approbatum est.¹⁴⁰

Egyértelműen Carpszov jogkönyvére hivatkozva állítják össze a „nagy” szegedi boszorkányper vádlottjainak stigmajegyzékét 1728 júliusában:

¹³⁸ Vásárhelyi 1623, 377.

¹³⁹ Mediomontanus–Csehi 1656.

¹⁴⁰ Schram 1982, III. 260–265, 522–525; Mollay 1984, 169.

1. Kökénynének. A szemérem testén az jobb felől az partján.
 2. Katona Ferencznek ágyékán, iuxta feminae locum pudendum ex parte aequae dextra.
 3. Paulus Kovács feje tetején, in vertice capitis.
 4. Szandáné. In loco pudendo ex parte superiori.
 5. Hesén Borbála. Szemérem testén, ex parte <superiori> laeva aequae superiori.
 6. Joannes Dancso in dorso ex superiori sinistra.
 7. Helena Tóth. In femore laevo iuxta locum, qua sexum monstrant [...]
 8. Daniel Rósa. In loco qua sexum monstrat extrinsecus ex parte sinistra.
 9. Michael Szánthó in loco pudendo ex parte dextra inferiori.
 10. Susanna Széll, in loco pudendo intrinsecus ex parte dextra, in extremitate.
 11. Franc. Borbola. In femore dextro prope locum pudendum.
 12. Margaretha Barak in loco posteriori.
 13. Sara Koncz superius iuxta partem eam, qua sexum monstraret (superius parte).
 14. Bogadussiana, ex parte laeva intrinsecus in loco pudendo.
 15. Csikósné, extrinsece in loco pudendo ex parte dextra.
 16. Susanna Korcsek in loco pudico inferioris. (Külön papirosszeletkén.)
1728. die 23 novembris Bogadussáné intuitu stigmati oculáltatott és balfelől belől találtatott.
 Rohonkánének ismét közepiben felül az szőr között.
 Csikósnének jobb felől, kívül mezítelen testén, veres.¹⁴¹

Hogy miként kapta a boszorkány „fizikailag” is a testi jegyeket, arra a bíróság külön kíváncsi lehetett. Egyes vádlottakon a valóságosan is megtapasztalt „érzést” – az ördöggel való közösülés testi élményét – kérték számon:

- Háltalé vagyis közösködtele vele es hanyzor?
- Mindannyiszor valahanyzor köllött es szep iffu legeny kepeben velem közösködött *hasamra feküvén és abbanis gyütt le a bélem*, mert s. v. csont a fasza nékie ki huzta véle béletem.¹⁴² [Kiemelés tőlem, T. G. P.]

Az így, legtöbbször tortúrán feltárt bűnjelek egyrészt bizonyítékok voltak a gyanúsított bűnösségére; másrészt a boszorkány mediatizált testének segítségével az áldozatok gyógyításához is hozzáfoghattak. A boszorkány kínzására tehát nem csak azért volt szükség, hogy ezzel szóra bírják a benne lévő gonoszt, vagy hogy így rekonstruálják a

¹⁴¹ Reizner 1900, IV. 445–446, No. CCVII/30.

¹⁴² Schram 1970, II. 486, No. 357.

„mi történt?” szituációját, hanem azért is, hogy az áldozatokat a beavatkozással meggyógyítsák.

[10.] A bíróságnak tehát szüksége volt a boszorkány élő, mediatizált testére. Halála esetén viszont meg kellett akadályozni azt, hogy ha már egyszer úrrá lettek a gonoszon, később a meghalt boszorkány porhüvelyé újra démonok tanyája legyen. Ám akadtak olyan helyzetek, amikor egyes személyekről csak *haláluk után* „derült ki” a környezetük számára, hogy a közösségekre ártalmasak. A boszorkányperektől némileg független, de a boszorkányok személyével összefüggő kontextusnak tekinthetjük azokat az eseteket, ahol a tárgyi bizonyítékok és a bűnjelek a boszorkánysággal gyanúsított halálát követően „árulják el” tulajdonosuk bűnösségét: szájában a ruhája, teste hajlékony, a végtagok mozgathatóak, vére folyik, bőre ép. Ezekről szemlével realizált jegyzőkönyvekben is olvashatunk. Legtöbbjük lényegében „vámpirper”, ami inkább tartható a jog marginális jelenségének, semmint hivatalos eljárásnak. Bár, mint látni fogjuk, a kivételek erősítik a szabályt. A rosszindulatú élőhalott visszajárásának gyanúját igazolta az a török hatóság által jóváhagyott *szemle*, amelynek során Gyöngös mezőváros hatósága 1662-ben bűnjelekkel alátámasztva igazolta Cántor Jánosné és Czortos Margit boszorkányságát:

Amikor visszatérve a temetőbe sírhelyét felnyitották, *ruháját félig lenyelve* és romlatlan végtagjait *késsel megszúrva*, azokból valamennyi *vér szívárgásával* találták meg. [Kiemelés tőlem, T. G. P.]

Sírból való kiásásuk után mindkettejüket elégették.¹⁴³

Ez a 17. század hazai joggyakorlatára mutató példa azonban nem egyedi eset,¹⁴⁴ sőt a 18. század kríziséveiben – pestises időszakokban (1709–1713; 1737–1742; 1755–1756) – az alulról kezdeményezett, a bíróságokat kész tények elé állító esetek száma megsokszorozódott.¹⁴⁵

¹⁴³ Fekete 1933, 107, 131; Sugár 1987. 23–24, No. 3. Vass Előd fordítása törökből. Gustav Calmet idézi a *Mercure Galant* 1693-as és 1694-es feljegyzéseit, amelyekben olyan vámpírokról adnak hírt Lengyelország és főként Oroszország területéről, akik délben és éjfél körül jönnek elő sírjaikból, olyan tetemes mennyiségű vért szívnak ki élő emberekből vagy állatokból, hogy az nemegyszer a szájukon, orrukon s legfőképpen a fülükön át csorog ki. A holttest gyakorta valósággal úszik a koporsójába kiömlött vérben. A szóbeszéd szerint olyan különös éhség vesz rajtuk erőt, hogy megeszik még a halotti leplet is, amellyel letakarták őket. (Calmet 1746, 60 Chapitre XIII. Récit tiré du Mercure galant de 1693. & 1694. sur les Revenans)

¹⁴⁴ Csalogovits József 1937-ben a Tolna megyei Cikón és Bátán talált olyan Árpád-kori sírokat, melyekben a csontváz két lábfejét és térdizületét nagy vasszögekkel szegezték a sír fenekéhez: Csalogovits 1937, 447.

¹⁴⁵ Az 1709–1713-as erdélyi nagy pestis idején a románok vámpírhitéről írta Köleséri Sámuel (*Scrutinium pestis Daciae*, Nagyszeben, 1709), hogy az „seductio ac lusus diaboli”. 1723-ban Szék mezővárosban bontották fel a pestisben elhalt református magyar asszony, Mezei Péterné Kis Mihály Borbála sírját „hazajárásai” miatt. Kiss 2004, 161–164, No. 14.

Az 1737–1742-es járványok idejéből idézhetjük Dés privilegizált mezőváros gyakorlatát is a halál utáni gyanúokok és bűnjelek hatósági értelmezéséről. 1742. augusztus 2-án a magisztrátus – mivel Pila bába sírjánál szemle keretében megállapították, hogy „már egynéhányszor becsináltattok, de reggel mindenkor nyitva találtatik” – elrendelte a „sírból feljáró halottak” sírjának felbontását. A gyanú abból is táplálkozott, hogy ezidőben többen is meghaltak, és a temetőben „szertelen jajgatás hallatott”. A kiküldött nyomozó hatóságnak meg kellett vizsgálnia, hogy a kiásott holttestek arca piros-e, és a karónak beléjük verése után vérük folyik-e. Mivel az „observatio” megállapította, hogy Pila bizonyosan „comperiáltatott”, ezért tetemét a „törvényfához” vitték, és ott elégették. Határoztak arról is, ha a gyanú más holttesteknél nem igazolódna, akkor őket temessék vissza.¹⁴⁶

Amikor Bodó Mátyás 1751-ben a vámpírok jellegzetességeit taglalta a *Jurisprudentia criminalis* című munkájának a boszorkányos személyekről szóló fejezete elején, már javában lezajlott az az európai nyilvánosságot kapott (1725–1732) tudományos vita, amely a „magyarországi” – valójában szerbiai – vámpírügyekkel foglalkozott.¹⁴⁷ Bodó meglegedett a Praxis Criminalis elveinek praktikus rendszerbefoglalásával, de néhány saját példával megtoldotta: így aktualizálta a Carpzov-i hagyatékot a vámpírügyekkel. Nem részletezve most a vámpíreseteknek az európai demonológiai és orvosi irodalomra gyakorolt hatását,¹⁴⁸ amit a korban Calmet (1672–1757) bencés apát tudományosan is népszerűsített, szorítkozzunk kizárólag a hazai jog Bodó-féle recepciójára. Bodónak a vámpírhit jelenségéhez fűzött gondolatai így szóltak:

Felmerül a kérdés, miként kell vélekednünk az olysfajta kísértetekről, amelyekkel valamely halott ember testében vagy képében megjelenő démon különbözőképpen kápráztat el, s hogy vajon az efféle holttesteket el kell-e égetni, amire számtalan példa hozható fel.¹⁴⁹

Bodó hozzászólásából kiviláglik, hogy a világi jog Magyarországon – (Bodó munkája lényegében tankönyv) – ekkor még elfogadta azt a kánonjogból következő állítást, miszerint az életében gonosz varázsló, boszorkányos ember díja a démoni megszállottság és az elkárhozás. Ez esetben azonban nemcsak lelkét kínozzák az ördögök a pokolban, de teste is a démonok martaléka lesz. A gonosztevő mediatizált holttestének

¹⁴⁶ Pataki 1862, 416; Vajna 1906, II. 313–314.

¹⁴⁷ Calmet 1746, 37–38, Chapitre VIII. Morts de Hongrie qui sucent le sang des vivans. Erről bővebben: Sturm–Völker 1994, 456–489.

¹⁴⁸ Klaniczay 1998 és 1985, 33–69; Köpeczi 1981, 88–97; Farkas 1989.

¹⁴⁹ „Quaeri hoc loco potes: Quid sentiendum de ejusmodi Spectris, quando Daemon in corpore, sive persona alicujus hominis demortui apparens diversimode alludit?; et an ejusmodi demortuorum corpora igne cremanda sint? Ad quod, dicendum, est sequenti modo.” Bodó 1758, 216. (Idézi Ipolyi 1854/1987, 231.)

elégetését Bodó – Calmet-re hivatkozva – nem javasolta.¹⁵⁰ Egyéb hazai példákból, de még Bodó hozzászólásából is kiteszik azonban, hogy a hazai szokásjog – minden későbbi helyi vagy központi tiltás ellenére¹⁵¹ – az „élő” holttesttel mint olyan hüvellyel, melybe a gonosz vissza- vagy beköltözhet, gyakorlatilag számolt. Így azt egyes bíróságok – erős lakossági nyomásra - szükségesnek gondolták összeroncsolni vagy elégetni, mint ahogy tették a désiek is. E szükség mögött azok a hiedelmek álltak, hogy a vámpírnak „élő” szíve volna; vagy a holttestben parazita módjára élő démon/ördög az élőkre is veszélyes lehet, hiszen azok testnedveit szívja el. Az élő boszorkány teste azzal árulta el magát, hogy nem vérzett, a halotté viszont azzal, ha a már bemutatott holttestidézéshez hasonlóan vérzést mutatott. Ez a vér azonban nem feltétlenül az ő vére volt. Lényegében mindkét hiedelem ugyanazon logika mentén konstruálódott, az élő és a halott boszorkánynak egyaránt szüksége volt mások testnedveire, legfőképpen az életet adó vére. A *masticans* vagyis „rágó” és rosszindulatú halottak hiedelmének a 17–18. században éppúgy megvoltak az orvosi, természettudományos magyarázatai, mint elfogadott demonológiai tézisei. Míg egyesek a bizonyítékot abban látták, hogy a hullabomlási folyamatok okoznak a sírban keletkező, cuppogásra, csámcsogásra emlékeztető hangot; mások elutasítva a tetszhalál és az eleven holttest lehetőségét, a jelenséget sátáni praktikával magyarázták: a sátán személyesen bújta a holttestbe és mozgatja azt.¹⁵² Így a valóban kibontott sírokban, az ott talált testi, tárgyi bizonyítékok alapján (a megszúrt test vérzett, a halottnak tovább nőtt a haja és a körme, nyelvét elharapta, a sírban is erekciója volt, karját vagy lábát „megrágra”) valóban számos következtetést vonhattak le.¹⁵³ Az elevenen eltemettetéstől való félelem¹⁵⁴ nyilván éppúgy

¹⁵⁰ „Promiscue tamen omnes, praesertim tales, quorum Diabolus corpora non circumfest; sed duntaxat formam seu speciem eorum representat, comburi non possunt. Conf. RR. Abbatis Augustini Calmet Tractatus eruditus, de Adparatione Spirituum, et Vampiriis in Hungaria, idioma Gallico et Germanico editus anno 1751. In 8vo.” (Bodó 1758, 216)

¹⁵¹ Mária Terézia és II. József vámpírpánikot csitító leiratairól: Klaniczay 1990, 300; Magyary-Kossa 1940, IV. 85–89.

¹⁵² A II. Rákóczi Ferenc felügyeletével megtartott rózsahegy evangélikus zsinat (1707) határozata szerint a visszajáró rosszindulatú halott kisásása és fejének levágása nem tűrhető cselekmény, de nem azért, mert tagadnák a rosszindulatú kísértetek létezését, hanem hogy „ez csak az ördög incselkedése”. Ezen pedig a hullacsonkítás nem, csak az imádság segíthet. Zsilinszky 1889, 57; Wéber 1893, 879–884. A vámpírpánik udvarnak szóló feliratairól: Klaniczay 1990, 303, 305–307.

¹⁵³ Geiger 1934–1935, 812–823.

¹⁵⁴ Ez a félelem nem volt alaptalan. Cserei Mihály (1667–1756) az 1709–1713-as erdélyi nagy pestisjárvány éveiből jegyezte le, hogy Segesvárott a járvány miatt bedeszkázott házakban a hullahordók közel 80 embert öltek meg. Ha valaki beteg nem is volt, megfojtották, koporsóba tették és eltemették. Egy leányt már a koporsójába is betettek, *száját ruhával betömtek*, majd a koporsót leszögezték. Testvérbátyja csak a temető közelében érte utol a taligásokat, és a polgármester parancsára a koporsót feltörték, kiderült a lány még élt. A hullahordó cigányokat elfogták, akik bevallották, hogy hány embert temettek el elevenen (Cserei 1852; Magyary-Kossa 1929, I. 128).

közrejátszott ebben a hiedelemben, mint az élő holttest, a visszajáró halott és a vámpír képzete. A vámpírról való 18. századi tudományos diskurzus pedig beleillik abba a paradigmaváltó folyamatba, melynek során a teológia tudományos eredményeit a csodáról, az ereklyékről vagy a megszállottságról egy másik, orvosi paradigma kérdőjelezi meg. Cserszky Antal, Bereg megye főorvosa 1832-ben a következő megjegyzést tette:

Van nemesmegyénkben még ollybuta nép is, melly a hirtelen halál okát *közönséges vallásbeli régi vélekedésénél fogva* valamely még éltében babonáskodásairól ösméretes ember halála után a testbe visszatérni hitt öldöklő léleknek tulajdonítván, az olly ember testét a sírból kiásni, összedarabolni, fejét lába közé lenni, a testet négy nyuslos zsákba rakni és bekötve ismét a koporsóba vissza szokta rakni. Illy eset történt Volóczon, hol egy férfi és egy asszonyi ember sírját augusztus elején felhányták s helységökben a hirtelen halál. megszűnését ezen cselekedet fogantjának tulajdonították!¹⁵⁵ [Kiemelés tőlem, T. G. P.]

3.4. A perektől függetlenedő bűnjelek (11–12. csoport)

[11.] A végére hagytam azokat a tárgyakat és bűnjeleket, melyek részben az ítéletvégrehajtás miatt válnak mágikus tárgyakká, részben pedig amiatt, mert a bíróság intézményétől eleve függetlenek voltak.¹⁵⁶ Esetükben a boszorkányként *elítélt személy emléke* inspirálhatja új, félelmet keltő eszközök létrejöttét. Erre vallhat például az elítélt halálában viselt tárgyainak, de lényegében teljes tárgyi hagyatékának sors-története. Az elítélt tárgyi javairól, amelyek épp életútja vagy cselekedetei miatt lettek mágikus tárgyak, ritkán ugyan, de készültek inventáriumok:

1560. május 8-án készült az az összeírás, melyet Rakovszky György, Zermegh János és Hozuzky György készítettek Nicolaus Salm gróf részére (Bornemisza Péter kenyér-adója, aki maga is foglalkozott *cristallomantiával* és *angyalmágiával*) a Pozsony megyei Szentgyörgy birtok javairól. Az ágyúk, tarackok, mozsarak, golyók, löszerek, fegy-

¹⁵⁵ Cserszky 1832, 147.

¹⁵⁶ A bíróságtól független, de a rontásra utaló „történeti” példának tekinthetjük azokat a tárgyakat is, amelyek nem a kortárs értelmező forrás vagy a későbbi néprajzi gyűjtések hatására kerültek napvilágra a XIX–XX. században, hanem „in situ” valódi *régészeti leletként* értelmezhetőek. Olyan tárgyakat sorolok ide, melyeket minden bizonnyal használtak még a nagy boszorkányüldözés idején is, de a konkrét tárgyak „működésére” kortárs perbeli helyzetben nem derült fény. A „lakatot tesz valakinek a szájára”, „lakat van a száján” szólások alapjául szolgáló tárgyi emlékek négy helyen is előkerültek sírokból lakatolt állak formájában. Vajna Károly és Erney József kutatómunkájának eredményeként például a Hont megyei Berencsfalu határából került múzeumba a Rohoj nevű hegyen, 1901 őszén talált emberi alsó állkapocs, melyen két lakat csüngött. Az erdőben levő tisztáson akadt rá három falusi ember köfajtás közben, egy kövek közötti mélyedésben. Lakatolt állak találhatóak a Radvánszky család zólyomi kastélyának muzeális gyűjteményében, a Turócszentmártoni Múzeumban és a Magyar Nemzeti Múzeumban is. (Vajna 1904, 85–91) Talán az istenkáromlást büntették így, de valószínűbb, hogy mágikus céllal utólag került a lakat az állkapocs-csontokra (Seemayer 1904, 91–92; Erney 1909, 215–222).

verek, dobok, bútorok, konyha- és pékfelszerelések, edények, teknők mellett egy teljes kovácsműhely felszerelését, kalapácsokat, fűjtatókat is összeírtak. Ebben az ötoldalas rövid jegyzékben külön tételként határozták meg azt a szegecsinaló üllőt, amiről a jegyzék szerzője megállapította, hogy egy boszorkánysággért megégetett asszony elkobzott vagyonából került a vár tartozékai közé, és amit épp ezért a földbe ástak. Mivel a boszorkányper részleteit nem ismerjük, nem tudjuk hogy azért került az üllő a földbe, mert a boszorkány tárgyi hagyatékaként veszélyes lehetett, vagy egyszerű prózai okokból: ócskavas volt.¹⁵⁷

[12.] *A boszorkányok személyétől és a bíróságtól függetlenedő* tárgycsoportnak tekintem azokat a tárgyakat, amelyek a boszorkányperek elbeszéléshálóján kívül érték el mágikus státusukat. Urbáriumok, inventáriumok, határjárási perek¹⁵⁸ konkrét hiedelemközléseket rögzítő leírásaiban akadunk ilyen tárgyakra, a „gonosz” által belakott, megszállt helyek jellemzőiként. Példa erre a Rákóczi-birtokok sárospataki várának és majorjainak összeírása, melyet Bajoni János készített. Bajoni a Berzsegh földesúri majorság tárgyi eszközeit 1671. január 3-án így jellemezte: sárból készült sütőkemence, vajköpülő, fejszajtar, túrónyomó sajtó, túró, írós tehénvaj, színvaj stb. Mindehhez azonban Bajoni kommentárja lesz számunkra érdekes. A megjegyzésben Bajoni azt javasolta a birtok urának, hogy a régi majort szüntessék meg, mert az ottaniak „boszorkányok által járó gyűléshelynek mondják”. A szarvasmarhák mind megbetegednek, a szárnyasok megvakulnak és azután elhullanak, hiába hoznak más birtokról egészséges állatokat tenyésztésre, ebben a majorban nem marad meg semmi. A majorság állatállományát, birkákat, teheneket, ökröket, szárnyasokat, ludat, kacsát, kappant, tyúkok, sertéseket tartanak itt, melyeket nem javasol továbbra is itt tartani, „annyira megromlottak.”¹⁵⁹

4. A (mágikus) tárgyi bizonyítékok inventáriumai

A bíróság nem minden tárgyi bizonyítékot rögzített külön lajstromban. Ezek egy részéről néha csak a nyomozati szakasz közzváltói és a bizonyító szakasz benignum exameneiben, ritkábban a torturális vallomásokban olvashatunk. Konkrét, kizárólag ezért összeállított tárgylajstromot is viszonylag keveset ismerünk a közzváltásos jegyzőkönyvek számához viszonyítva. Ezért a forrásokban szereplő tárgyak között érdemes különbséget tennünk aszerint, hogy azokat a bíróság valóban felkutatta, begyűjtötte és felhasználta, vagy megelégedett azzal, hogy róluk a bíróság előtt beszélnek. Ezekből a lefoglalt – vagyis konkrét – bűnjel-együttésekben előforduló eszközökből összeállíthatunk egy inventáriumot. Az alábbi lajstromok a *Κλειω boszorkányper adat-*

¹⁵⁷ Magyar Országos Levéltár, E szekció, F 76, No. 12.

¹⁵⁸ Takács 1987, 209.

¹⁵⁹ Magyar Országos Levéltár, U et C, 25: 41. 1671. január 3., Sárospatak.

bázisba felvett 563 per közül annak a 63-nak a szövegéből álltak össze, amelyek során a bíróság által bizonyítékul felhasznált tárgyakat külön is listába vették.¹⁶⁰

Szép számmal fordultak elő a közvallatásból, a tortúra- és benignum examenekből kikövetkeztethető lajstromokban *halott emberek testmaradványai*, sírról szedett föld, erőszakos halált halt személyek testrészei: akasztófa alól való embercsont, akasztott ember pénisze, holt ember haja, emberi végtagscsontok, emberkoponya, esetleg hajasan és/vagy hús nélkül, gyermek kézcsontja, gyermekcsont, idétlen gyermek koponyája.

Előfordulnak még *élő emberek testszövetei*, testváladékai is: emberi vizelet, anyatej, fog, véres fonalból sodrott madzag, élő ember haja, szőrzete, gyermekköldök, magzatburok.

Az *élő vagy holt ember személyességéhez köthetőek* voltak a fenti testi maradványok, miként azok a *ruhadarabok* is, amelyeknél fontos volt a tanúknak, gyanúsítottaknak megemlíteni, hogy azok valakihez, valakikhez kapcsolódtak. Feleség, férj, gyermek alsóruhája, fejfedője, főkötője, inge, keszkenője. A ruhák mellett fontos szerep jutott a ruhadaraboknak, rongyoknak. A tárgyak nagy részét ugyanis ebbe csomagolták, vagy rejtették el. Ilyen csomagolóanyag lehetett a bíróság által is hangsúlyosan rögzített fekete matéria, fekete selyem, vörös selyem, cérna, kötő, posztócsomó, ruhába varrt tétemény vagy az emberi testtel gyakrabban érintkező alsóruhák fehér patyolata.

Külön figyelmet érdemelnek a lefoglalt vagy „elbeszél” *ételek*: szentelt bor, romlott bor, pálinka, ecet, liszt, karácsonyi ételmaradék (halszálla, malac- és csirkecsont, kenyérhéj, szárított gomba) stb., mivel ezek előfordulása esetén a bíróság, ha étetéshez-mérgezéshez is kötötték a gyanúsítást, lényegében a rontáshoz hasonló tünetekkel számoltak és erre kérdeztek rá a vallatáskor. Megvizsgálták még azt is, ha valahol a ház körül hányadék, „bizonyos kiokádott vagy kiböfögött darabka” volt.

Ehhez kapcsolódó, de használatát tekintve eltérő bűnjel-típus volt a hatóság által lefoglalt *kenőcsök*, *zsírok* tárgy-csoportja, amelyekben a bíróság mágikus eszközöket, vagy olyan tárgyakat látott, amelyekkel természetfeletti képességek nyerhetők. A perekben említenek lózsírt, szentelt viaszt, sonkolyviaszt, enyves viaszt, méhviaszt, juhvaját és faggyút, kocsikenőcsöt. Kenőcsöket bőgrében, marhaszarvban, apró cserépedényben, füvekkel keverve, ronggyal lefedve. A poroszlók találnak a boszorkányoknál „rút, sátáni, fekete, szurokszerű téteményeket”, „fekete porok”, „büdös”, bizonytalan állagú és tartalmú anyagokat éppúgy, mint orvosságos flastromokat, kenőket.

Számos növény, *gyógynövény* is begyűjtésre került: bizonytalan eredetű füvek, gyökerek, vagy a hatóság által is ismert árpaszem, bodza, földi bodza, bors, borsószem, búza, cinadonia, ciprus, dióhéj, egérfark levél, cickafark, ezerjófű, erdeiborsó, fagyal,

¹⁶⁰ A Κλειω boszorkányper adatbázis kódolt szövegállományának szerkezeti struktúráját lásd Klaniczay–Pócs–Tóth–Wolosz 2001. A csoportokhoz kapcsolódóan jó hasznát vettem még a gyűjteményes kötetek mutatóinak: Komáromy 1910; Schram 1982; továbbá azoknak a szakmunkáknak, amelyek hasonló tematikákkal szemlézték a boszorkánypereket: Relkovic 1912, 155–158, 366–367; Kovács 1898; Komáromy 1907; Berde 1940; 1944; Schram 1973; Molnár 1969; Hanny–Keveházi–Kulcsár 1960; Szendrey 1936, 1937, 1938, 1940.

farkasalma, farkasfügyökér, füstülő, fűszerek, fekete fagyöngy, fekete nadály, fenefű, fehér üröm, fokhagyma, fodormenta, széles menta, földitők gyökere, girispán, gyömbér, hárs madzag, homoki gurgolya füstölt gyökere, homorgyökér, hosszúgyökér, istenfa, iszalag, komló, köles, körtefa levél, konkoly, édes lapu, keserű lapu, macskatövis, mák, méhanyafű, nyírfa levél, nap után járó kóró (napraforgó), ostorména, ökörfarkkóró, ördögszekértövis, örménygyökér, rozsvirág törve, saláta, sáfrány, sátánfű, székfű, tömjén, szentelt tömjén, karácsonyi szalma, vadmeggy, vadmurok, varadicsfű, vereshagyma, vizitök, zabszem, zeller monyu kóró.

Használati eszközök, amelyek a tisztálkodással, étkezéssel kapcsolatosak, de önálló mágikus szerepet is kaphatnak (kincssásás, pénznézés, jóslás során). Ezek a következők: acéltűkőr, beretvakó, kanalak, kések különböző méretben, bögrék, pipakarika, poharak, általában törött darabjaikkal, törött cserepek, üvegek, szájával földbe ástott fazekak, megpatkolt kannák, „ördögtől származó” tökedény, lakatok, vasdarabok, mágnesek, „dib-dáb” deszkák.

Külön tételt képeznek az *állati eredetű dolgok*: lepkeszárny, csigahéj, rovarszem, kígyóbőr, kígyófej, gyíkfej, hangyatojás, galamb szíve, tojás, száradt füstölt tyúktojást („mely a küszködő eleveséget prezentálja, mint a mágnes”), tojánhéj, gólyatetem, madártoll, lúdlábról nyúzott bőr, csirkecsont, békacsont, disznócsont, malaccsont, disznóepe, kutyacsont, kutyahús, kutyaszar, kutyadög, kutyavér, kutyaszőr, borzbőr ereszény, állatszőr, samarláb, lóláb, lófej, lófog, juhláb, bárányvér, kecskeszarv, marhaszarv.

Számos *ásványi anyag* előfordul, amelynek a mindennapi életben, a gazdálkodásban is szerepe lehetett: forrasztó kő, humusz, termőföld, sírról vett föld, gálickő-rézgálic, kékkő vagy merkúrium, gyanta, mész, holtszén, tüzesszén, szappan, általunk meteoritnak vélt vagy őskori eredetű csiszolt kőbaltának készült pattintott, lyukas „menyő”.

A bíróság által lefoglalt tárgyak között külön kell említenünk a *szöveges tárgyakat*, szentelt vagy szentnek tartott *könyveket*, *kalendáriumokat*, „ördöginek” tartott *varázskönyveket*, kéziratokat, egylapos orvosságos recepteket, bajelhárító rajzos imaszövegeket, amulettként viselhető papírosokat, bár ezek száma a magyarországi boszorkányperekben nem túl nagy.

Ha jól megnézzük ezeket a tárgyakat, és összehasonlítjuk ezt az általunk összeállított bő tárgykatasztert a boszorkányperekkel kortárs orvosságos könyvek szövegeivel, a kéziratos házi patikákkal, a laikus vagy a sebészi, borbélygyógyítási receptes könyvekben említett eszközkészlettel, lényegében nem találunk bennük olyan tárgyat, eszközt, növényt, amely ott ne szerepelne.¹⁶¹ Természetesen a receptes könyvekben em-

¹⁶¹ Az amulettekről: Magyary-Kossa 1931, III. 103, 414; Krausz 1897, 127–138. A skót boszorkányperekben egészen hasonló „rituális tárgyakat” találunk: Survey of Scottish Witchcraft Scottish History, School of History and Classics, The University of Edinburgh. Published for the Survey of Scottish Witchcraft by Computing Services, The University of Edinburgh Database and application built by the Information Tools Team Map data provided by the Data Library: www.sch.ed.ac.uk/witches.

lített, a gyógyító praktikákban alkalmazott tárgyak is lehetnek mágikusak. A különbség talán annyi a boszorkányperekben talált hasonló tárgyakhoz képest, hogy ez utóbbi esetben a bíróság magát a mágikus eljárást – így az ott alkalmazott tárgyakat is – ördöginek, boszorkányosnak tételezte.

Hogy miben is állhat a különbség, a hiedelemtörténetekben, rontáselbeszélésekben, a gyógyító, varázsló mágikus eljárásokban szereplő tárgyak mi okból térnek el a mindennapi élet eszközvilágától, az valószínűleg a tárgyak helyzetére, működésére utaló kontextustól függhetett. A helyzet diktálta, hogy „akkor és ott” mire is használták.¹⁶² A boszorkányperekben is felbukkantak az ünnepekről származó tárgyak, az egyházi szentelmények, a legitim vagy illegitim használatba vett templomi szerek.

Partsetits Károly zombori jegyző, aki minden rontó-gyógyító darabkát úgy vett lajstromba, hogy azt nem anyanyelvén, hanem latinul kellett meghatároznia, az általa pongyola latinsággal jegyzett lista (*Specificatio herbarorum, Insectorum...*)¹⁶³ elején a karácsony táján gyűjtött és varázserejűnek tulajdonított dolgokat szerepeltette 1758-ban.

[Az Úr születése napján gyűjtött, használt kellékek között az alábbiakat találjuk:]

1. Büdös, rossz szagú gálic, melyet középső ujjukra kennek, és az úr születése napján falra rajzolnak vele
2. Sima dióhéja, az Úr születése napjáról
8. Fokhagyma. Az úr születése napján
39. Három fej mák az Úr születése napján apróra törve

[A Karácsony éjszakáján gyűjtött tárgyak, vacsorai ételmaradékok:]

3. Karácsony éjszakáján gyűjtött szalma
4. Karácsony éjszakáján gyűjtött halszálkák és csontocskák
5. Karácsony éjszakáján összeszedett szopósmalac csontocskák
6. Kenyérhéj, Karácsony éjszakáján
7. Csirkecsontocskák. Karácsony éjszakáján

Szent György napon gyűjtött harmat:

37. Bárány vére Szent György napján gyűjtött harmattal keverve

[Születéskor gyűjtött ereklye/amulettjellegű emlék:]

25. Szüléskor magzatvízben található megszáradt és megfeketedett húsdarab [Silling István fordítása; csoportosítás és kiemelések tőlem, T. G. P.]

¹⁶² Ezzel a mindenkori aktualizáltsága miatt „nyitott” jelentéssel Kristóf Ildikó foglalkozott, amikor a könyvek mágikus helyzetbe kerülését vizsgálta (Kristóf 1995).

¹⁶³ „Összeírása azon füveknek, rovaroknak, csúszómászóknak és egyéb kellékeknek, melyek bűbájossághoz szükségesek és az ezzel vádolt és vasra vert Kristina Horvath, Jovanka Linyakits, Mara Kersztity és Kuzmanov nőszemélyeknél találtattak és a magisztrátus előtt megvizsgáltattak.” 128/1758. számú okmány. Silling 1998.

A tárgyakkal egy része hagyományosan is mágikusnak, „szent”-nek, „hasznos”-nak tartott tárgy volt, amelyek vagy a mindennapi életben betöltött szerepük vagy fizikai adottságaik révén, vagy a rontás elhárításának eszközeiként, esetleg magának a rontásnak a véghezvitelében voltak hasznosak. Másik részüknek viszont közvetlenül az volt a hatósági szerepe, hogy a boszorkányszombat és az ördögszövetség tényét bizonyítsák. Heves és Külső-Szolnok vármegyének Kató István és felesége, Pető Judit, valamint Nagy Erzsébet ellen 1726. szeptember 28-án összeállított mágikus tárgyi inventáriumában a használatot így foglalták össze:

1^{mo} Az Dió haiban való Kenőcs oly nagy erejű, az melyel megh kenvén magát az hova akar oda megyen hip hop hirivel ott lesz az hol akarja.

2^{do} Az sotús Iskatulában való kenőcs oly erejű hogy az Lisztben avagy Tésztában mikor valamely keveset beleje reit, ha csak két kenyernek való tészta léssen is úgy megh szaporodik, hogy az egész kemencze teli leszen véle.

3^{io} Az cserépbén lévő kenőcs oly erejű, hogy akar mely jó Lelkü embert megh kennek hozzá kel magát adni, és az ördögségben részesülni.

4^{to} Az Rész Gyüszőben levő kenőcs oly erejű ais mind az előbeni.

5^{to} Egy darab kék keszkenőben lévő fű oly erejű hogy ha valakit meg veszt, és reaja fogják hogy eő vesztette, az megh törvén reaja hinti megh gyógyúl.

6^{to} Az Spanyol Viaszk arra való hogy midőn az Pinczében az bort megh itták azzal ismét bé pecsételték az hordót.

7^{mo} Az kék kő és Timsó oly erejű, hogy az mely embert megh vesztet s azután megh bánván midőn hozá folyamottak hogy gyógyicsa megh azzal kente, és ha bé orbanczosodott is megh gyógyúlt.

8^{vo} Az Csepü maczag oly erejű, hogy akar mely Embernek az fejéhez csapják azonnal Lová válik mert az kantár volt, és más fonot Sinor forma maczag gyerplő volt mikor szekeren járt.¹⁶⁴

5. Az igazságszolgáltatás „amulett-szerű erőterei”

A tárgyakkal és a boszorkányrontással, ördögi–démoni megszállottsággal kapcsolatos vizsgálataink illusztrálták, hogy a tárgyakkal hangsúlyos szerep jutott nemcsak a jog által meghatározott térben (a bíróságon), ahol a jog meghatározott szabályai érvényesültek, hanem – túlszordulva azon – *orvosi, teológiai*, és az egyházak révén egyházi jogi és társadalom*politikai* problémát is megjeleníthettek.

De térjünk vissza a bíróság színterére és foglaljuk össze eddigi tapasztalatainkat. A boszorkányperek tanúvallomásaiban zömmel a társadalmilag meghatározott boszorkányság-kép rajzolódott ki, míg a vádelbeszélésekben a jogi kategóriák mentén körbe-

¹⁶⁴ Sugár 1987, 105–108, No. 50.

határolt boszorkányság-fogalom. Interaktív módon mindkét fogalmi halmaz érintkezett egymással: a tanúk reflektáltak a bíróság kérdéseire, igazodtak az elvárásokhoz, de a bíróság is akceptálta a tanúk elbeszéléseit, véleményét. A tanúk, amikor egy *konkrét* boszorkányszemélyről és annak tárgyairól beszéltek, az elbeszéléseikben egyaránt alkalmazkodtak a saját és a bíróság által meghatározott *absztrakt* boszorkányképükhöz. A tanúk elképzelése a közösség hiedelemrendszerének nézőpontjából dekódolható, míg a bíróság elképzelése a vád jogi nézőpontjából. A tanúk ugyan *absztrakt* hiedelmekről beszéltek (a boszorkányok tudnak repülni, dióhéjban csónakázni), a vád mégis *konkrét* bizonyítékokat követelt (hol van a repüléshez szükséges eszköz?, hol van a dióhéj-csónak?). A boszorkányságról vallók társadalmi elbeszélő közössége (rontó, sértett, azonosítók) a bíróság jogi elbeszélő közösségébe (tanúk, vádlottak, vádlók, védők, bíró) olvadt bele.

A példák alapján is láthattuk, hogy számos esetben felismerték a gyanúsítottak vagy a közösség gyanúsítással kijelölődő személyei, hogy egyes tevékenységek nem kívánatosak, a közösségre károsak, a bíróság szemében pedig bűnös cselekedetek. Ez a felismerés és félelem vezette el őket oda, hogy a mindennapi mágia eljárásait újraértelmezzék. De ugyanezt tette maga a *bíróság* is. A megvádolt, de még inkább a hatóság által valóban el is ítélt személy a bíróságban is félelmet keltett. A 16–17. századi boszorkányperekhez kapcsolódóan számos olyan reverzálist ismerünk, amely nem arról szólt, hogy az elmarasztalt személy többé hasonló gonosztettet nem fog elkövetni, vagy ha elkövetné, halálal lakolna, hanem arról, hogy a bírósággal szemben nem fog követelést benyújtani. Sőt, ha egy személyt ki is végeztek, a hozzátartozót kötelezték arra, hogy elálljon a bosszúállástól. A félelem a bíróságot is védekezésre szorította. Bernát tehénpásztort 1529-ben végezték ki a Sopron városi bíróság ítélete alapján. Halálával az ügy azonban még nem ért véget. 1529. július 22-én, három nappal Bernát kivégzése után kelt az a reverzális (kötelezvény), amelyben Bernát fia, Ambrus megígérte, hogy sem apja halála, sem saját fogsága miatt nem követel kártérítést Sopron városától. Ez nem egyedi eset volt: hasonló kötelezvényeket a korszakban rendszeresen írtak alá az elítéltekkel, illetve azok rokonaival; a város ugyanis így próbálta a városi bíróság tekintélyét biztosítani és óvni az esetleges későbbi kártalanítási perekkel szemben.¹⁶⁵

A bíróság részéről alkalmazott védekezés egyéb formáit is ismerjük. A bírói hatalmat szimbolizáló és megtestesítő kivégző eszközöket a bíróság éppúgy *mágikusan használta* és működtette az ítélet végrehajtásban, mint a gyanúsítottak a bíróság ellen felhasználható tárgyakat. A hóhérpallosokat feliratokkal látták el, hogy megvédjék nemcsak a hóhért, de magát a bírói testületet is az áldozattól. A bakó, aki az ítéletet végrehajtotta, joggal tarthatott volna az áldozat átkától. Egyes feliratok szerint az áldozat bocsánatáért a hóhér is esedezett, hogy az átok rajta vagy a bíróságon ne fogjon.

¹⁶⁵ Winkler 1924, 66; Házi 1929, I/7. 363–366; Klaniczay–Kristóf–Pócs 1989, 2. 630–633, 638; Házi 1939, 325–326; Horváth 1964, 13, 40–42; Mollay 1972, 259–260; Szabó J. 1987, 120–121; Schram 1970, II. 7, 226.

Más feliratokon az istenfélelem tükröződött, a bakó Isten segítségét kérte borzalmas munkájához. Ezek az Isten dicsőségét, a bírói ítélet igazságát, a gonosztevő áldozatainak győzelmét hirdető feliratok nemcsak moralizálásra szolgáltak, de lényegi funkciójuk is volt. A hóhér szintúgy nem haszonlesésből vagy vérszomjassága miatt, még csak nem is alantas érdekből végezte dolgát, hanem azért mert ő maga is eszköze volt az igazságnak. Ezzel együtt a felelősség mindig a bíróságé maradt. Ezt a felelősség-át-hárítást érezték maguk az áldozatok is, de a bíróság is.¹⁶⁶

A valódi kivégzések fegyverei, amelyek kapcsolatba kerültek a hóhérrel és természetesen a kivégzett személlyel, speciális „varázslatos” erőkkel töltődhetek fel. Ezek a kivégző eszközök, mint a halált közvetítő fegyverek a Jézus halálához és a krisztusi megváltáshoz köthető Arma Christi kompozícióknak és a mártírszentek ábrázolásaiknak dialektikus ellen-képeiként, de egyben valódi médiumként működtek. Mindazok, akik látták ezeket az eszközöket és a kivégzések spektakulumaiban szemtanúként, nézőként is részt vettek, olyan perceptuális erő birtokába jutottak, melynek segítségével „felismerték a kint a fegyverben”.¹⁶⁷ A fegyverek áldozat után kiáltottak, mint ahogy – a népszerű vélekedés szerint – a hóhér pallosa előre reszket, ha főbenjáró bűnöst kell a halálba segítenie. A kivégző eszközök mágikus képességük révén a megbüntetett – tehát a megtisztított – test felületeivel és szubsztanciájával léphetek intim kapcsolatba, melyek ráadásul értékesíthetők is voltak. Mivel a kivégzendő bűnös megbánta bűneit, és a keresztyeni halált választotta – magára vállalta a keserves, tisztító fájdalom általi vezeklést – kvázi a mártírokkal került azonos szintre.

Az ítéletvégrehajtásban használt tárgyak mellett a bűnöző mediatizált teste köré is mágikus hiedelmek fonódtak. Ezek a vallásos áhítat táplálta elképzelések gyakran a szenteknek kijáró tisztelettel voltak rokonok, nem ritkán azonosak. Temesvári Pelbárt (1435k–1504k) egyik példázata a *Sermones Pomerii de sanctuis*ből (Hagenau, 1499) szintén ennek az elképzelésnek a létét támasztja alá. Mindkét oldalt (nézőt és áldozatot; testet és fegyvert) és annak inverz részletét is egyenrangúnak feltételezve a „könynyező latrokról” így írt:

Egy szent ezt prédikálta: a rablók és a koldusok tanítottak engem imádkozni. Mert a rablók *meglátva* a számukra kikészített *kínzóeszközöket* bűneikért, könnyekre fakadva alázatosan könyörögtek, és megígérték, hogy a továbbiakban megjavulnak. A koldusok pedig *megmutatták sebeiket* és szegénységüket, hogy szájalomra indítsák azokat, akikhez könyörögtek. Így kell cselekednünk Istennel.¹⁶⁸ [Kiemelés tőlem, T. G. P.]

A kivégző eszközök *látványa* és a bőrfelületek vagy a sebek *mutogatása* forrasztotta össze a kivégző eszközt magával a kivégzett emberi testtel, így mediatizálva azt. Szá-

¹⁶⁶ Pandula 1987, 76–77, 78, 83; Pandula 1989.

¹⁶⁷ Scarry 1985, 63.

¹⁶⁸ Temesvári 1499/1982, 354.

mos közép- és kora újkori elbeszélő forrás, büntetőper és leírás is megerősíti azt a képzetet, hogy a kivégzés eszközeiről általában feltételezték, hogy azok mágikus erőket birtokolnak. Ez az elképzelés lényegében inverz analógiája volt a keresztény mártírokat a halálba küldő eszközöknek is. Használhatóak voltak amulettként, a természetes vagy természetfeletti erő közvetítő eszközeiként, de a démonikus vagy a fekete mágia médiumaiként is.¹⁶⁹ De már a kereszténység előtti forrásokból is ismerjük azt a képzetet, hogy a kivégzés eszközei (tehát nemcsak a keresztény mártírokkal kapcsolatos eszközök) mágikus erejűek. Az idősebb Plinius a mágikus kellékek különböző típusainak enciklopédikus ismertetésekor, a *Historia Naturalis*ban külön említette a keresztrefeszítésnél használt kötelet (spartum e cruce), amelyet varázsláshoz használhattak fel.¹⁷⁰ A római költő, Lucanus (†65) a temetők szemérmetlen kifosztásáról írt, többek között a thesszáliai boszorkány, Erichtho mágikus praktikáival kapcsolatban, és megjegyezte, hogy a bizarr dolgok között, amelyeket Erichtho talált, acélszög is volt, amely például a kivégzettek kezébe volt belevérve (insertum manibus chalybem) a keresztrefeszítéskor. Joseph Hewitt szerint a vasszögek mágiája kizárólag a keresztrefeszítéssel volt szoros kapcsolatban.¹⁷¹

A boszorkányperekben is felbukkanó akasztott, kerékbe tört, meglőtt, felnyársalt ember koponyája, agyveje, kézcsontja, csontja, karja, sőt pénisz, kötele, ruhája a törvény elleni védekezés leghatékonyabb mágikus ereklyéjeként működött a 16–18. századi Magyarországon is. Ettől az áhítattól a mártír-szentek ereklyekultusza sem állt távol, hiszen a felkínált véráldozat (Krisztus vére vagy a szentek csontja) természetfeletti erővel bírt.¹⁷² Azaz a kivégzett vérenek, végtagjainak, testnedveinek, illetve az abból sarjadó növényeknek gyógyító erőt tulajdonítottak. 1514-ben Dózsa György lázadó paraszttvezér levágott fejét a kortárs Szerémi György szerint „Szegeden [...] mint ereklyét tartogatták, mások pedig kinevették.”¹⁷³ A lefejezett ember vérét a hóhér hatósági engedéllyel gyűjthette össze egy edényben, hogy abból betegeknek juttasson, miként az evangéliumi példa szerint Longinus vakságát is meggyógyította Krisztus kifröccsent és kehelyben összegyűjtött Szent Vére. A hóhérpallost pedig olykor a hatóság is bérbe adta gyógyítás céljára. Kassa város tanácsa jegyzőkönyvbe veszi 1707. március 1-jén, hogy a hóhér Hueber feleségének „azon pallossal, akivel a fejét szokták

¹⁶⁹ Merback 1999, 98. Ugyanerről részletesebben: Kieckhefer 1990, 8–17.

¹⁷⁰ Plinius, *Historia naturalis*, XXVIII. könyv, II. fejezet. Idézi Hovorka–Kronfeld 1908, I. 86.

¹⁷¹ Hewitt 1932, 42.

¹⁷² Pliniustól ismert adat, hogy mikor a római arénában a gladiátor elesett, a nézőközönség betegek (epilepsziások, gyöngék, tüdővészések) a porondra siettek és a még erősen vérző sebekből felszürcsölték a vért vagy pedig csészékben, belémártott ruhadarabokban fogták fel, és hazavitték. Plinius, *Historia naturalis*, XXVIII. könyv, II. fejezet (Idézi: Hovorka–Kronfeld 1908, I. 86)

¹⁷³ Szerémi 1961, 68.

szedni az embereknek, vérét bocsátván” kölcsön adhatja az asszony „nehéz nyavalyáját” gyógyítani.¹⁷⁴

A feyver és annak képi kapacitása abban rejlett, hogy a képzeletet kényszerítette és fókuszálta, mintegy beléptette egy asszociációs láncba. Ez a késztetés olyan személyeknél is érvényesülhetett, akik egyszerűen csak kapcsolatba kerültek valakivel, különösen olyan személlyel, aki hirtelen halt meg. A tárgyak és a mediatizált testek összekapcsolása az „amulett-szerű erőterekben” nagyon népszerű elképzelésnek számított.¹⁷⁵ Még a legegyszerűbb tárgyak is, a származásuktól függően, mágikus erejűekké válhattak. A bűnöző testének különféle részei, frissen csapolt vére vagy a kivégzések technikai kellékei után mohó kutakodás folyt, hisz feltételezett gyógyító erejük miatt jövedelmező feketepiac épült ezek forgalmazására. 1728-ban két kocsislegény állt a lakompaki úriszék bírósága előtt, mivel:

... magok tudgyák minémő gonosz indulattal vagy más babásos(!) boszorkány személyektül indétatván Fölöstömi Styriában lévő Városnak Akasztó fájára föl függesztetett bizonyos Embernek fejét, kezeit, uyival edgyütt ugy ruházattyábul is valamit, nem külömben az Lánczot is, a kin azon akasztott Ember függöt el lopván, azokkal pedig, hogy az Lovak, kik mellet szolgálván, mind kövérjebbek, job futok, és maid mind egyel fáratatlanok legyenek practicát és bubájós superstitioket el követtenk.¹⁷⁶

A hóhérok gyakran „részmunkaidős” laikus gyógyítóként is dolgozhattak.¹⁷⁷ A német jogpolitikus–művelődéstörténész, Gustav Radbruch, aki a halálra ítélt személyek testének felhasználását a mártír szentek kultuszával rokonította, a bűnöző kigúnyolását látta ebben az aktusban. Szerinte az a mágikus hatás, amit az elítélt hüvelykujjának, vérének, a felakasztáshoz használt kötélnek és a gyökérnek, mely a testnedvek által táplált akasztófa alatt nőtt, az ereklyék tiszteletét mímelő „babonás degenerációból” fakadt.¹⁷⁸ Eltekintve e gondolat értelmiségi pozícióból sarjadó elfogultságától, egyetérthetünk abban, hogy az igény a mágikus töltetű bűnös tárgyak iránt nem választható el a szent ereklyék kultikus tiszteletétől. A vallásos tisztelet magasztosabb formáinak „babonás degenerációját”, a halott bűnöző testének sajátos gyógyító erejét nem kisebb szerzők, mint Paracelsus (1493–1541) is felismerték:

¹⁷⁴ Kemény 1909, 319.

¹⁷⁵ Radbruch 1945, 493.

¹⁷⁶ Schram 1970, II. 36–39, 261.

¹⁷⁷ Erre hivatkozva a pozsonyi hóhér már 1582-ben kéri az ottani városi tanácsot, hogy engedjék meg neki a sebészi gyakorlatot és vegyék fel a sebészek céhébe. Vámosy I. 1901, 87. A hóhérmunka során keletkezett mágikus tárgyokról összefoglaló jellel: Müller–Bergström 1934/1935. Ennek magyarországi vonatkozásairól: Magyary-Kossa 1929, II. 91.

¹⁷⁸ Pfister 1936/1937, 681–685; Radbruch 1945, 493; Dülmen 1990, 142. A magyarországi példáról: Jakubovich 1903, 160; 1914, 123–124.

Ha az orvosok és mások tudnák, mit lehet e tetemekkel elérni és mire használhatók fel, egy gonosztevő sem maradna három napnál tovább a bitón vagy a keréken, hanem ha erre lehetőség nyílna, levennék.¹⁷⁹

A „jó doktor”, aki igen jártas volt az asztrológiában, kétség nélkül hitte, hogy a kötél vagy a kerék általi halálra ítélt test, mivel a nap aszalta és a hold töltötte, a csillagok pedig erőteljesen „átitatták” fénnel, transzcendens erővel bírnak, és az égitestek hatása alá kerültek. A középkori és a kora újkori Európa büntetőjogi történetét át- meg- átszínezi a büntetés-végrehajtással kapcsolatos folklór. Számos eset és példa bizonyítja, hogy ezek a hiedelmek mélyen, és a „hosszú távú mentális struktúrákba”, a „kollektív emlékezet mélyrétegeibe” ágyazódtak be. A választóvonal, amely a kanonikusan legitim ereklyék és a mindennapi kivégzések mágikus tárgyai között feszült, valójában igen vékony hártvának bizonyult: a kivégzések kellékeit mindig is mágikus erővel ruházták fel. Richard Evans így magyarázza ezt: „A hirtelen halál idő előtt kaszálta le az embereket, és ez kölcsönzött erőt testük azon részeinek, a kéz- és lábkörmöknek és hajnak, amelyek a halál után is nőni tűntek, csakúgy, mint maga a vér, az életerő jele, amely néha a kivégzés után is tovább folyt.”¹⁸⁰

Mivel az ereklyék egy életerős emberi test részei voltak, tehát létteli volt, amikor megölték, a halál pillanatában minden erő a testben rekedt. Ez a bűnözői testben rekedt erő, ami a bíróságot is fenyegethette – láttuk ezt a reverzálisok és a hóhérpallos példáján –, mindenki mást is megóvhatott a bíróságtól és a hatalomtól.

Összegzőként elmondhatom, hogy a boszorkányok tárgyainak összegyűjtésére is részben azért volt szükség, hogy használója ellen szóljanak a bíróság előtt. Ám nem csak „szóltak” ezek tárgyak, de a bírósági eljárás és a bizonyítékok lefoglalása az áldozatoknak is „ereklyeszerűen” a hasznára vált. Még mielőtt elítélték volna a gyanúsítottat, a beteg már győgyulni kezdett, ha a tárgyakat, rontó teteményeket egyszerűen csak felfedezték. A boszorkány kínzása, torturális vallatása és vízpróbája pedig – annak ellenére, hogy a „próbák” és a tortúra büntető-gyógyító jellegét a jog egyes szaktörténeteszei kétségbevonják, és kizárólag bizonyítástechnikai kérdésként értékelik¹⁸¹ –, a boszorkány által megrontott áldozat terápiájának szerves része volt. Bethlen Gábor (1580–1629), aki feleségének melankolikus betegségét magyarázta boszorkánysággal, amolyan laikus lelki orvosként ezt a jótanácsot írta hitveséhez:

[A]z boszorkányoknak öletésével [...] ne siessenek, hanem ijesszék és azonban biztassák az kegyelemmel is őket, csak gyógyoljanak meg az istentől elsza-

¹⁷⁹ Paracelsus: *Paragranum. Az igazi gyógyítás oszlopai*. (Idézi: Dülmen 1990, 142) Vö. Paracelsus 1989.

¹⁸⁰ Evans 1996, 88–89. (Fordítás tölem, T. G. P.)

¹⁸¹ Bató 2004a; 2004b.

kadtak, talám valahogy meggyógyíthatnak. Ha pedig egyik sem gyógyíthat avagy ugyan nem akarnak, égensék meg őket, rettenes kénokkal kénózzák meg először. De ha meg tud valamelyik gyógyítani – én lehetetlennek mondom, hogy meg nem gyógyít –, csak lássa a kurva, és kezdje érezni az rettenetes kénzásokat, halálnál nehezebb dolgot, mert az hamar elmúlik, de az kénzások által sokáig nyomorgathatják őket s nem kell egy hétig is megölni őket, hanem minden nap kénózzák szőrnyen. Ha pedig azok sem gyógyíthatnak meg, tudakozzál mindenütt valami fő orvosok felől, kik talám isten után [!] használni fognak. Mert doctorok, borbélyok nem remélem én, hogy használhassanak afféle büvölés ellen. Mindazáltal a míg találsz, addig az doctortól rendeltetett orvossággal élj édes aszonkám. Oltalmazzon az úristen attól, indiai kakas orra formáján vad hús ne nőjön az orrodon.¹⁸²

Bethlen szerint tehát a rontás olyan betegség, amit sem borbély, sem orvos nem tud jól kezelni, mivel az ő tudományuk az ördög tevékenysége ellen nem használ. Ahol az orvos már gyógyítani nem tudott, szóba jöhető vállalkozó lett a pap. Mindketten az áldozaton voltak készek segíteni. Ha ők kudarcot vallottak, akkor fordulhattak az igazságszolgáltatás kulcsfigurájához, a hóhérhoz, aki a rontó személyt kezelésbe véve segített az áldozatokon. Ebből a hármaskamékosztásból a felvilágosodás korára az orvos került ki győztesen. A pap szerepe háttérbe szorult, a hóhérmunkában pedig már nem az áldozat, hanem a bűnös terápiájára fektették a nagyobb hangsúlyt: nem megölni, hanem átnevelni volt a cél. A puritán fejedelem idejében azonban még mindhárom szereplő munkához jutott. A hóhér a megrontott beteg kezelésének egyetlen lehetséges módját választva a megrontók erős, halálnál is gyötrelmesebb kínzását hajtott végre. Vagyis ebben a „terápiában” nem a boszorkány megölése, hanem a hosszantartó *kínzás* volt a lényegi elem. A betegre így közvetetten lehetett hatni: nem a betegséget kellett kezelni, hanem a megrontót kellett kezelésbe venni. Ez az inverz logika tetten érhető abban is, hogy a bíróság nemcsak az ítéletvégrehajtás tárgyait használta mágikusan, de a gonosztevők testét is eszerint mediatizálta.¹⁸³ Bizonyos azonban,

¹⁸² Bethlen Gábor levele Károlyi Zsuzsannához 1621. július 26-én. (Gergely 1882, 127–128) A földi orvoslás és a boszorkányos gyógyítás közötti különbségről egy évszázad múlva (1766, Zetelaka): „A doctorok olyan nyavalyákat gyógyítanak, a melyeket nem látnak, nem is köztöhetnek, mégsem boszorkányok, én amit tapasztalhattam, s kötözhettem, olyanokat gyógyíthattam, tehát inkább nem vagyok boszorkány, sőt dicsíretet adnak” (Kiss–Pál–Antal 2002, III. 728–748, No. 279).

¹⁸³ William Drage angol puritán orvos szerint (1664) például a rontásnak 7 féle gyógymódja lehetett: 1. A boszorkány kárvallott vagy megbízója általi kínzása; 2. Fohász Istenhez; 3. Olyan orvosság beadása, amit a démonok nem kedvelnek; 4. A boszorkány gyógyításra való kényszerítése; 5. A rontás átvétele vagy másra, állatra, kutyára való áthárítása; 6. a rontószer megkeresése és megsemmisítése az áldozat házában; 7. Végül a boszorkány bebörtönzése, hogy a Sátán elhagyja, illetve ahol vallatói Krisztus módjára belőle a Sátán kiűzik (Thorndike 1958, 8. 530).

hogy a boszorkányok esetében kínosan ügyeltek arra, hogy ha már meghalt az illető, sem tárgya és hagyatéka, főként pedig teste ne legyen az ördög által megszállható, újra birtokba vehető médium. A boszorkányok máglyán való elégetésével talán épp ennek a kortársak által ismert, mindenkire veszélyes folyamatot: testrészeik ereklyévé válását kívánták megakadályozni.

Bibliográfia

ABAFI Lajos

1888 „Felsőbányai boszorkánypörök.” *Hazánk, Történelmi közlöny* VIII: 301–319, 351–372.

ANDRÁSI Dorottya

2005 Kitionić, Ivan Kostajnički: Directio Methodica Processus iudiciarii iuris consuetudinarii, incltyi regni Hungariae-Metodična uputa u sudbeni postupak po običajnom pravu slavnog Ugarskog Kraljestva. Zagreb, Pravni fakultet Sveučilista u Zagrebu. (Recenzió: *Jogtörténeti Szemle* 2: 97–98.)

BALOGH Béla

2004 *Nagybányai boszorkányperek. /A magyarországi boszorkányság forrásai. Várostörténeti sorozat 1./* Budapest, Balassi.

BÁTHORI Mihály

1664 *Hangos Trombita az az Ollyan Predikaciok, mellyekben Erdely és Magyar Ország romlásának és pusztulásának okait a' Száz Meggyesi Gyuelésben, az Ország Harom Nemzetbol valo foe foe Rendei eloett koezoenses helyen predikállott és ki jelentet Az akkori Méltóságos valasztatot Fejedelemnek Udvari predikatora, és Mostan a' Debreczeni Ecclesiának Tanitoja koeznoenséggé toett s' ki bocsáttatott. Toeb alkalmatosság szerint valo Predikációkkal. Báthori Mihály.* Debreczenben Nyomtatott Karancsi György által. 1664. [= RMK I 1010]

BATÓ Szilvia

2004a Boszorkányok és/vagy magzatelhajtók, csalók, tolvajok? *Jogtörténeti Szemle* Új sorozat 2. évf. 1: 80–84.

2004b A boszorkányság „tényállása”? Büntetőjogi módszerek alkalmazási lehetőségei a boszorkányperek kutatásában. In Pócs Éva (szerk.) *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallás- etnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről IV./* Budapest, Balassi, 630–643.

BAYER, Vladimír

1982 *Ugovor s đavlom. Procesi protiv čarobnjaka u Evropi a napose u Hrvatskoj.* Zagreb, Informator.

BECHTEL, Guy

1997 *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe, des Origines aux grands bûchers.* Paris, Plon.

BEHRINGER, Wolfgang

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

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

BÉLI Gábor

1999 *Magyar jogtörténet. A tradicionális jog.* Budapest – Pécs, Dialóg Campus.

BELTING, Hans

2000 *Kép és kultusz. A kép története a művészet korszaka előtt.* (Ford. Schulz Katalin, Sajó Tamás) Budapest, Balassi.

BERDE Károly

1940 *A magyar nép dermatológiája. A bőr és betegségei népünk nyelvében, hiedelmeiben és szokásaiban.* Budapest, Magyar Orvosi Könyvkiadó Társulat.

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

BESSENYEI József (szerk.)

1997 *A magyarországi boszorkányság forrásai* I. Budapest, Balassi.

2000 *A magyarországi boszorkányság forrásai* II. Budapest, Balassi.

BODÓ, Mathias

1751 *Iurisprudentia criminalis secundum praxim et constitutiones hungaricas in partes duas divisa. Cujus pars prior, jus & processum criminalem, publica delicta & malefactores, modumque contra eos procedendi, in genere; pars posterior, crimina publica & privata, eorumque poenam & modum puniendi, in specie, exponit.* Posonii, 1751. Ex typogr. Joan. Mich. Landerer. A. E. M.

1758 *Jurisprudentia criminalis secundum praxim et constitutiones Hungaricas in duas partes divisa... Auditoribus oblata, dum assertiones ex universa philosophia in... Universitate Tyrnaviensi... publice propugnandas suscepit Nicolaus Liskay [Miklós]... ex praelectionibus Antonii Reviczky, Joannis Kraicsirovics [János], Nicolai Benkő [Miklós].* Tyrnaviae.

BÓNIS György

1962 *Buda és Pest bírósági gyakorlata a török kiűzése után, 1686–1708.* Budapest, Akadémiai Kiadó.

BORNEMISZA Péter

1575 *Bornemisza Péter. harmadic Resze Az Evangeliomokbol es az Epistolakbol valo tanvasagoknac. Mellyeket az keresztényeknek Gyuelekezeteibe szoktac predicalni minden uenmep nap. Kit az Wr Iesusnac lelke által, az egyuegyue keresztényeknek iduoesseges epoeueletyekre, ira BORNE-MISZA PETER. Rom: 10. Az hit az hallasbol vagyon: A hallas kedig az Isten igeyenec altala.* Koelt Sempteroel. 1575. [= RMK I 119 = RMNY I 362]

1578/1955 *Oerdoegi Kisirtetekroel, avagy, Roettenetes Vialatossagaarol ez meg ferteztetet vilagnac. Es azbol valo ki tisztogatasarol az mi Vruc Iesus Christusnac.* Sempte, 1578. [1579] [=RMK I 148=Ördögi kísértetek. Jegyzeteket írta Eckhardt Sándor. Budapest, Akadémiai, 1955].

BRÓSZ Róbert – PÓLAY Elemér

1984 *Római jog.* Budapest, Tankönyvkiadó.

CACIOLA, Nancy

2002 Lélegzet, szív, bélrendszer: a test és a szellemek a középkorban. In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről III./ Budapest, Balassi, 117–131.

CALMET, Dom Augustin

1746 *Dissertations sur les apparitions des anges, des démons & des esprits, et sur les revenans et vampires de Hongrie, de Boheme, de Moravie, & de Silesie.* Paris, France, Chez De Bure l'aîné, 1746. [=http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k68180w.item]

CLARK, Stuart

1991 The Rational Witchfinder: Conscience, Demonological Naturalism, and Popular Superstitions. In Stephen Pumfrey et al., (eds.): *Science, Culture, and Popular Belief in Renaissance Europe.* Manchester, Manchester University Press, 222–248.

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

CZSALOGOVITS József

1937 Lakatolt állak. *Néprajzi Értesítő* XXXVIII: 447.

CSEREI Mihály

1852 *Erdélyi históriája*. Közreadja Kazinczy Gábor. /Ujabb Nemzeti Könyvtár I./ Pest, Bánkúti Imre. [Válogatás: Budapest, 1983]

CSERSZKY Antal

1832 A cholera Bereg megyében és útmutatás a patikai vizsgálatra. *Orvosi Tár* 4: 147.

DEMKÓ Kálmán, dr.

1890 *A felső-magyarországi városok életéből a XV–XVII. században*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

DÉZSI Lajos

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

DIÓSZEGI K. István

1679/1898 *Ki-osztott Talentom, Az az Ollyan idvességes Magyar Predikaciok; Mellyekben Az hibás vallás megczáfoltatik, az igaz Vallás értelmesen le-iratik, és többire minden alkalmatosságrúl a' Keresztyén lélek tanittatik: Mellyeket Prédikállott a' maga hazájában Diószegen, és hogy más Keresztyén Gyülekezetet-is tanitson, a' kegyesség munkájában másokat-is segéllyen, és hogy a' Talentommal kereskedgyék a' nagy Isten dicsősségére ki-bocsátott Diószegi K. István, S. I. M. D. H. P. Debreczenben*, Nyomtatta Rosnyai Janos, M.DC.LXXIX. [= RMK I 1229 = Régi prédikáció az ördögökről. *Ethnographia* IX. (1898) 403–404].

DÖMÖTÖR Tekla

1981 *A magyar nép hiedelemvilága*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

DUDITH András

1961 Rövid kommentár az üstökösök jelentőségéről. In Mátrai László (szerk.): *Régi magyar filozófusok. XV–XVII. század*. (Az 1579-ben Bázalben kiadott latin nyelvű mű teljes szövegének fordítása. Fordította: Borzsák István és Mátrai László.) /Nemzeti könyvtár/ Budapest, Gondolat, 16–41.

DÜLMEN, Richard van

1990 *A rettenet színháza. Ítélezési gyakorlat és büntetőrituálék a kora újkorban*. (Bérczes Tibor fordítása) Budapest, Századvég – Hajnal István Kör.

ECKHART Ferenc

1954 *A földesúri bíraskodás a XVI–XVII. században*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

ERNYEY József

1909 Újabb adatok a meglakatolt emberi állkapcsok kérdéséhez. *Néprajzi Értesítő* X: 215–222.

EVANS, Richard J.

1996 *Rituals of Retribution. Capital punishment in Germany, 1600–1987*. London, Penguin.

FARKAS Jenő, Sz.

1989 *Drakula vajda históriája*. /4D sorozat/ Budapest, Akadémiai Kiadó.

FEKETE Lajos

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

1933 „Gyöngyös város levéltárának török iratai.” (Második befejező közlemény) *Levéltári Közlemények* 11/1–2: 93–140.

FESSLER, Ignác Aurél

1816–1824 *Die Geschichter der Ungarn und ihrer Landsansich* I–X. Leipzig, Gleditsch.

FODOR István

1936 *Boszorkányperek*. /Kronikás Füzetek. Fodor István monográfiái gyűjteménye 13–14./ Marosvásárhely, Marosmenti Élet.

GECSEI Lajos

1984 *Tanúk és vádlottak vallomásai. A Békés vármegyében lefolytatott XVIII. századbeli boszorkányperek iratai a Békés megyei Levéltár „Varia ex Comitatu Békés” című gyűjteményéből*. Békéscsaba, Békés megyei Tanács Végrehajtó Bizottsága.

GEIGER, Paul

1934/1935 Nachzehrer. In Bächtold-Stäubli, Hanns – Hoffmann-Krayer, Eduard (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VI. Berlin–Leipzig, Walter de Gruyter, 812–823.

GERGELY Sámuel

1882 Bethlen Gábor levelei feleségéhez Károlyi Zsuzsannához. *Történelmi Tár* 1: 124–133.

GUNDA Béla

1989 *A rostaforgató asszony*. Budapest, Múzsák.

HAÁSZ Imre

1929 Boszorkánypörök Debrecenben. *Debreceni Szemle* III/9: 474–478.

HAGENTHURN Endre (szerk.)

2010 *Segesvári boszorkányperek*. Budapest, Balassi [megjelenés előtt].

HAJDU Lajos

1985 *Büntett és büntetés Magyarországon a XVIII. század utolsó harmadában*. /Nemzet és emlékezet/ Budapest, Magvető.

HANNY Irén – KEVEHÁZI Ferenc – KULCSÁR Gizella

1960 Néhány debreceni boszorkányper orvostörténeti vonatkozása. *Orvostörténeti Közlemények* 18: 98–112.

HARSÁNYI István

1909 Buda, Pest, Bártfa, Nagyszombat, Pozsony, perjes és Sopron szabad polgári jogai és régi szokásai. *Történelmi Tár* 32 (Új Folyam 10): 52–87.

HAUSEL Sándor

1987 „Micsoda büjölést, bájolást tud hozzája?” (Kilenc Nógrád megyei boszorkányper). *A Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve* XIII: 311–335.

HÁZI Jenő – NÉMETH János

2005 *Gerichtsbuch. Birósági Könyv 1423–1531*. /Quellen zur Geschichte der Stadt Ödenburg, Reihe A, 2/. Sopron, GyMS Megye Soproni Levéltára.

HÁZI Jenő

1929 *Sopron szabad királyi város története I. rész. 7. Oklevelek, levelek és iratok 1521-től 1531-ig*. Sopron: Sopron város.

1939 *Sopron középkori egyháztörténete*. Sopron, Székely és Társa.

1982 *Soproni polgárcsaládok, 1535–1848*. I–II. Budapest, Akadémiai Kiadó.

HEGEDŰS Antal

1983 *Népélet és jogalkotás a középkori Újlakon*. (A jegyzőkönyveket és a kísérszövegeket írta Hegedűs Antal.) Novi Sad, Forum – Szabadka, Minerva.

HERNER János

1988 *Bornemisza Anna megbűvöltetése. Boszorkányok Erdély politikai küzdelmeiben, 1678–1688*. (A tanulmányt írta és a dokumentumokat közreadja H. J.) Budapest – Szeged, Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára.

HEWITT, Joseph W.

1932 The Use of Nails in the Crucifixion. *Harvard Theological Review* XXXV: 32–42.

HONKO, Lauri

1959 *Krankheitsprojektil. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung*. /Folklore Fellows' Communications 178./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

HORVÁTH Zoltán (szerk.)

1964 *Sopron és a megye múltja egykorú iratok tükrében*. Sopron.

HOVORKA, Oskar von – KRONFELD, Adolf

1908 *Vergleichende Volksmedizin. Eine Darstellung volksmedizinischer Sitten und Gebräuche*,

- Anschauungen und Heilfaktoren des Aberglaubens der Zaubermedizin* 1–2. Stuttgart, Strecker & Schröder.
- HUSZTY, Stephanus
1745 *Jurisprudentia practica seu commentarius novus in Jus Hungaricum*. Buda.
1758 *Jurisprudentia practica seu commentarius novus in Jus Hungaricum*. Agriae.
- IPOLYI Arnold
1854 *Magyar Mythologia*. Pest, Heckenast Gusztáv. [Reprint: Budapest, Európa, 1987]
- JAKUBOVICH Emil
1903 Az akasztott ember kötele. *Ethnographia* XIV: 160.
1914 Az akasztott ember keze. *Ethnographia* XXV: 123–124.
- A JORDÁNSZKY-KÓDEX
1516/1984 *A Jordánszky-kódex. Magyar nyelvű bibliafordítás a XVI. század elejéről*. [Mojzes utolsó kenyve. Tizenhat capitulum 1516–1519] Az Esztergomi Főszékesegyházi Könyvtárban őrzött MSS. II. 1. jelzetű kódex szövegeinek olvasata. Budapest, Helikon.
- JUHÁSZ Miklós
1943 Babonák a XVII. századból. *Ethnographia* LIV: 253–254.
- KÁLDI György
1626 *Szent Biblia. Az Egesz keresztyénségben bévoett Régi Deák boetueboel*. Magyarra fordította A' Iesus alatt Vitézkedoe Társaság-béli Nagy-Szombati Káldi Gyoergy Pap. Nyomtatta Béchben a' Koloniai Udvarban, Formika Máté. M.DC.XXVI. Esztendoeben. RMNY II. 1352. [= RMK I. 551.]
- 1681 *Istennek szent akarattya. Az az: A' nagy Ur tiz parantsollattanak egynehány Prédikációkkal való megmagyarázása*, Mellyben Néhai Jesuiták Szeretéeboel való Catholicus Pap KALDI GYOERGY, Istenessen munkálkodván, nem szintén végig vihette, más sok Munkái után, az Istenhez elsietvén: Már most Méltóságos Nagyságos Groff Kollonicz Leopold, Német Ujhelyi Puespoek, és Nemes Posonyi Kamarának leg foebbbik Présidens Feje, az Foeléséges Császár és Király Urunk Belsoe Tanácsa, Keresztyéni buzgoságtól viseltetvén ki-adatta. Nagyszombatba, M,DC,LXXXI. Esztendoeben, Srnensky Mattyas által. [= RMK I 1268 Nagyszombat, 1681.]
- KANYAR József
1967 *Harminc nemzedék vallomása Somogyról. Történelmi olvasókönyv. Helytörténeti szöveggyűjtemény*. Kaposvár, Somogy megyei nyomda.
1989 *Harminc nemzedék vallomása Somogyról. Történelmi olvasókönyv. Helytörténeti szöveggyűjtemény*. (2., bővített kiadás) Kaposvár, Somogy megyei nyomda.
- KÁROLYI Gáspár
1590 *Szent Biblia az az: Istennek ő es uj testamentumanac prophétac es apostoloc által meg iratott szent koenyuei*. Magyar nyelvre fordittatot egészlen és wijonnan, Az Istennek Magyar országban való Anya szent Egyházának epuelésére. Luc. XVI. vers. 29. Vagyon Mosesec és Prophétaioc, hallgassac, azokat &c. Visolban nyomtattatott Mantskovit Balint által. MDXC. Bódog aszszony hauának 10. napián. 1590. [=RMK I 236=RMNY I 652.]
- KÁSZONI János
1647 *Rövid igazgatas a nemes Magyar Országnak és hozzá tartozo részeknek szokott teorveny folyasírol*, mellyet nemzetes Veres-Marthi Ciko Mihaly uram keresere deákbol magyar nyelvre fordított Kaszoni Janos Váradgyán. Nyomtattatott azon Ciko Mihály V[ram] költségén. Gyula-fejér-váratt 1647 [typ. principis] Brassai Major Marthon. [=RMK I 791=RMNY III 2171]
- 1650 *Directio Methodica Processus Ivdiciarii Ivris Consuetudinarii, Incltyi Regni Hungariae. Per M. JOANNEM KITHONICH DE KOZTANICZA. – Roevíd Igazgatas A' Nemes Ma-*

gyar Orszagnak Es hozzá tartozó Részeknek szokott Toerverny Folyasírol. Mellyet, Deákbol Magyar nyelvre fordított KASZONI JANOS Varadgyan. Leutschovia, Typis Laurentii Breveri, Anno 1650. [= RMK I 835 = RMK II 727]

KATONA Géza

1977 *Bizonyítási eszközök a XVIII–XIX. században. A kriminalisztika magyarországi előzményei.* Budapest, Közadasági és Jogi Könyvkiadó.

KEMÉNY Lajos

1909 Kassa város jegyzőkönyveiből. *Történelmi Tár* 32: 313–319.

1910 Alvinczy Péter életéhez. Kassa város jegyzőkönyveiből. *Irodalomtörténeti Közlemények* XX: 102–106.

KIECKHEFER, Richard

1990 *Magic in the Middle Ages.* Cambridge, Cambridge University Press.

KISS András – PÁL-Antal Sándor (szerk.)

2002 *A magyarországi boszorkányság forrásai* III. Budapest, Balassi.

KISS András

1995a Farsangolás Kolozsvárott 1582-ben. In uő: *Források és értelmezések.* Kolozsvár, Kriterion, 103–109, 347–348.

1995b A kolozsvári Torony és lakói. In uő: *Források és értelmezések.* Szerk. Kiss András. Kolozsvár, Kriterion, 70–83, 332–340.

1995c *Források és értelmezések.* Bukarest – Kolozsvár, Kriterion.

2004 *Boszorkányok, kuruzslók, szalmakoszorús paráznák.* (2. jav., bőv. kiadás) Bukarest – Kolozsvár, Kriterion.

KITHONICH Johannes

1619 *Directio methodica processus judicary juris consuetudinary incltyi regni Hungariae.* Tyrnaviae, 1619. = RMK II 392 = RMNY II 1193 / későbbi kiadásai: 2. RMK III 1497, Bécs, 1634; 3. RMK II 2015, Nagyszombat, 1700; 4. RMK II 2061 Debrecen, 1701. 5. Kolozsvár.

KITONIC, Ivan Kostajnički

2004 *Directio Methodica Processus iudicarij iuris consuetudinarij, incltyi regni Hungariae-Metodična uputa u sudbeni postupak po običajnom pravu slavnog Ugarskog Kraljevstva.* Zagreb, Pravni fakultet Sveučilista u Zagrebu.

KLANICZAY Gábor

1985 Gerard van Swieten és a babonák elleni harc kezdetei a Habsburg monarchiában. In *A felvilágosodás jegyében. Tanulmányok H. Balázs Éva 70. születésnapjára.* Szerk. Klaniczay Gábor et al., Budapest, MTA Történettudományi Intézet, 33–69.

1990 *A civilizáció peremén. Kultúrtörténeti tanulmányok.* Budapest, Magvető.

1998 A boszorkányszombat ördögi látomása a vádaskodók vallomásaiban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest, Balassi – Pécs, University Press, 284–306.

2005 A boszorkányvadás mozgatórugói. *Gondolatok az első kolozsvári boszorkányperek kapcsán.* *Korunk* 16/5: 27–38.

KLANICZAY Gábor – KRISTÓF Ildikó – PÓCS Éva (szerk.)

1989 *Magyarországi boszorkányperek. Kisebb forráskiadványok gyűjteménye* 1–2. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

KLANICZAY Gábor – PÓCS Éva – TÓTH G. Péter – Robert WOLOSZ

2001 A Κλειω boszorkányper adatbázis. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában* /Studia Ethnologica Hungarica I./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, 293–335.

KOLLONITSCH, L.

1687 *Forma Processus Judicij Criminalis Praxis Criminalis Serenissimo, Neo-Regi Apostolico Hungariae Josepho I. Dicata Sumptibus Eminentissimi Principis Cardinalis Kollonicz.* Nagy-Szombat, Tyrnaviae Typis Academicis Per Joannem Nicolaum Martium. [= RMK II 1621]

1697 *Forma Processus Judicii Criminalis, Seu Praxis Criminalis. Serenissimo Regi Apostolico Hungariae Josepho I. Dicata. Sumptibus Eminentissimi Principis Cardinalis A Kolonicz. Editio II.* Tyrnaviae, Typis Academicis, per Joannem Andream Hörmann. Anno 1697. 2r. 83 lap. – Elül: czím. 1, végül: Elenchus Articulorum 5 szltan lev. Nagy-Szombat. [= RMK II. 1897]

KOLLONITSCH, L. – GOCHETZ, G.

1751 *Corpus juris hungarici, seu decretum generale incltyi regni Hungariae, partiumque eidem annexarum. 2 tomi. (2-r.)* Tyrnaviae, 1751. Typ. academicis soc. Jesu. A. E. M.

KOLOZSVÁRI Sándor – ÓVÁRI Kelemen

1900 *Corpus Juris Hungarici. 1540–1848 évi erdélyi törvények. /Magyar Törvénytár/* Budapest, Franklin-Társulat.

KOMÁROMI Tünde

2002 Hat boszorkány rontásai Kolozsvár, 1584. In Szabó Árpád Töhötöm (szerk.): *Életutak és életmódok. /Krizsa Könyvek/* Kolozsvár/Cluj, Kriza János Néprajzi Társaság 7–37.

KOMÁROMY András

1901 A kolozsvári boszorkányperekről. *Erdélyi Múzeum* XVIII: 185–201.

KOMÁROMY Andor

1907 Hogyan ismerte fel a magyar nép a boszorkányokat? *Ethnographia* XVIII: 348–351.

KOMÁROMY Andor (szerk.)

1910 *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.

KOVÁCS János

1898 A kuruzsolás és varázslás eszközei a szegedi boszorkányperekben. *Ethnographia* IX: 204–211, 354–363.

KÖPECZI Béla

1981 Les vampires de Hongrie. Scandale des Lumières. *Artes Populares* 7: 87–105.

KRAUSZ Sámuel

1897 Adalék a kígyókő képzetéhez. *Ethnographia* VIII: 127–138.

KRISTÓF, Ildikó

1991 „Wise Women, Sinners, and the Poor: the Social Background of Witch-Hunting in a 16/18th Century Calvinist City of Eastern Hungary. In Gábor Klaniczay – Éva Pócs (eds.): *Witch Beliefs and Witch-hunting in Central and Eastern Europe*, Conference in Budapest, Sept 6-9, 1988. *Special Issue of Acta Ethnographica Hungarica* An International Journal of Ethnography 37: 93–122.

1995 „Istenes könyvek–ördögös könyvek.” Az olvasási kultúra nyomai kora újkori falvainkban és mezővárosainkban a boszorkányperek alapján. In *Népi Kultúra – Népi Társadalom*. XVIII: 67–104.

1998 „Ördögi mesterséget nem cselekedtem” A boszorkányüldözés társadalmi és kulturális bálttere a kora újkori Debrecenben és Bihar vármegyében. Debrecen, Ethnica.

LEVACK Brian P.

1987 *Witch-Hunt in Early Modern Europe.* London–New York, Longman Publishing Group.

LUKINICH Imre

1905 Madárjósítás a XVI. századból. *Ethnographia* XVI: 59–60.

MAGYARY-KOSSA Gyula

1908 Kígyó az emberben. *Ethnographia* XIX: 274–281.

1929 *Magyar orvosi emlékek. Értekezések a magyar orvostörténelem köréből* I–II. Budapest, Magyar Orvosi Könyvkiadó Társulat.

1931 *Magyar orvosi emlékek. Értekezések a magyar orvostörténelem köréből* III. Budapest, Magyar Orvosi Könyvkiadó Társulat.

1940 *Magyar orvosi emlékek. Értekezések a magyar orvostörténelem köréből* IV. Budapest, Magyar Orvosi Könyvkiadó Társulat.

MAJJOR Pál

1886 *Mosonymegye monographiája. Mosonymegye közönsége*. II. füzet. Magyar óvár, Czéh Sándor féle Könyvnyomda – Czéh Lajos.

1981 Makkai László: Puritánok és boszorkányok Debrecenben. *A Hajdú-Bihar megyei Levéltár Évkönyve* VIII: 113–129.

MAKKAI László

1983 A középkori magyar hitvilág problematikájához. *Ethnographia* XCIV: 106–116.

MEDIOMONTANUS, Felsőbányai (Cimbalmos) János – CSEHI P. András (respondensek)

1656 *Disputatio Theologica De Lamiis Veneficis. Quam Aeterni Numinis auxilio Sub Praesidio Excellentissimi, Clarissimi pariter ac Doctissimi D. GEORGII C. COMARINI, S. S. Theologiae Doctoris acutissimi, ejusdemque Facultatis in illustri Scholá Debr. Professoris digniss. & celeberrimi; Publicè discutiendam proponit Joannes C. MEDIOMONTANUS, Ab diem Julii, loco horisq3 statutis*. Varadini, Apud Abrahamum Kertesz Szenciensem. M.DC. LVI. B2. [1656. július 25.] [= RMK II. 870. és 871.]

MELIUS JUHÁSZ Péter és SZEGEDI Gergely

1562/1882 *Confessio ecclesiae Debreciensis de praecipvis articulis et quaestionibus quibusdam, necessarijs ad consulendum turbatis conscientijs, exhibita ut sit testimonium doctrinae et fidei contra calumniatores sanae doctrinae*. Debrecini, Huszár Gál et typ. Huszár, 1562. [= Kiss Áron: A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései. Budapest, Franklin Társulat, 1882, 68–284.]

MELIUS JUHÁSZ Péter

1562/1778/1970 (*A kísértet és a bűnös ember párbeszéde és különféle könyörgések*) *Következik az e 2 levelen, külön czimlappal és előbeszéddel: Az Hitroel es az Kereztiensegrwl valo vetekedes Christus, S. Peter es papa. S. Pal. A Doebroeczeni tanitoc munkai aual. 1. Timo. 4. (szent írási idézet)*. [= Wespsemi, Stephanus: *Succinta Medicorum Hungariae et Transilvaniae Biographia*. Viennae, Trattner, 1778, II. 46–47. = Wespzprémi István: Magyarország és Erdély orvosainak rövid életrajza. Második száz, első rész. Fordította Kőváry Aladár. Budapest, Medicina, 110–113.]

MERBACK, Mitchell B.

1999 *The thief, the cross, and the wheel: pain and the spectacle of punishment in medieval and Renaissance Europe*. Chicago, The University of Chicago Press.

MERTANOVÁ, Stefánia

1985 *Ius tavernicale: štúdie o procese formovania práva tavernických miest v etapách vývoja taverničkeho súdu v Uhorsku (15.–17. stor.)* Bratislave, Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.

MILECZ János

1865 *A pannonhalmi régiséggtár. – Károlyi Zsuzsanna erdélyi fejedelemlő levelei férje Bethlen Gáborhoz. Milecz János félegyházi tanártól. /Győri tört. és régészeti füzetek/ Kiadják Ráth Károly és Rémer Flóris. 4 kötetben Győr, 1861–65. Ny. Sauerwein G.*

MOLLAY Károly

1972 Magyar néphit kutatás (Hozzászólás Schram Ferenc könyvéhez). *Soproni Szemle* XXIV/3: 257–263.

1984 Magyar néphit kutatás (Hozzászólás Schram Ferenc könyvéhez). *Soproni Szemle* XXXIII/2: 169–170.

MOLNÁR Gyula

1969 „Népi gyógyítás emlékei a bihari boszorkányperekben.” *Orvostörténeti Közlemények* 48–49: 195–205.

MÜLLER, Friedrich

1854 *Beiträge zur Geschichte des Hexenglaubens und des Hexenprozesses in Siebenbürgen*. Braunschweig.

MÜLLER-BERGSTRÖM, Walter

1930/1931 Gottesurteil. 13. Schuldzeichen, 14. Unschuldzeichen. In Bächtold-Stäubli, Hanns – Hoffmann-Krayer, Eduard (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* III. Berlin–Leipzig, Walter de Gruyter, 1046–1064.

1934/1935 Hingerichteter, Armsünder, Hinrichtung. In Bächtold-Stäubli, Hanns – Hoffmann-Krayer, Eduard (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VI: Berlin–Leipzig, Walter de Gruyter, 38–58.

NAGY Franciscus

1796 *Az egy, igaz, és boldogító hitnek elei. Mellyeket ... Galántai gróf Eszterházy Károlynak ... egri püspöknek ... parantsolattyaiból egybe szedgetett, és ki-nyomtatattott ...* (8-r. 7 lev., 372 l. és 4 lev.) Egerben, 1796. A püspöki betűkkel.

NÉMETH Ildikó

2002 Az 1528–1529. évi soproni boszorkányperek. In Pócs Éva (szerk.): *Közösség és identitás. /Studia Ethnologica Hungarica III./* Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Kulturális Antropológia Tanszék, 163–170.

NEUHOLD János Jakab

1735 *Introductio ad iurisprudentiam medicam, azaz: Az orvosló- törvényes, úgymint a mi hazánkban igen szükséges tudományra való rövid vezetés, a melyben megmutattatik, miképpen az ujj medicusok, avagy ahol azok nintsenek a chirurgusok, az halálos sebekről és más efféle orvosló törvényes kérdésekről való ítéletben magokat okosan visellyék, hogy se magoknak, se a bíráknak lelkekesmérettyeket meg ne sértsék*. Pest.

NÓGRÁDI Mátvás

1651 *Lelki proba-kö, mellyen az ember mind magát, s-mind vallását meg-czirkálhattya, ... Ehez járult a könyvnek utólyán négy emlekezetes dolog: – [2] I. Az Ördögi practikáról mint kellyen ítélni e világon a keresztyén embernek. – [3] II. A Szent Lélek ellen-való vétek mint essek és légyen az emberekben. – [4] III. A betegeknek meg-látogatását miképpen kellessek el-követni. – [5] IV. A lopásról mint kellyen ítélni embernek. Ezeket egy csomóban kötvén ki-bocsátotta és közönsegesse tötte Nogradi Matyas*. Debreczenben. Fodorik Menyhart. [= RMK I 845 = RMNY III 2362]

PANDULA Artila

1987 A hóhérpallos. *Jogtörténeti Szemle* 2: 74–84.

1989 *Kivégzés, tortúra és megszágyenyítés a régi Magyarországon*. Eger, Dobó István Múzeum.

PAPP Júlia

2002 „Mit nem tör le idő, emberi kéz letöri.” Fejezetek a képrombolás történetéből I. *História* 24/3: 31–34.

PARACELSUS

1989 *Paragranum. Az igazi gyógyítás ozslapai*. Adamik Lajos fordítása. Budapest, Helikon.

PATAKI Ferenc

1862 Boszorkányperek a XVIII. századból (Deés város levéltárából). *Vasárnapi Újság* 9/35: 416.

PERGER Gyula

2005 „Szemfény vesztő tselekedetek.” Bűbájosok és ördögösök egy 18. századi jezsuita erkölcsstanító példatárban. *Korunk* (2005) május.

PERLICZY János Dániel

1750 *Sacra Themidos Hungariae, e medicina illustrata, sive de ratione decidendi, casus forensis, dubiis physicis et medicis obnoxios, manuductio, juri Hungarico, judiciisque provincialibus, comitatensibus et civitatensibus, praecipue, actionibus fiscalibus adcomodata*. Budae.

PFISTER, F.

1936/1937 Reliquien. In Bächtold-Stäubli, Hanns – Hoffmann-Krayer, Eduard (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VIII. Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 682–685.

PÓCS Éva

1983 Gondolatok a magyarországi boszorkányperek néprajzi vizsgálatához. *Ethnographia* XCIV: 134–146.

1995 Maleficium-narratívok – konfliktusok – boszorkánytípusok. Sopron vármegye 1529–1768. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* XVIII: 9–66.

1997 Feenflug und Hexenflug in Mittel-Südosteuropa. Ritus und Mythos. Erlebnis und Bericht. In Dieter R. Bauer – Wolfgang Behringer (Hrsgs): *Fliegen und Schweben. Annäherung an eine menschliche Sensation*. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 146–167.

PÓDA Endre (szerk.)

1890 *Sopron sz. kir. város Monographiája. I. Forrás anyag: régi községi jegyzőkönyvek. (1446–1507, 1523–1777)*. Sopron: Kézirat gyanánt kiadva a monographia városi bizottság számára, Litfass Károly Könyvnyomdája.

RADBRUCH, Gustav

1945 *Ars Moriendi*. Scharfrichter – Seelsorger – Armersünder – Volk. *Schweizerische Zeitschrift für Strafrecht* 59: 460–495.

RAYGER, Karl D. Ä.

1691 *Observationum medicinalium Centuria A. D. Paulo Spindlero Posenii consignata, studio et opera Caroli Raygeri collecta, in ordinem redacta, scholiis propriisque observationibus aucta. Accessit D. Mart. Rulandi Sen. thesaurus medicus, continens aurea medicamenta, omni aetate et sexu, contra omnes morbos [Paulo Spindlero hic Posenii potissimum ab anno 1630. ad annum 1665. consignata, nunc collecta, in ordinem redacta, Scholiis propriisque observationibus aucta]* Francofurti ad Moenum.

REIZNER János

1900 *Szeged története I–IV. Oklevéltár*. Szeged, Szeged Város.

RELKOVICS Néda

1912a Újbányai boszorkányperek a XVI–XVII. században. *Ethnographia* XXIII: 155–158.

1912b Kuruzslószerkek XVIII. századi jegyzéke Újbányán. *Ethnographia* XXIII: 366–367.

SCARRY, Elaine

1985 *The Body in PaIm. The Making and the Unmaking of the World*. Oxford, Oxford University Press.

SCHMIDT, Rudolf

1938 *Statutum civitatis Ilok anno MDXXV / Statut grada Iloka iz godine 1525 za tisak privredio, uvodom i indeksom popratio Rudolf Schmidt*. U Zagrebu: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti / Monumenta historico-juridica Slavorum meridionalium/ vol. 12.

SCHRAM Ferenc

1973 Népi nőgyógyászati tanácsok a XVII–XVIII. századból. *Orvostörténeti Közlemények* 69–70: 253–257.

SCHRAM Ferenc (szerk.)

1970 *Magyarországi boszorkányperek I–II.* kötet Budapest, Akadémiai Kiadó.

1982 *Magyarországi boszorkányperek III.* Budapest, Akadémiai Kiadó.

SCHRAUD Ferencz

1795 *Aphorismi de politia medica. Auditorum commodo concinnavit.* Pestini.

1797 *De forensibus judicium et medicorum relationibus. In vicem introductionis ad medicinam forensem disserit.* Pestini, Posonii, Lipsiae.

SEEMAYER Vilibald

1904 A Berencsfalusi Nemzeti Múzeumi és romhányi meglakatolt állkapcsok rövid anthropológiai jellemzése. *Néprajzi Értesítő* V: 91–92.

SIGERIST, Henry Ernest

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

SILLING István

1998 *Tegnap és ma. Adalékok Nyugat-Bácska néprajzához.* Újvidék, Jugoszláviai Magyar Művelődési Társaság.

STEWART, Pamela J. – STRATHERN, Andrew

2004 *Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip.* University of Pittsburgh – Cambridge University Press.

STURM, Dieter – Völker, Klaus (Hrsg.)

1994 *Von denen Vampiren und Menschengaugern. Dichtungen und Dokumente.* Frankfurt am Main.

SUGÁR István

1987 *Bűbájosok, ördögösök, boszorkányok Heves és Külső-Szolnok vármegyékben.* Budapest, MTA Könyvtár.

SZABÓ T. Attila

1975 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár,* 1. köt. A–C. Bukarest, Kriterion.

SZENDREY Zsigmond

1936 A növény-, állat és ásványvilág a varázslatokban. *Ethnographia* 48: 386–405.

1937 A varázslatok eszközei. *Ethnographia* 48: 386–405.

1938 A halottak, szentelmények és eljárásmodok a varázslatokban. *Ethnographia* 49: 32–46.

1940 A kigyó, házi kigyó és kigyók. *Dunántúli Szemle* VII: 201–202.

SZERÉMI György

1961 *Magyarország romlásáról. Monumenta Hungarica* V. Budapest: Magyar Helikon. [A magyar szöveg alapja: Emlékirata Magyarország romlásáról, 1484–1534. Pest, Akadémia, Magyar Történelmi Emlékek 1., 1857.] Erdélyi László és Juhász László fordítása.

SZILÁGYI Ferenc (szerk.)

1842 *Hon és külföld.* Pest 3.

SZILÁGYI Sándor (szerk.)

1876 *Erdélyi Országgyűlési Emlékek. Monumenta Comititalia Regni Transylvaniae* II. (1556–1576) Budapest, MTA Könyvkiadó Hivatala.

1880 *Erdélyi Országgyűlési Emlékek. Monumenta Comititalia Regni Transylvaniae* VI. (1608–1614). Budapest, MTA Könyvkiadó Hivatala.

1895 *Erdélyi Országgyűlési Emlékek. Monumenta Comititalia Regni Transylvaniae* XVIII. (1683–1686). Budapest, MTA Könyvkiadó Hivatala.

TAKÁCS Lajos

1987 *Határjelek, határjárás a feudális kor végén Magyarországon*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

TAXONYI, Joann

1743 *Az emberek erköltsei és az Isten igazsága tükreinek az-az: némelly ritka és válogatott történeteknek II. könyve, a mellyet, a mint az első könyvét, azon kegyes pátronusának, Biró Istvánnak ... bő-kezü költségével ki-botsátott. (k. 8-r. 521 és 16 l.)* Nyomt. Győrben, 1743. Streibig Gergely János által.

TEMESVÁRI Pelbárt

1499/1982 *Sermones Pomerij de sanctis comportati per fratrem Pelbartum de Themeswar professum diui ordinis sancti Francisci: impressi ac diligenter reuisi per industrium Henricum Gran in imperiali oppido Hagenaw: expensis ac sumptibus prouidi Johannis rymman Finiunt feliciter: Anno ab incarnatione domini millesimo quaterque centesimo nonagesimonono: vicesima die Februarij.* Hagenaw, Henricus Gran & Johannis Rymman, 1499. [= RMK III 49. = Temesvári Pelbárt válogatott írásai. V. Kovács Sándor szerk. Budapest, Európa]

THORNDIKE, Lynn

1958 *A History of Magic and Experimental Science*. Vol. 1–8. New York, Columbia University Press

TÓTH G. Péter

2001 Folyampróba – liturgikus vízpróba – boszorkányfűrésztés. Istenítéleti eljárások a boszorkányperekben. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában*. Budapest–Pécs, L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék, 249–291. /*Studia Ethnologica Hungarica I.*/

2002 Tanúságtétel vagy tanúvallomás, szerződés vagy jegyzőkönyv. Írásbeliség és szóbeliség kapcsolata a kora újkori magyar büntetőperekben. *Acta Papensia* 2. Pápa, 1–2: 99–123.

2005 Egy mondat a kísértésről. Protestáns demonológiai vélemények az ördöggel való közösülésről és a lelkek fertőzöttségéről a kora újkori Magyarországon. *Korunk* 16. évf. 5: 39–49.

TÓTH Péter

1989 *Vas vármegye közgyűlési jegyzőkönyveinek regesztái I.* 1595–1600. Szombathely, Vas Megyei Levéltár.

1992 *Vas vármegye közgyűlési jegyzőkönyveinek regesztái II.* 1601–1620, 1631–1641. Szombathely, Vas Megyei Levéltár.

TÖRÖK Gábor

1959 „Történeti adatok a küldött farkas mondájához.” *Néprajzi Közlemények* IV/1–2: 278–288.

VAJNA Károly

1904 Meglakatolt emberi állkapcsok. *Néprajzi Értesítő* V: 85–91.

1906 *Hazai régi büntetések I–II*. Budapest.

VARGA Endre

1958 *Úrírsek. XVI–XVII. századi perszövegek.* /Magyar Országos Levéltár kiadványai II. Forrás kiadványok 5./ Budapest, Akadémiai Kiadó.

VÁSÁRHELYI Gergely

1623 *Világ kezdetiül fogva iosagos es gonosz czelekedeteknek példáinak summái. Szent Irasnak O és Uy Testamentomabol, szent atyáknak es pogán bölcseknek írásiból. Marosvasarhelyi Gergely által fordítottak és irattattak.* Cassan [Kolozsvár 1622] 1623 = RMK I 528 = RMNY II 1289

VILLÁNYI Géza

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

WÉBER Samu

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

WEISER–AALL, Lily

1936/1937 Verhexen. In Bächtold-Stäubli, Hanns – Hoffmann-Krayer, Eduard (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VIII. Berlin–Leipzig, Walter de Gruyter, 1570–1584.

WINKLER Elemér

1924 *Bűnök és büntetések a régi Sopronban, XVI–XVIII. század*. Sopron.

ZLINSZKY János

1995 *Római büntetőjog*. Miskolc, Miskolci Egyetem Állam- és Jogtudományi Kar – Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.

ZSILINSZKY Mihály

1889 *Egy forradalmi zsinat története (1707–1715)*. Budapest, Hornyánszky Viktor.

Öröklődő tárgyak – öröklődő tudomány. Állandóság és változás a viaszöntés rituáléjában

Dolgozatomban a viaszöntés rítusának tárgykészletét, a felhasznált anyagokat (víz, viasz) tekintem át a hozzájuk kapcsolódó képzetek, hiedelmek keretébe ágyazva. E képzetek helyi variánsait, időbeli átalakulását és sajátos újraértelmezését pedig három rövid esettanulmány segítségével vázolom föl. Vizsgálatomban elsősorban a magyar nyelvterületről származó adatokra támaszkodom, mert ezeket ismerem alaposabban, s csak összehasonlításképpen, egy későbbi vizsgálat irányait jelezve idézem a környező etnikumok hasonló jellegű gyakorlatát, hiedelmeit. Felhasználtam a viaszöntéssel azonos funkciójú ón-ólom- és tojásfehérje-öntés adatokat is, mert több ponton kiegészítésként szolgáltak a viaszöntés rítusának értelemezéséhez. Adatbázisomat a 20. századi és a közelmúltbeli néprajzi gyűjtések¹ – köztük a saját dél-dunántúli terepmunkám² – anyaga, a kortárs ezoterikus alkalmazást tekintve pedig a világhálós kapcsolódó portáljai alkotják.

A viaszöntés általános sémája és alkalmazási területei

A viaszöntés a Kárpát-medencében és Délkelet-Európában napjainkban még élő gyakorlat. Adataink zöme – a magyar nyelvterületen – a Dél-Dunántúlról származik, de tudunk a viaszöntés Ipoly-menti, kárpátaljai, jászásági, Szatmár megyei, erdélyi és gyimesi

¹ A jegyzetekben a gyűjtéseket, illetve publikációkat megyék és régiók szerinti bontásban, felsorolások esetén időrendben adom meg. A megyék megjelölésénél minden esetben az 1913-as megyerendszert vettem alapul. A gyűjtésekre a későbbiekben a gyűjtő és az évszám megadásával hivatkozom. Saját gyűjtéseimet csak a helység, megye és az évszám megadásával jelölöm. A Magyar Néprajzi Atlasz 196. sz. kérdőívére adott válaszok az ijedtségöntéssel való gyógyítására vonatkoznak. A kérdőpontok lista-szerű felsorolását külön forrásjegyzék tartalmazza. Ugyanez vonatkozik a Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárából, illetve más néprajzi adattárakból származó adatokra is. Felhasználtam még az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Néphit Archivumát, amely jelenleg a Pécsi Egyetem Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszékén található, rendezés, kiegészítés és az anyagán alapuló katalógusok, mutatók készítése céljából. A *Boszorkány, Gyógyító, Halottlító, Ijedtség, Jólás-Divináció, Kaluger, Szentember, Gyógyászat, Rontás* témaköröket tekintettem át.

² 2000-ben, 2001-ben, 2005-ben és 2006-ban Nagyharsányban, Siklóson, Siklós-Máriagyűdön és Rádfalván (Baranya m.), valamint Töröcskén és Kaposvárott (Somogy m.) jártam gyűjtőúton.

alkalmazásáról is.³ A 20. századi és a recens magyar adatok nagyjából lefedik az eljárás újkorból is ismert elterjedési területét.⁴ A Dél-Dunántúlon – Ébner Sándor közlése alapján a 20. század legelején már bizonyosan⁵ – megjelent a viaszöntés önálló specialistája, az *öntőasszony*, amely e divinációs technika korabeli népszerűségére és széleskörű ismertségére utal.⁶ Az *öntőasszonyok*on kívül a Dél-Dunántúl jellegzetes tudós, gyógyító specialistái, a *javasok/fivesek* rontás- és boszorkányazonosító, valamint divinációs eljárásainak repertoárjában is megtaláljuk a viaszöntést.

³ A Kárpátalján (Rát, v. Ung m.) napjainkban alkalmazott viaszöntésről tudósít monográfiájában Kótyuk (2000: 55–56, 58, 88) és a tiszabökényi (v. Ugocsa m.) gyógyítóról szóló esettanulmányában Páky (2004a). A sokkal gyakoribb önöntés mellett a viaszöntésről is beszámol a Gyimeshez kapcsolódó Úz-völgyéből Takács (2001). A Királyhágón túli területeken, úgy tűnik, inkább az ön- és ólomöntés dominált, de van néhány adatunk a viaszöntésre is: pl. Esztelnek (v. Háromszék m.) Gazda (1980, 42 és MNA R34), valamint Kászonimpér (v. Csik m.), MNA R39. Virágzó nyugat-ukrajnai, Dnyeszter-menti, falusi viaszöntő gyakorlatról számol be egy 1998 és 1999 között végzett terepmunka alapján Phillips 2004. A viasz-, ólom- és önöntés segítségével végzett jóslásról (férj jóslás) és divinációról (ijedtség, szemverés gyógyítása) a magyar néphitben lásd Pócs 1990, 691–692.

⁴ Újkori adataink elsősorban a boszorkányság dokumentumaiból származnak, ám meglehetősen szórványosak. Erről részletesen lásd Kis-Halas 2004, 287–288, 314–319. Egyedülálló forrás a 19. századi nagybajomi (Somogy m.) református lelkész, Budai Pál kéziratot prédikációgyűjteménye, amelyből szintén a dél-dunántúli javasok viaszöntő gyakorlatáról értesülünk. Például: „...a’ javosokkal vénasszonyokkal magokra olvastatnak, magokat megöntetik, keresztet vettetnek magokra, és megfüstöltetik magokat, hogy a’ boszorkányok többé nekik ne árthassanak” (Budai 2006, 39). Zsoldos János, Veszprém vármegye főorvosa 1802-ben kiadott nőgyógyászati könyvecskéjében említi egy, a Somogy megyei Gyúgyon élő javast, aki „onat öntött” (Zsoldos 1802, 9–10). Kora újkori bolgár adatokat hoz Anguseva egy 18. századi bolgár szerzetes, Josip Bradati prédikációgyűjteménye nyomán: ólom- és viaszöntéssel jósló öregasszonyokról tudósít (talán gyógyítók, tudósok, hiszen a *baba* terminus erre is utalhat), lásd Anguseva 2004, 473–474.

⁵ Helyszíni tapasztalatai alapján a szilvásszentmártoni (Zselic, Somogy m.) öntőasszony tevékenységéről tudósít Ébner 1905.

⁶ Fontos megjegyeznünk, hogy emikus megnevezésként ez a terminus kizárólag Somogy és Zala megyékből adatható, bár szakirodalmi publikációban előfordul, hogy egy erdélyi *önvetőt* is e néven határoz meg a kutató, például Péter 2005. A viaszöntés korábbi dél-dunántúli elterjedtségének tudható be, hogy a kortárs somogyi és baranyai gyógyítók előszeretettel alkalmazzák (lásd Kis-Halas 2004; 2005a). Tudomásunk van jelenlegi *önvető* gyakorlatról Magyarlapadon (v. Alsó-Fehér m.) lásd Péter 2005, és Aranyosszékről lásd Komáromi 1995; 2001. Az Ormánységban és az Ipoly-mentén hasonló specializálódási folyamat zajlott le a szemverés gyógyításának egyik legelterjedtebb módszere, a szenesvíz készítői esetében: a drávacsehi, máriagyúdi, markóci és szaporcai *mosdóvíz-készítő*, *szömvíz-készítő* asszonyokról, illetve az ipolynagyfalusi *szenesasszonyról*, Zólyomi Rozáliáról vannak adataink. (Ormánységban lásd Zentai J. 1987, 328 és Zentai T. 1983, 167–165, Ipoly-mentén lásd Csáky 1991, 635; 2004, 239.) Az egész magyar nyelvterületen, így a Dél-Dunántúlon is, az igézet és az ijedtség képzetrendszerei – a népi kóroktan, valamint az egyéb gyógyító eljárások és az alkalmazott ráolvasások mellett – a „vizes” gyógymódok területén is érintkeznek egymással, ezt jelzi az öntővizet jelölő gyakori *szemvíz/szömvíz* terminus. Például a töröcskei öntőasszony viaszöntéséről szóló memoratban: „...csinált szemvizet. Kellett neki vinni a szőriből meg a kötélvégiből. Arra csinálta a szemvizet, egy olyan kis parasztfalba” (Andrásfalvy 1952).

A procedúra leggyakoribb helyi terminusa a *megöntés*,⁷ ezt követi az *öntés*, s csak legújabb adatainkban jelenik meg a *viaszolás/megviaszolás* megfogalmazás.⁸ Viaszöntés értelemben szórványosan előfordul még az *ónyát/ónnyát öntenek, megöntik az ónját* kifejezés is, ami talán a technika eredetileg kizárólagos anyagára, az ónra/ólomra utal.⁹ A dolgozatban következetesen a viaszöntés terminust használom, mivel az *öntés* egy, az egész magyar nyelvterületről és Európa nagy részéről ismert rontó-, illetve a betegség átvitelére szolgáló eljárás megnevezése is egyben.¹⁰ A (kereszt)útra, ajtó, kapu elé kiöntött, általában hüvelyeseket, gabonaszemeket, korpát, stb. tartalmazó főzetet nevezik így, amellyel sok esetben a beteg végtagot mosták le még a kiöntés előtt.¹¹ Aki belelép, bőrbetegséget kap (kiütések, kelések stb.), vagy erős végtagfájda-

⁷ A zoboraljai Zsérén a *megszóllítás* (szemverés) gyógyítását is így nevezik, s a szenesvízzel való lemosdatást jelenti (lásd Virt 2004, 488).

⁸ A rádfalvai jósnő szavaival: „Először Töröcskén jártam a nénikénél, és az viaszolt meg először, az mondta, hogy rontásos betegségek vannak.” Rádfalva (Ormánság, Baranya m.) 2001.

⁹ Kora újkori adatainkban is előfordul ez a birtokos szerkezetű forma: 1757. „Ónyát öntött” Hódmezővásárhely (Csongrád m.) Schram 1970, I. 328; 1715. „az ónját meg akarta önteni” Békés (Békés m.) Klaniczay–Kristóf–Pócs 1989, I. 82. Huszadik századi adatok: „Ónyát öntenek” MNA 60; „ónját köll önteni”, Kölesd (Tolna m.); Koritsánszky 1902, 86; „onyát önt”, Tök (Pest-Pilis-Solt-Kiskun m.), Loschdorfer 1935, 69; „ónnyát öntenek”, MNA 61a; „megöntötték az ónját”, MNA 27, Pócs Éva gyűjtése; Magyarlapád (v. Alsó-Fehér m.) Péter 2003; „beleöntötték az ónját”, Tordatúr (Aranyosszék) Csögör 1998, 267. Az önöntésre a magyarság keleti népcsoportjainál az „ón(a/o)t vet” kifejezés is előfordul még: Tordatúr (Aranyosszék) Csögör 1998, 266, 267; Sáromberke (Mezőség) Keszeg 1997, 68; vagy ennek birtokos szerkezetű variánsa: megveti az ónját, Szék (Mezőség) Kocsis 2000, 44. Az ólom (ón) használatának a viasszal szembeni előbbségét jelzi Komáromi Tünde is, aki az eljáráshoz alkímiai jelentésréteget kapcsol: felhívja a figyelmet a jósláshoz alkalmazott ólom és a rejtett, okkult tudást szimbolizáló Szaturnusz közötti alkímiai megfeleltetésre. Lásd Komáromi 2001. A jelenlegi nyugat-ukrán gyógyítók úgy emlékeznek, hogy régebben csak akkor alkalmazták az ólomöntést, ha a viaszöntés nem bizonyult elég hatékonynak, „erősnek” a betegséggel szemben. Az ólom egyébként hiánycikk volt, s ezért a viasz alkalmazása kizárólagossá vált a térségben. Lásd Phillips 2004, 16.

¹⁰ Lásd Pócs 1990, 467.

¹¹ Az Ormánságban a keresztútra hétféle mag (borsó, bab, lencse, zab, búza, árpa, kender, len) és emberi haj keverékét öntötték ki, amellyel előzőleg lemosták a sebes végtagot. Ugyanitt a váratlanul kisebesedett láb magyarázata: belelépett a szépasszonyok talába, lásd Kiss 1986, 142, 155. Ugyanez a betegség-ok megtalálható még Gomboson, a *gonoszok/rosszak tányérja* néven, idézi Jung 1990, 148, 276–279. Az ormánsági hiedelmekben a szépasszonyok tála lehet a keresztúton kívül forgószélben, vö. Zentai T. 1974, 224–225; 1983, 296–297, vagy egy befagyott kerék pocsolójában (1983, 85). A szépasszonyok forgószélben szerzett bőrbántalmakról és egyéb betegségekről dávodi (Bács-Bodrog m.) adatokat hoz Grynaeus 1999, 190–191. A tál/tányér, a keresztút, a fehér szín jelenléte (fehér bab, stb.) talán valamilyen (a halottaknak, vagy a tündéreknek/szépasszonyoknak?) adott áldozati étel, rituálé halvány nyomait is rejtheti, ez azonban csak feltételezés. A hiedelemszövegek egyértelműen valamilyen természetfeletti lény, vagy lények rontó cselekményét illetik e névvel. Ehhez a jelenségkörhöz tartozik még a szépasszonyok okozta bőrbetegségek Dávodon, a szegedi nagytájon, valamint a délvidéki Gomboson ismert másik elnevezése a *szépasszony(ok)/boszorkányok köpködése*, vö. Grynaeus 1999, 189–190; Jung 1990, 148, 304–305.

lommal, szélsőséges esetekben részleges bénulással, heves fejfájással járó (a későbbiekben hivatkozott *ijedtség*hez nagyon hasonló) idegi eredetű panaszai vannak. E tünetcsoportokat a vizsgálatunkban szereplő dél-dunántúli területen (valamint a Dél-Alföldön, Szeged környékén és a Délvidéken) a *szépasszonyok tálába lépett* gyűjtőnéven is ismerték,¹² amint azt a következő ormánsági történetből láthatjuk:

¹² Egy korábbi tanulmányomban utaltam arra, hogy a dél-dunántúli javas hiedelemalakja rokonítható – többek között – a tündérek által beavatott, azokkal mediátori kapcsolatot fenntartó, betegségeiket gyógyító, Pócs Éva terminológája szerinti *tündérvarázslóval* (pl. horvát és szerb *vilenica*, illetve *vilenik/vilenjak/vilovnjak*, szerb *vilas*), Pócs 1989, 95–104; 2005; Čiča 2002; Đorđević 1953, 117–119. Logikus tehát, hogy a szépasszonyok (néhány szórványos ormánsági adat szerint egyenesen a tündérek) rontásából adódó emberi és állati betegségeket ő orvosolja. A javas által alkalmazott gyógymódok között a lemosással és füstöléssel járó *megöntés*, a szintén purifikációs célzatú *párolás* (gőzölés, izzasztás) és a gyógynövényes fürdő a legáltalánosabb, amellyel a képletesen a szépasszonyok tálába, vagy valóságosan a kiöntött, tisztátalan főzetbe (*öntésbe*) belépett ember újra megtisztul, vagyis egészséges lesz. Két további dél-dunántúli példa:

„Mariska néni nem hitt az öntés [viaszöntés] hatásában. Fiatalasszonyként egyszer az erdőbe ment dolgozni, amikor a keresztúton bal lábával átlépte az oda kirakott borsót, kukoricát, babot [öntést]. Nemsokára rosszul lett, leesett a lábáról. Anyósa anyja, az öntőasszony már a kapuban várta. Azonnal megöntötte és ő rögtön jobban lett. Kiderült, hogy egy, a férjére féltékeny asszony tette ki a rontószereket, de a másik asszony helyett Mariska néni lépett bele.” Töröcske (Zselic, Somogy m.) 2001.

„Egy kaposvári lány nagyon beteg volt, és a professzor azt mondta a szüleinek, hogy nem tud segíteni rajta. Ekkor elhozták a javóshoz. Az megöntötte a lányt úgy, hogy szólatlan vízbe három szem paraszt rakott. Ha a parázs lemege az edény aljára, akkor tud rajta segíteni. Itt éppen tudott. A vízből kiszedte a paraszakat, és fokhagymát, fehérbabot főzött bele. A lánynak szennyes ruhát kellett hozni erre az alkalomra. A főzetet odaadta a lánynak, hogy napnyugta után vigye ki a keresztútra, és öntse el ortan. Aki belelép, az elkapja a betegséget, és a lány meggyógyul. Bizony, sokan beleléptek, és olyan betegek, sebesek lettek, hogy alig látszott a bőrük! A lány meg is gyógyult, de ezután azokhoz senki be nem tette a lábát. Sokszor a többi lány a réten vezette haza a csendőrök elől.” Lábod (Somogy m.), Mike Gyöngyi gyűjtése, 1974–1975.

A tündérvarázslók és a mennyei konnotációjú *szent látók* azonos, boszorkányazonosító szerepéről – elsősorban a kora újkori boszorkányság hiedelmei vonatkozásában – részletesen ír Pócs Éva 1997, 184–193. *Szent látó* attribútumokkal rendelkezik a Délvidéken a gyógyítók egy csoportja, az ún. *vrácsember/vrácsasszony*: Jézus beavatottja, imával és a rózsafüzérral gyógyízi le a betegséget okozó megszálló ördögöt a betegért folytatott küzdelemben. E specialisták elsősorban a boszorkány (és még a gonoszok, rosszak, szépasszonyok) rontását, vagy az okkult módon véghezvitt, embernek tulajdonított rontást gyógyították, a javáshoz/fíveshez hasonlóan, vö. Jung 1999, 141–144. A javas–tündérvarázsló, illetve a gyógyító–szent látó hiedelmek kapcsolódási pontjairól egy konkrét gyógyító kapcsán lásd Kis-Halás 2004, 304–305. A javas és a tündér/szépasszony hiedelemkörök érintkezésérnek érdekes példája egy 18. század végi tudósítás, amelyet Zselickisfaludon (Somogy megyei falu, Töröcskétől kb. két km-re) jegyeztek föl. A történet szerint a falu határában levő köves mélyedésben nő az ún. *javos fű*. Aki le akarja szedni, azt a dudu- és tilinkószóval érkező „rosszak/boszorkányok” megrontják. Éppen úgy, ahogyan a száj félrehozásával és a láb kitekerésével megbüntetik egy fiatal férfit, aki délben a barázdában alszik. Lásd Pántzél 1798, 756–757.

Az uramnak volt egy leánytestvére, azon segített a javasasszony. Azt mondta neki, hogy azért beteg, mert a szépasszonyok tálába lépett. Megöntötte az ingét, én vittem el. Viasszal öntötte meg, rostába tett egy tálát, abba vizet, s abba öntötte a viaszt. Ebbe az öntővízbe három darab szenet dobott, ebből egy kisüveggel hazahoztam. Meg kellett vele mosdatni és inni kellett belőle. A javasasszony Horvátországban, Slagyovicán lakott, horvát volt, csak nagyon keveset tudott magyarul. Azt mondta, hogy azért betegedett meg, mert délben a trágyadombhoz ment, olyankor ott vannak a szépasszonyok, és megzavarta őket.¹³

A viaszöntés esetenként varázsszöveg kíséretében zajlik: elvégzője fennhangon, vagy gyakran csak magában rövid fohászt, ráolvasást, imát mond.¹⁴ A processzus gyakor-

¹³ Zentai T. 1983, 87. A gombosi hiedelmeket osztályozó Jung Károly a „rontás, mint a gonoszok bosszúja” típusba sorolta ezt a rontás-modellt, lásd Jung 1990, 148–151.

¹⁴ A boszorkányság dokumentumaiban leginkább csak említik, de nem idézik szó szerint a viasz-, ón-, vagy ólomöntés során elhangzó imákat. Egy 1681-ben Marosvásárhelyen folyt perből tudjuk, hogy a vádlott elveszett állata megkereséséhez egy „varásló asszony” segítségét vette igénybe, aki „az úri imádságnak” visszafelé mondása közben öntötte ki a viaszt, lásd Besenyeyi 2000, 64. Több alkalommal csak arról értesülünk, hogy az öntést végző személy ráolvas a betegre: a vasszentmihályi tudós, Liakicsné horvát ráolvasást mond, 1647. Vasszentmihály (Vas m.), Schram 1970, II. 709; Torma Kata a köbölküti bába a beteg fülébe mondja, 1702 Esztergom, Klaniczay–Kristóf–Pócs 1989, I. 220; a tománi román tudós és gyógyító Szakácsné a ráolvasás közben vakarót és kanalat tart a kezében, Nagybánya (Szatmár m.), Balogh 2003; Nagy Mátyásné Erzsébet Klára tudós és gyógyító ráolvas, 1715. Békés (Békés m.), Klaniczay–Kristóf–Pócs 1989, I. 82. A viaszöntés közben ráolvasásként elmondott archaikus imákat közül Zselicszentpálról és Töröcskéről (Zselic, Somogy m.) gyűjteményében Erdélyi 1976, 133–143 és 1999, 95–100. További értékes, a viasz- és ólomöntéshez kapcsolódó adatok találhatóak még: Pócs 1985–86, I. 289, Garabonc, Zala m., uo. II. 417, Orosztony, Zala m., uo. II. 467–468, Somogyudvarhely, Somogy m., uo. II. 547–548, Varga, Baranya m. A vargai öntőasszony erősen romlott szövegű öntőimádságának egy részét lásd még MNA 55a. Ugocsa megyei öntőimádságot közöl Kész 2005. További adatok a viaszöntés közben elhangzott imára, ráolvasásra: imádkozás MNA R34; imádkozás kilencszer, majd tizedszer a beteg patrónusához MNA 61b; „Jézus segíts!” fohász a viasz kiöntésekor (Bálványos, Somogy m.); a katolikus egyház kanonizált imái (Miatyánk, Üdvözlégy, Hiszekegy), esetenként visszafelé mondva (Surd, Bálványos, Koppányszántó, Somogyudvarhely Somogy m.); ismeretlen szövegű ráolvasás (Surd, Kaposkeresztúr, Somogy m.); szemverés ellen végzett viaszöntéskor a „Kalap alól gyött...” kezdetű ráolvasás, MNA Garabonc (Zala m.) Török Katalin gyűjtése. A töröcskei öntőasszonyok egyedülállóan tartott, a néprajzi szakmunkákban is sűrűn citált, állítólagos énekelt imádság közben végzett viaszöntő gyakorlata azonban, az adatok tüzetes megvizsgálása után és a helyszíni gyűjtések alapján kissé eltérő képet mutat. Erdélyi Zsuzsanna a korábbi öntőasszony, Zsifkó Mártonné Kovács Erzsébet egyik kortársát (Herner Mihályné Vörös Annát) idézi, aki szerint: „az [Kovács Erzsébet] még éneküt is... mikor öntött”, lásd Erdélyi 1976, 139; 1998, 414, 416. Ennek némiképp ellentmondanak saját gyűjtési tapasztalataim: a még élő családtagjai (menye, unokája, unokamenye) és falubeli kortársai szerint Kovács Erzsébet – akinél Diószegi Vilmos is gyűjtött 1952-ben – az öntőimát sohasem énekelve mondta,

lati részleteire (cselekmények, tárgyak, anyagok) nem térnek ki e mágikus szövegek, mint például a viaszöntéssel sok tekintetben rokon szenesvíz-készítés, vízvetés esetében. Eddigi ismereteink szerint egy hajdúnánási, önöntéskor elhangzó ráolvasásban szerepel a Jordán vízből tüzet és vizet hozó Keresztelő Szent János motívumát követően az „öntünk önyát [ónját] erre a (Lajos) fiúra” sor.¹⁵ Egy moldvai, pusztinai szövegben pedig az „önval elégetlek” fenyegetés hangzik el.¹⁶

Az eljárást nemcsak a mágikus szakértők, hanem a „laikusok” is alkalmazták.¹⁷ A család valamelyik idősebb nőtagja, esetleg a szomszédasszony által végzett otthoni viaszöntéssel akkor találkozunk, ha kifejezetten a szemverés vagy az azzal sok tekintetben rokon, *ijedtség*nek nevezett betegség tüneteit vélték felfedezni csecsemő, gyermek, felnőtt esetében.¹⁸ Oláh Andor szerint a népi betegségszemlélet az ijedtséget tartja az egyik legjelentősebb kóroknak, s számtalan betegséget sorol fel, amelyek mind e néven ismeretesek.¹⁹ Ijedtségnek nevezték az egész magyar nyelvterületen azt az állapotot, amely hirtelen erős fejfájással, rossz lelkiállapottal, rémálmokkal, sírással, esetleg görcsökkel jelentkezett. Egy okorági (Ormánság, Baranya m.) példát idézünk:

s nem is „révületben”, mint azt Diószegi Vilmos közlése óta többen is tényként leírták, vö. Diószegi 1953, 306, 307; 1967, 32, 98, 123, majd az ő nyomán Komáromi 2001 és Pócs 2003, 127–128. Ezzel szemben gyakori önkívületi állapotairól, az akkor elhangzó énekelt jóslatairól, a különlegesen szép szenténekekről részletesen szólnak az egykori elbeszélők, és még ma is emlékeznek rájuk a faluban. Lánya, tevékenységének folytatója, s az öntőimádság örököse, Fehér Nándorné Zsifkó Rozália sem énekelve imádkozott. A töröcskei öntőasszonyok imádságát a 13. szám alatt közli Erdélyi 1976, 133–136. A „betegségdémon”-ként értelmezett Damion szót is magában foglaló másik öntőimádságot sem énekeltek, s az nem a töröcskei öntőasszonyoktól származik. Közlőjéről, a zselicszentpáli Berkes Józsefné Golovics Eteiről egyelőre pusztán Erdélyi Zsuzsanna gyűjtéséből tudjuk, hogy viaszöntéssel foglalkozott. Az is feltételezhető, hogy csupán családi, rokonai, szomszédai viszonylatokban tevékenykedett. Az imádság az 1. szám alatt található Erdélyi 1976, 95–97.

¹⁵ Hajdúnánás (Hajdú m.) lásd Pócs 1985–86, II. 481.

¹⁶ Pusztina (Moldva) Harangozó 1998, 138. sz. szöveg jegyzete.

¹⁷ Az ön- vagy ólomöntés esetében a magyar nyelvterület keleti részén napjainkban is élő a „laikus” alkalmazás. Csak néhány recens és közelmúltbeli adatot idézek: Aranyosszék lásd Komáromi 1995 és 2001, Tordatúr (Aranyosszék), Csögör 1998, 266–268; Magyarlapád (Alsó-Fehér), Péter 2005; Mezőség, lásd Keszeg 1997, 68–69; Gyimes, lásd Antalné Tankó 2003, 71–75 és Salamon 1987, 192. Moldva és Gyimes, lásd Harangozó 1998 és Takács 2001, 454–457, valamint Csoma 2000.

¹⁸ Egyetlen adatunk van arról, hogy a *nyilalást* (szúró fej- vagy fülfájás) önöntéssel orvosolták, lásd MNA R53.

¹⁹ „Újszülött kortól az öregkorig rengeteg betegségről tartják, hogy az »ijedés«-ből származik”, lásd Oláh 1985, 52. Az *ijedtség* (ném. *Erschrecken*), továbbá a rokon *frász* (ném. *Fraisen*) egész Európában ismertek voltak betegség-okként, illetve önálló beteségként már a középkorban is, mint az Hovorka és Kronfeld elsősorban közép-európai és balkáni példákkal illusztrált rendkívül széleskörű népi gyógyászati összefoglalójából megtudjuk, Hovorka–Kronfeld 1909, II. 229–231, 674–684. A jelenségkörrel Komáromi Tünde közölt legutóbb alapos áttekintést, recens aranyosszéki adatai alapján. Lásd Komáromi 1995; 2001.

Amikor gyereök vótam, nagyon fétem a kutyátu, mer egy nagy kutyátu eccör nagyon megijettem. Asztán ez má sok időn köröszttú így vót. Este, mikor mentem, mindig úgy vót, mintha valaki gyütt vóna utánam, annyira fétem. Amikor idehoztak férhön, itt a szomszédunkba vót egy öregasszony, aki rokonság is vót. Mindig monta: – Gyere édös lányom át, maj én régödet megöntlek. – Nem hagyott békit, hát asztán átmentem eccer, és megöntött engömet. Én azúta sohase félök, még éjjel is át merök menni a temetön is.²⁰

Az ijedtség (és ritkábban a szemverés) kezelésében a – mágikus szakértő vagy a laikus személy által végzett – viasz- (ón-, és ólom-) öntésnek hármass szerepe volt:

1. Kvázi-divinációs, mert segített meghatározni a betegséget, tehát igazolta, vagy megcáfolta a szemverés/ijedtség/rontás gyanúját. A kvázi-meghatározást indokoltnak tartom, hiszen az esetek döntő többségében igazolódik a gyanú.

2. „Tisztán” divinációs, amennyiben felfedte a rontás körülményeit (ki vagy mi, hol, mikor, hogyan, miért okozta).

3. Pszichoterápiás-gyógyító, hiszen a tulajdonképpen lelki eredetű tüneteket enyhítette, megszüntette, így egyben gyógymódot is jelentett.²¹

Adataink alapján e három funkció egyenértékű az ijedtséget és a szemverést gyógyító folyamat során, a rontás gyógyításának esetében azonban a divinációhoz kapcsolódók – a rontó (boszorkány) személyének meghatározása, a rontás körülményeinek kiderítése – kissé nagyobb hangsúlyt nyernek. A töröcskei öntőasszonyok egyik utódának megfogalmazásában:

Ide nem azért jártak az emberek, hogy megtudják, mi a betegségük, hanem azért, hogy mitől van.²²

A gyógyító specialisták nem csupán a feltételezett rontás okozta betegség gyógyításakor végeztek el a viaszöntést, hanem gyakran a szerelmi varázslás végzőjének felkutatására és az így okozott „kvázi-betegség” kezelésére is.²³ Sőt, egyes adataink arról val-

²⁰ Zentai T 1983, 170.

²¹ Oláh Andor az ijedtséggel kapcsolatban komplex pszichoszomatikus gyógymódról beszél, amely: „pszichoterápiás és gyógyszeres, természetes kezelés”-ből áll. Véleménye szerint a viasz-, ón-, ólomöntés egyértelműen az első kategóriába (pszichoterápia) tartozik: „a gyógymód szerartartóssága, az ima, a vízzel való lemosás, megítatás együttesen segítik a beteget félelme legyőzésében” (Oláh 1985, 53–54). Komáromi Tünde a processzus két alapfunkciójának az ijedtség okozójának kiderítését és a beteg meggyógyítását tartja, vö. Komáromi i.m.

²² Töröcske (Zselic, Somogy m.) 2001. A rádfalvai jósnő így foglalja össze a viaszöntés lényegét: „a viasz szerint meglátom, hogy kinek milyen átka van, ki csinálta, hova, mire tette rá.” Rádfalva (Ormánság, Baranya m.) 2001.

²³ A szerelmi mágia és a rontás módszerei gyakran ugyanazok: megégetés/-ítatás, lábnyom fölszedése, az egyén manipulálása ellopott ruhadarab vagy egyéb személyes tárgy/tartozék befolyásolásával stb. Lásd Pócs 1990, 681–682.

lanak, hogy a viaszöntést is a szerelmi varázslás egy lehetségesnek módjának vélték: így akarták megszerezni az áhított férfi/nő szerelmét, vagy szétválasztani a szerelmeiket, házastársakat.²⁴ Az alábbi történetben a lábodi *javósasszony* eredményesen „gyógyítja” a szerelmi rontásban levő férfit:

Egy ember szeretett egy menyecskét. Később már mikor látta a menyecskét, gyűlölte, mikor nem látta, szerette. Utána beteg lett, lőtte a hideg, minden nap gyengébb volt, az orvos mégsem talált baját. Akkor elment az anyja a javósasszonyhoz. Az megöntötte, s azt mondta, hogy a menyecske felvette a férfi lábnyomát, egy ruhába tette, és föltette a füstre. Azért beteg ennyire. A férfi anyja elment a menyecskéhez, jól elverte, aztán levette a füstről a lábnyomot, s akkor meggyógyult a férfi.²⁵

Szintén kizárólag a mágikus szakértők dolga volt a megrontott állatok (mindenekelőtt tehének és esetenként lovak) gyógyítása a viaszöntés segítségével. A középpontban itt is a rontás gyanújának igazolása és a rontó személyének azonosítása állt. Példánkban a sajavicai *javós* viaszöntése nyomán derül fény a rontó személyére:

...Mikor kész volt a viasz, így mutasztotta nekünk: nagy magas száraz, sovány embőr, nagy gulás kalap vót a fején. Mi a Kuruc Imre bácsira gyanúskodtunk [...] Akkor adott a javós asszony egy darabka tömjént, hogy bádog lábosba

²⁴ A későbbi töröcskei *öntóasszony* (Fehér Nándorné Zsifkó Rozália) unokamenye így vélekedik: „Olyan is volt, olyan is volt – akkor is már kint voltam a mamával –, hogy jött a férfi meg a nő együtt. Mert gondok vannak köztük, azt ők tudták, de mégis össze akartak kerülni. Mert gondok voltak, hogy nem tudnak együtt meglenni, de össze akarnak kerülni. Ilyen is volt, hogy együtt eljöttek.” Töröcske (Zselic, Somogy m.) 2001.

Egyes elbeszélők úgy emlékeznek, hogy bizonyos öntóasszonyok kifejezetten elutasították a magánélet e szférájába való beavatkozást. Ismét egy töröcskei adatot idézünk:

„Meg arra emlékszek, hogy jöttek, hogy maj’ vegye el azt a... lányt, mer gazdagot akar, szegényt vett el, és akkor válassza el. A mama azt csinálja meg, hogy váljanak el, mer’ hát ezt vette el, és a birtok egybe’ maradhasson. Úgy emlékszek rá! Úgy elkergette őket. Ilyet nem csinál! Hogy ha tud, akkor gyógyít, de azt, hogy valakit elválasztani, nagyon elkiabálta őket és kikergette.” Töröcske (Zselic, Somogy m.) 2001. A szerelmespárt szétválasztó *elfivelés*-ről lásd Kiss [1937] 1986, 153. A viasz-, ón- és ólomöntés a téli ünnepkör idején (Luca nap, karácsony, szilveszter–újév) végzett házasságjósolásnak az egész magyar nyelvterületen ismert módja volt, bár a viaszöntésről csupán a következő adataink vannak: Peresznye (Vas m.), Horváth Iván gyűjtése 1969; Aba (Fejér m.), Diószegi Vilmos gyűjtése 1962; Jászberény (Jász-Nagykunszolnok m.), Nagy Sándor gyűjtése 1941, EA 3034; mindhárom adat az MTA NKI Magyar Néphit Archívumának Jóslás-divináció csoportjából.

²⁵ Mike Gyöngyi gyűjtése, 1974–1975. Több esetben előfordult, hogy a szerelmi rontást is a javas segítségével (akár az általa adott „szerelmi bájitallal”) hajtották végre, majd a szenvedő fél egy másik, esetleg ugyanazt a javast kérte fel a gyógyításra. Ilyen történetek maradtak fenn Polyáknéről, a lábodi *javósasszonyról*, Mike Gyöngyi gyűjtése, 1974–1975.

tögyünk paraszat és azt a tömjént tögyük rá arra a parázsra. Akkor azt monta, füstöljük körül mind a két tehenet. Az istállóban montuk, ha még ilyen bajuk lesz, akkor az [a rontó] tovább nem él. Megjjesztettük.²⁶

Végül a viaszöntés – szórványos közelmúltbeli, és számos kora-újkori adatunk szerint – az eltűnt/távollévő emberek/állatok/tárgyak hollétéről, vagy a betegség kimeneteléről való tudakozódás egyik módja is lehetett.²⁷ Egy szennai (Zselic, Somogy m.) történetben a korábbi töröcskei öntőasszony egy kórházban fekvő katona állapotáról tudósít:

Az első világháború után az uram súlyosan megsebesült. Bécsbe került kórházba. Meg is látogattam. Hazajövet elmentem az ángyihoz, megöntetni az én uramat. Mög is öntötte az ángyi. Azt is megmondta, hol, milyen testrészen sebesült meg, azt is megmondta, hogy hárman voltak egy helyen a sebesülés alkalmával. Én hiszök neki, mert aki ennyit tud, annak a munkája is használ.²⁸

A viaszöntés a komplex diagnosztikus próbák²⁹ egyike és egyben jósló rendszer is, amelynek segítségével egyszerre lehetséges a tudakozódás a múlt a jelen és a jövő idősíkjában. Segítségével meghatározható:

- a. a testben „rejtőzködő” betegség vagy az eltűnt személy/állat/tárgy helye – jelen,
- b. a megbetegedés/eltűnés oka és módja – múlt,
- c. a betegség kimenetele – jövő.

²⁶ Diószegi Vilmos gyűjtése, 1961.

²⁷ Szórványos adataink vannak rá, hogy egyes javasok jósoltak a beteg sorsáról, például a Besencén (Ormánság, Baranya m.) lakó Kovácsné „száraz dógot tövött az edénybe, aszt mondta, ha kinyílik, meggyógyul, ha nem, meghal. Vizet öntött rája. Az a valami kinyílt. Nem emlékszők má, mi vót az, pedig akkor monta jám” (Zentai T. 1983, 138). Dallos Ferencné, a második szalántai fives, mielőtt a gyógyításhoz fogott volna, a betegség kimeneteléről tudakozódott, lásd Baranyai, é.n. Az Ormánság nyugati szélével határos Dráva-menti horvát falvak egyikéből, Felsőszentmártonból a tündérekkel kapcsolatot tartó, a falu termékenységét őrző látóról (horvát *vedovnjak*) vannak adataink, akinek azonban gyógyító, jósló tevékenységét nem ismerjük, s inkább egy sajátos tündér- és szélvarázslót sejtethetünk benne. Lásd Frankovics 1974, 249–250. Somogyból a korábbi töröcskei öntőasszonyról, Zsifkó Mártonné Kovács Erzsébetről tudjuk, hogy látó képességekkel rendelkezett: megjósolta mások és a saját halálának időpontját, távollévő eseményeket és embereket látott. Lásd Diószegi 1952; Fekete (é.n.); Erdélyi 1976 és Kis-Halas 2005a. A javas kétes látó képességére utal egy ironikus felhangú, sajnos eredeti kontextusából kiragadott ormánsági adat: „a javos mindönt tud, ami az ég alatt történik, csak aszt nem, ami a földél alatt” (Kiss [1937] 1986, 154). A tiszabökényi gyógyítóasszony vízbefúlt gyermekről tudakozódik viaszöntés segítségével, lásd Pákay 2004, 331–332. Ide tartozónak vélem azt a zserei (Nyitra m.) adatot is, hogy az ólomöntéshez a vízbefulladtakért mondott imát használják.

²⁸ Fekete (é.n.)

²⁹ A szemverést gyógyító „szenesvíz” hasonló funkciójáról lásd Pócs 1986, 264; 2004, 419.

Ugyanakkor gyógymódként is szolgál, mint azt későbbiekben látni fogjuk: a beteg megítatásával, lemosásával/lelocsolásával, megfűstölésével kiűzhető a betegség a testből.

A viaszöntés tárgyi és anyagi világa

A viaszöntéskor forró olvasztott viaszt öntenek egy hideg vízzel teli edénybe, s a vízben megszilárduló viasz alakjából vonnak le következtetéseket. Ritkábban fordul elő, hogy a fölforrósított viaszra öntik a hideg vizet. Az eljárás módja egységes képet mutat a vizsgált területeken, csak néhány kisebb helyi eltéréssel találkozunk: van, ahol rostán (szitán), esetleg kulcs lyukán keresztül öntik a viaszt, másutt csak a vízzel teli tálal helyezik a rostába. Dél-dunántúli adatainkban csupán egy esetben fordul elő, hogy a tál mellé különböző tárgyakat is elhelyeznek a rostában.³⁰ A beteget esetenként leterítik valamilyen textíliával a processzus közben. Mind az otthoni, mind a szakértő által végzett viaszöntés tárgykészlete és anyagszükséglete könnyen hozzáférhető, a részben vagy teljesen önellátó paraszti háztartásban szinte mindig kéznél levő volt: (kút)víz, méhviasz (katolikusoknál szentelt gyertya), melegítő edény, kiöntő edény, szita/rosta, söprű szála, faszén, evőeszközök, használati tárgyak, szerszámok, lepedő vagy abrosz. A hétköznapi tárgyak és anyagok a – mágikus analógia elve alapján – a viaszöntés rituáléja alkalmával nyertek időszakos mágikus / szakrális jelentéstartalmat.³¹

A viasz minőségéről csak ritkán szólnak a történetek, hiszen a legtöbb esetben nem ez volt lényeges az elbeszélő számára. Az adatközlők általában a gyűjtők kifejezett kérésére mondták el – kisebb-nagyobb részletességgel – az eljárás menetét, ekkor említették a felhasznált viaszt is. Valószínűsíthetjük azonban, hogy az esetek túlnyomó részében méhviaszt használtak, mert ez szinte minden paraszti háztartásban kéznél volt. Az öntőasszonyok is maguk gondoskodtak a megfelelő mennyiségű méhviaszról. A méhviasz túlsúlyának technikai oka is lehetett: „gyakorló” viaszöntőktől – a rádfalvai jósnőtől és az utolsó töröcskei öntőasszony unokamenyétől – megtudtam, hogy a méh-

³⁰ Sántoson (Zselic, Somogy megye) fésűt, kanalat, kést, lásd Gönczi 1940, 200. Tűt és cérnát tett az öntővízbe – több más tárggyal együtt – a berkesdi gyógyítóasszony, „Javos” Németh Pálné. Ugyanígy járt el az egykori szigetvári *javas* (Mari néni). Vele kapcsolatban az adatközlő nem említi, hogy viaszt is öntött volna a tárgyakra. Elképzelhető, hogy itt egy másik, vízzel kapcsolatos divinációs módszerről van szó, amelynél a vízbe dobott tárgyak mozgásából vonnak le következtetéseket. Így jószolt a beteg sorsáról a második szalántai *fives* (ifj. Dallos Ferencné): a beteg néhány szál haját egy tál vízbe tette, majd keresztet vetett, imádkozott, s a hajcsomó lassan forogni kezdett. A forgás megszűntével a *fives* közölte a klienssel, hogy a beteg felgyógyul-e vagy sem. A berkesdi javasról lásd Berze Nagy 1940, III. 267, a szigetvári *javas*ról lásd Zentai T. 1983, 132; a szalántai *fives*ről lásd Baranyai (é. n.).

³¹ A mágikus eljárásokban szereplő tárgyakról, anyagokról, eszközökről összefoglalóan lásd Szendrey Zs. 1937 és Pócs 1990, 652–656.

viasz jobb a fehér gyertyaviasznál, mivel az utóbbi ridegebb, törekenyebb, tehát az abból készült öntvényt nehezebb egészben felemelni a víz felületéről. Egy másik – szintén Töröcskén hallott és közlője által racionálisnak szánt – magyarázat szerint, a méhek számtalan gyógynövényt poroznak be, így azok jótékony hatása belekerül a viaszba.³² A méhviasz kizárólagos alkalmazásának szimbolikus magyarázatát is Töröcskéről ismerjük: az öntőasszonyok úgy vélték, a méhviasz azért gyógyhatású, mert a méhek a Szűzanya állatai.³³ A méhviasz tehát ebben az értelemben szent anyag s elsősorban ilyen minőségében használható a gyógyító viaszöntéshez. Ezt az elképzelést erősíti, hogy hiányában csakis a Gyertyaszentelőkor megszenteltetett gyertya alkalmazható.³⁴

A viaszöntéshez használt víz esetében szintén gyakorlati és mágikus szempontok érvényesülnek. Az eljárás sikere érdekében a víznek frissnek, hidegnek kell lennie, hogy a beleöntött forró viasz szinte azonnal kihűljön és megszilárduljon. Néhány ormánsági adatunk szerint az *öntővíz* különleges, szent minőségét mágikus cselekmények során nyeri el: szótlannul kell hozni és olyan kútból, ahonnan aznap még senki sem mert.³⁵ Ugyanezt a célt szolgálja a viasz kiöntése előtti keresztvetés, vagy a vízen ke-

³² További példa: „Az ijedtség abból elmegy, ez leszedi, mert azt a viaszt a méhecske sokfelül hordja össze...” MNA 55c. A hangyabolyt hasonló logika alapján véli gyógyhatásúnak egy gömőri tudós pásztor: „A hangyabollyal gyógyítani lehet. Mer’ a hangya mindenféle füvet, fát, gatz, mindent összeszed. Abbó’ csinálja az ágyát. Abba van mindenféle, van olyan is, ami használ” (Magyar–Varga 2006, 167).

³³ A keresztény szimbolikában a méh Mária szüzességét, a méhviaszból készült és az oltárra helyezett gyertya Jézus Krisztust, a méhviasz önmagában pedig Krisztus szüzi fogantatását jelképezi.

³⁴ A méh- és gyertyaviasz ekvivalenciája megfigyelhető Kárpátalján is: „vagy míhecske vijaszkból, vagy gyertyából olvasztottak”, közli Kótyuk 2000, 56. További párhuzam, ahol a két opció összekapcsolódik: a nyugat-ukrán gyógyítók (*babki*) szentelt méhviasz gyertyákat olvasztanak föl a viaszöntéshez, lásd Phillips 2004, 19. Az Ipoly mentén is kizárólag szentelt gyertyát használnak, lásd Csáky 1991, 635–636. Idáig egyetlen gyimesi viaszöntés adatunk szintén a szentelt gyertya alkalmazásáról szól (amennyiben nincs kéznél ón) lásd Takács 2001, 455–456. További szentelt gyertya adatok: Mezőkövesd (Borsod m.), Sióagárd (Tolna m.). Az ónnal, ólommal kapcsolatban csupán egyetlen erdélyi adatunk szól az öntőanyag szentségéről: „A kiöntött önt megtartja magának a cigányasszony. Ez szentelt ón, mert legelőször el kell dugni valahol egy katolikus templomban az oltáron, hogy megszenteljék” Gernyeszeg (v. Maros-Torda vm.).

³⁵ A szótlannul-kezdetlen víz mágikus eljárásokban való használatát itt nincs terünk részletesen ismertetni. Néhány dél-dunántúli, viaszöntéshez vagy a szemverés gyógyításához kapcsolódó adatból idézünk: Drávagárdonyban (Somogy m.) szótlannul vizet hoznak a kútról a felszével megtört mosdóvíz elkészítéséhez. Szótlannul vízből készült szőmvíz az ormánsági Sósvertikén (Baranya m.). A már hivatkozott zoboralji, székelyföldi, gyimesi és moldvai ón- és ólomöntés adataink a dél-dunántúlinál jóval gazdagabb képet nyújtanak az öntővízzel kapcsolatban. Zoboralján (Zsére és Vicsápapáti, v. Nyitra m.) például a szemverés gyógyításához használnak *szótlannul vizet*, lásd Virt 2004, 487. Egy gernyeszegi asszony a román paptól kért szenteltvízből tett az öntővízbe; egy mezőbodonai adatban a román gyógyítóasszony kilenc kútból hozat éjfél után kimert vizet az öntéshez, lásd Keszeg 1997, 69, 71. Csikménaságon (v. Csík m.) három, Magyarózdton (v. Alsó-Fehér m.) szintén kilenc kútról merítik az ijedtség gyógyításához a szó-

reszbe fektetett söprűszálak, amelyre több-kevesebb részletességgel szintén utalnak adataink.³⁶ Elvértve tudunk csak arról, hogy kifejezetten szenteltvizet használtak: az 1930-as évek első felében a berkesdi javas szentelt víz és szótalán víz egyenlő arányú keverékébe öntött önt, ³⁷ a ma is aktív rádfalvai jósnő pedig – állítása szerint – a gyűdi vagy a kozármislenyi templomból hozza az öntővizét.³⁸ Az öntővíz fontos szerephez jutott a viaszöntés rítusának későbbi szakaszában: megmosták vele a beteg különböző testrészeit (arcát/fejét, szívét, hátát, kezét, lábát/talpát),³⁹ meglocsolták⁴⁰ vele a beteget

talán vizet. A nyugat-ukrán gyógyítók esetében számos hasonló, az öntővizet megszentelő eljárásról tudunk: a saját kútból vett vízhez néhány csepp vízkeresztkor megszentelt vizet adnak, vagy egyenesen beszenteltetik a saját kútjukat. Egyik gyógyító a közeli kápolna melletti kútból meríti az öntővizet, napkelte előtt. Van példa három különböző forrásból merített vízre is. Általános elképzelés a nyugat-ukrán gyógyítók körében, hogy az öntővíznek kezdetlennek kell lennie. Lásd: Phillips 2004, 18. Egy pusztinai ijedtség-gyógyítás adatunk szól arról, hogy az ólomöntéshez használt vizet késsel vagdossa az öntő, s ezzel szimbolikusan végrehajtja a megszemélyesített ijedtségnek a ráolvasásban megfogalmazott büntetését:

Te innét térj vissza,
mert a késsel elváglak,
ónval elégetlek. (Lásd Harangozó 1998, 138. sz. szöveg jegyzete.)

Gyepécén a gyermeke ijedtségére önt öntő anya a ráolvasás elmondása közben egy késsel keresztet rajzol a levegőbe, idézi Takács 2001, 454. A már hivatkozott nyugat-ukrán gyógyítók a késsel keresztet vetnek az öntővízre, vagy keresztbe fektetik a kést az öntővizet tartalmazó tálon, majd a keletkezett viaszleplenykét is a késsel fordítják meg, hogy az alsó felén látható „jeleket” értelmezhesék, lásd Phillips 2004, 18, 20, 22.

³⁶ Herédi (Nógrád m.) adatunk szerint a vízen keresztbe fektetett cirokszálak kijelölhették a feltételezett rontók előre meghatározott csoportjait is (féri, nő, gyermek, állat). Ekkor a négy mezőbe külön-külön öntötték az ólmot, s amelyekben jól felismerhető forma alakult ki, az volt az ijedtség okozója, MNA 103a.

³⁷ Baranya megye, közli Berze Nagy 1940, III. 267.

³⁸ További adatok a szenteltvíz alkalmazásáról: MNA 27, 28, 74a. Az ijedtség elleni önöntéshez szentelt vizet használ az anonym gyimesfelsőlóki asszony, idézi Takács 2001, 455–456. Galgamácsán (Pest-Pilis-Solt-Kiskun m.) is szentelt vízbe öntöttek ólmot.

³⁹ A beteg lemosását végezték még Somogyudvarhelyen, Drávaszentesen, Kálmáncsán és Sántoson (Somogy m.), utóbbit lásd Gönczi 1940, 200, továbbá Szőlősgyulán (v. Ung vm.) és Ipolykeszin (v. Hont m.), utóbbit idézi Csáky 1991, 635. A somogy megyei Kutason a testet háromszor „lehúzták” vízzel, míg Fóton (Pest-Pilis-Solt-Kiskun m.) csak az arcot mosták meg. Az önöntés-közlések e tekintetben gazdagabb képet mutatnak, különösen a magyarság keleti csoportjainál, ahol maga a rituálé is komplexebb. Az öntővízzel mosták le a beteget: Móricgáton (v. Pest-Pilis-Solt-Kiskun m.), Tizacsécsén (Szatmár m.), Újvarsádon (v. Temes m.), Alsócsernátonban (v. Háromszék m.), Gyergyócsomafalván (v. Csík vm.) és a Zala megyei Nemeshetésen. Gyimesközéplonon (v. Csík m.) csak a fejet mosták le. A lemosás után a szoknya, vagy a pendely visszájával meg is törölték beteget Karcagon (Jász-Nagykun-Szolnok m.) és Csábon (v. Hont m.). Az ijedtséget kizárólag lemosással is gyógyították, például Doroszlón (v. Bács-Bodrog m.) a keresztúton három egymást követő újhold pénteken; vagy Szabadszálláson (Pest-Pilis-Solt-Kiskun m.) az anya a szájából az ajtó sarka fölött mosdatva.

⁴⁰ Vitnyédén (Sopron m.) a beteget „beszentelik” vagyis lelocsolják az öntővízzel. Ennek párhuzama az ijedtség gyógyítása a szenteltvízzel való „megpocsolással”, Viss (Zemplén m.).

vagy meghatározott mennyiséget (három kortyot) itattak belőle (a csecsemőnek újjakkal a szájába tették).⁴¹ Végül az öntővizet valamilyen meghatározott helyre öntötték ki: ajtó sarkára, ágy alá, kereszt alá, trágyadombra.⁴² Egy esztelneki önöntés-ada-tunkban a kutyára loccsantották, hogy vigye el a betegséget is vele együtt.⁴³

A rosta alkalmazása a kora újkori és a részletgazdagabb rituális gyakorlatot mutató keleti magyar nyelvterületről származó adataink szerint a mainál gyakoribb lehetett a Dél-Dunántúlon is.⁴⁴ Itteni előfordulása egy, az eljárás bonyolultabb változatát gyakorló horvát javastól, valamint Lábodról (Somogy m.) és a Zselicből ismert.⁴⁵ Diószegi Vilmos feltételezte, hogy a rosta az egykori magyar samanizmus rituális eszköz-

⁴¹ Az öntővizet megittatták például Drávaszentesen, Kálmáncsán és Drávagárdonyban (Somogy m.). Így járt el a cserdi és a sellyei javas vö. Kiss G. ([1937] 1986, 215, 216–217), valamint a töröcskei öntőasszony (Diószegi Vilmos gyűjtése, Szenna, Somogy m. 1952.). A beteg megittatása és mosdatása gyakorta együttesen van jelen a dél-dunántúli specialisták gyakorlatában, például a sellyei és čadjavicai (horvát) javasnál, vö. Zentai T. 1983, 134. Néhány példát idézünk az ön- és ólomöntés hasonló vonatkozásából. Lemosás és megittatás együtt jelenik meg Vilonyán (Veszprém m.), Heréden (Nógrád m.), Olthévízen (Nagy-Küküllő m.) és Székelykevéen (v. Temes m.). Uszódon (v. Pest-Pilis-Solt-Kiskun m.) mindezt még a pendely visszájával való letörlés követi. A megittatást egyes testrészek lemosása egészíti ki: például Dunapatajon (v. Pest-Pilis-Solt-Kiskun m.) a fejtetőt, a szívet és a hátat, Andrásfalván (Bukovina) a fejet, mellett és a tenyeret, Magyarlapádon (v. Alsó-Fehér m.) a homlokot és szívet, Hertelendyfalván (v. Torontál m.) pedig a szíven kívül a tenyeret és a talpat mossák le az öntővízzel. Székelykevéen (v. Temes m.) a lemosáson túl még a kiöntött ólomdarabbal is megérintik a beteg fejét, szívet és hátát. Sárosdon (Fejér m.) és Nemeshetésen (Zala m.) lemosták és három (kilenc) csepp vízzel itatták meg a megijedt beteget.

⁴² Az öntővizet Ipolytölgyesen (v. Hont m.) az ajtó sarkára, Töröcskén (Somogy m.) az ajtó elé öntik, utóbbi (saját gyűjtés 2001). Gyulajon (Tolna m.) az ágy alá, Becskén (Nógrád m.) már a házon kívül, a trágyadombra kerül az öntővíz. A rádfalvai jósnő kereszt aljára önteti a vizet (saját gyűjtés, 2001).

⁴³ MNA R34. Ugyanezt a jelenséget írja le Komáromi Tünde az igézetet gyógyító szenesvíz kiöntésekor, (Szentmihály, Aranyosszék): „[S hova öntötték el a vizet?] Úgy szembe vagy kutyával, vagy az ajtósarkára. [Egy kutyával szembe – miért?] Hát aztán akkó mondta: Na, akkó legyen még igézés, mikó ez a víz visszagyű. S ráöntöd a kutyára, a kutyával szembe, vagy az ajtó sarkára” (Komáromi 1995).

⁴⁴ Mezőbodonban és Nagysármáson (Mezőség) szitába teszik a tálat, s abba öntik az önt, lásd Keszeg 1997, 68–69. Gyimesben *restán*, szitán keresztül öntenek, lásd Antalné Tankó 2003, 72, 74. Szita, rosta használatának további adatai: Apátfalva (Csanád m.), Polner 2000, 69; Szentmihály (Aranyosszék), Komáromi 2001; Eger környéke (Heves m.), Benkóczy 1907, 152; Bánhorváti (Borsod m.), Istvánffy 1901, 293; Kölesd (Tolna m.), Koritsánszky 1902, 86. Abádszalókon (Jász-Nagykun-Szolnok m.) a szitát a földön fekvő beteg mellkasára teszik, lásd Reich 1880, 559. A rosta ilyen célú használatára utaló kora újkori adataink Kolozsvárról és Debrecenből ismertek, lásd Kis-Halas 2004, 314–317.

⁴⁵ Čadjavicai horvát javas, lásd Zentai T. 1983, 87; Sántos (Zselic, Somogy m.), Gönczi 1940: 200. Elsősorban a magyar nyelvterület északkeleti részéről vannak adataink viaszöntés közbeni rostahasználatra: Lónya (Bereg m.), Salánk, Szőlősgyula (mindkettő Ugocsa m.) és Nagygyéjóc (Ung m.). Rostát alkalmaztak továbbá a Nógrád megyei Becskén és a Somogy megyei Kálmáncsán is.

tárának reliktumaként őrződött meg ebben az eljárásban.⁴⁶ Valószínűbb azonban, hogy a rosta (szita) használata a viasz-, ón- és ólomöntés elsődleges, divinációs funkciójához kapcsolódik: ezt az eszközt számos jósló, tudakozó eljárásnál használták Európa szerte és a magyar nyelvterületen is (pl. tolvaj azonosítása rostaforgatással, boszorkány felismerése vagy jövőbe látás a rostán átnézve stb.).⁴⁷ Egyedülálló az a lábodi (Somogy m.) adatunk, mely szerint a megijedt gyermek maga is rostán nézett keresztül a viasz- vagy ólomöntés alatt.⁴⁸ Újvársádon az ólomöntést rostaforgatással társították, egy másik adatunk szerint, amíg a rostán átöntött folyékony ólom megkeményedett, a rostaforgatáskor használatos „Szent Péter, Szent Pál, fordítsd meg a rostát!” szöveg hangzott el.⁴⁹ A mezőségi Széken az ólom megszilárdulásáig rázta a szitát a benne levő öntővízes tálal együtt az ólomöntést végző asszony.⁵⁰ Dévaványán, Nádudvaron és Tinnyén egyenesen rostaforgatással igyekeztek kideríteni az ijedség okozóját.⁵¹

Viaszöntés közben ritkán, az ólomöntés esetében azonban több esetben is a rostába vagy az öntővízes tálba fémtárgyakat (olló, kés, bicska, villa, ár, varrótű, gombostű, kulcs), illetve fésűt, kefét, fémpénzt, fokhagymát, egy esetben pedig forgácsot és zöldágot helyeztek. Sajnos, az erről szóló közlésekben csak elvétve találunk magyarázatot arra, miért éppen ezek kerültek bele. A kés és a villa speciális, kereszt alakú elrendezése talán ugyanúgy az öntővíz „megszentelésének” szándékával történt, mint a keresztbe helyezett söprűszálak esetében: a metszéspontjukra öntötték az ólomot. Tökön (Pest-Pilis-Solt-Kiskun m.) Jézus névbetűit (IHS) rakták ki az öntővíz tetejére zsuppszalmából.⁵² A hegyes, éles fémtárgyak kétségtelenül bajelhárító funkciót hordoznak, s talán ugyanezért került a berkesdi javas öntővízes táljába rózsafüzér, vagy egy erdélyi

⁴⁶ Erről részletesen ír a viasz- és ólomöntést tárgyaló kéziratában, amely MNT NKI adattárában található. Aranyosszéki vizsgálatában Komáromi Tünde Hoppál Mihályra hivatkozik, aki a rostát/szitát a sámándobbal hozza összefüggésbe, lásd Komáromi 1995 és 2001.

⁴⁷ Bőséges magyar és európai adatokat hoz a tolvaj/rontó/boszorkány azonosítására, férjijóslásra rostaforgatással Gunda 1984. További adatok a kora újkori Európából, Thomas 1970, 252–253. A rostán/szitán, vagy lyukas tárgyon átnézés a halottak, boszorkányok (ördög) meglátásának, a jövő megismerésének egyik jellegzetes technikája lehet, vö. Pócs 1997, 146 és 2002, 26–27. Egy eklatáns példa: szitán átnézve látja meg a táltos-jelölt gyermek az öt elragadni készülő, beavató táltosokat a mezőségi Detreheuntelep betelepülői között gyűjtött memorat szereplője, Keszeg 2006, 198.

⁴⁸ „A gyerek elé tettek egy rostát, azon nézett keresztül. Egy másik rostán át, ami vizes volt, a forró viaszt vagy ólmot egy hideg vízzel telt melencébe öntötték” (Mike Gyöngyi gyűjtése, 1974–1975).

⁴⁹ Kishegyes (v. Bács-Bodrog vm.). Nagyfejőcön (Ugocsa m.) az ónt a gyermek feje fölött tartott rostában levő tálba öntik, s közben – kis változtatással – ugyanezt a szöveget mondják: „Szent Pál, szent Péter, mutasd meg nekem, mitől ijedt meg ez a gyerek!”

⁵⁰ „Önt melegített, beletette a szitába, és még jobban forgatta. A két kezével szitál, és valamit mond. Az ón meghűlt” (Kocsis 2000, 44–45).

⁵¹ Dévaványa (Jász-Nagykun-Szolnok m.) MNA, ismeretlen gyűjtő; Nádudvar (Hajdú m.) Schwalm Edit és Bereczki Imre gyűjtése 1966; Paládi Kovács Attila gyűjtése 1962; Tinnye (Pest-Pilis-Solt-Kiskun m.) ismeretlen gyűjtő.

⁵² Loschdorfer 1935, 69.

ónöntés-adatunkban az imakönyv. A néhány esetben szereplő fésű és kefe feladata valószínűleg szintén a bajelhárítás.⁵³ A kulcs előfordulása a már említett divinációs alapfunkcióval függ össze: két adatunk kulcs lyukán át öntött ólomról, egy pedig az ólomöntés közben kulcson fordított rostáról szól.⁵⁴

Az ón-és ólomöntés rituáléjában fontos szerepet játszott a beteg egész testének, vagy csak a fejének letakarása valamilyen textíliával még az ón / ólom kiöntése előtt. Eddig ismert dél-dunántúli viaszöntés-adatainkban erre nincs utalás, bár a sok tekintetben rokon szlavóniai, délvidéki, valamint más dunántúli ón- és ólomöntés-esetekben gyakran szerepel ez a mozzanat.⁵⁵ A letakarást az ón-/ólmöntés alkalmazói néha azzal magyarázzák, hogy az esetleg kifroccsenő forró anyagtól meg kell védeni a beteget: „le van az illető egy abrosszal terítve, hogy a forró ólom rá ne pattanjon”.⁵⁶ További gyakorlati szempont az ólomöntést követő füstölés: eredményesebb, ha a beteg le van ta-

⁵³ A berkesdi (Baranya m.) javas ólmot öntött az ijedtség gyógyításakor. Az öntővízbe „rózsafüzért, varrótűt cernával, fanyelű kulcs-bicskát, árat s fésűt” tett. Az Ormánság északi pereméhez közeli Hegyszentmártonban (Baranya m.) az öntővízes tál „közepébe két villát s egy kést hármassal kereszt alakban a végüknél fogva összetűznek”, a forró ólmot a kereszt közepébe kell önteni, idézi Berze Nagy 1940, III. 267. Romonyán (Baranya m.) az öntővízbe gombostűt, bicskát és ollót tesznek. Apátfalván (Csanád m.) kinyitott ollót helyeznek az ónöntő vízbe, lásd MNA Knézy Judit gyűjtése 1963, Polner 2000, 68. További analógiát kínál egy szárazberekai (Szatmár m.) ijedtség gyógyítás leírása, amelyben szintén fémtárgyak szerepelnek: a gyógyító a lepedővel leterített beteg „homloka fölé kést, villát, ollót, három hajtűt tesz”, majd így önti az ólmot, Pócs 1986, II. 557). Tordatúron az öntővízes tányérra kést és villát, vagy kinyitott ollót tesznek, majd az egészet szitába helyezve tartják a beteg feje fölé, vö. Csögör 1998: 267, 268. A mágikus cselekményekben szereplő tárgyakról összefoglalóan ír Szendrey Zs. 1937.

⁵⁴ A kulcson forgatott tárgyakkal való jóslásra utal ez a mozzanat. Jóslás kulcson fordított imakönyvvel: Bihar megye, Sándor 1976, 230, Csíkjenőfalva (Csík m.) Derjanecz 2001, 292 és Derjanecz Anita gyűjtése Magyar Néphit Archívum 1997. További adataink a kulcs előfordulására, elsősorban Észak-Magyarországról: Polgár (Szabolcs m.), Bárna (Nógrád m.), Felsőtárkány (Heves m.). A Szatmár megyei Tyukodon (több más, tárggyal együtt) kulcsot is tesznek a rostába. Beregrákoson az öntővízes tál alá könyvet helyeznek, ami bizonyára a könyvnyitásnak nevezett jósló eljárással mutat összefüggést. Recens erdélyi gyűjtések arról tudósítanak, hogy a könyvdivinációt az ortodox papok (lelkészek és szerzetesek/kalugerek) is gyakorolják, igen változatos céllal, bővebben lásd Keszeg 1996; Csögör 1998, 213; Derjanecz 2001, 355–359; Pócs 2001, 443; Czégényi 2004, 387; valamint a Magyar Néphit Archívum Jóslás-divináció témaköréből Derjanecz Anita, Hesz Ágnes, Györgydeák Anita, Jankus Kinga és Pócs Éva csíkkarcfalvi és csíkjenőfalvi (v. Csík m.) gyűjtéseit (valamennyi 1998).

⁵⁵ Doroszlón törölközőkendővel, Tápén is (piros) kendővel takarják le a megijedt gyermeket, lásd Kovács 1982, 199–200; Polner 2000, 69; 2002, 111–112. Karácsonyi abrossz használatnak Lovászpatonán (Veszprém m.), „sütőkendőt” Abádszalókon (Jász-Nagykun-Szolnok m.), vö. Reich 1880, 559 és Diószegi 1952, 2. Salánkról és Szőlősgyuláról (mindkettő Ugocea m.) ismert csupán a letakart beteg fölött végzett viaszöntés.

⁵⁶ Az apátfalvi (v. Csanád m.) ónöntő asszony megfogalmazása, idézi Polner 2000, 69. A szatmár megyei Tunyogon 1931-ben készült felvételen két asszony egy törülközöt tart kifizítve a csecsemő és az anya fölé. Luby Margit felvétele, Néprajzi Múzeum Fotótára F 64938. Közli Dömötör 1981, 28. kép.

karva közben, mert jobban átjárja füst. A letakarás elsődleges mágikus-szakrális jelentésrétege szintén az ólomöntés primer, divinációs funkciójával hozható összefüggésbe. Az eljárást néha más jósló módszerek is kiegészíthetik, amelyekben fontos szerep jut a jósló személy letakarásának. Ilyen társult funkcióban szerepel az erdélyi területekről ismert tudakozó-eljárás, a *cseberbe-nézés*,⁵⁷ vagy a szintén a magyar nyelvterület keleti részéről adathozható *gyűrűbe-nézés*.⁵⁸ Feltételezhető, hogy a letakarás másodlagos jelentése már a processzus másodlagos, gyógyító funkciójából adódott. Amennyiben az ijedséget megszállottság-jelenségként,⁵⁹ a gyógyító eljárást pedig sajátos exorcizmusként,

⁵⁷ Komáromi Tünde beszámol az ólomöntés és a cseberbenézés együttes alkalmazásáról egy várfalvi (Aranyosszék) ijedség gyógyítás-estet kapcsán: „összegyűjtöttek kilenc kicsi liányt, s egy cseberbe tettek vizet, s a leánkákat bétakarták. S az ónat melegítették meg, nem tudom milyen edénybe a kemencébe. S akkor beléöntötték az izét abba a vízbe, a vízbe tettek gyűrűt, még nem tudom miket raktak belé: sót, fokhagymát, mit tudom én miket raktak belé. S akko aztat beléöntötték, az ónat, kiömlött egy emberalak, látszott a szivar a kezibe. Igen biza. Ettől ijedett meg a gyermek, ettő a fénytő.” Lásd Komáromi 1995, Adattár 54. szöveg, továbbá Komáromi 2001. A cseberbenézés részletes leírását és elemzését adja Keszeg 1997, 97–125, rövidebben 2001, 301–302.

⁵⁸ Egyedülálló ibrányi (Szabolcs m.) adatunkban egyenesen az öntővízbe teszik az aranygyűrűt, majd selyemkendővel letakarva belenéznek, hogy meglássák az ijedség okozóját, lásd MNA, Nyárádi Mihály gyűjtése 1965. A két jósló eljárás összekapcsolódására utalhat egy magyarórdi (v. Alsó-Fehér m.) közlés az öntővízbe dobott rézgyűrűről, lásd MNA Kríza Ildikó gyűjtése 1962.

⁵⁹ Ezt az értelmezést valószínűsíti a keresztelést imitáló lemosás, lelocsolás, a gonoszúzó funkciójú füstölés, amelyek a leggyakoribb gyógymódok közé tartoznak az ólomöntés mellett. Komáromi Tünde hasonló következtetésre jutott aranyosszéki anyaga alapján, lásd Komáromi 2001. Naxos szigeti vizsgálatában Stewart az igézet gyógyítására szolgáló szenesvízes eljárást a görög ortodox egyház keresztelési liturgiájának népi parafrázisaként, az egyházi exorcizmusok laikus megfelelőjeként értelmezi. Lásd Stewart 1991, 223–250. Párhuzamot kínál ehhez az a viski (Máramaros m.) adatunk, amelyben az ólomöntést végző személy a keresztelés egyházas formuláját mondja az öntés közben: „Én keresztellek téged N. N-nek, Atyának, Fiúnak, Szentléleknek nevében. Ámen.” Az ortodox keresztény hatással ebben az esetben is számolnunk kell. Pócs Éva a népi idő- és térszemléletre, valamint az emberi és a démoni világ határmezsgyéjén mozgó ún. átmeneti lényekre vonatkozó tanulmányaiban kifejti, hogy a *natura-kultúra*, *nyers-főtt* oppozíciókhoz a szimbolikus újjászületést, avatást szimbolizáló rítusok (főzés/sütés, kovácsolás), vagy az emberi kultúrába való befogadást/visszafogadást, emberré avatást jelentő felöltöztető rituális cselekvésformák kapcsolódnak (Pócs 1983 és 2002, 183–191). Adataink egy része szintén ezekhez az elképzelésekhez kapcsolható. A megijedéstől kapott epileptikus roham idején a beteg megszállottként viselkedik, mint az az általánosan elterjedt szóhasználatban is tükröződik: „tőri a nyavalya”, „rajta van a nehézség”. E démoni megszállottság állapotában átkerül az emberi világ számára fenyegetést, veszélyt jelentő természetfeletti szférába, s valószínűleg ezért alkalmaznak a gyógyításban az emberi világba szimbolikusán visszahozó, emberré avató mágikus eljárásokat a gyógyítás közben. Néhány példa: a *nehézségben* levő gyermeket főzik (Pozsony-Boldogfa, Pozsony m.). Ha a gyereket a *rossz kiüti* ingét áthasítják és/vagy a háztetőn átdobva, vagy a küszöb alá elássák például Mezőkövesden (Borsod m.), Kéken, Tyukodon (Szatmár m.) és a Somogy megyei Lábodon. Valószínűleg a „visszaváltáshoz” kapcsolódik, hogy néhány helyütt az ólomöntés színhelye a démonikus elváltó (és mindenféle természetfeletti) lények egyik fő közlekedési útvonala, a szabadkémény alja: például Apátfalván (Csanád m.), Panyolán (Szatmár m.) és Kölesden (Tolna m.); MNA és Koritsánszky (1902,

egyfajta kvázi-keresztelésként/újrakeresztelésként értelmezzük, akkor a beteg testének, esetenként csupán a fejének elfedése a beteg ördögi/démoni megszállott állapotára, szimbolikus halálára utal, ugyanakkor a textília kvázi-szent mivolta óvja is őt az éppen kiűzött ördögtől/(betegség)démontól való ismételt megszállástól. Ezt a szimbolikus védelmet biztosítja piros kendő (Tápé) vagy kötény (MNA J15), a karácsonyi abrosz (Lovászpata, MNA 60 és 62), a kenyérsütő abrosz (Abádszalók), a jegykendő (Rohod), az esküvői ruha (Sepse), vagy az istentiszteleten, vagy úrvacsorakor viselt kabát, vagy fehér kendő (Tordatúr⁶⁰, Szentmihály).⁶¹

86). Ugyanezt a logikát követi a szimbolikus újjászületést célzó metódusok ijedtség esetére való alkalmazása: ideiglenes beburkolás marhagyomorba, mint kvázi-anyaméhbe/magzatburokba pl. Lipóton (v. Moson vm.), és Böcsön (Borsod m.). Vagy az ún. *csikólép* (az újszülött csikó szájában levő magzatburok-darabka) megetetése/-itatása, ami értelmezhető a születés előtti kvázi-halálból hozott, mintegy a másvilágról származó anyaggal való újraélesztésként (számos példa, kizárólag a Dunától keletre fekvő területekről). Hasonló, revitalizáló szimbolikát sejtet a vérrel ill. az azt jelképező vörösborral, alkörmös levélvel való itatás is (adatok szintén a keleti magyar nyelvterületről). Ez utóbbi módszerek az ijedtség egyik fő okának vélt „rossz vér” elképzeléssel is összefüggnek: a vér „kicserélésével” a betegből távozik az ijedtséget okozó démon és ezáltal ismét emberré válik. Az öntött az ördögi megszállottság elleni hatásos gyógymódnak vélik egy kosteleki (Csik m.) adatunkban: „egy fehérnép eljött, hogy önt öntött az én anyósomnak. Anyósomot járta a gonosz. A szen’kereszt legyen velünk!” Lásd Takács 2001, 457. Az epilepsiát a román népi betegséggépzetek is összefüggésbe hozzák a démoni/ördögi megszállottsággal, lásd Muşlea-Birlea 1970, idézi Komáromi 2001. Egy várfalvi (Aranyosszék) történetből megtudjuk, hogy egy kislíut, akit „tizenkétszer ért el a frász” a román paphoz vittek, hogy misét szolgáltatson érte. A harmadik miseszolgáltatnál a gyermek hányt: a „gyomra – mintha kifutott volna belőle minden”. Ezt a pap egyértelműen a gyermeket megszálló dolog/lény távozásaként értelmezte: „most ment el tőle a rossz.” Lásd Komáromi 1995, Adattár 54. szöveg. A csíksomlyói kegykép csodáiról szóló 1784-es jegyzőkönyvben egy csíkszentmási nemesasszony epilepsziás gyermekét a kép elé viszi, misét mond, s a gyermek azonnal meggyógyul, lásd Bárth 2000. Arról sem szabad megfeledkeztünk, hogy az ijedtséget – különösen a keleti magyar nyelvterületen – a halottól való megijedés is okozhatja. A tünetek ebben az esetben halotti megszállottságra is utalnak. Néhány példa: egy hidegségi történetben a meghalt nagyanya rendszeresen megjelenik kedvenc unokája álmaiban, akire minden éjfélnél „félés jön”, „látomása van”, lásd Antalné Tankó 2003, 70. Egy szentmihályi (Aranyosszék) fiatalasszony egy vízbefúlt embertől „irtózik meg”, s attól fogva minden éjszaka megjelenik neki a halott, lásd Komáromi 1995, Adattár 46. és 47. szöveg. Egy fiatal lány csak az ajtóból nézte meg a halottat, ezután álmatlanság gyötörte, mélabús lett, vö. Vajkai 2003, 103.

⁶⁰ Az adatok forrásai sorrendben: Tápé (Csongrád m.), Polner 2000, 69; 2002, 112; Abádszalók (Jász-Nagykun-Szolnok m.), Reich 1880, 559; Rohod (Szabolcs), MNA, Györgyi Erzsébet gyűjtése 1963; Sepse (Baranya m.), Csalog Zsolt gyűjtése 1965; Szentmihály (Aranyosszék), Komáromi 1995, 2001; Tordatúr (Aranyosszék), Csögör 1998, 266.

⁶¹ „[S le is kellett borítani valamivel?] Le, le, le, perszé, bétakarta, hogy a tálat, a rostát így tartotta a feje felett, s akkó egy olyan keszkenyővel, amellyikkel úrvacsorát szokatt venni, ava leterítette. Igen. [Egy fehér keszkenyővel, vagy feketével?] Akkámivel, csak olyan legyen, amivel úrvacsorát vett, má nem számít, hogy milyen. Csak akkó, mikó aztán meg van olvadva az ón, a keszkenőt felemeli, s beléönt, s visszaengedi, s akkó azt leveszi, s kiveszi, hogy milyenre jött ki” (Komáromi 1995, Adattár 13. szöveg).

A viaszöntés tárgyi világához tartoznak még a kiöntött viaszalakzatok, hiszen belőlük olvashatók ki a rontó cselekedet, vagy a megijedés körülményei. A viaszon látható „ábrák” három típusát ismerjük:

A) életkép-szerűen mutatja a rontás/megijedés pillanatát. Például az alábbi elbeszélés-részletben kiderül a viaszból, hogy a javához forduló asszony fiát étetéssel rontotta meg egy másik nő:

...„Gyere Mári! Nézd meg a viaszt! Nézd meg! – aszmongya – Itt a nő, itt a férfi, itt a sátán.” És tényleg, hogy úgy is vót a viaszon. „Itt a sátán. Nézd, a férfi előtt, előtte a tányér és a kanál.” Aszmongya: „Téteménbe van a fihad – aszongya.”⁶²

B) a megrontott/beteg szervet, testrészt, az ijedtség „helyét”, a megrontott tárgyat ábrázolja. Adataink ijedtség esetén leggyakrabban a szívet,⁶³ idegi eredetű problémáknál az agyat, idegszálakat említik.⁶⁴ Az utolsó töröcskei öntőasszony unokamenye (A) kérésre (Gy) bemutatta a viaszöntést az egyik szomszédján (B), s így kommentálta a kiöntött viaszt:

⁶² Szentmihályhegy (Somogy m.), Eperjessy 1963.

⁶³ A népi betegségszemlélet az ijedtség okául – a humorális patológia (nedvntan) elméletének megfelelően – a szívben felgyülemlt rossz, kihűlt vért adja meg, vö. Oláh 1985, 51–65. Ezt szemlélteti az önöntés helyi terminusaként a „megöntik a szívet” kifejezés egy erdélyi adatunkban, lásd Gyergyótölgyes (v. Csík m.), MNA. Két tápéi példa: „ott van a szíve, odaszaladt a vér”, „ilyen szívállású kigyűtt, oszt aszonta, hogy legyűtt a szívirül a rossz vér”, idézi Polner 2000, 69 és 2002, 112. Az aranyosszéki Szentmihályon az önöntést végző asszony lánya megfogalmazásában: „sokszó kigyűn akinek a szivire van szállva, kigyűn teljesen a szíve.” Vö. Komáromi 1995, Adattár 13. szöveg. Andrásfalván (Bukovina) az önből formálódott szív-alak jelentése, hogy a beteg szíve fájdukt meg az ijedéstől. Ugyanez az elképzelés ismert Tápérol (*szívállású valami*) és Apátfalváról: „ha meg van az illető ijedve, kiugrik a szívinek az alakja” (Polner 2000, 68–69). A hadikfalvi (Bukovina) gyógyítóasszony az önt a beteg szíve fölött is kiöntötte, lásd Bosnyák 1984, 39. A tolna megyei Kölesden a kiöntött óndarabkát a megijedt gyerek szívére kötötték, idézi Koritsánszky 1902, 86. Sósvertikén (Baranya m.) ugyanígy tettek a kiöntött viasszal, hogy az ijedtség „szálljon le” a beteg szívről. Magyarlapádon (Alsó-Fehér m.) „az üres szív”-alak jelzi az ijedtséget, míg ha a szív „nem üres”, nincs megijedve a beteg, lásd Péter 2005. Az egyik ráti (v. Ung m.) gyógyítóasszony „amikor a viasz már meghűlt, kiemelte a vízből, és aljával felfelé fordította. Hosszasan szemlélte, majd megjegyezte: a viaszkorong alsó rajzolata pontosan olyan, mint a beteg *szívének a gyökere*. Ebből lehetett megállapítani, hogy mitől ijedt meg a beteg.” Idézi Kótyuk 2000, 55–56. Az öntővíz megítarása a beteggel az ijedtség testből való kiűzését, „kimosását” célozza. Ennek szimbolikus megfogalmazása, ahogyan a szív gyökere, mint az ijedtség „lakhelye” összefonódik a szent vér ivásának motívumával poroszói (Heves m.), hajdúnánási (Hajdú m.) ijedtség elleni ráolvasásokban, lásd Pócs 1985–86, II. 481, 482. A gyógy mód már említett, purifikáló, exorcizáló jellegére utal egy apátfalvi (v. Csanád m.) ráolvasás is, amelynek – az előzőekével tartalmi hasonlóságot mutató – szövegében az ijedtség nem más, mint a beteg szívet megszállva tartó gonosz: „...a te testöd tömlöcébe gonosz forog az oltár szívébe”, idézi Polner 2000, 67.

⁶⁴ A viaszból kiálló nyulványok jelenthetik még a szemmel verő rontókat is, lásd MNA 28.

A: Ja, aránylag szép. Csak idegbeteg vagy.

B: [Kuncog, mert azt hiszi, A viccel.] Mi?

A: Komolyan.

B: Hol van? Én idegbeteg...

A: Ez mind az. Ez mind az. Ez mind az. [A viaszon látható kis szálacskákra mutat]

B: Na, milyen jó! Gyagya vagyok!

A: Nem is gondoltam.

B: Olyan, mintha virágok, vagy nem is tudom, mik lennének.

Gyűjtő: Ilyen kis szálak...

A: Az az, idegszál. [Gy-hez fordulva] Ez is mindig kiabál, mind én.⁶⁵

C) Másodlagos, szimbolikus jelentéssel felruházott állatok, tárgyak, jelek. Ez a típus áll legközelebb a viaszöntés eredeti, divinációs funkciójához, hiszen ezekből az ábrák-ból következtetnek a betegség rontás-eredetére (múlt), a beteg sorsára (jövő). A formák, alakok jelentése gyakran ugyanaz, mint a szilveszteri, Luca-napi, karácsonyi viasz-, ón- vagy ólomöntés esetében. Ide tartoznak az ijedtség esetén megmutatkozó temetési kellékek (koporsó, fejfa, koszorú, kereszt, gyertya, gyászlobogó stb.), amelyek a beteg halálát, vagy az emberalak, amely a beteg felépülését (élet) jelenti.⁶⁶ A későbbi töröcskei öntőasszony egykori kliensének lánya úgy emlékszik, hogy fölfordított viaszdarab tején „ülő” béka a rontás jele volt.⁶⁷ A töröcskei öntőasszony-jelölt szerint a lyukas viaszdarab női rontóra, az egy helyütt kitüremkedő pedig férfira utal. Ugyanez az asszony még megemlítette a kutyát, a macskát és a házat is, de ezek jelentését már nem volt hajlandó elárulni, s a többi alakzatról sem nyilatkozott.

A rádfalvai jósnő egymás után háromszor önti ki a viaszt: az első a betegséget, a második a megbetegedés / megrontás körülményeit, vagy magát a rontót „mutatja”, míg a harmadik a rontótárgyat jeleníti meg.

A viaszdarabról nem csupán az ábrázolt alakok segítségével „olvas” az öntést végző, mert a kiöntött, majd megfordított viaszlepleny aljának felülete további információkkal

⁶⁵ Töröcske (Zselic, Somogy m.) 2001.

⁶⁶ Koporsó: Kórógy (v. Szerém m.), Hertelendyfalva (v. Torontál vm.), Szádelő (v. Abatúj-Torna m.), Várdaróc (Baranya m.), Gyergyótölgyes (v. Csík vm.), Kálmánca (Somogy m.) mind MNA; továbbá Andrásfalva (Bukovina) Bosnyák 1987, 39; koporsó, gyászlobogó és gyertya: Apátfalva (v. Csanád m.) vö. Polner 2000, 69; koszorú: Mezőtúr (Jász-Nagykun-Szolnok m.) MNA. Az ónból kialakult sír, koszorú a halottól történt megjedést jelzi az aranyosszéki Tordatúron, vö. Csögör 1998, 267. A megjedtt beteg életesélyeire következtek a kiöntött ólom vagy ón színéből: ha „szürke vót, az megjött, ha fényes vót, meghalt”, MNA R39. Egy másik értelmezés Istensegítről (Bukovina): „ha az ón egész szürke színt ölt, nem fényes, akkor az azt jelenti, hogy nem beteg az illető”, vö. Bosnyák 1987, 38. A fekete színű ón jelentése a mezőségi Gernyeszezen (v. Maros-Torda m.): „a szívedre vót menve”, lásd Keszeg 1997, 69.

⁶⁷ Egy felsőmocsoládi történetben ugyanez a „viaszon ülő” béka jelenik meg, de itt jelentése egyértelmű: békától ijedt meg az öntőasszonyhoz hozott asszony. Lásd Orbán 1973, 51–52.

szolgál a betegségről, a beteg további sorsáról. Minél rücskösebb, göcsörtösebb, annál súlyosabb a baj. Ha a viaszlepeny alsó felülete a többszöri kiöntés után egyre simábbá válik, meggyógyul a beteg, ha továbbra is egyenetlen, „nem tisztul”, vagy mindig ugyanaz az alakzat jelenik meg rajta, további megöntés, más gyógy mód, esetleg nagyobb tudományú, „erősebb” gyógyító szükséges.⁶⁸ Idézzük újra a töröcskei öntőasszony-jelöltet:

Az első az megmutatja, hogyha letisztul, akkor meggyógyul. Ha nem tisztul, akkor nem fog meggyó- [gyulni]. Nem tisztult le. Volt, akinek tők gyönyörűen, már a másodiknál kezdett tisztulni.

A viaszdarab sorsa eltérően alakul a laikus és a szakértő által végzett viaszöntés után: otthon általában összegyúrák és a következő kiöntésnél újra felhasználják,⁶⁹ vagy a kiöntött viaszt megmutatják a betegnek, s ettől el is múlik az ijedtség.⁷⁰ Gyakran összegyúráva és kis zacskóba kötve a beteg nyakába akasztják, mintegy amulettként, vagy meghatározott, hosszabb-rövidebb időre a beteg párnája alá, a csecsemő bölcsőjébe dugják.⁷¹ A gyógyítást végző specialista, esetleg a „laikus” gyógyító személy megfűstöli vele a beteget, vagy különböző instrukciók kíséretében oda is adhatja azt neki, vagy távollétében a hozzátartozónak. A füstölés történhet a viasz kiöntése közben is, a forró viasz vízbeérkezésekor keletkező gőz által: a töröcskei öntőasszony unokamegye a beteg kezét tartatja a tál fölé, a rádfalvai jósnő a beteget az öntővízes tál fölé hajoltatja. A beteg megfűstölése általában már az öntés után történik: a viaszdarabot, vagy annak egy részét gyújtják meg, s ezzel fűstölnek körbe a beteget, vagy a füst fölé hajoltatják. A hazaadott viasz esetében a következő eljárásokkal találkozunk:

⁶⁸ Kilencszeri öntés után kisimuló viasz gyógyulást jelent: Gyulaj (Tolna m.), Bálványos (Somogy m.) MNA.

⁶⁹ Egy okorági adat: „[Mít csinálnak a viasszal?] Azt azután összenyomik, megin lehet hasznáni.” Zentai T. (1983: 171). További dél-dunántúli adatok a viasz újbóli használatáról: Rigyác, Somogyudvarhely, Kutas, Drávaszentes (mind Somogy m.), Becefa, Varga, Cun (mind Baranya m.). Egyedülálló cserkúti (Baranya m.) adatunk szól arról, hogy az egyszer már kiöntött viaszt csak akkor lehet újból kiönteni, ha egy még nem használt darabkát gyúrnak hozzá. A háttérben azt az elképzelést sejtethetjük, hogy az öntés során az ijedtség okát, körülményeit megmutató viasz mintegy „magába szívja” a betegséget, így „tisztátalanná”, a további jóslásra alkalmatlanná válik. Ezt azonban semlegesíteni lehet az újabb, „tiszta” darabka hozzáadásával.

⁷⁰ Bálványos (Somogy m.) MNA.

⁷¹ Ipolykeszi, Inám, Kelenye (mind Hont m.), Csáky (1991: 635–636). További adatok a viasz hasonló alkalmazásáról: beteg nyakába kötés: Nemesvita (Zala m.), Osztopán (Somogy m.), Cserkút (Baranya m.), Fót (v. Pest-Pilis-Solt-Kiskun vm.), Beckske (Nógrád m.), MNA; nyakban hordás 3 napig: Mikekarácsonyfa (Zala m.) MNA; szívre tevés: Sósvertike (Baranya m.); fejre tevés: Vitnyéd (Sopron m.), Kálmánca (Somogy m.); párna alá tevés: Mikekarácsonyfa (Zala m.), Rinyaszentkirály (Somogy m.), Kálmánca (Somogy m.), Kovácsszénája (Baranya m.), Dercen (Bereg m.); a beteg párnája alatt van három napig: Salánk (v. Ugocsa m.); falra akasztás, amíg a beteg meggyógyul: Pat (Somogy m.) MNA. Ipolykeszi, Inám, Kelenye (mind v. Hont m.), Csáky 1991, 635–636. Ólomöntés adatok: beteg feje alá tevés Tápé (Csongrád), vö. Polner 2002, 112.

1. Otthon megfüstölik a beteget, vagy ő maga füstöli meg magát és/vagy a lakóhelyét/szobáját;

2. Hamuját – a füstölés után – elássák otthon a házon kívül, a küszöb elé.

Egyedül a töröcskei öntőasszonyokról tudjuk, hogy a beteg választhatott: hazaviszi, vagy otthagyja a „viaszt”. Az ottmaradt viasszal az öntőasszony is körbefüstölte azt a helyiséget (a régi nyári konyhát), ahol a viaszöntést végezte. Egy drávagárdonyi (Somogy m.) közlés arról szól, hogy a beteghez érkező javas a megöntés után magával vitte a viaszt.⁷² Egy Mozsogón gyűjtött történetből ennek az ellenkezőjéről értesülünk: a tehénrontás körülményeit világosan megmutató – a történés pillanatát ábrázoló – viaszdarab hazavitelét a korábbi töröcskei öntőasszony egyenesen megtiltotta, s a viaszt azonnal elégette.⁷³

...De annak a közepibe mint az én istállóm, meglátszott az ajtaja, meg a marha hátulja. Olyan pici volt. Az ajtón meg lépett be egy asszony, kezében parasztcserép. Az egyik lába belül, ahogy lép be, csak úgy csapta már olyan kézi sóprúvel. Engedje elhozni száz forintér. Nem lehet, mert akkor nem használ. Vette és beletette a tűzbe.⁷⁴

Az öntővízből is kap a beteg, amelyből innia kell és/vagy le kell vele mosakodnia, a párnája alá kell tenni, vagy a beteg állat jászla alá kell önteni egy lyukba.⁷⁵ Sajnos, adataink nem szólnak az öntőasszonynál maradó öntővíz sorsáról.

Ha a viaszöntéssel egyúttal szemverést is gyógyítottak, akkor a felhasznált faszén-darabkákból is elvisznek, szintén a párna alá teendő.⁷⁶

A tárgyak sorát a beteg ember vagy állat tartozékai (haj, illetve szőr), vagy – az átviteli mágia logikája alapján – a testével érintkező tárgyak (állat lánc, kötele, emberi alsóruházat) zárják, amelyek a távollevő beteget reprezentálták az öntés során. A megöntött és esetleg megfüstölt, tehát betegségtől-rontástól megtisztított, a rituálé közben gyógyító erőt nyert ruhadarabokat otthon ráadták, ráterítették a betegre, hogy áldásos hatásukat a testtel való közvetlen érintkezéssel fejthessék ki.⁷⁷ Ugyanezt a célt szol-

⁷² Drávagárdony (Somogy m.), MNA.

⁷³ További adat a viasz elégetésére: Gölle (Somogy m.), MNA.

⁷⁴ Andrásfalvy Bertalan gyűjtése, 1952.

⁷⁵ „...Adott szemvizet és azt mondta, öntsék a jászol alá egy kis lyukba, akkor megjavul a tehén. Úgy is lett” (Zentai T. 1983, 145).

⁷⁶ Egy ormánsági példa: „...Hazára osztán adott szurkot, szenes vizet az öntővizébű: itassam mög tőgyem a fėjja [vánkosa] alá. Mögöttem vele. Möggyógyét ám az uram...” idézi Kiss [1937] 1986, 216; lásd még 216–217.

⁷⁷ „Utoljára az inget az öntött viaszkkal megfüstöli. Visszaküldés után az inget a gyermekre kell adni” (Gönczi 1940, 201). A megöntött ruhadarab gyógyító hatásába vetett hit még a közelmúltban is erősen élt: a későbbi töröcskei öntőasszonyok házában ma is zsákszáma állnak azok a ruhadarabok, amelyeket a hozzátartozók küldtek megöntetni. Huszadik századi és kortárs kutatások ugyanezt a gyakorlatot – távollevő beteg kezelése a ruhadarabja segítségével – írják le a román pappal kapcsolatban, például Vajkai 2003, 50; Keszeg 2006.

gálta a beteg állat otthoni megfűstölése is a megöntés után hazavitt szőrrel. Az 1950-es években tevékenykedő töröcskei öntőasszony szavaival:

Állat szőrit, láncát hozzák ide, arra öntök. Egyszer vagy kétszer öntök felette. A szőrit utána becsomagolom papírba és viszik haza, megfűstölik, a vízből is visznek haza, azzal megmossák.⁷⁸

A gyógy mód, mintegy a hasonló módon történt, feltételezett rontás inverziója, annak szimbolikus „jóvátételeként” értelmeződik a viaszöntés rítusának keretében. Egy töröcskei példa: Egy asszonyt az udvaron kitergetett ruhájával akarnak megrontani. Amikor fölveszi, a ruha szúr, szorít. Ekkor a ruhát (!) önti meg az öntőasszony (a történetben szereplő nő nagymamája), s kiderül: a szomszédasszony kiszemelte magának a nő férjét, s így próbálta „eltenni az útból” őt.⁷⁹ Egyedülálló az a szintén töröcskei történet, amelyben a gyógyító öntőasszony ugyanezzel a módszerrel – a viaszöntéssel – bünteti a rontó praktikákat folytató visnyeie javast. Amikor a rontó javas fölveszi a korábban ellopott és titokban megöntött atlétáját, az őt körülvevő láthatatlan ördögök – akiknek a segítségével ront – kínozni kezdik: az atléta szinte agyonszorítja.⁸⁰

Esettanulmányok

Edénylopás Töröcskén

A Dél-Dunántúl talán legtovább tevékenykedő öntőasszony-dinasztiája a Somogy megyei Töröcskén élt. A család nőtagjai között öröklődött a viaszöntés gyakorlata és vele szorosan összefonódva az öntés közben alkalmazott imádság csodálatosan szép és ritka szövege. Egy korábbi tanulmányomban az öntőimádság és az öntőasszony-dinasztia sorsának összefonódását vizsgáltam. Arra a következtetésre jutottam, hogy bár a szöveg változatlanul fennmaradt, létezése eredeti kontextusában fokozatosan irrelevánsá vált, mivel a továbbéléshez nélkülözhetetlen intimitás megszűnt,⁸¹ az átörökítő közegekben (a családban) pedig e szempontból kedvezőtlen változások zajlottak le (vita az „örökösök” között).

⁷⁸ Diószegi Vilmos gyűjtése, 1952.

⁷⁹ Töröcske (Zselic, Somogy m.) 2001. A beszélgetésről a közlő kérésére nem készült felvétel, így a közben készült jegyzetet vettem alapul.

⁸⁰ Töröcske (Zselic, Somogy m.) 2001. Az esetről részletesen az egymással küzdő javasok, gyógyítók kontextusában lásd: Kis-Halás 2006.

⁸¹ A képzet, hogy a ráolvasás mágikus ereje addig tart, amíg titokban marad, széles körben ismert. Egy idős gyimesfelsőlóki asszony például csak a halálos ágyán akarja átadni majd az édesanyjától tanult önöntő imádság szövegét, vö. Takács 2001, 155; ugyanezt jegyezte föl Keszeg Vilmos egy aranyosegerbegyi (Aranyosszék) ígézet elleni ráolvasóval kapcsolatban, lásd Keszeg 2004, II, 20. Zoboralji adatokat hoz Virt 2004, 488; további példákat közöl a magyar nyelvterületről Erdélyi 1976, 142.

Az ima szövegével megegyezik az öntőasszonyok egykori edényeinek sorsa is. Fehér Nándorné Zsifkó Rozália (helyi nevén Öntő Rozi) egy apró, az egykori szabad tűzhelyeken használatos vasláboskában melegítette a viaszt a nyári konyha takaréktűzhelyén. Ezt a lábost még az édesanyjától, a szintén öntőasszony Zsifkó Mártonné Kovács Erzsébettől (helyi nevén Öntő Örszétől) örökölte meg. Az öntővizet korábban egy nagyméretű zománcos edényben, utóbb egy egyszerű műanyag tálban tartotta. Öntő Rozi a halálát megelőző időkből már zavart tudattal élt: kedvenc unokája, Rozika hirtelen halála akkora csapást mért rá, hogy szinte beleőrült. Unokamenye, Éva segédkezett neki ekkor, hiszen a folyamatosan érkező, klienseket nem lehetett elküldeni:

Én is ki tudom olvasni [a viaszalakzatokat]. Kiolvasni én is. Hát annyit voltam mellette, hogy ki tudom. Én olvastam ki az utolsó fél évbe. [...] Egyszerűen már nem, nem oda figyelt. Mondom, volt, hogy fölállt imádság közbe és kivonult. [...] És úgy kellett visszavinnem. Egyszerűen kikapcsolt, hogy ő most mit csinál – emlékezik Éva, az unokameny.

Éva tehát megtanulta az öntés technikáját, a viaszalakzatok értelmezését, az imádság gondosan megőrzött szövegét, és így természetesnek vette, hogy nagyanyósa öntőedényei is rámaradnak. Egy alkalommal azonban valaki – Éva szerint a vele mindig is ellenségesen viselkedő szomszédasszony – éjszaka bement az udvarba, és ellopta az edényeket a nyári konyhából. A történetek következményeiről Éva a tolvaj asszony anyósától értesült. Az asszony bezárkózott és megpróbált önteni, de a viasz kicsapott, fröcsögött, az öntés nem sikerült: „és akkor mesélte az anyósa, hogy ott minden tiszta viasz volt.” Éva ki nem mondott, de erősen sejtetett értelmezésében ez annak a jele, hogy ő az igazi örökös, a kiválasztott, lehetséges új öntőasszony, hiszen neki – mint a történet folytatásából láthatjuk – engedelmesskedett az öntőedény és a viasz:

Most lehet, hogy ha én is nekiállnék, nekem is csak csapkodna. De nem hiszem, mert én megpróbáltam. [...] én csak kiöntöttem. Én csak kíváncsi voltam. De nem volt... Akkor én csak kíváncsi voltam. [...] De imádság nélkül.

Éva örökös identitását erősítik a történet témájához kapcsolódó helyi hiedelmek is: 1. Az öntőedények továbbadása a faluban ismert elképzelés szerint az öntőasszony tudomány-átadásának egyik eszköze. Ha az öntőasszony nem talál magának örököst, akkor az edényeit el kell vele temetni, hogy vigye magával a tudományát, sőt a sírba bele kell tenni az olvasóját is, nehogy visszajárjon.⁸²

⁸² A legutolsó töröcskei öntőasszony egykori kliens-szerzője szerint a tudomány az edényekben van. Ha azok a föld alá kerülnek, akkor velük együtt az öntőasszonyt segítő rossz szellemek (*a kísértetei*) is eltűnnek. Töröcske (Zselic, Somogy m.) 2001.

2. Az egész Dél-Dunántúlon elterjedt – és az ón-, ólomöntés kapcsán más területekről is ismert⁸³ – az az elképzelés, hogy a kiöntés közben fröcsögő, pattogó, sercegő viasz (ón, ólom) a rontást, a betegséget jelzi: minél jobban pattogzik, annál súlyosabb a baj. Egy szilaspusztai (Baranya m.) adatból idézve: „...a viasz annyira sutyorgott, pattogott, azt hittem, hogy szétrobban a lábos.”⁸⁴

Történetünkéből azt olvashatjuk ki, hogy a viaszöntés a viaszt és a vele érintkezésbe kerülő edényeket mágikus erővel ruházza fel: nem egyszerű, hétköznapi tárgyak és anyagok többé, hanem a természetfeletti gyógyító erők, esetünkben az öntőimádságban segítségül hívott szentek időszakos lakhelyeivé válnak. Ha a töröcskei öntőasszonyokat szent gyógyítóknak tekintjük, akiket a keresztény szent szféra lényei (az öntőimában is szereplő Jézus, Szűz Mária, Szent Anna, Szent Mihály, Keresztelő Szent János, az angyalok) szállnak meg a gyógyításaik alkalmával, akkor ez a szent megszállottság időlegesen az általuk felhasznált tárgyakra és anyagokra is kiterjedni látszik.⁸⁵ Így lesz gyógyító hatása a kiöntött viaszdarabka füstjének, az öntővíznek, s ezért válhatott a mágikus tudás értékes „edényévé” a töröcskei öntőasszonyok viaszmelegítő vaslábasa.

A viaszba bújt jósnő

Az Ormánság keleti peremén fekvő Rádfalván már több mint egy évtizede tevékenykedik egy különös jósnő: Erzsike. Viaszt önt, kártyából jósol és az angyalok és szentek segítségével gyógyít. Erzsike egyfajta átmeneti típust képvisel a népi mágia és gyógyászat hagyományos szakértői (javasok, öntőasszonyok) valamint az ezoterikus speci-

⁸³ „Ha megvan jedve erőst szökdösik az ón, kiszökik még a kezure es. Le kell takarni, mert isten öröjzön meg, szembe elégeti! Me’ úgy szökik az ón, ha meg van jedve.” (Frumósza, Moldova), közli Harangozó 1998, 137. sz. imaszöveg jegyzete. Kövenden (v. Torda-Aranyos m.) úgy vélték, hogy a hangos csattanással a vízbe érő ón hangja is ijedséget vált ki a megijedt gyerekből: „visszajjed”, s ettől meggyógyul, lásd MNA. A szerelmi rontás okozta betegségből való „távozást” jelzi a tizedszeri ólomöntés utáni nagy durranás egy sántatelki memoratban: „olyant szólt, Istenemre, mint egy akna! Még felcsapott még a víz es, mert vízbe töltötte bele. S akkor: – Na – aszongya [a gyógyító] –, most kilépett belőle!” Lásd Magyar 2003, 580. A vízbeömlő ólom hangjának más magyarázata a bukovinai Istensegítről: „Ha kiáltástól ijedt meg a gyermek, akkor, ahogy beleönti a kalánból az ónt a vízbe, akkorát harsan, hogy szinte megijed tőle” (Bosnyák 1987, 38).

⁸⁴ Diószegi Vilmos gyűjtése 1961. Ugyanezt jelenti az ijedség és szemverés egyidejű gyógyításakor hangosan „síró” parázs, amelyet a cserdi javas a tizenháromszor kiöntött viasz vizébe dob: „mikor nagyon sír a parázs, asz szokta mondani a javos, hogy nagy a baj” (Kiss [1937] 1986, 215). További adatok a viasz és az ón-, ólom hasonló viselkedésének értelmezéseiről: „Föltették főni a viaszt. Ha nagyon rotyogott, mondták, hogy meg van ijedve”, Kálmánca (Somogy m.). „Ha meg van ijedve, akkorát durran, de ha nem, akkor csak sistereg”, Felsőnyék (Fejér m.). „Ecetet öntöttek a kalányba olvasztott ónyára, az nagyot durrant és kinyilt és mutatta, mitől ijedt meg”, Kajdacs (Fejér m.).

⁸⁵ Egy felsőmocsoládi történetben a *javóasszony* a viaszöntés közben – valószínűleg – Szent Mihály képe elé térdelve „híja elő” a szenteket, kérve őket, hogy könyörögjenek e betegért, lásd Orbán 1973, 50.

alisták (látnokok, angyallátók, reiki mesterek stb.) között. A viaszöntés technikáját éppen az előzőekben említett töröcskei öntőasszonytól és egy másik, visnyei javastól adoptálta, így ez az eljárás és a hozzá kapcsolódó hiedelmek képezik mágikus tudásanyagának legarchaikusabb rétegét.

Erzsike a viaszöntéshez kizárólag méhviaszt használ, mert ő maga is így tanulta a visnyei öntőtől és a töröcskei öntőasszonytól. A viaszt kis fém láboscában melegíti föl. Az öntővíz állítólag a máriagyűdi kegytemplomban vagy a kozármislenyi templomban megszenteltetett víz. Az öntővízes műanyag tál alatt kisméretű fehér imakönyv, mellette az asztalon egy-egy kb. 30 cm magas Szűz Mária és Szent Antal szobor áll. Erzsike hozzájuk fohászodik a viasz kiöntése közben, mert állítása szerint e szentek és az angyalok segédkeznek neki a betegség gyógyításában és a „rontás-levételésben” is. A viaszöntéshez alkalmazott tárgyakhoz Erzsike nem kapcsolt semmilyen különösebb hiedelmet. Azért esett épp ezekre a választása, mert hasonlóakat látott Töröcskén és a visnyei öntőnél is.

A kiöntött viasz sorsa nagyjából megegyezik a töröcskei esetben már elmondottakkal, ám két nagyon sajátos momentummal találkozunk.

1. A betegnek szigorúan meg kell semmisítenie a kapott viaszdarabot, nem tarthatja meg:

Azt a viaszkat, azt mindenképp le kell raknod. Azt a viaszkat azt nem szabad megtartani, nem szabad hordani, mert fönntartod a gyógyítást. Tehát olyan, minthogyha megállítanád. [...] Érted?

El kell tehát égetnie a viaszt, hogy mind magát, mind a lakóhely helyiségeit megfüstölhesse vele:

Itt olyan van, hogy na, most idáig vagy beteg, én mondjuk megviaszollak, itt eztet leszorítom ezt a sok átkot teljesen rólad. Olyan nagyon hogy éppen egészen lemenjen, hogy neked azt csak égetéssel le kelledjen magadról füstölni. Tehát lefüstölöd magadról tulajdonképpen azt átkot.

2. Miután elvégezte a füstölést, még egy fontos teendője van: el kell ásnia az elégett viasz hamuját a ház elé.

Az a hamuja az ott marad. Az olyan formába' marad ott, hogy attól a naptól fogva én vigyázom a házat. [...] De attól [fogva] abba a házba' már komoly problémák nem történnek.

Esetünk abban tér el az előzőtől, hogy nem a természetfeletti erők, hanem a velük szoros kapcsolatban levő, általuk megszállott gyógyító maga „költözik bele” a kiöntött, majd később elégetett viaszfigurába, hogy védelmezze a beteget és lakhelyét. A különös szerepcseré a gyógyító Erzsike és a természetfeletti szféra közti viszonyt szimbo-

lizálja, a gyógyító szemszögéből. E szerint Erzsike nem a szent szféra lényei által, szinte akarata ellenére megszállt gyógyító – mint például a töröcskei öntőasszony –, hanem a természetfeletti lényeket irányítani és befolyásolni képes varázsló. Saját szavaival élve: „befogja őket munkára”. A munkáért pedig fizetséget jár:

Mert én nekem az a mániám, hogy veszek a szentjeimnek virágot, és úgy adom nekik azt a virágot, mint hogyha a munkájukat fizetném meg vele.⁸⁶

Az öntővízzel végzendő teendők nagyjából megegyeznek a töröcskei példában említett, általánosnak mondható sémával: a beteg hétszer megmosakszik vele egy útszéli kereszt előtt, s a maradékot – szinte italáldozatként – a kereszt tövére önti. A szentelt víz fel nem használt része így visszajut a szent szférába.

*Újboszorkány*⁸⁷ *viaszöntés*

Az előző esetben azt láthattuk, hogy a viaszöntés hagyományosnak mondható módszerét még napjainkban is alkalmazzák, tulajdonképpen annak eredeti kontextusában. A vizsgált területen tevékenykednek olyan viaszöntéssel is foglalkozó mágikus specialisták, akik a napjainkban egyre jobbra terjedő ezoterikus gyógyító és divinációs módszereket az előzőekben említett jósnónél még szélesebb körben alkalmazzák. Egyikük a Baranya megyei Dombóváron élő jósnő, a Joker jósda működtetője: Dr. Rátkai Júlia alias Julia Joker, aki a Magyarországi Boszorkányszövetség tagja, teljes titulussal: „boszorkány főpapnő és császári papnő, a dél-dunántúli Territórium vezetője”.⁸⁸

⁸⁶ Rádfalva (Ormánság, Baranya m.) 2001.

⁸⁷ „Az újboszorkány elnevezés a német *neue Hexe* tükörfordítása. Az „új” jelző többek között a történeti boszorkány-fogalomtól való megkülönböztetést szolgálja. A kifejezés már bevett terminus technikus az új vallási mozgalmakkal foglalkozó német vallástörténeti és vallásantropológiai diskurzusban, ahol gyakran az újpogányság több más irányzatára is alkalmazzák: például a klasszikus ceremóniális mágiát gyakorló csoportokra (thelemiták, Az Arany Hajnal Hermetikus Rendje), továbbá egyes erősen nacionalista ideológiát valló szerveződésekre (Német Lovagrend, Heidnische Gemeinschaft). Így azonban kissé összemosódik a két jelenségcsoport közötti, szerintem igenis létező határ. Ennek értelmében csak azokat az irányzatokat tekintem valóban újboszorkányságnak, amelyeknek követői következetesen boszorkánynak nevezik magukat” (Kis-Halás 2005b, 56). A jelentősebb magyarországi újboszorkány szervezetek: Magyar Boszorkányszövetség (alapítva 1990-ben, egyházként bejegyezve 1992-ben), Kelta Wicca Hagományörzők Egyháza (alapítva és egyházként bejegyezve 1998-ban).

⁸⁸ Eddigi ismereteim alapján arra következtetek, hogy a Boszorkányszövetség igyekszik integrálni a Magyarországon, sőt a határokon túli magyar lakosság körében praktizáló mágikus szakértőket. Honlapjukon úgy tüntetik föl őket, mint boszorkányokat, vagy a szövetséget „pártoló tagokat” s a legkülönfélébb címeket adományozzák nekik, így teremtve meg egy hierarchián alapuló, részben fiktív/virtuális boszorkányszervezetet. Úgy tűnik, hogy az ilyen módon boszorkánnyá avasított jósnők, gyógyítók egy része a nyilvánosság előtt is vállalja ezt az újfajta arculatot. Julia Joker például a maga tervezte-készítette rituális boszorkányviseletben végzi a szertartásokat és ezek során használja az újboszorkányok jellegzetes rituális tárgyait is. Mások – például az 1998-ban elhunyt töröcskei öntőasszony, Fehér Nándorné Zsifkó Rozália – va-

A Boszorkányszövetség honlapján olvasható rövid önéletrajz kiemeli, hogy Julia Joker nagyanyja gyógyítással foglalkozott és alkalmazta a viasz- és ólomöntést, s Julia tulajdonképpen az ő örökösének tekinti magát:

Dombóváron születtem, és már pólás korban a nagyanyám az ágy alá bújtatott, ott szentelt fel boszorkánynak. [...] Nagyanyám ólomöntéssel, viaszöntéssel és gyógyfüvekkel is gyógyított, de csontkovácsként is elismert volt környezetében. Emlékszem, ahogy cseperedtem, magával hívott a rétre füveket gyűjteni, miközben elmesélte azok gyógyító hatását. Ahogy teltek az évek, egyre inkább belém ivódott ez a boszorkányos tudomány.⁸⁹

A töröcskei öntőasszony már citált unokamenye, s önjelölt örököse szerint korábban Julia Joker is megfordult Öntő Rozínál, s bizonyára tőle tanulta el a viaszöntés eljárását. Az unokameny azonban azt is elmondta, hogy a dombóvári jósnő „fehér” (vagyis gyertya) –viasszal dolgozik, amelyet nem csak a viaszöntéshez, hanem elsősorban rontóbábuk készítéséhez használ.

Annyi bizonyos, hogy Julia Joker – bár több szálon kötődik nagyanyja hagyományosnak mondható viaszöntő gyakorlatához – a viaszöntés újabb keletű, ezoterikus, újboszorkány rituáléját követi, amelynek kialakításában és „terjesztésében” szerepet játszik a Magyarországi Boszorkányszövetség is. Két korábbi tanulmányomban már utaltam rá, hogy a Boszorkányszövetség három tagja (Abafi Cézás szakrális vezető, Leona boszorkány, és Meskó „Gabi”) 1996-ban fölkereste az utolsó töröcskei öntőasszonyt, Fehér Nándorné Zsifkó Rozáliát.⁹⁰ Videofilmen, fényképen és diktafonon rögzítették a viaszöntést és az öntőimádságot. 2002-ben került föl a Boszorkányszövetség honlapjának Hírek rovatába a Boszorkányság régen és ma című összeállítás, amelyben tizenkét kép-pár segítségével mutatják be a viaszöntés („egy nagyon ősi jóslási és rontáslevélteli rítus”) hagyományos népi és újboszorkány („modern”) változatát. Az előbbit a töröcskei öntőasszony („Biri néni”), míg az utóbbit Leona, a Boszorkányszövetség tagja végzi.⁹¹ A képeken a viaszöntésnek a Boszorkányszövetség által legfontosabbnak ítélt fázisai láthatók. Úgy tűnik, az újboszorkányok lényegesnek vélik a rítus elvégzőjének lelki-szellemi ráhangolódását, ám ennek mikéntjéről (meditáció,

lőszínűleg tudtuk és beleegyezésük nélkül gyarapítják a szövetség taglétszámát. Julia Jokerről bővebben lásd www.Boszorkanyszovetesege.hu/oldalak/hirek.php?oldal=profil&lap=joker. Ugyanezen a honlapon megtalálható a Magyar Boszorkányszövetség Szervezeti Felépítése: „főpapnők, főpapok, papnők, papok, tanítók, utazó boszorkányok, összekötők, kegytárgy-készítők”. Az első albumban, ahol a támogatók, tanítók, mesterek, segítők láthatók, töröcskei öntőasszony fényképe alatt a „Töröcs” név olvasható, de a titulus nem szerepel.

⁸⁹ Idézet Bróda Ibolya tudósításából, amely a *Heti Délkelet* című képes magazin 2002. október 10-i számában jelent meg. Lásd www.boszorkanyszovetesege.hu/oldalak/hirek.php?oldal=cikkekek&lap=tudbfrol.

⁹⁰ Kis-Halás 2004, 305–306; 2005a, 202–203.

⁹¹ Lásd www.boszorkanyszovetesege.hu/oldalak/hirek.php?oldal=tudositas&lap=bresm.

kontempláció, transz stb.) itt nem esik szó. Ennek megfelelően az első kép-pár a hagyományos és a modern *felkészülési formát*, illetve ezek eltérő mivoltát igyekszik bemutatni, de csupán az öntőasszony és Leona portréját látjuk: egy nagyon idős asszonyt és egy szabályos arcú fiatal nőt. Kárpáthy Lilly – a Boszorkányszövetség egykori tagja, jelenleg professzionális jósnő és szabadúszó ezoterikus szakértő – szerint a felkészülés egyfajta befelé fordulást jelent, hogy a viaszalakzatok elemzésekor a jós képes legyen a lehető legjobban a kliensre és a viaszöntés tárgyára koncentrálni:

A megbeszélte időpont előtt felkészülök, mert fontos, hogy kizárjam a külvilágot, hogy kívülről, minden elfogultság nélkül elemezhessem a kialakult formát.⁹²

Az újboszorkány rítus előkészítése evokációval, a „négy őselem megidézése”-vel folytatódik: Leona hosszú, fekete köntösben áll a viaszöntés helyszínéül szolgáló lakás ajtaja előtt, kezében kard. Talán ezzel végez bizonyos számú vágást négy irányba? Ezt követi a *rituális tűzgyújtás*: Leona egy gyufával meggyújtja a viasz felolvasztásához a camping-gázt. A következő négy kép-páron maga a viaszöntés látható, amely mind az elvégzés módjában, mind a kiöntött viaszalakzatok értelmezésében nagyjából meg egyezik a hagyományos gyakorlattal. A kép-párok azonban azt sugallják, hogy az újboszorkány változat – a fejlettebb technikának köszönhetően – lényegesen gyorsabban vezet eredményhez: Leona már rég a viaszt önti, amikor az öntőasszony még mindig a begyújtással bajlódik. Az utolsó kép-pár alatti szövegben arról esik szó, hogy a „teljes tisztuláshoz” kilencszer kell megismételni a viaszöntést, ám azt nem tudjuk meg, hogy ez a hagyományos vagy az újboszorkány gyakorlatra vonatkozik-e, esetleg mindkettőre. Néhány mondatos további kommentár szól a viaszöntés történetéről, elterjedéséről, újboszorkány értelmezéséről. Úgy vélik, hogy a viasz, mint anyag a „fény hozója”, füstje és lángja pedig „kapu a túlvilágra”, a viaszöntés rituáléja során tehát a transzcendens szférával lehet kapcsolatba kerülni. A szöveg további részéből sajnos nem derül ki, vajon mire alapozzák a technika középkori eredetét és a „főként a magyar nyelvterületen” való ismertségét. Mindenesetre ez elég indokot szolgáltat ahhoz, hogy a viaszöntésnek az egész világon való elterjesztése Leona és vele együtt az egész Magyar Boszorkányszövetség saját, nemzeti jellegű missziójaként jelenjen meg: „hála Leona propagandájának egyre jobban terjed az egész világon”.

Több képen is láthatók az újboszorkány viaszöntés eszközei: Leona előtt egy asztalon tálca, rajta a már említett camping-gázon melegszik egy nyeles edényben a viasz, egy kis tálkában faszén darabkák, egy fémtálban víz, a tálca előtt lilás-feketés gyertya ég, mögötte egy kis dobozban (állítólag) cirokszálak. (Sajnos, a gyertyagyújtás szerepéről nem esik szó, de – számos kártya- és kristálygömb-jós divinációs gyakorlatának

⁹² Lásd <http://195.184.19.155/holgyvilag/index.php?=&cikk&cikk=9699>.

analógiájára – feltehetőleg a szellemvilággal való kapcsolatleremtés a cél.)⁹³ A Leona, Julia Joker és Kárpáthy Lilly által végzett viaszöntések dokumentációja, valamint a Boszorkányszövetség által működtetett Boszorkányellátó termék-leírásokkal bővített árlistája elégséges alapot nyújt a rituálé eszköztárának megismeréséhez.⁹⁴

A magyarországi újboszorkányok általában méhviaszt, méghozzá különleges, kifejezetten e célra gyártott és forgalmazott illatosított készítményt használnak. Az alapanyag mellett a szín is fontos szerepet játszik: meghatározott célú viaszöntéshez adekvát árnyalatot kell választani. A Boszorkányellátó kellék-árlistáján a zöld viaszt „fizikai problémákhoz” és „rontás gyanús esetekhez” ajánlják, de használható még „szerencsemágianál, rontáslevételnél, auratisztításnál, gonosz és démonüzéseknel” is. A pirosra festett méhviasz lapokat „szerelmi, érzelmi, pszichés és mentális problémáknál” tartják hasznosnak. A nem színezett viaszt pedig a téli ünnepkör jósló célzatú viaszöntéséhez használják.⁹⁵ Kárpáthy Lilly, a Boszorkányszövetség egykori tagja, professzionális jósnő is hasonló színszimbolikáról beszél:

⁹³ Az egyik siklósi kártyajós, „Jós” Bea, szintén gyertyát gyűjt a jóslás kezdetekor. A Boszorkányszövetség honlapján látható rituális terek berendezésében kiemelt helyen szerepelnek a legkülönfélébb tartókba (például emberi koponyatetőbe) helyezett gyertyák, melyek fő funkciója a transzcendens szférával való összeköttetés biztosítása. A legfrissebb, terepmunkán alapuló antropológiai kutatások szerint az újpogány (és benne az újboszorkány) rituális gyakorlat központi eleme és legfőbb célja a természetfelettil történő közvetlen és azonnali kapcsolatleremtés, lásd Jones 2006, 33.

⁹⁴ Az újboszorkány rituális mágiához szükséges kellékekhez (kelyhek, tálak, üstök, terítők, kristálygömbök, gyertyatartók, gyertyák, füstölők, olajok, borok, vizek, szertartási ruházat és ékszerek, szertartási fegyverek stb.) világszerte az erre szakosodott világháló és tényleges üzletekben lehet – borsos áron – hozzájutni. Magyarországon a legismertebb a Magyar Boszorkányszövetség által létrehozott és üzemeltetett Boszorkányellátó, ahol online vásárlások bonyolíthatók „2004 tavaszától megnyitjuk az Internetes boszorkányboltunkat. A cél, hogy a legmegfelelőbb anyagokkal lássuk el a praktizáló boszorkányokat a szakrális anyagokkal, eszközökkel és kegytárgyakkal, ezzel is elősegítve a gyakorló mágia terjedését.” Szerintem a virtuális üzlet létrehozásával a Boszorkányszövetség tulajdonképpeni célja inkább az, hogy a mágikus rituálék eszközeinek magyarországi piacán önmagát jelölje meg egyedüli hiteles szolgáltatóként s így tegyen szert bevételre. A nem szándékolt hatás a rituálék eszköztárának, „forgatókönyvének”, interpretációjának egységesülésében figyelhető meg, mint azt idézett példáink is igazolják. Lásd www.boszorkanyszovetseg.hu/oldalak/wb.php.

⁹⁵ A piros színhez rendelt érzelmi jellegű asszociációk (szeretet, szerelem, szív, tűz, melegség) általánosan ismertek valamennyi kultúrában, és napjainkban is a hétköznapi tudás részei. Sajnos, az egyszerű színszimbolika további értelmezéséhez nem nyújtanak támpontot a Boszorkányszövetség vagy más újboszorkányok álláspontjai, ezért a piros és a zöld hasonló megfeleltetéséhez a világháló újboszorkány és ezoterikus témájú oldalról idézünk a keromanciával, gyertyával végzendő rituálékkal kapcsolatos párhuzamokat. „Piros gyertyával álmodni szenvedélyt és szexuális vágyat jelez. Aki magához akarja vonzani távollevő szerelmét, éjfélkör bökjön át két tüvel egy piros gyertyát felénel közepén, mire a gyertyaláng eléri a tüket, a szerető is megérkezik. Gyújts zöld gyertyát újhold éjjelén, sok pénzéd lesz.” Lásd www.mojomoon.net/candlesup.html.

Háromféle színű viaszt használunk, attól függően, mire kíváncsi az illető. Ha valaki a szerelmi életével, a szexuális problémáival vagy a szeretettel kapcsolatban akar kérdezni, akkor a piros színű viaszt vesszük elő. A zöld viasz a nyugalom, a betegség, illetve az egészség kérdéseire ad választ. Ezenkívül ezt használjuk átok, illetve rontás levételére is. A fehérrel általános jóslást végzünk, év végén például a következő esztendőre vonatkozóan.

Julia Joker egy nyilvánosan bemutatott „rontáslevétel”⁹⁶ rituálé során szintén piros színű gyertyákból olvasztott viaszt használt.⁹⁷ A már említett fotósorozaton Leona, a Magyar Boszorkányszövetség tagja, piros színű, „asztrálisan feltöltött méhviasz lapokat” olvaszt.⁹⁸ Itt esik szó a viasz harmadik, alapvető tulajdonságáról: az *asztrális töltés* tulajdonképpen azt a természetfeletti / transzcendens energiát jelöli, amellyel a Boszorkányszövetség avatott tagjai minden egyes általuk árusított viaszlapot „feltöltenek”, hogy így tegyék alkalmassá a divinációs eljáráshoz. Sajnos a feltöltés módja ismeretlen a számunkra, az árlistán azonban számos, hasonló módon előállított mágikus eszközt találunk: különböző színű olajokat, vizeket, bort, viaszbabákat.

Az újboszorkány viaszöntés közben szerephez jutnak az újboszorkányokra jellemző rituális kellékek is. Julia Joker az üstöt és az *athaménak* is nevezett töröket alkalmazza: az üstben levő vízbe önti az olvasztott viaszt, míg a török keresztben az üst alatt fekszenek. Leona a kardot a rítust kezdő evokációhoz használja csupán. Mind Leona, mind Julia Joker esetében az öntővíz tetején keresztbe tett söprű- (cirok-) szálat láthatunk, valamint Leonánál feltűnnek a vízbe dobott faszén darabkák is.⁹⁹ A Leona viaszöntéséről készült fotókon a cirokszálak egy ún. *ciroktartó*ban foglalnak helyet, ám ez nem állandó mágikus kellék, hanem egy egészen hétköznapi fogpiszkálós dobozka alkalmi megnevezése csupán, amellyel az eljárás rituális-szakrális légkörét igyekszik alátámasztani a cikk szerzője. Kárpáthy Lilly a nyilvánosság előtt tartott viaszöntés bemutatón egy rozsdamentes acéltálba folytatja a megolvadt viaszt egy szintén rozsdamentes acél merőkanálból. Az eszközök egyike sem tartozik az újboszorkány rituális kellékekhez, kiválasztásuknál valószínűleg a dekorativitás volt a megha-

⁹⁶ „Nagy volt az érdeklődés dr. Rátkai Júlia mágus és császári papnő rontáslevételén, amelyet a színpadon egy önként jelentkezőn viaszöntéssel hajtott végre.” Idézet Bróda Ibolya helyszíni tudósításából, amely a *Heti Délkelet* című képes magazin 2002. október 10-i számában jelent meg a budapesti Ady Endre Művelődési Házban rendezett boszorkányfesztiválról. Lásd www.boszorkanyszovetség.hu/oldalak/hirek.php?oldal=cikkek&lap=tudbfrol. A későbbi töröcskei öntőasszonyról szóló oldalakon szintén „ősi jóslási és rontáslevéleti rítus”-nak nevezik a viaszöntést.

⁹⁷ Lásd a www.boszorkanyszovetség.hu/oldalak/hirek.php?oldal=profi&lap=joker oldalon közölt „rontáslevétel-bemutató” című három fotó közül a legelsőt: Julia Joker két keresztbe tett piros gyertyát tart maga előtt.

⁹⁸ Lásd www.boszorkanyszovetség.hu/oldalak/hirek.php?oldal=tudositas&lap=bresm.

⁹⁹ Julia Jokerre vonatkozóan lásd a www.boszorkanyszovetség.hu/oldalak/hirek.php?oldal=profi&lap=joker oldalon közölt két képet, amelyeken jól láthatók a megszilárdult viaszdarab alatti szalmaszálak is.

tározó szempont.¹⁰⁰ Alkalmazói szerint az újboszorkányok viaszöntése funkcióit tekintve nagyrészt megegyezik a népi mágikus gyakorlattal.

1. jóslás az egyén sorsáról, személyes kapcsolatainak alakulásáról, a számára fontos esemény kimeneteléről;

2. a rontásnak, átoknak tulajdonított állapotok, betegségek, tünetek gyógyítása;

3. jövőbeli esemény kimenetelének az egyén számára kedvező befolyásolása (jó seregcse biztosítása).

Idézzük ismét Julia Jokert:

[...] a viaszöntés sok mindenre jó. Diákok esetében memóriafejlesztő, üzletembereknek és vállalkozóknak sikert hozhat, de gyógymódként is alkalmazható. Vigyázni kell a kimondott szó jelentőségére is. Ha valaki átkot szór embertársára, rokonára, vagy éppen a gyermekére, az be is következhet. Az átok semlegesítésére is alkalmazom a viaszöntést.¹⁰¹

Konklúzió

Eddigi ismereteink alapján kijelenthetjük, hogy a viaszöntésnek a hagyományos gyógyítók és jósok valamint az újboszorkányok általi gyakorlata a rituálé alapanyagait, technikai kivitelezését és alapvető funkcióit illetően lényegében megegyezik. A témánk szempontjából lényeges különbségeket a három eset bemutatása alapján az alábbiakban foglalhatjuk össze:

A viaszöntés hagyományos gyakorlatánál alkalmazott eszközöket az alkalmi mágikus tárgyak kategóriájába soroljuk, mivel sajátos szakrális-mágikus többlettartalmukat a rítus által és kizárólag annak keretében nyerik el a mágia analógiákon alapuló referenciakeretének aktualizálódásával, majd a rituálét követően újra a hétköznapi, profán szférában töltik be megszokott szerepüket. Egyes mágikus specialisták (a töröcskei öntőasszonyok) esetében azonban a nekik tulajdonított természetfeletti erő az általuk használt rituális tárgyakra is áttevődik, így azokat már nem nevezhetjük alkalminak: ebben a kontextusban válik lényegessé a viaszöntéshez használt tárgyak átörökítése, a technikához és az alkalmazott öntőmádsághoz hasonlóan. E jelenség egy további fokozatát figyelhetjük meg a rádfalvai jósnő esetében: az általa használt viasz nem csupán a rituálé következtében válik gyógyhatásúvá, hanem a gyógyító személyes gyógyító erejével is föltöltődik, ezért pozitív hatása még erőteljesebb lesz. A specialista által birtokolt mágikus tőke tehát egyaránt manifesztálódhat úgy a mági-

¹⁰⁰ Lásd a Hölgyvilág Terasz nevű internetes portálon olvasható cikket: <http://195.184.155/holgyvilag/index.php?cikk&cikk=9699>.

¹⁰¹ Idézet Bróda Ibolya tudósításából, amely a *Heti Délkelet* című képes magazin 2002. október 10-i számában jelent meg. Lásd www.boszorkanyszovetseg.hu/oldalak/hirek.php?oldal=cikkek&lap=tudbfrol.

kus szövegben, mint a rendszeresen használt rituális tárgyakban és anyagokban. Ennek eredményeként két jelenséget figyelhettünk meg:

1. Ha a tárgyak és/vagy a szöveg átörökítésében zavar keletkezik, a mágikus tőke csökken, vagy akár el is fogyhat.

2. Másrészt a természetfeletti forrásból (a segítő szentektől) folyamatosan érkező gyógyító erő a specialista közvetítésével egyenesen a rítusban kulcsszerepet játszó visszba kerül, amely otthon elégetve és hamuját széthintve a beteg közvetlen környezetét, lakóhelyét is hatékonyan védelmezi – a mágikus tőke tehát, ha úgy tetszik, növekszik, kiterjed.

Az újboszorkány viaszöntéskor használt tárgyak és anyagok – a hagyományos alkalmazással szemben – nem használati tárgyak, hanem olyan rituális kellékek, amelyeket csak és kizárólag e célból alkottak meg és használnak föl.¹⁰² A magyarországi újboszorkányok rituális eszközei a ceremoniális mágia nemzetközi mintáit követik, a legfőbbek a következők: kard, tör vagy kés, varázspálca, serleg, üst, füstölő, fejdísz, szertartási öltözet. Egyes újboszorkány ágazatokban (egyedülálló boszorkányok, ún. *hedgewitches*, *kitchenwitches*) a rituális fegyvereket és edényeket minden egyes újboszorkány a saját, személyre szabott rítusai segítségével ruházza föl a megfelelő mágikus erővel.¹⁰³ A *kovenek*be szerveződő ágazatoknál – s ide tartozik elvileg a Magyar Boszorkányszövetség is¹⁰⁴ – a *koven* szakrális vezető-párja („mágus” – „papnő”) avatja föl a koven rituális tárgyait. Magyar specialitásnak tűnik, hogy egyes kellékeket, amelye-

¹⁰² A Magyar Boszorkányszövetség honlapján terjedelmes, fényképekkel illusztrált és rövid magyarázó szöveggel ellátott listán mutatja be a magyar újboszorkányok kultikus tárgyait, s egy másik listát is találunk, amely e tárgyak és egyéb mágikus kellékek árát is tartalmazza. A jólrosszul sikerült fotókon látható ruhák, fejdíszek, „varázspálcák”, kardok, török, viaszbabák szinte ugyanazok, mint a nyugat-európai újboszorkányok szokványos szertartási kellékei. Igaz, a tárgyak egy része a nyugati minták otthoni körülmények között barkácsolt utánzataként hat a kívülálló számára, s ezt az érzést csak fokozzák a kissé naív megfogalmazású, értelmzőnek szánt képaláírások. Néhány, a témánkhoz kapcsolódó példát idézünk: „A boszorkány üst: különböző főzetek, gyógy-elixírek, bájitalok elkészítésénél használják. Anyaga vörösréz, sárgaréz vagy vas. Legjobb a vörösréz üst.” Ugyanitt olvashatjuk a rituális törőről: „az erő és a tudás szimboluma [sic!]. Másra nem használható, csak rituális evokációkhoz.” Lásd www.boszorkanyszovetseg.hu/oldalak/wb.php.

¹⁰³ E szertartásokról bőségesen írnak a már magyarul is olvasható „kézikönyvek”, például Buckland 2006, 60–64; Holland 2005, 54–72.

¹⁰⁴ Az újboszorkány ágazatok közül a Gerald Gardner által létrehozott wicca, és ennek későbbi variánsai hierarchikusan szerveződnek. Az alapegység az ún. *koven*, amely hagyományosan 13 tagból áll. A *kovenek*et vezető *mágus* (*varázsló*, *pap*) és *papnő* az újboszorkány kultuszok két központi alakjának, a *Szarvas Istenségnek* (*Horned God*) és az *Istennőnek/Nagy Istennőnek* (*Goddess*, *Great Goddess*) a képviselői. Az újboszorkány mozgalmak szerveződéséről rövid, csak tájékoztató jellegű összefoglalást nyújt egy ismeretterjesztő írásom: Kis-Halás 2005b. A Magyar Boszorkányszövetség tulajdonképpen egyház. Esetében nem dönthető el, milyen szinten épült ki valamiféle szervezettség, egyáltalán léteznek-e például kovenek. Alsókoveni vezetők és territóriumai vezetők mindenesetre vannak. Annyi bizonyos, hogy egy piramis-szerű szerkezet felépítménye körvonalazható, csúcán Abafi Cézárral, a főpappal. Tudunk néhány papnőről, és van négy territóriumai vezető is, köztük a már említett Julia Joker is.

ket nem csupán az újboszorkányok, hanem a szélesebb nagyközönség mágikus tevékenységéhez is ajánlanak, az előállító és forgalmazó Boszorkányszövetség tesz alkalmassá a mágikus felhasználásra: a viaszlapokat például *asztrális töltéssel* látják el. Ezek a tárgyak és anyagok azonban már elveszítették egyediségüket, hiszen nem az őket alkalmazó specialista unikális mágikus tudásának, erejének hordozói, megtestesítői, hanem bárki számára elérhető tömegcikk. Megfelelő alkalmazásukhoz sincs feltétlenül szükség valamiféle természetfeletti képességre, elegendőnek bizonyul a Boszorkányszövetség által meghirdetett tanfolyamok elvégzése, ahol ma már a viaszöntés is a tananyag része.¹⁰⁵ A töröcskei öntőasszony tárgyainak megszerzését a Boszorkányszövetség tagjai is megkísérelték, de őket a kuriozitás iránti érdeklődés vezérelte. Bár nem jártak sikerrel, egyelőre csak virtuálisan bemutatott gyűjteményükben mégis szerepel két dísz-tányér, amelyekről azt állítják, hogy az öntőasszony egykori öntővizes tányérai voltak.

Bibliográfia

ANDRÁSFALY Bertalan

1952 Andrásfalvy Bertalan gyűjtése, Mozsgó (1913-ig Somogy, majd Baranya megye). Kézirat. MTA Néprajzi Kutató Intézete, Magyar Néphit Archívum.

ANGUSEVA, Adelina

2004 Késő középkori boszorkánymitológiák a Balkánon. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság*. Vallástnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről IV./ Budapest: Balassi, 471–481.

ANTALNÉ TANKÓ Mária

2003 *Gyimes-völgyi népi gyógyászat*. Budapest: Európai Folklór Intézet – L'Harmattan.

BARANYAI Aurél

é. n. Halványuló népgyógyászati emlékek kishazánkban – Baranyában. Kézirat. JPM NA I/512. Janus Pannonius Múzeum Néprajzi Adattára.

BÁRTH János

2000 *A vizsgálató Napbaöltözött Asszony. Csodás gyógyulások egyházi vizsgálata Csíksomlyón 1784-ben*. Kecskemét: a szerző kiadása. www.bucsujaras.hu/tanulmany/barth/somlyo.doc

BESSENYEI József (szerk.)

2000 *A magyarországi boszorkányság forrásai* II. Budapest: Balassi.

BALOGH Béla (szerk.)

2003 *Nagybányai boszorkányperek*. /A magyarországi boszorkányság forrásai, B. sorozat: Város-történeti források 1./ Budapest: Balassi.

BUCKLAND, Raymond

2006 *A boszorkányság nagykönyve*. Édesvíz Kiadó.

¹⁰⁵ Segédanyagként egy DVD-t is megjelentettek, amelyen valószínűleg látható az erről készült felvétel. A DVD 12 000 forintos ára egyelőre nem teszi lehetővé, hogy erről meg is bizonyosodjam. Tárgyalások folynak még a Boszorkányszövetség főpapijával, Abafi Cézárral, hogy az általuk Töröcskén rögzített viaszöntés video-anyagáról, archiválási és tudományos célra, másolatot szerezhessünk.

BUDAI Pál

2005 *A Köznép babonái és Balvélekedései ellen való Prédikátiók. Nagybjom 1811–1824.* Közreadja: Szacsvay Éva és Szalánszky Edit. /Fontes Ethnologiae Hungaricae I./ Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszék.

ČIČA, Zoran

2002 *Vilenica i vilenjak. Sudbina jednog pretkrscanskog kulta u doba progona vjestica.* [Vilenica és vilenjak. Egy kereszténység előtti kultusz sorsa a boszorkányüldözések idején.] /Bibliotheka Nova Ethnografija./ Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.

CZÉGÉNYI Dóra

2004 A román pap alakja egy szilágysági közösség hiedelemrendszerében. (Gyógyítás és rontás.) In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományos közkezelésben.* /Tanulmányok a transzcendensről IV./ Budapest: Balassi, 382–394.

CSÁKY Károly

1991 A gyermek népi gyógyítása az Ipoly mentén. In Halász Péter (szerk.): *A Duna menti népek hagyományos műveltsége. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 634–637.

2004 XX. századi gyógyítók néhány Ipoly-menti faluban. In Laczkovics Emőke – Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 6.* II. Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 235–242.

CSÖGÖR Enikő

1998 *Tordatúr hiedelemvilága.* Bukarest: Kriterion.

DERJANECZ Anita

2001 Jóslások és előjelek. In Pócs Éva (szerk.): *Két csiki falu néphite a századvégen.* Budapest: Európai Folklór Intézet – Osiris, 288–371.

DIÓSZEGI Vilmos

1953 Adatok a táltos révülésére. *Ethnographia* LXIV: 303–311.

1967 *A pogány magyarok hitvilága.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

é. n. Viasz- és ólomöntés a magyar népi gyógyászatban. Kézirat. MTA NKI Adattára.

DÖMÖTÖR Tekla

1968 A vilák ajándéka. *Filológiai Közöny* XIV/3–4: 339–346.

1981 *A magyar nép hiedelemvilága.* Budapest, Corvina.

1987 Két varázsló a Dráva mentén. In *Táltosok Pest-Budán és környékén.* Budapest: Szépirodalmi, 202–216.

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.

ÉBNER Sándor

1931 A zselici „csontrakók” és „öntőasszonyok”. *Ethnographia* XLII: 146–148.

ERDÉLYI Zsuzsanna

1976 *Hegyet hágék, lőtőt lépék.* Budapest: Magvető.

1998 A látomásformulák szerepe az archaikus népi imádságokban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományos közkezelésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs: Balassi – University Press, 405–432.

1999 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Huszonöt év múlva.* Pozsony: Kalligram Kiadó.

FERENCZI Imre

1982 *Tiszaháti és felső-tiszai néphit és népszokások.* /Néprajzi dolgozatok 41./ Szeged: József Attila Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara.

GÖNCZI Ferenc

1905 Az emberi betegségek és gyógyításaik a göcseji s a hetési népnél. *Ethnographia* XVI: 345–361.

- 1914 *Göcsej, és kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése*. Kaposvár: Szabó L. Nyomda.
- 1940 *A somogyi gyermek*. Kaposvár, Szabó L. Nyomda.
- GRYNAEUS Tamás
- 1999 Szépasszonyok és tudósok Dávodon. In Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Intézet, 189–204.
- HARANGOZÓ Imre
- 1998 „Krisztusz háza aranyosz...” *Archaikus imák, ráolvasások, kántálók a gyimesi és moldvai magyarok hagyományából*. Újkígyós: Ipolyi Arnold Népfőiskola.
- HEGEDŰS Lajos
- 1942 *Népi beszélgetések az Ormánságból*. Pécs: Dunántúli Tudományos Intézet.
- HOLLAND, Eileen
- 2005 *Boszorkánypraktikák*. Budapest: Édesvíz Kiadó.
- HOVORKA, Oskar von – KRONFELD, Adolf
- 1908 *Vergleichende Volksmedizin. Eine Darstellung volksmedizinischer Sitten und Gebräuche, Anschauungen und Heilfaktoren des Aberglaubens der Zaubermedizin 1–2*. Stuttgart: Strecker & Schröder.
- JONES, Ieuan
- 2006 The Marsden Imbolc festival: A case of civic paganism? *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies* II: 26–43.
- JUNG Károly
- 1990 *Hiedelemmondák és hiedelmek. Adatok Gombos nép hiedelemvilágához*. Újvidék: Forum.
- KÉSZ Margit
- 2000 „Isten után gyógyítók.” Egy ugoicsai öntőasszony. *Ethnica* 2: 41–42.
- 2004 A szentelmények szerepe a népi orvoslási gyakorlatban Kárpátalja különböző felekezettű falvaiban. In S. Laczkovics Emőke – Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 6. I. Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 413–419.
- Tapasztalatok a népi gyógyászat terén Kárpátalja egy mikrorégiójában, egy vallási-etnikai kontaktózában. <http://www.karpat szemle.uz.ua/tarstud/ta051103.htm>
- KESZEG Vilmos
- 1996 A román pap hiedelemköre a mezőségi folklórban. *Ethnographia* CVII: 335–370.
- 1997 *Jóslások a Mezőségen. Etnomantikai elemzés*. Sepsiszentgyörgy: BON AMI Könyvkiadó.
- 2001 Elhárítható-e a megjósolt jövő? In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció. /Studia Ethnologica Hungarica 2./* Pécs – Budapest: Janus – Osiris, 294–307.
- 2004 *Aranyosság népköltészet. Népi szövegek, kontextusok I–II*. Marosvásárhely: Mentor Kiadó.
- 2006 *Mezőségi hiedelmek*. Marosvásárhely: Mentor Kiadó. (2. kiadás)
- KIRÁLY Lajos
- 1995 *Somogyi hiedelemvilág. Boszorkányok, kísértetek és más néphitbeli alakok*. Kaposvár.
- KIS-HALAS Judit
- 2004 „Amikor gyógyítók, angyalok jelennek meg a szemem előtt.” Egy dél-baranyai szent gyógyító. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről IV./* Budapest: Balassi, 284–319.
- 2005a Átforgalmalt hagyomány: a töröcskei öntőasszonyok. *Tabula* VII/2: 191–208.
- 2005b A wiccától a cyberboszorkákig. Újboszorkány kultuszok a 20. században. *Rubicon* XV/7: 56–61.
- [2006] Szent gyógyítók – ördögi rontók. Néhány gondolat az egykori dél-dunántúli javasok és mai utódaik viszonyrendszeréről. In Takács András et al. (szerk.): *Népi orvoslási kutatások a Kárpát-medencében és Moldvában az ezredfordulón*. (megjelenés előtt)

KISS Géza

1986 *Ormánység*. Budapest, Gondolat. [1937]

KOCSIS Rózsi

2000 *Nyitott könyv a lelkem. Egy anya vallomása*. Sajtó alá rendezte és bevezetővel ellátta: Nagy Olga. Budapest: Európai Folklor Intézet – L'Harmattan.

KOMÁROMI Tünde

1995 Hétköznapi betegégszemlélet. (Kézirat. Szakdolgozat a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Nyelv és Kultúra Tanszékén.)

2001 Az ijedtség. In Czégényi Dóra – Keszeg Vilmos (szerk.): *Emberök, szövegek, hiedelmek*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 112–140.

KÓTYUK Erzsébet

2000 *A népi gyógyítás hagyományai egy kárpátaljai magyar faluban*. Budapest: Európai Folklor Intézet – Osiris.

KOVÁCS Endre

1982 *Doroszló hiedelemvilága*. Újvidék: Forum.

MAGYAR Zoltán

2003 *A csángók mondavilága. Gyimesi csángó népmondák*. Budapest: Balassi.

MAGYAR Zoltán – VARGA Norbert

2006 *Három szem klococska. Egy gömöri pásztor hiedelemvilága és történetei*. Budapest: Gondolat – Európai Folklor Intézet.

ORBÁN Gézné

1973 *Felsőmocsoládi hiedelemmondák*. Kaposvár.

PÁKAY Viktória

2004a A tiszabökényi gyógyító. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkánység. Vallás-antropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről IV./* Budapest: Balassi, 320–341.

2004b A népi gyógyítás vallási vonatkozásai egy kárpátaljai magyar falu, Tiszabökény példáján. In Laczkovics Emőke – Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 6. II. Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 223–233.

PÁNTZÉL Dániel

1798 *Bétsi Magyar Mercurius*. Bécs.

PÉTER Enikő

2005 Önöntés Magyarlapadon. *Művelődés* LVIII. www.muvelodes.ro/index.php/cikk?id=86.

PHILLIPS, Sarah D.

2004 Waxing like the Moon: Women Folk Healers in Rural Western Ukraine. *Folklorica. Journal of the Slavic European Folklore Association* IX/1: 13–46.

POLNER Zoltán

2000 *Isten zsámolyánál. Népi vallásos költészet*. Szeged: Bába és Társai Kiadó.

2002 *Kilenc fának termő ága. Népi szövegek Tápérről*. Szeged: Juhász Gyula Főiskola Kiadó.

PÓCS Éva

1985–86 *Magyar ráolvasások* I–II. Budapest: MTA Könyvtára.

1986 *Szem meglátott, szív megvert*. Magyar ráolvasások. Budapest: Helikon.

1989 *Tündérek, démonok, boszorkányok*. /4D sorozat/ Budapest: Akadémiai Kiadó.

1997 *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

2001 Átok, rontás, divináció: boszorkánység a mágia és vallás határán. In Pócs Éva (szerk.): *Két csiki falu néphite a századvégen*. Budapest: Európai Folklor Intézet – Osiris, 419–459.

2002a Tér és idő a néphitben. In *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán*. /Válogatott tanulmányok I./ Budapest: L'Harmattan, 9–39.

- 2002b: Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és „emberré avatás”. In Pócs Éva (szerk.) *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallásnéptudományi fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről III./ Budapest, Balassi, 165–220.
- 2003 Az isteni megszállottság motívumai az archaikus népi imádságokban és ráolvasásokban. In Czövek Judit (szerk.): *Imádságos asszony. Tanulmányok Erdélyi Zsuzsanna tiszteletére.* Budapest: Gondolat – Európai Folklor Intézet, 113–131.
- 2004 Igézet, szemverés: a nézessel való rontás hiedelmei és rítusai. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásnéptudományi fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről IV./ Budapest: Balassi, 402–435.
- 2005 „Tündéres” és „Szent Ilona szerzete”, avagy voltak-e magyar tündérvárászlók? In Csörsz Rumen István (szerk.): *Mindenes gyűjtemény I.* Tanulmányok Küllös Imola 60. születésnapjára. /Artes Populares 21./ Budapest: ELTE BTK Foklore Tanszék, 289–308.
- SALAMON Anikó
1987 *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák.* Budapest: Helikon.
- SÁNDOR Mihályné
1976 Bihar megyei hiedelmek. *Folklor Archivum* 4. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport, 187–282.
- STEWART, Charles
1991 *Demons and the Devil. Moral imagination in modern Greek culture.* Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- SZENDREY Zsigmond
1937 A varázslatok eszközei. *Ethnographia* XLVIII: 386–405.
- TAKÁCS György
2001 *Aranykertbe' aranyfa. Gyimesi, hárompataki, úz-völgyi csángó imák és ráolvasók.* Budapest: Szent István Társulat.
- THOMAS, Keith
1970 *Religion and the Decline of Magic. Studies In Popular Beliefs In Sixteenth and Seventeenth Century England.* London: Weidenfeld and Nicholson.
- VAJKAI (WAGENHUBER) Aurél
1936 A veszettség és az ijedezés gyógyítása az Alföldön. *Ethnographia* XLVII: 155–158.
2003 *Népi gyógyászat.* Budapest: József Műhely.
- VIRT István
2004 Boszorkányság a Nyitra-környéki magyaroknál. In PÓCS Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásnéptudományi fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről IV./ Budapest: Balassi, 482–491.
- ZENTAI János
1954 A születés, a házasság és a halál népszokásai Rádfalván. Kézirat. Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattára 9444.
1987 A születés, a házasság és a halál népszokásai Rádfalván. *A Pécsi Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 30–31, 1985–86. Pécs, 325–343.
- ZENTAI Tünde
1974 Az ormánsági „szépasszony” helye a magyar néphitben. *A Pécsi Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 17–18, 1972–73. Pécs, 223–237.
1983 *Ormánsági hiedelmek.* Folklor Archivum 15. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.
- ZSOLDOS János
1802 *Asszonyorvos, melyben a szüzeknek, a házas, terhes, szülő, szült és koros asszonyoknak nyavalyáik adattatnak elő.* Győr.

Analógiás gondolkodást tükröző tárgyak székely és csángó települések humán és állatorvoslásában

Tanulmányomban Székelyföldön és Gyimesben – 2000-tól Udvarhelyszéken (Kápolnásfalu, Szentegyháza), 2004-től a Gyimesközéplekon, valamint a 2005. évben az Úz-völgyében (Csinód, Egerszék) – megkezdett népi növényismereti és népi orvoslási gyűjtéseim anyagából mutatom be azokat az adatokat, amelyek a kutatott települések népi orvoslásának analógiás gondolkodásmódját tükrözik.¹ Eddig végzett terepi gyűjtéseim adatait összegezve, s mások úz-völgyi, gyimesi, bukovinai, és moldvai kutatásainak² adataival összehasonlítva arra a következtetésre jutottam, hogy a népi orvoslásban markánsan megjelenik ez az elv: nagy jelentősége van az analógiás mágiának, annak az ősi hitnek, hogy „hasonló hasonlót hoz létre”.³

Az analógiák alapján három főbb csoportba soroltam a népi orvoslásban használt gyógyító szereket és műveleteket:

1. Színanalógia

A gyógyító anyag színe és a betegség megjelenési formája közötti kapcsolat

A gyógyító tárgy színe és a beteg nemi jellege közötti kapcsolat

2. Névanalógia

A gyógyító anyag neve a felhasználás módjára utal

Az orvoslásban felhasznált állat neve magában hordozza a betegség nevét

Azért használnak egy állatot, vagy állati részt a betegség gyógyítására, mert hitük szerint attól az állattól ered

3. A gyógyító művelet analógiája egyes emberi bőr- és tehén tőgybetegségeinek példáin keresztül (a betegség ráterelése az okozóra; tisztátalan eredetű betegség gyógyítása tisztátalan eredetű tárggyal; betegségelküldése: vízen elengedi, tűzbe veti, földbe

¹ Tárgynak tekintem a növényi, állati, valamint az emberi eredetű gyógyító szereket, mivel azok már nem élő szervezetként töltenek be gyógyító szerepet. Az alábbiakban dőlt betűvel szedem a népi növény, állat és betegségneveket és a gyógyítással kapcsolatos terminusokat. A botanikailag beazonosított növények neveit latin névvel szerepeltetem. A szövegben a vizsgált települések rövidítési a következők: CS – Csinód; E – Egerszék; GY – Gyimesközéplek térsége; K – Kápolnásfalu; Sz – Szentegyháza.

² Varga 1996; 2004; Grynaeus 1953; Halászné Zelnik 1987; Halász 2005; Tánczos 1996; Takács 1998; Erdélyi, 1999; Harangozó 1998.

³ Vö. Frazer 1993 [1890]: III. fejezet: A szimpátián alapuló mágia.

ásza; fordítva végzett cselekedet; visszafelé számlálás; szentelt tárgyakkal való érintkezés; kerekítés; tehén tejének átfejtése lyukas kövön)

Színanalógia

A gyógyító anyag színe és a betegség megjelenési formája közötti kapcsolat. Számos növényi, állati és emberi eredetű tárgyat azért használnak az adott betegség gyógyítására, mert annak színe megegyezik a betegség tünetével. Például a máj megbetegedése (*sárgtság*) esetén, mikor az epefesték a véráramba kerülve a bőr, valamint a szemfehérje



1. *Hypericum perforatum*

je sárgás elszíneződését okozza, sárga méhviasz pohárból itatnak a beteggel vizet, sárga színű növényi részekből készült főzetet, vagy a Homoródok vidékén az ún. „gyógybort”: házi fehérborba hétféle növényt főznek bele (*cintória, fekete üröm, fehér üröm, árvacsihán, ángyélíka gyökere, szerecsendió, aszalt szilva*), s a pohár aljába arany ékszert vagy *aranypillit* tesznek (ez sárga színű négyzetes fém lapocskák, melyet kápolnásfalui adatközlőm elmondása szerint régen boltban lehetett kapni). Grynaeus adata szerint az *aranypili* Bukovinában is ismert volt.⁴ A gyimesi és a csinódi csángóknál a *gyógybor* és az *aranypilli* nem ismert. Mindhárom vizsgált területen legjellemzőbben a sárga

virágú *Hypericum perforatum* – *orbáncfű, csontvirág* (K, Sz), *vérburján* (Gy), *ábelvére, jódombfű, pozsárnica* (Cs, E) – herba főzetét, valamint a *Gentiana* fajok – *kígyófü* (K), *gyertyagyükerűfü, gyertyánfagyüker, gyertyafű, májburján* – és a *Rumex* fajok – *lósószli* (GY, CS, E) – sárga színű gyökerének főzetét használják májbetegségekre. Halászné Zelnik Katalin külsőrekecsini adata szerint a *Rumex* fajok népi neve Moldvában *lósorgyi, lósurgyi* (Külsőrekecsin, Forrófalva), *lósószli* (Diószén, Csügés); a *Gentiana* fajoké *epefü* (Csügés), *gyertyagyükerűfü* (Pusztina), s mindkét fajt sárgaság,

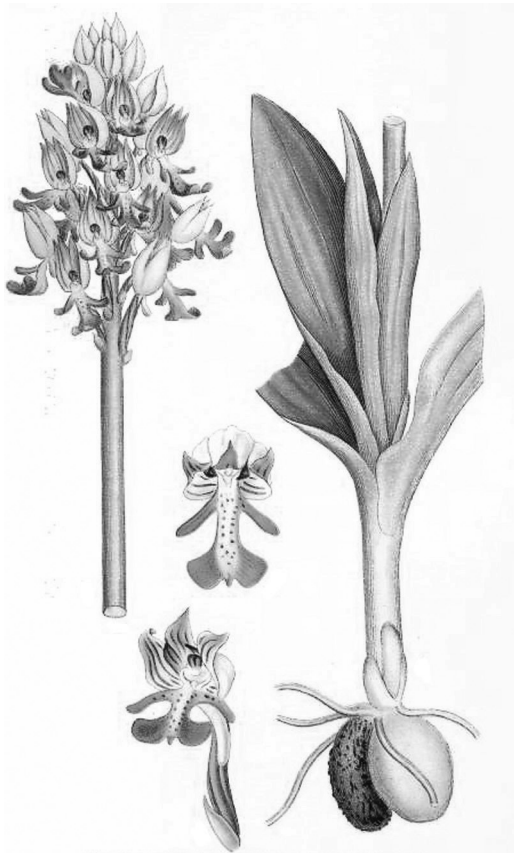
⁴ Hadikfalva, közöletlen. Ugyanitt sárgtság esetén a templomból elkért aranyhkehelybe (*kehébe*) beléfűttak. (Grynaeus MFMÉ 1991/92-1, 125.)



2. Gyertyagyükerűfű ásása



3. *Corydalis cava*

4. *Orchis militaris*

– pedig férfiak betegségeire. A *Dactylorhiza maculata*, *Gymnadenia odoratissima* – *bergőburján*, *baszakurdé*, *nyúlfü* (GY, CS, E), valamint a *Corydalis cava* – *szívogomba* (K, SZ, CS, E) – fajokat nemcsak a virág színe alapján javasolják külön nőknek és férfiaknak (piros virágú férfiaknak, fehér virágú nőknek), hanem a föld alatti szaporítóképlet formája szerint is. A növény ikergumós, így hasonlóságot mutat a férfi vagy női ivarszervekkel. Bükkhavas-pataki adatközlőm elmondása szerint *Orchis* fajok esetében:

Látszik egy olyan golyó, s egy ilyen hosszukó, az a férfié. A nőinek van két táblája, s akkor ismeri, hogy melyik melyiknek.

Kápolnásfalun a *Coridalis cava*-t mind a színe, mind a formája alapján elkülönítik nemenként:

májfájás ellen használják.⁵ A *sárgaság* súlyosbodása, a *feketesárgaság* esetén a gyimesi és az úz-völgyi csángók fekete macska vérét, és fekete retket használnak. Himlő tüneteinek megjelenésekor a beteget piros színű pokrócba, csergébe bugyolálják, piros bögréből itatják. Ha nem indul meg a pubertás korban lévő kisleány havi vérzése, azaz „nem jár a mestrája”, *piros bazsarózsa* (*Paeonia officinalis*) gyökeréből készült főzettel itatják. Hüvelyi fehér folyással járó betegségek esetén a nők fehér színű nővényi részekből – petrezselyemgyökér, káposztamag – készült főzetet isznak.

A gyógyító tárgy színe és a beteg nemi jellege közötti kapcsolat. A fehér virágú herefajokat, mint a *Trifolium pannonicum*, *T. montanum* (*fehér herevirág*, *fehér lóhere*) főzetét nők használják *fehérfolyás* (*leukorrhoea*) esetén, a piros virágú *Trifolium alpinum* fajt – *piros here*

⁵ Halászné Zelnik 1981, 364, 365.

A gombolyag férfinak való s amelyik meg van repedve, az nőnek való.

Zsigmond Győző háromszéki adata az előbb leírt növényi rész és az emberi genitáliák hasonlóságot példázza:

Kétféle, az egyik likas belül, a fejrénepnek való, a másik tömött belü, e férfinak való orvosság.⁶



5. Paris quadrifolia babulka

Ugyancsak Zsigmond moldvai adata szerint csak a virág színe alapján különböztetik el a férfi és női orvosságot: „Kék virágocskájú a férfinak, az asszonyé fejrénep.” A *Corridalis* fajra vonatkozó adata Gyimesközéplek térségében eddigi gyűjtéseim során nem bukkantam, de mind Gyergyóból, mind Gyimesből adatolt az ismerete.⁷ Csinódban ismerik, szívbetegség esetén a gumót használják, és a virág színe alapján különböztetik el a férfinak és a nőnek (a fentiek szerint színanalógiájánál leírtak szerint). A *Paris quadrifolia* – *pokolszökés-lapi*, *pokolburján* (Cs, E), *négylevelű-fű*, *négylevelű-lapi* (GY) – esetében az előbbi fajokhoz hasonlóan a növényi rész formája mutat hasonlóságot az emberi genitáliákkal. Amelyik növénynek „van bogyója, az férfinak való, amelyiknek nincs, az nőnek.” Levelét nyersen *pokolszökésre*, *éjjeli szökésre* teszik.

A *bergőburján*, vagy *baszakurdé* – *Orchis* sp. – afrodisziákumként való felhasználása már a 15. századtól ismert. Gyimesben a növény virágából készült főzettel az állatok ivarzását segítik. A gumó s a levelek nemi izgatószerként való felhasználása mind a csinódi, mind a gyimesi csángóknál ismert. Csinódban a növény levelét a fiúk belerágják *csiperkeszurokba*, azaz fenyőgyantába, s a lányoknak adják. Halászné Z. Katalin csügési adata szerint egyes kosbor fajokat *baszakurtri vi-*

⁶ Zsigmond 2005, 219.

⁷ Zsigmond 2005, 225; Rab 2001, 140.

rágnak neveznek, ezek nemi serkentőként való használata embernek és állatnak egyaránt Moldvában is ismeretes.⁸ Balázs Lajos csíkszentodomokosi adata szerint *baszapurdénak* nevezik a hóvirágot, és nemi izgatószerként (a gyimesi és csinódi használatához hasonlóan), gyantába rágva adják a fiúk a leányoknak.⁹

Névanalógia



6. Verbascum nigrum

Tehát mind a Paris quadrifolia, mind pedig a Corydalis cava, és Orchis sp. felhasználása az analógiák 2. csoportjába, azaz a névanalógiához is sorolható, hiszen a *növény neve a felhasználás módjára utal*. Szintén a névanalógia szép példája a Verbascum nigrum, valamint két Euphorbia faj. Az E. helioscopia és az E. amygdaloides fajokat Szentegyházán és Kápolnásfalun *halmérögfűnek* nevezik, mert ha a növény leveleit, szárát frissen a vízbe dörzsölik, az a vízből az oxigént elvonja, és így a halak légzőrendszerét lebénítva a halászatot megkönnyíti. Csinódban az előbbi fajt *áriónak*, *álivornak* nevezik, és ilyen felhasználása nem ismert. Ott a Verbascum nigrum – *halmaszlag* – a mérgező halászat eszköze, saponin és rotenon tartalmánál fogva az Euphorbia fajok euphorbon és esculetin anyagaihoz hasonló hatást vált ki. A Parnassia palustris *torok-*

*gyíkburján*nak nevezik mind a gyimesi, mind az úz-völgyi csángók, mert disznó torokgyíkját orvosolják vele. A Digitalis grandiflora-t *csicsburján*nak nevezik, s a tehén tőgybetegségére használják. A Hypericum perforatumot azért nevezik *vérburján*nak, mert vérhasban szenvedőknek javasolják a herba főzetét, s mert az elszakított növényi részből vörösesbarna tejnedv buggyan ki. Józseffalvi (Bukovina) adat szerint a Hypericum perforatumot *Jézus vére burján*nak nevezik, és a gyermek fürdővizébe

⁸ Halászné Zelnik 1981, 365.

⁹ Balázs Lajos szíves szóbeli közlése 2005. Ezúton is köszönöm!



7. Euphorbia sp



8. Gyíktojás



9. Kígyóbőr botra feszítve és gyíktojás

töltik a főzetét, ha kijön rajta az ótvar.¹⁰ Szintén *vérburjánnak* nevezik a Galium mollugot az Úz-völgyében, mert a herba főzete abortusz utáni erős vérzés elállítására szolgál. Az előbb említett két fajt ugyanitt *ótvárburjánnak* is nevezik, mert az *ótvár* nevű gyermekbetegség kezelésére használják, melyről tanulmányomban később részletesen szólok.

Egyes állati eredetű szereket azért használnak bizonyos betegségek gyógyítására, mert *az orvoslásban felhasznált állat neve magában hordozza a betegség nevét*. Például a humánorvoslásban *farkastályognak* nevezett betegség, azaz inkább tünetcsoport megjelenése esetén szárított farkashúst esznek, vagy a megpirított farkashúst vízbe áztatják, és ezt a folyadékot isszák, az izzó szénre tett hús füstjét belélegzik. A *farkastályog* megnevezés leggyakrabban a következő tünetekkel jár: erős hastájéki fájdalom, gyomorgörcs; de Gyimesben több esetben a vakbélgyulladásal azonosnak mondták. Mind a gyimesi, mind az úz-völgyi csángók *disznó torokgyík* betegsége esetén gyíktojást, ritkábban tyúktojást nyeletnek le az állattal, vagy szeszben, ecetben vagy édes tejben áztatott gyíktojásokról a folyadékot töltik be a sertés szájába. Ebben az esetben a névanalógia mellett a gyógyító szer megválasztásánál még szerepet játszhat a tojás, mint megújulás-szimbólum, a betegséggel szemben az élet forrása. A *disznó torokgyík* orvoslásában varázsserejűnek tartják az *étetőgyéket* (Salamandra salamandra) ölt ujjakat. Csinódi adatközlőm elmondása szerint:

A szalamizrát megfogja a gyűrűsujjával s a hüvelykujjával, s a nyakát addig fogja, addig szorítsa, míg az elposztul. Mikor torokgyíkja szökik a disznyónak, annak a nyakát csak úgy megfogja avval a kezivel, s helyrejön.

Humán orvoslásban is gyakran kap szerepet az olyan ember, aki gyíkot ölt, vagy Szent György napon megsimogatta a gyík torkát: ujjá varázserővel bír torokfájás esetén például Somoskán, Pokolpatakon,¹¹ Frumószán, Forrófalván, Diószézen, Magyarfaluban (Moldva),¹² valamint Hadikfalván (Bukovina).¹³ Lábniiki (Moldva) adat szerint *gelka* ellen tésztából gyík formákat gyúrtak, majd rákötötték azokat a beteg torkára.¹⁴

Az előbbiekhöz hasonlóan az orvoslásban felhasznált állat neve és a betegség közötti analógiát takarja az „*étetőgyék*” példája, máskor az állat neve a felhasználás módjára utal: a foltos szalamandrát azért nevezik *étetőgyéknak* (Moldvában *étőgyéknak*), mert szándékos mérgezésre, *étetésre* használják. Az állat csontjainak égetett porát fo-

¹⁰ Bosnyák 1984, 43–44, 49, 56.

¹¹ Bosnyák 1980, 179.

¹² Halász 2005, 254, 255.

¹³ Grynaeus 1992, 11.

¹⁴ Bosnyák 1980, 160.

lyadékból itatják meg az áldozattal, s azt mondják, az „étetőgyék megél” az emberben, és a halál beállta után élő állatként távozik a testből:

Az úgy szépen az ágyba megszáradott, s azt mondták, mikor meghót, a száján úgy jöttek azok ki, mint a hangyák. A csontját megégették, s benne megélt.

Grynaeus Tamás vésztoi gyűjtése szerint ott hasonlóképpen: vízzel megivott vízibornyú a gyomrában él, kirágja, s az illető meghal.¹⁵

A *dühbogar*, *dühbogár* – *Lytta vesicatoria* – népi neve a felhasználás módjára utal. A foltos szalamandrához hasonlóan szándékos mérgezést idéztek (vagy idéznek) elő vele. Akire dühösek, s el akarják tenni láb alól, annak mérget készítenek belőle:

Akire haragudott, annak a pálinkába tették belé üvegbe, s avval vigyítettek, attól elbetegedett. Olyan csúf bogok jöttek ki a testjén, s beléhalt.

Erdélyben és Magyarországon több helyütt veszettség orvoslására a kőrishogárból veszettség elleni szert készítenek. A görög szóegyezéshez hasonlóan (*lytta*, *lyssa*: ’dühöség’) Erdélyben dühös bogárnak, dühbogárnak nevezik (*rabies*: ’harag’, ’düh’). A régi Magyarországon laikusok és orvosok egyaránt a veszettség hatásos ellenszerének tartották évszázadokon keresztül a kőrishogarat. Gyógyszertárban is árusították, amit azután rendelettel megtiltottak. Kósa Mózes vizaknai orvos értekezése egész sorát említi a hazánkban járatos különféle kőrishogár tartalmú veszettség elleni specialitásoknak. Ilyen volt a Halmay-féle szer (1819), és a Darkó-féle titkos szer (1817). Csinódi adatközlőm elmondása szerint a vesszett eb által megmárt embert a következőképpen orvosolták:

A dühbogarát összeszedték, s ilyen rezet reszeltek, a belekenyer kérgit [*Sorbus cortex*] beletették, s azzal a porval összefőzték. Abból aztán ittak. Olyan es hallottam, hogy kilenc napra, mint egy hosszú hangya, olyan ment el a vizeletjén, olyan kutyakölyök típusú, kilenc ment el. A nyomán ment el a vesszett kutyának. Aztán úgy tértek meg, kezelte őket ... [egy csíkszentgyörgyi ún. vesszett orvos], vót neki készítve olyan orvosság. Kilenc napra mentek el azok a kutyakölyökek, olyan hangya nagyságúak.

A 18. század első felében Krammer János György temesvári főorvos említi:

...egy kecskeméti tudósasszony kőrishogarakból készült főzetet itat a vesszett eb marta betegekkel. Ilyenkor a betegek álomba merülnek, vagy synocopészerű állapotba kerülnek, s vizeletükben apró férgcskék (alvadt fehérje, vércsíkok?) jelennek meg, de aztán csakhamar jobban lesznek.¹⁶

¹⁵ Grynaeus Tamás szíves szóbeli közlése, 2006. Ezúton is köszönöm!

¹⁶ Magyary-Kossa 1929, 361.

Ez a képzetkör, amely szerint a betegséget, vagy éppen halált okozó állat „megél” az ember testében, majd az eredeti alakjában élve távozik a beteg testéből – mint az „étetőgyék” és a veszettséget okozó eb – nemcsak Erdélyben, hanem a mai Magyarországon is ismert volt. Vésztoi (Békés m.) adat szerint kilenc kutyakölyök élt meg a betegben:

Egy Kincses Eszter nevű lányt megmarta a veszett kutya, és ő is megveszett tőle. Doktor Nagy Sándor, aki értett a veszettség ellen, azt mondta hogy nem lehet más meggyógyítani, mert kilenc kiskutya van benne, aminek felnyílt a szeme. Meg is halt a lány.¹⁷

Berde Károly közli *A magyar nép dermatológiája* című művében Nemes Mihály rutén adatát:

Ha veszett eb mar meg valakit, megy a kuruzslóhoz, s az, miután fakanállal felpeckelte a beteg száját, borotva pengéjével nyelve alól a „kutyakölykeket” (mákszemnyi nagyságú gömböcskéket) kivágja, s a beteg megjavul.¹⁸

Grynaeus Tamás hadikfalvi (Bukovina) adata hasonlóságot mutat Nemes Mihály rutén közlésével és saját csinódi adatommal. Nagy Pálné Balog Emerencia hadikfalvi (garai) gyógyítóasszony elmondása szerint a veszettséget el lehetett kapni a veszett eb lehelététől, vagy egyszerűen ha a nyomán mentek:

...lettek kutyacsákák ... a nyelve alatt (annak akit megmarta a kutya). A nyelve alá lettek olyan hosszú veres inak, az annak, akinek megmarta, vaj rea ment a lehelése. Úgy mondták, kutyacska, de nem kutyacska vót, hanem a zinak megtörttek vérvel, s akkor fáj a feje annak a betegnek ... kifoggatták, kisütték nagy tövel.¹⁹

Népi állatorvoslásban ismert eljárás lovak *szárazbéka* nevű betegsége esetében, hogy az állat felső szájjpadlásán lévő béka formájú domborulatot izzó vassal, vagy felhevített fekete cserépfazék darabbal kiegészítik. Láthatjuk, hogy a betegség nevében szereplő állat formájában mutatkozik a beteg testén, s ebben az esetben is megnyilvánulási formájának felszámolására törekszenek.

Gyimesi és csinódi adataim szerint egyes esetekben *azért használnak egy állatot, vagy állati részt a betegség gyógyítására, mert hitük szerint attól az állattól ered.* Így tehát

¹⁷ Grynaeus Tamás kéziratos gyűjtése, 1953 Néprajzi Múzeum EA P 96/1954.

¹⁸ Berde 1940, 216.

¹⁹ Grynaeus 1992, 127.



10. Gyíktojás és menyétbőr

úgymond „ráterelik” a betegséget a vélt károsítóra: annak testrészével való érintkezés révén visszaküldik az okozónak. Tehén tőgybetegsége esetén – duzzadt a tőgy, véres tejet ad, vagy nem ad tejet – úgy tartják, hogy az állat tőgyét megmarta a *cserehéju kígyó*, vagy a *menyet* (a menyétfélék családjába tartozó ragadozó kisállat). Az előbbi esetben *Szent György nap előtt ütött cserehéju kígyó* bőrét egy botra húzzák, és ezzel *mosogatják*, azaz dörzsölik a tehén tőgyét. Ha úgy gondolják, hogy menyét marta meg, a tőgyet a menyét lenyúzott, kiszáritott bőrével dörzsölik. Egy kirívó csinódi adat szerint lenyúzzák és megszáritják a menyét bőrét, majd annak a tehénnek a tejét, melyet a *menyet* megmarta, a száritott menyétbőrből készült tölcséren keresztül egy üvegbe fejik, majd a *menyétbőr tölcséren* keresztül a tehén szájába visszatöltik.

Humán- és állatorvoslásban bőrbetegségek orvoslására is használják a *szentgyörgybékát* (*Bombina variegata*). A beteg a számára meghatározhatatlan eredetű bőrbetegséget saját kultúrájának hiedelmeivel magyarázza: tenyerén megjelenő hámlésváltozásnak, repedéseknek, sebeknek okozója eszerint a *varasbéka*, amelynek vizeletével beszenyvezett gaz a bőrfelülettel kerül érintkezésbe:

A szomszédnak vót a kezín. El vót hasadozva, s teli vót vérvél a keze. Azt mondták, ekcéma. Ekcéma a lócsöcs, az békavar. Az varasbékától van. Vagy lepisili, vagy valami burjánt megfog, s attól elkapja.

Láthatjuk, hogy amennyire a mi betegségmagyarázatainkba nem fér bele a *varasbéka*, az ő világtképébe legalább annyira nem tartozik bele az ekcéma fogalma, elutasítja az ő gondolatmenetétől oly eltérő betegségmagyarázatot. Gyimes völgyében és az Úz-völgyében is ismert a *békavar* állatbetegség, valószínűleg csüdsömör:

Van, hogy azt mondják, hogy békavaras. Az olyan béka alakba mutatkozik, föntön az ínyibe. Azt ki kell süttetni. Meleg vassal szoktam én azt kisütni. Így nyáron megkapja, mikor a varasbéka [varangy] valahogy elcsúszik, elmegyen, s akkor az állat ha rögtön melegébe azt a füvet megeszi, ahol elmenyen, attól elkapja. Az attól tűnik ki, hogy az állatnak a lába, a csiklaja [csüdizület] kisebzik, vagy szokott kiverni így az oldalán es. Újságra vagy hódfottyára, attól függ, hogy mikor kapja el az állat attól a békától. S akkor szokott kiverni, úgy lesebzik, s viszket az állatnak.

Gyimesben az állat ínyén lévő béka formájú domborulatot leégetik, a lábán lévő sebet *kocsizsírral*, vagy *kékköves (rézgálicos) zsírral* bekenik. Nemcsak a betegség népi megnevezése békavar, hanem így nevezik a lovak végtagjainak egyes részeit: szarunyír,²⁰ csánkizület.²¹ Csinódban a *szentgyörgybékát* (*Bombina variegata*) rákötözik az állat kisebzett lábára.

A fenti példák a betegségek hiedelem alapú eredetére vallottak. Több esetben azonban a racionális betegségmagyarázat is a „hasonlót a hasonlóval” gyógyító elvet követi. Kápolnásfalun például farkas marta sebre szárított farkashús porát disznózsírral, fagygyúval, lépes mézzel, mosószappannal, vereshagymával összefőzve egy ronggyal rákötötték a sebre. Ez a gyógy mód sem a gyimesi, sem az úz-völgyi csángóknál nem ismert. Azonban Gyimesközéplek térségében általánosan használt a kutyacsont, kutyakoponya csonttörésre:

Ha eltörik a keze vagy lába, meg kell szárítani a kutyafejet (kutyakoponyát), apróra törni. A dohánlapit mézzel megkeni, ráhintik ezt a port, és ráborítják. Csak úgy talál valahol egy kutyakoponyát, azt kályhán megszáritja és megőröli. Az nagyon forrasztja.

Ha a gyermeket megmarja a kutya, vagy egyszerűen megijed, felriad álmából, a kutya szőréből levágnak egy darabot, majd tűz fölött, vagy izzó szénen megpörkölik, belelegezteszik a gyermekkel a füstöt, megfüstölik. Bosnyák adatai szerint nemcsak a gyimesi, hanem moldvai csángók is alkalmazzák kutya marása, ijedés esetén a kutyaszőrrel való füstölést.²²

²⁰ Magyary-Kossa 1929, 287.

²¹ Mátyus 1828, 26.

²² Bosnyák 1980, 172.

A gyógyító művelet analógiája

Több bőrbetegség orvoslásában nem elsősorban maga a gyógyításra használt tárgy, hanem *a gyógyító művelet a hangsúlyos*. Mind az úz-völgyi, mind a gyimes-völgyi csángók népi orvoslásában az imitatív mágia számtalan példáját láthatjuk. Az „úgy múljon el mint...; úgy tűnjön el mint...” elvet példázza az utánzásos mágia három legjellemzőbb módszere: a betegség *vízen elengedése, tűzbe vetése, és földbe ásása*. Hidegségpatakán a *fököm* – szemölcs – elmulasztásának alapelve: úgy múljon el az ember testéről a szemölcs, mint ahogy a cérna a földben elrothad:

Azt mondták, hogy vegyek elé egy cérnát, olvassam meg (számolja meg) azokat a fökömököt, s kössek annyi bogot arra a cérnára, ahány fököm van a kezemen, s tegyem be a csepegő alá, ahol az eszterhéja csepeg, s az amikor elrothad, akkora azok a fökömök elvesznek. Belé kellett egy kicsit ázni a földbe.

Halász Péter pusztinai adata az előbb leírt gyimesi közléssel teljesen megegyezik.²³ A *tyúkheverés* vagy *tyúkhevere*, valamint *lóheverés* vagy *lóhevere* nevű emberi bőrbetegségek esetében szintén nem a gyógyító anyag a hangsúlyos, hanem a gyógyító művelet analógiája. A betegséget úgymond visszaküldik a feladónak, azaz *ráterelik* az okozóra. Berde e két betegségről a következőket írja: „Bármiféle aprófoltos, vagy aprógöbcsés, heveny, viszkető kiütés az alsó végtagokon. Lehet urticaria acuta, viszkető exanthemak, állati scabies, tyúktetvesség. A név onnan ered, hogy a nép hite szerint a beteg előzőleg tyúk, vagy lóheverésbe lépett vagy feküdt, s onnan kapta.”²⁴ A *tyúkheverést* mind a gyimesi, mind az úz-völgyi csángóknál leggyakrabban forró puliszkával orvosolják a következőképpen:

A tyúk a porba hever, s azt feljárja, belélépik s az attól lesz. Az kijő rajta, olyan apró, s viszket. Soknak került. Akkor puliszkát főztek, s így a testit a forró puliszkával megtapogatták, s odavették a tyúknak, az megette, s elmúlt a tyúkheverés.

A tyúktól kapott betegséget tehát visszaküldi az állatnak. Hidegségpataki adatközölő elmondása szerint a tyúkheverés kicsi babákon jön ki:

Olyan bolondásan jön ki a testre. Akkor jön ki, hogy a nő mikor állapotos, akkor eszik olyan tyúkból, amit megüt az üllü. Akkor a tyúkra rátereli. A bubát fűrösztí, a tyúkot tartja és reaönti (a fűrösztővizet), s akkor elmúlik.

²³ Halász 2005, 246.

²⁴ Berde 1940, 217, 253.

A baba testéről a tyúkra folyó fürdővízzel a betegséget rátereli a tyúknak, úgymond visszaadja az állatnak. A *lóbeverést* Berde szerint az Ormánságban „lótól küldik el”, azaz abrakos tarisznyát dobnak fel háromszor a háztetőre, s ugyanannyiszor dörzsölik meg vele a beteg testrészeket is. Oláhlapádon is zabostarisznyával dörzsölik meg a beteget. Használják még a lópokrócot is.²⁵ Gyimesi és csinódi adataim szerint abba a pokrócba *höngöredik bele*, akinek *kiver a testén*, amivel a lovakat letakarják. *Kurvaköszvénynek* neveznek minden olyan bőrbetegséget, amely apró piros viszkető kiütések, vagy nedvedző sebek formájában mutatkozik. Leginkább keresztleletlen gyermek betegsége, mely a hathetes kort még nem érte el, de kisgyermek és felnőtt ember is megkaphatja. A betegségnek többféle eredete lehet:

a.) Nem tiszta, havibajos asszony babalátogatóba megy, megérinti a gyermeket, anélkül hogy mondaná: „Én nem vagyok tiszta, s te légy tiszta!” Ekkor „kiver a bubán a kurvaköszvény, szökések, sebek jönnek ki a gyermekem.” Gyimesben és az Úz-völgyében leggyakrabban alkalmazott gyógy mód: *hitetlenektől*, azaz vadházasságban élő pártól ellopnak egy tárgyat, például mosogatórongyot, hálóinget, alsóneműt, vagy bármi használatban lévő, nem tiszta ruhadarabot. A mosogatórongyot, vagy ruhadarabot beleteszik a gyermek fürdető vizébe, lemossák vele, majd a vizet az

Úgy tisztuljon, mint ahogy a víz hogy elviszi.
Mossa le róla, ahogy a víz hogy lemossa

szavak kíséretében *előntik a patakon*, tehát a betegséget a *vizen elengedik*, elküldik. Ahogy a víz elviszi a sebes, kiütéses testrésszel érintkezett tárgyat, úgy megy el a betegség a gyermekről. Egyes esetekben a hitetlenektől lopott tárgyat nem a fürdővízbe helyezik, hanem csak megnyomkodják vele a bőrelváltozást, vagy *belecsombolyítják* a gyermeket, majd a ruhát belévetik a tűzbe vagy folyóvízbe. Láthatjuk, hogy ez esetben hangsúlyos a cselekvés analógiája, de egyben maga a tárgy is hasonlóságot mutat a betegség természetével, eredetével: a tisztátalan eredetű betegséget *tisztátalanoktól* származó nem tiszta tárggyal orvosolják. Egy barackos-pataki adatom szerint, ha menstruáló asszony meglátogatja a csecsemőt és nem mondja meg, hogy nem tiszta, s kiver a bubán a kurvaköszvény, menstruációs váladékot, vért tesznek a gyermek fürdővizébe. Kevésbé ismert gyógy mód – egyetlen csinódi adat tanúsítja – a kurvaköszvény olyan orvoslását, amikor a gyermeket az anya foltos – valószínűleg menstruációs vérrrel szennyezett – hálóingjén fordítva, azaz felülről lefelé háromszor átbújtatják.

b.) *Hitetlen* (vadházasságban élő) asszony látogatja a csecsemőt:

Aki hitetlen, nem szabad odamenjen a kicsi bubás házhoz, mert az kijön a babán, megpirosodik, s fáj neki az egész teste. Én láttam, az a kurvaköszvény. S ha azt észreveszik, hogy az a fehérség járt ottan, akkor el kell menni, ahol hitetlenek, s úgy hogy ne vegyék észre a háziak, egy darabocskát fosztot, vagy

²⁵ Berde 1940, 217.

egy zokni, akármi, zsebkendő, azt úgy el kell venni, hogy ne lássák a háziak. A kicsi bubát megtörölgeti vélle, s azt elvetik, a folyóvízbe belévetik. S úgy megtisztul a gyermek, aztán helyrejön. Most már azt mondják, hogy nem létezik ilyen... én nem tudom.

c.) *Hitetlenek* nyomát, meleg vizeletét a kicsi gyermek feltapodja.

d.) „Olyan herré ül le, ahol hitetlenek háltak együtt.”

A b., c., d. esetben az elsőhöz hasonlóan hitetlenektől lopott tárggyal érintik meg a beteg testrészt, majd *vizen elengedik*, vagy *tűzbe belévetik*. Az első betegség-okkal magyarázott és hasonló tünetekkel járó bőrbetegségeket a magyar népi orvoslásban több esetben *ótvar*nak nevezik és nem használják a *kurvaköszvény* kifejezést. Berde Károly a kurvaköszvény megnevezést a tyúkheverés, lódöbröc, lóheverés betegségekkel egy csoportba sorolja, és a havibajos asszony látogatása által okozott, a gyermek testén jelentkező viszkető kiütésekkel, nedvedző sebekkel járó betegségeket a gyermekek *koszmójaként* határozza meg (impetigo, ekzema madidans, folliculitis barbae, crusta lactea).²⁶ A gyimesi és csinódi csángóknál hasonló tünetekkel járó folyamatok megnevezéseként, tehát betegségnévként, az ótvar kifejezéssel nem találkoztam, de csinódi adatközlőim elmondása szerint a *kurvaköszvény* betegség esetén a gyermek fürdető vizébe *ótvarburjánt* is tesznek. Ezzel a népi névvel Csinódban két növényfajt illetnek: a *Galium mollugo* és a *Hypericum perforatum* fajokat. E két faj, valamint a szénamurva főzetét öntik a baba fürdővizébe, ha „kiver rajta a kurvaköszvény”. Gyimesben az *ótvarburján* elnevezéssel nem találkoztam, de *kurvaköszvény* betegség esetén *kakukkvirág* (*Primula veris*) virágát teszik a gyermek fürdővizébe. *Ótvarburján*nak nevezett növények Kóczián gyimesközéploki adatai szerint az *Ononis* fajok, amelyeket az asszonyok leginkább Csíksomlyón szednek búcsújáráskor.²⁷ *Ótvarburján* népi elnevezésű, botanikailag beazonosíthatlan növényhez kapcsolódó adatot közöl Albert Ernő, egy gyimesfelsőlóki születésű, gyimesbükki lakostól:

...[A gyermek arcát] úgy ellepi az arcát az a pattanás, a teteje mézges. Kicsi pattanások egymást érik, s a tetejik mézges. S akkor van ótvarburján, s azt megfőzik, s annak a levivel mosogassák. Somlyón, ahol járnak ki a Jézus hágójára, mikor vége van a búcsújárásnak, ha ott járna valaki, megmondták, milyen burjánt szedjen, s abba füröszse, s attól megjavul. S akkor el kellett valaki menjen oda, akik hitetlenen éltek. S onnat lopjon el vagy egy mosogatót vagy bármilyen rongy darabot, s azt odaviszi a kicsihez s a kicsinek megnyomogassák azt a sebeket, s aztán oda valahogy csak vissza kell csempészni azt a tárgyat, s akkor megjavult a kicsinek.²⁸

²⁶ Berde 1940, 224.

²⁷ Kóczián et al. 1975, 228.

²⁸ Albert Ernő szíves szóbeli közlése 1977. Ezúton is köszönöm!



11. Lyukas kő

Kápolnásfalun a leírt tünetekkel járó betegséget orbáncnak nevezik, és orvoslására, úgy mint Gyimesben, a *Primula veris* – *barátkásavirág*, *kásavirág*, *kakasvirág*, *kankalika* – virágának főzetét és *dió* (*Juglans regia*) csonthéjas termésének főzetét együtt beleöntötték a gyermek fürdővizébe.

Tehenek többféle eredetű tőgybetegségének orvoslásában – amelyek valójában egy tünetcsoportra fűzhetők fel, s a népi koróktan és nevezéktan sem különíti el őket –, több esetben nem elsősorban a gyógyító tárgy, hanem a gyógyító művelet analogiája a hangsúlyos. Előhasú tehenek tályogos tőgybetegsége esetén, ha „eldagad a tehen tőgye, tályogos a csicse”, Csinódban egy kicsi lapos követ vesznek ki a patakából, *megsúrolják* vele a tőgyet, majd fordítva – azzal az oldalával felfelé fordítva, amelyik eredetileg lefelé nézett a patakmeder felé – visszateszik a patakba. Ebben a műveletben szintén a víznek adják a betegséget, és a megfordítás is szerepel a gyógyító cselekményben. Gyimesben úgy tartják, először borjúzott tehenet könnyebb *megfermekálni*, elvenni a tejét. Ennek elhárítására az előhasú tehen tejét egy *lyukas kövön* fejjik keresztül. A lyukas kő nem ember által alakított, hanem természetes forma, melyre nagyon ritkán, véletlenszerűen, patakban lehet rábukkanni. Klézsén (Moldva) úgy tartják:

...ha a tehen tőgye meg van dagadva, vannak olyan kövek, hogy lik van bennik, aztán azt melegítik meg, s nyomkodják napfeljött előtt kilencszer.



12. Lyukas kövek

Máskor a likas kövön átfejk a tejet, majd megnyomkodják vele a tőgyet.²⁹ Varga János gyimesi adata szerint szentelt gyűrűn kell átfejni a tehén tejét, hogy ne tudják megrontani.³⁰ Az előbbivel azonos tünetek esetén Csinódban, „szentelt gyűrűvel megtapogatják”, azaz jeggyűrűvel érintik meg a tehén beteg testrészét, vagy szentelt olvasót használnak:

Arra szentelt olvasóval kell imádkozni, s így meg kell körbe kerekíteni az olvasóval a tőgyit a nap menetele után, s kilencszer kell ezt megcsinálja. Miatyánkot, Üdvözlétem, háromfélét. Kilenctől el kell számolni egyig, akkor eltöpdösi, akkor újra eltöpdösi, imádságot végez, s akkor újra kezdi. Ezt háromszorig el kell végezni, s helyre is jön. A szentelt olvasót így körbe kell hordozni.

Más esetben visszafelé számolva, szentelt tárgy használata nélkül, egyszerűen kézzel *kerekítik a tőgyet*, háromszor elmondják a következő szöveget, majd elköpködik:

Tályagos asszonyok heten vagytok.
Hétből maradjon hat,
hatból maradjon öt,
ötből maradjon négy,

²⁹ Bosnyák 1980, 183; hasonlóan Hadikfalván is (Grynaeus Tamás közöletlen adata).

³⁰ Varga János 2004-es kéziratából, hozzájárulásával. Ezúton is köszönöm!

négyből három,
háromból kettő,
kettőből egy,
egyből semmi.

Az előbbieken leírtakkal hasonló tünetekkel járó tőgybetegség esetén, ha rontásra gyanakszanak, vagyis ha úgy gondolják, hogy „a tehén tejét valaki elvette”, a tehén rúg, bög, nem hagyja magát fejni, nem engedi közel a borjút, a tej megbűdösödik, nyúlik, nem lehet vajat köpülni belőle, sajtot készíteni, akkor egy tálba puliszkalisztet, sőt és szenteltvizet tesznek. A következő imádságot egyszer kell elmondani a puliszkaliszt fölött, keresztet vetni a lisztbe, s három nap *éhomra* kell adni az állatnak belőle.³¹ Az alább közölt szöveggel majdnem teljesen megegyező variánst gyűjtötte és közölte Daczó Lukács Árpád, és Takács György.³² A több részre tagolható szöveg bevezető ráolvasását közölte Tánzos Vilmos és Takács György.³³ A záró Szent Antal ima több variánsa került elő.³⁴

Dicsőség az Atyának Fiunak és Szent lélek
Istennek miképpen kezdetbenvala most és
mindörökké ament.
Menyei Király vigasztaló igazságnak lelke ki
mindenüt jelen vagy és mindeneket betöltesz
jőj és lakozzál mibennűk és tisztítsd meg
jóságosan a milelkűnket minden szenytol
3. Szent Isten, Szent erőssen Szent halhatatlan
irgalmazz minekünk. Elindula boldogsagos
Szűz Mária Jordan vizemellest s szembe
találkoza a kantérosboszorkányokkal kérdi
hovamentek ti kantérosboszorkányok??
MI megyünk a feketeföldnek színire hogy
(a tehén neve) fejébe az agyát felhábortítani
szemeit el homályosítani füleit megsiketíteni
a szívét el hervasztani, a veséjét esszerombolni
mellét esszerombolni, az inát meggábitani
az összes testét megsemmisíteni. Megkéri meg-

³¹ A közölt imádságot kéziratból, az eredeti szöveg helyesírási, nyelvtani hibáit megőrizve, az eredeti sortöréseket megtartva jegyeztem le.

³² Daczó 2003, 282–286; Takács 2001, 500–503 (299–300), 514–516 (301), 520–521 (302).

³³ Tánzos 1995, 48–50; Takács 2001, 520–521, 522–523.

³⁴ Erdélyi 1993, 393–394; Mohai 1993, 64; Tánzos 1994, 234, 240; 1995, 235–236; 1999, 132; 1996, 144; 1999, 191–192; Harangozó 1998, 25–26; Takács 1998, 252–256; 2000, 227–228; 2001, 253–254, 256, 298–306.

kéri a Boldogságos szép Szűz Mária az ő Áldott Szent fiát hogy adjon segítséget. Elküldi a Mi Urink Jézus Krisztus: Szent Mihály őrkangyalt, Keresztelő szent Jánost. Szent Illés Prófétát, Szent György mártirt (a tehén neve) a tejét, mannáját visszavenni az eszét elfordítani, a gonoszzaporodását elpusztítani. meg kéri a Boldogságos Szűz Maria az ő áldott szent fiát, hogy adjék segítséget. Elküldi a MI Urunk Jézus Krisztust. Szent Mihály arkangyalt és tarsait el jönnek a szentekkel a nagy aján dékot Jeruzsálemhegyéről, leszállnak arany láncokkal, aranykürtökkel, aranytrombitákkal ott trombitálni fognak a gonosz boszorkányokra reja rakni fognak az arany kardokkal esszevagdolják labiktól a fejkítettéig és a Jordán vizébe vetik csúfobbul járnak mindaki nagyinteresse a szegényeknek visszacsinálás és vissza vetik. Ha ő elvette férfikézzel én vissza veszem nőikézzel. Ha ő elveszi nőikezzel. én visszaveszem nőikézzel.. Ha ő elvette (1 újjal, ha ő elvette (9 ujjal)ig. én vissza veszem az én két kezemmel. A Boldogságos szép szűz Maria segítségével. Hogy úgy eltávozzanak úgy meg semisüljenek mind ahogy a hegy a hegyvel nem találkozik úgy én sohamegne találkozzanak, hogy elolvad a viasz, a tűz nek erejétől elfújja a szél a port az útról úgy el távozzanak a gonoszboszorkányoknak mindenhatalma és mindenereje. Imádsággal Szentséges Szűz Mária Menyországának királynéja Miurunk Jézus Krisztusnak anyja aki senkit elnem hagysz senkit meg nem útálsz tekints rejánk asszonyunk kegyes szemeddel nyerd meg nekem szerelmes szent fiaddal minden bűneimnek bocsánatát, hogy a kit most a te makulanélküli valófogantatásodról szivbeli ájtatossággal emlélszem, jövendobe az örökboldog ság jutalmát elnyerjem amiurunk Jézus

Krisztusálat. Amen.

Emlékezzel meg legkegyesebb Szűz Anya Mária
hogy még soha sem lehetett hallani hogy oda
kigyámtalanul magára hagyott volna aki
oltalmadot kérte s pártfogáshozádfojamo-
dott én is hasonló bizalomtól lelkesülve
hozzád sohajtok. Oszüzek-szüze Anagylok
Kirájneja Miurunk Jézus Krisztusnak Anya
a Világnak Nagy eredező-oltalmazója.
Aki senkit elnem hagysz, senkit meg nem
útálsz. O irgalmas kegyes Szűz Anya Mária
szomoruaik vigasztaloja vegyed s vigyed könnyör-
gésemet Szent fiad az Úr Jezus elébe csak
egy szot tégy kérésemhez, hogy meg hal-
gatást nyerjek. A szent Antal Atyja Kereszt ad-
dokat halál Nyomorúságot ördögi tényegést
ördögöknek poklossága! Szent Antalnak
erdemeiből betegek gyógyulnak hosszas
betegségből rabok szabadulnak hosszas
rabságból. Öregek ifjak megnemfakaszt....[kiolvashatlan]
kérlek nyernék az ők elveszett marhaikat
Fiuhoz. Mit hoztál Szent Antal? Én
egyebet nem hoztam szent Felsegednek
Hoztam szép sing haját a Fiu Istennek
Nagybölcességét a Szűz Máriának nagyboldogsagos
Elégsok szép ajándékot hoztál Szent Antal
Mit kívánsz ezért a sok ajándékért.
nem kívánok szent Felségedtől egyebet csak
kik hozzám fojamodnak, kik betegség-
ből kik kárvallásból kik másagyéb nyo-
moruságból említendő a szükség megadatik.
Szent Antal menyasztala, bárkája úgy
bételjesedik amint Krisztusurunk beteljesítette
Amint édes Jézusom te mondtad kérjetek
és adatik nektek, keresetek és találénifogtok
zörgessetek és megnyitátik nektek.
Aki keres talál, zörgetőnek megnyitátik
Nyisd meg Uram Szentséges fűledet hogy
én kiáltásom jusson el Uram te hozzád
halgass meg engem figyelmez Uram.
imádásom hangjara midőn Tehozzád

kiáltok, hallgass meg engem Uram,
 Uram hallgass meg engem és az én ki-
 áltásom jusson fel a menybe.
 Végül a mindenható Atya fiú és Szent
 lélek Istennek állandása maradjon velem
 Ime az Úr Jézus Krisztus
 Tavozatok minden gonosz szellemek ime
 győzött a Judea nemzetségéből származó
 Davidnak gyökere mej név előtt egiek
 nek földieknek térde meghajoltatik
 s mej név előtt az egész Világ Vallást tegyen
 hogy az Úr Jezus Krisztus Istennek fia vala
 Aleluja Alleluja Alleluja
 Ament.

Kujnak a tehén olyan tőgybetegségét nevezik, amikor a *csicse kicsattog, kicsi bogok lesznek a tőgyén*. Oka többféle lehet, valószínűleg ez esetben is a *nem tiszta* dologgal való érintkezésről van szó, és orvoslása a *kurvaköszvényhez* hasonlóan vagy tisztátalan tárgygyal, vagy éppen szentelt tárgygyal, gonoszt elűző anyaggal történik. Hidegség-pataki adatközlőm elmondása szerint „lekujdzik a tehén csicse, ha fejés közben fingik az ember”, vagy ha a tej forralás közben kifut a kályhára. Az utóbbi esetben a betegség megelőzéséért sőt szórnak a tűzhelyre, amint kifutott a tej. A *kuj* betegségnevével az Úz-völgyében nem találkoztam, de Varga János 1996-os csinódi adata azt bizonyítja, hogy a betegség és betegség-ok ott is ismert.³⁵ Szintén Varga adata szerint Gyimesközéplak térségében a *kuj* tőgybetegség akkor jelentkezik, ha nem mosnak kezét fejskor. Ez esetben *pendelylével*, tehát menstruációs vérrel szennyezett vízzel mossák le a tehén tőgyét.³⁶

A humánorvoslásban nem ritka gyógy mód egy betegség megszüntetésére a *névcse-re*, s a *beteg eladása*.

Ezen a világon az enyém,
 s a másikon a tiéd

mondással „adják el” a gyermeket Moldvában.³⁷ Sz. Gazda Enikő háromszéki,³⁸ Grynaeus hadikfalvi (Bukovina) adatai,³⁹ valamint Bosnyák és Halász moldvai gyűjtései azt tanúsítják, hogy a névcse, s a beteg eladása inkább a népi emberorvoslásban

³⁵ Varga János hozzájárulásával, 1996-os kéziratából.

³⁶ Varga János 2004-es kéziratából, hozzájárulásával. Ezúton is köszönöm!

³⁷ Halász 2005, 260.

³⁸ Szócsné Gazda 2007.

³⁹ Grynaeus 1991/1992, 133.

jellemző, és több esetben a beteg gyermek ablakon való kiadásához kapcsolódik. Az „eladott” beteget tehát ezzel a cselekedettel *visszaváltják a rossztól, megváltják*:

Nekem az igazi nevem Marika. Mondják nekem, hogy Katyi, de nem vagyok keresztelve Katyinak. Megváltottak, hogy beteg voltam.⁴⁰

Vannak gyermekek, melyikek nagyon betegek, s akkor vagyon más, elmenen egy szomszédasszony, aki szerencsés a gyermekhez erőst. Akkor az átalveszi, mert neki a keze után erőst jól menen a gyermek, nem betegeskedik. Akkor kiadja az ablakon a gyereket, s a másik visszaadja a pénzt.⁴¹

Úz-völgyi gyűjtésem során a névcserevel és a beteg eladásával történő gyógyítással csak az állatorvoslásban találkoztam. Csinódban nem kifejezetten egy bizonyos állatbetegség gyógyítására, hanem háziállatok általános egészségi állapotának helyreállítására alkalmazzák a módszert. Ha egy embernek „nincs szerencséje az állathoz”, azaz például a lova sokat betegeskedik, gazdája jelképesen eladja egy olyan embernek aprópénzért, akinek „szerencséje van hozzá”. Aki az állatot úgymond megvásárolta új nevet ad az állatnak, és az aprópénzt bedobja a templomban a Szent Antal perselybe. Az állatot ez időtől kezdve új nevéen szólítják, és a gazdája „nem tart számot rá”, azaz névlegesen nem ő birtokolja. Valószínűleg itt is a beteg rossztól való megváltásáról van szó.

Bemutatott példáim alátámasztják, hogy az általam vizsgált két területen az analógiás mágiának kiemelkedő szerepe van a népi orvoslásban, s ez nemcsak a gyógyításban használt állati, növényi és egyéb eredetű anyagok megválasztásában, hanem az orvoslásra használt tárgyakkal végzett műveletekben is megmutatkozik.

Bibliográfia

BERDE Károly

1940 *A magyar nép dermatológiája (A bőr és betegségei népünk nyelvében, hiedelmeiben és szokásaiban)*. Budapest, Magyar Orvosi Könyvkiadó Társulat.

BOSNYÁK Sándor

1980 *A moldvai magyarok hitvilága*. /Folklór archívum 12./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

1982 *A gyimesvölgyi magyarok hitvilága*. /Folklór archívum 14./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 68–154.

1984 *A bukovinai magyarok hitvilága II*. /Folklór archívum 16./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

⁴⁰ Bosnyák 1980, 148.

⁴¹ Halász 2005, 260.

- DACZÓ Lukács Árpád
2003 Hosszú utak megszorodának. *Magyar Napló* 282–286.
- ERDÉLYI Zsuzsanna
1993 Archaikus népi imádságok. In Diós István (főszerk.): *Katolikus lexikon*. Budapest, Szent István Társulat.
1999 *Hegyet hágek, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok*. Pozsony, Kalligram Könyvkiadó.
- FRAZER, James G.
1993 Az aranyág. Budapest, Századvég Kiadó [The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Abridged ed. London, Macmillan, 1925.]
- GRYNAEUS Tamás
1991 Nagy Pálné Balog Emerencia hadikfalvi (garai) gyógyítóasszony. *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 1991/926. Szeged, 95–144.
- HALÁSZNÉ ZELNIK Katalin
1981 Adatok a moldvai magyarok gyógynövény-használatához. *Gyógyszerészet* 25/10: 361–366.
- HALÁSZ Péter
2005 *A moldvai csángó magyarok hiedelmei*. Budapest, General Press Kiadó.
- HARANGOZÓ Imre
1998 „Krisztusz háze aranyos...” (*Archaikus imák, ráolvasások, kántálók a gyimesi és moldvai magyarok hagyományából*). Újkígyós, Ipolyi Arnold Népfőiskola.
- KÓCZIÁN Géza – PINTÉR István – SZABÓ László
1975 Adatok a gyimesi csángók népi gyógyászatához. *Gyógyszerészet* 19: 226–230.
- MAGYARY-KOSSA Gyula
1929 *Magyar orvosi emlékek. Értekezések a magyar orvostörténelem köréből* I. Budapest, Magyar Orvosi Könyvkiadó Társulat.
- MÁTTYUS N. János
1828 *Nemzeti Lovag. A 'lótudomány' vizsgáló ismételére vezérlő rendszeres oktatás*. Pest.
- RAB János
2001 *Népi növényismeret a gyergyói-medencében*. Csíkszereda, Pallas Akadémia Könyvkiadó.
- SZÖCSNÉ GAZDA Enikő
2007 Az elkeresztelés. In S. Lackovits Emőke – Szöcsné Gazda Enikő (szerk): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* VII. I–II. Sepsiszentgyörgy–Veszprém, Székely Nemzeti Múzeum – Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság.
- TAKÁCS György
1998 Menyországba' csenditeneik. Hárompataki csángó imák. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 6. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 219–258.
2001 *Aranykeribe aranyfa. Gyimesi, hárompataki, úz-völgyi csángó imák és ráolvasók*. Budapest, Szent István Társulat.
- TÁNCZOS Vilmos
1995 *Gyöngyökkel gyökerezétek: gyimesi és moldvai archaikus népi imádságok*. Csíkszereda, Proprint Könyvkiadó.
1996 Egy apokrif Szent Antal ima és műfajkörnyezete. *Néprajzi Látóhatár* V: 141–150.
1999 *Csapdosó angyal. Moldvai archaikus imádságok és életterük*. Csíkszereda, Pro Print Kiadó.
- ZSIGMOND Győző
2005 A szívógomba a magyar népi gyógyításban. In Zsigmond Győző (szerk): *Növények a folklórban*. Bukarest, Magyar Köztársaság Kulturális Intézete, 219–238.

4. Szent tárgyak

Gonoszúzó piros gyöngyök. Korall és gyöngy a szakralitásban

Csilléry Klára emlékének

1998-ban több múzeum munkatársaival együtt utaztunk Bécsbe, hogy az ott megnyíló jelentősebb kiállításokat megnézzük. Akkor ért többünket az a szerencse, hogy Csilléry Klára társaságában nézhettük végig a kiállításokat, meghallgatva észrevételeit, gondolatait a frissen látottakról. Az *Il Bambino Gesù* című, karácsonyra megnyitott kiállításban¹ hívta fel a figyelmemet azokra a Kisjézus szobrokra, amelyek nyakában, esetleg csuklóján korall gyöngysort, vagy korall amulettet láthattunk. Még frissiben idézhette fel a közelmúltból kutatási tapasztalatait akkor megjelent cikkével kapcsolatosan, melyben a kereszten fekvő Kisjézus típusának ikonográfiai elterjedését és megjelenését egy danzigi típusú szekrény oromzatán mutatta be.² Ez a képtípus olasz területekről terjedt el Közép- és Észak-Európába, a szekrénytípus készítésének és elterjedésének irányvonala ezzel éppen ellentétes volt. Ahol már ismertté vált a délről érkező kép, ott találkozott a szekrény e típusával, ahol a bútorokat szokás volt szentek képeivel díszíteni. Ez kizárta a bútor magyar eredetét: a magyarországi megrendelők vagy műhelyek a bútorokon alakos ábrát nem alkalmaztak. Ennek a kutatásnak a kapcsán került újra Csilléry Klára szeme elé a piros gyöngysort viselő Kisjézusok típusa, és megígérte, hogy ha megkeresem a típus folklorisztikai hátterét, segít az analógiák felkutatásában, és átadja a már összegyűjtötteket.

Az én figyelmemet egy, a közelmúltban tett spanyolországi kirándulás fordította újra a már felvetett téma felé, ahol meglepően nagy számban találkozhattam korall amulettel, gyönggyel vagy karkötővel ábrázolt Kisjézusokkal. Hajszolt és tervezhetetlen kutatásaink között tehát későn érett meg a terv, áttekinteni és megkeresni az ábrázolások és tárgyak világa mögött a szellemi indítékokat. Szeretettel emlékezem Csilléry Klára kedves felszólítására – akkor nem gondoltam, hogy ígért segítségét nem, vagy már csak hagyatékának átkutatásával kaphatom meg.

A téma kutatásához vezető másik, többedmagammal átélt esemény a moldvai Lujzikalagorban 1992-ben történt meg velünk, terepmunkánk során. A harmadik,

¹ Nina Gockerell: *Il Bambino Gesù, Italienische Jesukindfiguren aus drei Jahrhunderten*, Sammlung Hiky Mayr, Wien, 1998, Kiállítás: 1998 november 25–1999 január 31, Palais Harrach; társkiállítás: *Gnadenreiche Jesulein – Jesukindverebrung in der Andachtsgraphik*. Österreichisches Museum für Volkskunde, Wien.

² Csilléry 1998, 41–48.

negyedik napon utolért minket egy vírusos fertőzés, rosszul voltunk mindnyájan. Kedves háziasszonyunk, adatközlőnk hármunkat behívott a szobába, az asztalhoz ültetett és mindnyájunk jobb csuklójára egy ciklámenszínű (bíbor, piros) gyapjúfonalat kötött és ránk imádkozott. A két esemény hasonló témájú mágikus eljárással volt kapcsolatos, így Csilléry Klára mellett Csernyik Máriának is köszönettel tartozom a téma megtalálásáért és az áttekintő elemzés megvalósulásáért.

A dolgozat célja a korall és gyöngy képi előfordulásait áttekinteni, és megvizsgálni azok szellemi előzményeit, a mágikus gondolkodás nyomaiként, továbbá, megvizsgálni, hogy a Földközi-tenger környékéről Európába kerülő kulturális elemek (korall és gyöngy, piros szalag és fonal) külön és egymással kontaminálódva milyen *szellemi utakon* érkezettek Közép- és Kelet-Európába, milyen mentalitás, jelentések, jelképsorok mentén formálódtak a képek és a szobrok e megfogalmazásai. Írásom kulturális elemek érintkezéseit próbálja feltárni és értelmezni szobrok (tárgy), képek, és szövegek hiedelemtartalmainak összefüggéseiben.³ Középpontjában a sokjelentésű természetes anyag, a korall és átalakított formációi, illetve másolatai állnak. Minden vele kapcsolatos dolog (gyöngy, kaláris) bemutatása a korall jelentéseinek körét szélesíti ki.

A korall

A *korallok*, azaz a *virágállatok* a *csalánozók* egyik osztálya, tengeri szervezetek, nagy részük telepes, helyhez kötött. Alakjuk és színük többnyire a virágokra emlékeztet. Korall- vagy virágpólip alakúak. Szaporodásuk ivaros és ivartalan, telepeik az ivartalan szaporodás termékei. A virágállatok egy részének szilárd váza nincs, másik részüknek, a koralloknak szénsavas mészből, vagy szaruszerű szerves anyagból álló vázuk van. Az egyik legismertebb fajuk a nemes korall (*Corralium rubrum*) amely a Földközi-tengerben él. Alfaja a vörös nemes korall. Más korallfajták (orgona korall, bőrkorall stb.) az Indiai-óceánban is honosak. A kőkorallok telepes korallok, főként a trópusi, szubtrópusi tengerek lakói, ahol jellegzetes korallépitményeket hoznak létre.⁴ A minket érdeklő nemes korall tehát a Földközi-tengerben fordul elő.

A korall az ékszerészetben, ötvösségben jól faragható, jól festhető szerves anyagként használatos, amelyet porrá törve, ragasztóanyaggal vegyítve gyöngyformába préselhetnek. Számptalan színben előforduló változatait könnyű festeni, mint szerves anyag-

³ Korunk tudományfilozófiai megközelítéseiben a gondolkodás megismerési stratégiái: a *tárgy – kép = kötött megismerési stratégia*, szemben a *beszéd – írás = szabad megismerési stratégiájával*, amely mint egy fejlettebb megismerési formáció képzelhető el. E kettő alakítja a két típus korlátainak egymás irányába történő lazításával a megismerési folyamatokat; amelyek megfeleltethetők akár történeti folyamatoknak, illetve a mágikus, mitológikus, tudományos filozófiai és posztmodern kommunikáció médiumainak. E némileg leegyszerűsítő hivatkozáshoz lásd Ropolyi 2006.

⁴ Természettudományi Kislexikon 1971, 1162.

ra, a festék jól tapad rá. Természetes színei a fehér, a sárga halvány változatai, rózsaszínek és piros színváltozatok.

Kitermelése a tengerből a gyönggyel és a kagylóval együtt történik, a Mediterránium partvidékén a halászkok és gyöngyhalászkok munkájának eredményeként. A megszerzés nehéz és kockázatos munkája, valamint ritka előfordulása eleve kiemeli a közönséges természeti anyagok, ásványok közül. Értékének ez csupán egyik, elsődleges oldala. Korunk ékszerkatalógusai megkülönböztetik a természetes piros korallt a más színűektől és a mesterséges változatoktól.

A magyar nyelvhasználatban a *kaláris* szó (a *korall* szóból) első előfordulása 1458. Ebben az időben a mediterrán, illetve dél-európai festészetében már gyakran láthatók nyakban vagy csuklón viselt korall ábrázolások. A szó későbbi előfordulásai: 1520–1530, 1590 (Károli Biblia), 1643, 1745, 1779, 1780, 1816, 1838, és 1865-ben népköltészeti szövegben. A latin eredetű *kaláris* szó 'korall' jelentésben először 1458-ban fordul elő: 1530-ban 'olvasó', 'rózsafüzér' jelentésben, 1577-ben már nyaklánc értelemben is.⁵ Az ukrán *korall'i* szó jelentése 'gyöngyosor': a viseletben ott kiemelt szerepet kapott, ahogyan Erdély középső és észak-keleti régiójában is.

A korall jelenkori használatában nagy hangsúlyt kap a közkeletű hit a korall színének megváltozásáról betegség, láz esetén (betegségjelző); kisgyermek számára szívesen ajándékoznak kis korall karkötőket. Hasonlóan közkeletű hit a korall kapcsolata a szerencsés, jó sorssal; ismertek azok a polgári történetek, amelyekben a korall-ékszer elvesztését baljós jelként értelmezik. Ennek egy változata, amikor a háború elől elmenekült család a gondosan elrejtett korall ékszerekért, mint jó sorsuk zálogáért, visszatér eredeti lakóhelyére, hogy visszaszerezze őket.

A korallnak tulajdonított mágikus tulajdonságok az ókortól napjainkig egyfelől közönségesek és általánosan ismertek, másfelől bonyolult változatokkal kötődnek egyes kultúrákhoz, kultúrtörténeti korszakokhoz, ideákhoz, ideológiákhoz, de minden változatukban és tartalmukkal az egykori mágikus gondolkodást idézik fel.

A használatban levő szimbólum-szótárak sokféle jelentést találtak a korallról. A *Keresztény művészet lexikona* írja: „A korallról ősidőktől fogva azt tartották, hogy védelmet nyújt *betegségek, szemmelverés, torz növekedés* ellen, ezért leginkább gyermekek viselték nyakba akasztva amulettként. Ugyanez a jelentése a korallnak a gyermek Jézus nyakában is.” Példaként idézik A. Altdorfer *Madonna a gyermekkel* (1520–1525, Budapest, Szépművészeti Múzeum) című képét.⁶

Valójában a művészeti ábrázolások ennél sokkal gazdagabb változatokat mutatnak.

Bár a gyermek Jézus ábrázolása nem túl régi, a legkorábbi önálló *Gyermek Jézus* ábrázolást N. Gockerell a 14. századtól mutatja ki.⁷ Az a korai *Gyermek Jézus* ábrázolás, amely 1050 körül keletkezett, a jászolban fekvő Jézust *felöltött ember* méretben ábrá-

⁵ „Kaláris” szócikk, *A magyar nyelv történeti etimológiai szótára* II. 1970, 321.

⁶ Seibert 1986, 74.

⁷ Gockerell 1979, Csilléry hivatkozása, lapszám nélkül.

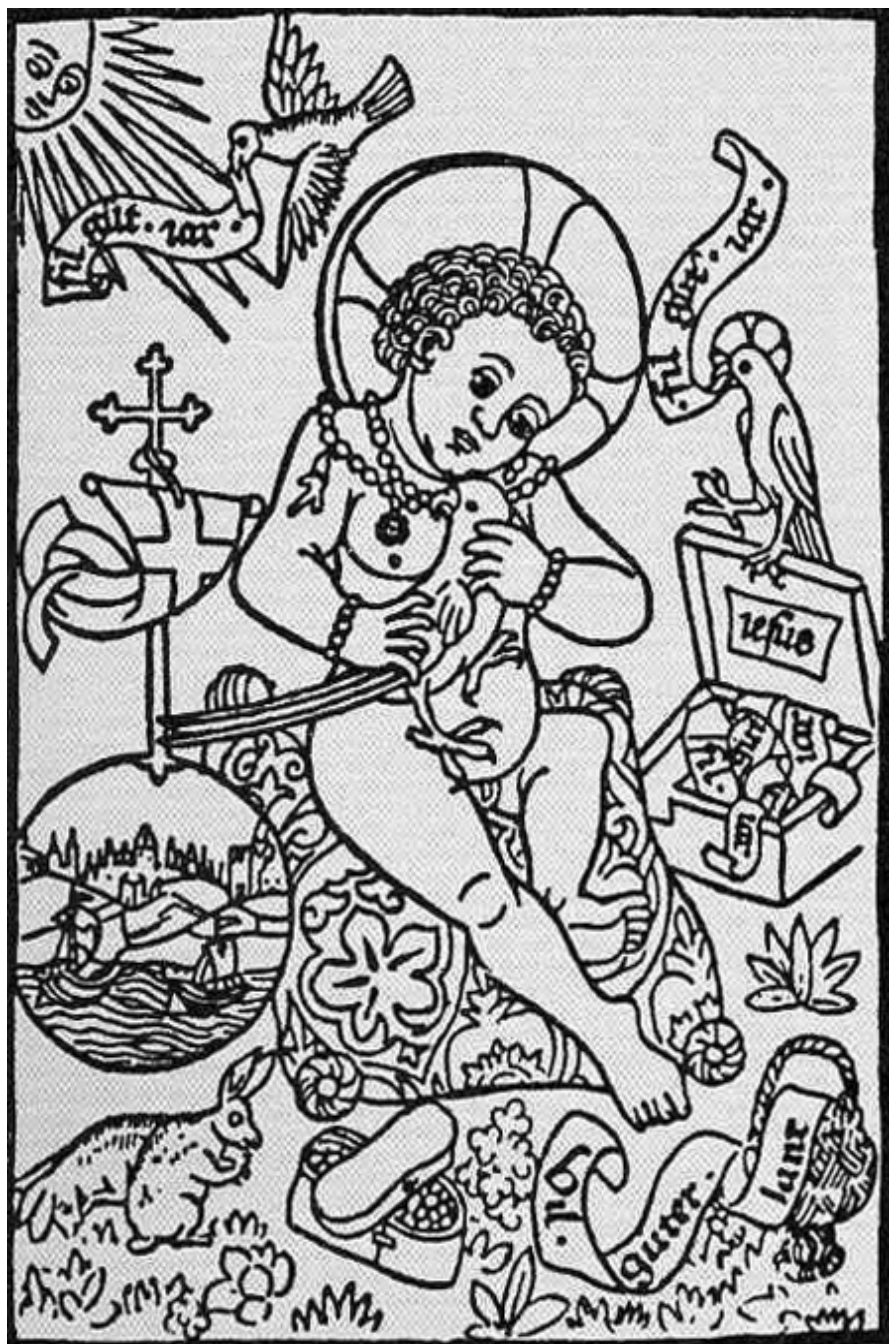


1. kép. Giotto: Szent Ferenc karácsonya, 1300 körül, freskó, Assisi, Szent Ferenc kolostor (Gockerell 1998 után)

zolja a *Kölni Evangelium* betlehemi jelenetében. *Pólyás gyermek* ábrázolással legkorábban az Assisi Szent Ferenc kolostor Szent Ferenc karácsonya freskóján találkozhatunk (Giotto, 13. század). (1. kép) Külön érdekessége az ábrázolásnak, hogy az újszülöttet *piros textiliával* pólyázták be. A barokk kori Kisjézus szobrok előzményeként mutat be N. Gockerell egy Kisjézusos újévi üdvözlőket. (2. kép) Ezen az 1465 körül készült fametszeten a keleties párnán ülő, ruhátlan Kisjézus kezében papagájjal látható. A gazdag ikonográfiájú képen a gyermek nyakában kétsoros gyöngyön jól beazonosítható korall amulett, és két csuklóján korall gyöngysor látható.⁸

A korall nemcsak gyermek Jézus ábrázolásokon, hanem részben Madonna-ábrázolásokon, részben más szentek képein is megjelent. Így egy felnőtt ábrázolású Krisztuson (*Krisztus megkeresztelése*), Szent Annán és Szent Cecélián is, mégpedig nyakában

⁸ Gockerell 1979, 24.



2. kép. Kisjézus, Újévi üdvözlés, fametszet 1465 körül (Gockerell 1998 után)



3. kép. Freskórészlet, Jézus megkeresztelése, 12. sz. második fele,
Barcelona, Santa Eulalia d'Estaon



4. kép. Krisztus születése,
14. század, Barcelona, Santes
Crucis kolostor főoltára

gyöngysorként a katalán Santa Eulalia d'Estaon templom apszisában, a 12. század második feléből származó freskón. (3. kép) A 14. századtól a korallal ábrázolt Madonnák, illetve Kisjézusok képeinek száma gyarapodik és megjelenik Közép-Európában is.

A gyermek Jézus nyakába akasztott korall amulett több korai előfordulása található katalán területen: egy *Krisztus születése* című képen, a Santes Creus kolostor főoltárán a 15. századból; (4. kép.) a *Jézus a tanácsnokokkal* című képen (Luis de



5. kép. Krisztus bemutatása a templomban, 15. század, a Seu d'Urgelli katedrális orgonájáról

Dalma, 1443–1445) a barcelonai városházán (lásd az 1. színes képet); és Jaume Huguet *Szűzanya a kiseddel* című képén (1450 körül) Vallmollban. Utóbbin az előző képpel analóg módon a gyermek nyakában korall amulett látható. Ugyanebből a térségből más megfogalmazásban is látható egy korall gyöngysor a *Krisztus bemutatása a templomban* című képen (Seu d'Urgelli katedrális orgonája, 15. század); (5. kép) a templomba bevonulók élén Szent Anna kezében nagy szemű vörös korallgyöngy van, amelyet óvóan nyújt a bevonuló, gyermekét a karján tartó Madonna elé. A korall gyöngysor védő jellegét más módon bemutató német ábrázolás ennél korábbi: a Mária nyakában lógó laza kétsoros sötétszemű gyöngy Mária nyakában lóg, Mária és a Kisjézus kezéhez is hozzáér. Ez a kép ismeretlen szász mester munkája: *Mária korall-lánccal* (*Maria mit Korallketten*, Halberstadt, Triptichon oltárkép, táblakép, 1419–1437)⁹ (6. kép). Ezzel a megfogalmazással rokon egy 1520 körül keletkezett német munka: címlapkép, amelyen Szent Antalt a démonok megkísértik (Köln, Wallraf-Richartz Museum). A démonok által felemelt (elragadott) szent balkezevel görcsösen „kapaszkodik” egy nagy szemű sötét – feltehetőleg korall – gyöngysorba. A német képen a *korall mint gyöngysor* jelenik meg: a korall tehát, mint a szentet megóvó eszköz, egyidejűleg, vagy nem túl nagy késéssel Közép-Európában is jelen van. A Szent Annánál,

⁹ Ch. Giese hivatkozása, *Pantheon* 1928, 595. Szász mester, Halberstadt munkája, a kép keletkezésének ideje a dómot vezető püspök, Johannes von Hoym 1419–1437 közötti szolgálati idejére tehető. (Az adatért köszönetet mondok Vörösváry Ferencnek).



6. kép. Szász mester: Madonna korall-lánccal, Halberstadt, triptichon ikon, 1419–37 között (Ch. Giese után, 1926)

illetve Szent Antalnál levő (katalán illetve német) gyöngysor ábrázolás az olvasó-használathoz közelítő megfogalmazás.¹⁰ Térségünkben az előbbiekkal rokon ikonográfiájú kép a *Liptónádasdi Madonna*, amelynek reprója Csilléry Klára hagyatékában található.¹¹ Ezen az 1470–1480 között keletkezett képen a Madonna nyakában lógó korall körülveszi a gyermek Jézust is.

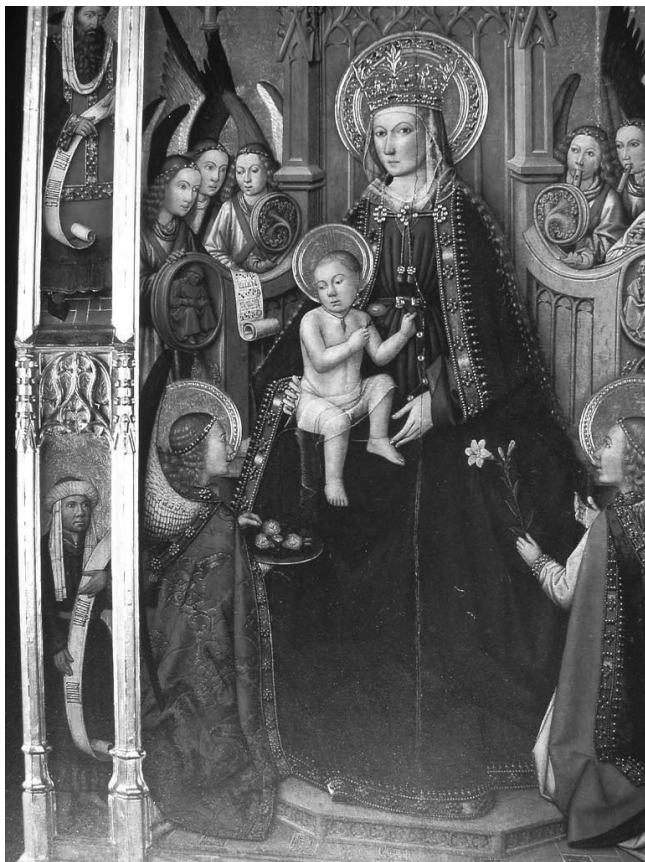
Úgy tűnik tehát, hogy a gyermek nyakába akasztott korall amulett megfogalmazás általánosabb lehetett a katalóniai (és más mediterrán) területen a reneszánszban, mint a gyermekeken lévő korall

gyöngysor. Ez arra utal, hogy a szemmelverés elleni felhasználása – (erre hegyes eszközökkel használtak) elhalványul, és dominánssá válik a korall *anyagi szentsége*, majd pedig a gyöngy szentet védő funkciója erősödik fel. Ennek szép és korai megfogalmazásai inkább olasz területeken terjedtek el. Francesco del Cossa (? – Ferrara 1435–Bologna 1478) *Mária a gyermekkel és egy anygallal* (1460), című képén (7. kép) együttes hármas hatása (hegyes szarv, korall, gyöngy) van a gyermek Jézus két csuklóján lévő korall gyöngynek és a nyakában hordott korall gyöngyön lévő korall amulettnek. Az ábrázolás-típus azonos azzal a közép-európai képen láthatóval, amelyet az újévi üdvözlőlet fametszetén láthatunk ugyanebből a korból (1465 körül). A különbség a gyermek Jézus nyaklancánál van; a metszeten kétsoros gyöngyöt láthatunk, egyiken a természetes korall amulettel, másikon egy éremmel (lásd a metszetre való hivatkozást később is, a barokk Kisjézus-szobrok díszítése kapcsán). A korallgyöngy közepén természetes „V” elágazású korall amulett a Jézuska nyakára festve tehát nagyon korán megjelenik Közép-Európában is, így például térségünkhöz igen közel, az ismeretlen mester *Madonna* (eredetileg polikrom festésű kő) szobrán 1420 körül (Trški Vrh., Zupa Sv. Marie).¹²

¹⁰ Dinzlacher 1996: az első belső oldal ábrája.

¹¹ K. Csilléry Klára hagyatéka, Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, Adattár.

¹² Kiállítva a Luxemburgi Zsigmond és kora című kiállításban, Szépművészeti Múzeum 2006. Főrendező Takács Imre.



7. kép.
 Francesco del Cossa
 (? – Ferrara 1435
 –Bologna 1478):
 Mária a gyermekkel
 és két anygallal,
 1460 körül,
 Barcelona,
 Museu National
 d'art de Catalunya
 (ltsz.: B-38.169)

A. Altdorfer már említett, *Madonna a gyermekkel* című Szépművészeti Múzeumban őrzött képe mintegy száz évvel később, 1520–1525 között keletkezett. Ezen a gyermek nyakában korall lánc (azaz korall gyöngysor) van. A bemutatott képek a barokkban megjelenő, korall gyöngysorral ábrázolt Jézuskák ikonográfiai előzményei.

Montegna *A győzelem Madonnája* című, 1496-ban keletkezett képén (8. kép) a sötétséget, az ördögöt legyőző Madonna felett, növényi baldachin közepén tövétől lefelé szétágazó hatalmas, természetes korall látható, ez tartja védelem alatt a győző Madonnát a gyermek Jézussal (Párizs, Louvre).¹³ A korall a maga eredeti, *anyagilag állapotában* sugározza erejét. Ez az ábrázolás az *anyagilag szentség* egyértelmű megfogalmazása. Hasonló ehhez az a bécsi Schatzkammerban őrzött, strucctojásból készített kehely (tulajdonképpen kupa), amelyet alsó tartó oszlopán és fedőlapja felett elágazó természetes korall fog közre. Ez Clement Kicklinger augsburgi mester munkája 1570–75 között. A tárgy központi eleme az aranyozott ezüst strucc, amelynek hátán aranyozott ezüst pánttal megtartott strucctojás van. „A természeti anyagok felhasználását a

¹³ Hivatkozás: Pál–Újvári 2001, 181–183.



8. kép. Mantegna: A Győzelem Madonnája (részlet), 1496, Párizs, Louvre

mögöttük álló mágikus erőbe vetett hit magyarázza” – olvassuk a katalógus tárgyleírásában. A *bort mint szentelményt*, azaz Krisztus szimbolikus vérét helyezték a korall és a strucctojás védelme alá.¹⁴ A természetes korall alkalmazásának a Mediterráneumban, például dél-olasz hiedelmekben a szemmelverés elhárításakor más jelentése is van: az ártó szemet hegyes szűrős tárggyal hártják el, szarvval, vagy a szarvhoz hasonló hegyes korallal. A feltartott mutató és kisujj, amely szarv alakzatot mutat, szintén elhárító gesztus.¹⁵ A természetes koralldarabka mint *amulett* kerül a nyakba. Felfokozott hatása van, ha fallikus formában faragják meg, és erre még szemet is festenek.¹⁶ Az olasz hiedelmekben eredetileg megkülönböztették az „amulett” és „talizmán” jelentést, ez utóbbi másodlagosan, keleti kulturális kapcsolatok útján került a dél-olasz amulett jelentés mellé; a *talizmán* jólétet, egészséget, szerencsét biztosító tárgy, szemben az *amulett* aktív elhárító jelentésével. Az értelmezések később összeolvadtak, mindkét értelemben használták mindkét fogalmat.¹⁷ A német nyelvhasználatban is megkülönböztették a talizmán és az amulett fogalmakat. A dél-német bajelhárító keresztet amulettként viselték, alapanyaga meghatározott: majdnem kizárólagosan a zöld malachit volt, vagy ez acháttal, csillagkorállal, ritkán kagylóval, vagy szaruval (szarv) együtt. A malachit elsődleges használata antik hagyományokra vezethető vissza, Pliniusnál gyógyító szer kisgyermeknek számára. Rézvegyületként baktériumölő hatású. Használata a 16–17. században többirányú, a belekarcolt nap révén gonosz szellemek ellen alkalmazzák, csak a 16–17. századtól válik az ékszerészet anyagává. Igen sokféle betegség ellen volt használatos: kólika, szívbetegség, végtagfájás, később ijedtség, fogzási láz ellen viselték gyerekek. Ezeket a hatásokat erősítette a vele együtt alkalmazott korall, kagyló, és szarv-anyag, amelyek a Mediterráneumban már igen régóta amulettként, elsősorban *szemmelverés* ellen voltak használatosak. A dél-német alkalmazásban a felsorolt anyagok *anyagi szentsége* is benne van, de elhárító

¹⁴ Leithe-Jasper–Distelberger 1982, 99 (Ltsz. 897, Ambraser Sammlung).

¹⁵ di Nola 2000, 12–14.

¹⁶ Lásd Dömötör Tekla hivatkozását az itáliai piacokon árusított amulettekre. Azok ezzel az amulett-típussal rokonok, de a Balkánon elterjedt kék szem-ábrázolásokra olasz területen nem találtunk adatot (Dömötör 1981, 147).

¹⁷ Lásd Malocchio e la jettatura: / freeweb.supereva.com./folkitalia.freeweb/jetta.html és *Medicina popolare e pratiche magiche*: // [freeweb.uperev.com_folkitalia.freeweb/magi-01.html?&](http://freeweb.uperev.com_folkitalia.freeweb/magi-01.html?) Az adatokért és az olasz szövegek tolmácsolásáért Paál Zsuzsannát illeti köszönet.

tárgyként való használatában feltehetően szerepe volt a korall és a szarv hegyességének is.¹⁸ A természetes *piros* korall alkalmazásában még egy jelentés tetten érhető, ez pedig a korall *vérrrel* történő azonosítása, amely a piros korallváltozatok egyik eredeti értelmezése volt.¹⁹

A templomi tárgyak plasztikus dekorációiban a korall gyöngyök *körbefogják*, vagy felülről baldachinszerűen (*leborítva*) védik a szentet. Egy 14. századi relikviatartó pergamén miniatúráján Máriát korall gyöngy-keretezés „választja el”, és/vagy védi a profán és ördögi világtól. A monstrancia velencei munka 16. századi német kiegészítéssel, a bécsi Schatzkammer gyűjteményében.²⁰ A profán világi párhuzam szerint a kis gyermekek szemmel verése ellen közismert népi elhárító eljárás a piros ruhadarab ráadása, kézre kötött piros rongydarab vagy piros pamut, nyakába „piros kaláris” adása.²¹ A rontás gyógyítására szolgál, ha akkora perecet sütnék, melyen a kisgyereket átbujtathatják. A gyermek szemmelverés elleni védelme a test amulettel ellátása (a gyermek közelében és benne lévő) szent megőrzésének jelentésével azonos. A gyönggyel körülvevett szentség gondolata mind a Kisjézus plasztikákon, mind a reliefeken és plasztikus dekorációkban jelen volt.

A 16–17. században a barokk hatására felerősödik a korall *díszítő* jelentése. A fokozott díszítésre való törekvés megfelelt a vallásosság felfokozott barokk kori formáinak (szcenika, és érzelmek), a vallásos gyakorlat átalakulásának. A mágikus jelentéseket kiegészíti, majd elfedi a törekvés a dekorativitásra, amelyben természetesen benne rejlik a szent és esztétikum korai, szoros mágikus kapcsolata.²² Ennek jelentésbeli átmenetét a koronás és gyöngysorral ékes alakok ábrázolásain találjuk. A magasztos, vagy fennkölt jelzésére szolgál az ábrázolásokon a korona és a gyöngy, mint az világosan látható már a 12. században is a katalán freskó Krisztus ábrázolásán, ahol a piros gyöngy Krisztus nyakában feltehetően korall; a korona és korall együttese a fenséges, illetve királyi („Krisztus király”) jegy.

A szakralitás kapcsolata a korallal a barokk kori kolostorok dekorációs tevékenységében is megjelenik, amelyet a magas és köznépi kultúra között helyezhetünk el. A katolikus egyházművészet csúcspontján, a 17–18. században a korall anyag-szentsége, azaz felismerhető eredeti formájú ábrázolása hiányzik, de annak mágikus erejét hordozzák tovább a használatban tovább élő gyöngyök és a piros korallt helyettesítő gránát, vagy rubin berakások, ékesítések, igazgyöngyök, láncok. A mágikus funkciók változását a dekoráció szerkezetében lehet nyomon követni; természetesen fel kell tételni azt is, hogy a használat már nem kötődik ugyanazokhoz a jelentésekhez, mint amelyekkel eredetileg azonos volt.²³

¹⁸ Münsterer 1983, 18–25.

¹⁹ Pál–Ujvári 2001, 279.

²⁰ Leithe-Jasper–Distelberger 1982, 41. Ltsz. Kap. 56.

²¹ Dömötör 1981, 147.

²² Delahoutre 2003, 124–125.

²³ Lásd Eliade véleményét a gyöngyről mint ginekológiai szimbólumról: „Ha feltételezzük is, hogy egyáltalán tudatában voltak ennek a viszonynak, legfeljebb a társadalom néhány tagja lehetett tisztában a jelentésével. Az ilyenfajta ismereteknek sohasem sikerül teljes egészében



9. kép. Pólyás Kisjézus bölcsőben, korall gyönggyel, Olaszország, XIX. század (Gockerell, 1998 után)

A barokk korban kiteljesedő gyermek Jézus kultusz körében talán a kolostorok munkáinak hatására terjed tovább a korallgyönggyel ábrázolt Kisjézus típusa. A gyermek Jézus ábrázolásokon a korallnak kétféle használata volt látható: mint gyöngysor és mint amulett, amely láncon vagy szalagon vagy gyöngysor közepén látható, ugyanott, ahol az ábrázolások a keresztet elhelyezik. A barokk ábrázolásokon már nem találtuk meg a korall amulettet, viszont megjelennek a korallgyöngy imitációk vagy hamisítások, és az igazgyöngy, amely Jézus azonosítójaként, attribútumaként is értelmezhető.

A Híky Mayer gyűjtemény 18–19. századi olasz Kisjézus szobrai között több visel korallt, vagy korallnak megfelelő piros gyöngyöt a nyakában vagy csuklóján.²⁴ Ilyenek: a 16. katalógus számú, Pólyás Jézuska kettős piros gyönggyel a nyakában, papírmaséból készült, festett, dél-olasz eredetű, 19. századi; (9. kép) a 20. katalógus számú,

megőrződniük” (Eliade 1997, 181–182). Eliade elgondolása szerint az átvételnél elegendő, ha valami hasonlít „a szent modellhez”, és ez megfelel a kora-középkori gondolkodásnak is, amely szerint a hasonló azonos azzal, amihez hasonlít.

²⁴ Gockerell 1998.

szintén Pólyás Jézuska, viaszból, festett, olasz, 19. századi, ezen a gyermek Jézus nyakában a fehér gyöngysor mellett egy piros üveg gyöngysor látható.

A katalógusban bemutatott plasztikus Kisjézus-ábrázolások egy része kolostorokban készült, és ott került a kultusz középpontjába. Erről egészen korai adatokat tesz közzé a kiállítás rendezője és a katalógus írója.²⁵ A 15–16. századi kolostorban keletkezett képecskék, amelyek a Kisjézus születéséről tudósítanak, újévi üdvözlétként szolgáltak. Ezek nyomán vált a 17–18. századtól a viaszból készült és filigrán munkával gazdagon feldíszített Pólyás Jézuska elkészítése megszokottá, mint a női kolostorok karácsonyi lelki gyakorlatának része. Nemcsak a kolostorokban, de olasz házaknál is készültek, vagy évente felújításra kerültek álló, fekvő, vagy pólyás Kisjézuskák. A közép-európai német területeken inkább a kolostorokban kedvelték és készítették a megtestesülés emlékére és ünnepére a gazdagon feldíszített Kisjézus szobrokat. A fennmaradt tárgyak azt mutatják, hogy a felhasznált anyagok között kagyló, gyöngy és korall egyaránt volt.

A Néprajzi Múzeum kolostormunkái között egyet találtunk, amely a korall gyöngysort a Hodigitria típusú Madonna ábrázolásnál (Máriapócsi kegykép) alkalmazza több sornyi fehér gyöngy mellett (Ltsz.: 103066). (2. színes kép) A pócsi kegykép Máriájának nyakában korall kereszt van. A kegykép kezében virágot tartó Mária változatában egy, a 13. századtól Velencéből elterjedt *Istenszülő kegykép (Veneckaja)* alaptípushoz köti a pócsi kegyképet. Ez egyben értelmezi a Mária nyakában látható korall láncot és keresztet, azaz megerősíti azt az elgondolást, hogy a típus észak-olasz, toszkán festészetből (Firenze, S. Maria del Fiore templom) került a Kárpátok vidékére. „Ez a típus a koraközépkorig vezethető vissza, ahol Mária jogart vagy stilizált virágot tart attribútumként” – írja Puskás Bernadett, a pócsi kegykép ikonográfiai elemzésében.²⁶ A kegykép gyöngysorokkal való díszítésének két változata lehetséges: az egyik a kegyképnek ajándékozott, ráakasztott olvasó- és/vagy gyöngysor felajánlása, a másik a kegyzsobrok, kegyképek barokk díszítésének gyönggyel gazdagított változata.

Ennek hátterében is eredetileg az oltárokon és kegyképeken levő szentségek védelmét szolgáló (a dekorációban megtalálható) korall gondolata van (a bécsi Schatzkammer gyűjteményében levő, a fentiekben már bemutatott relikviatartón a pergamenre festett Mária képecskét körülvevő, baldachin-szerű kupolás korallsor is ilyen). A monstrancia bemutatása a templomban, az oltáron történik, míg a kegykép másolata a profán térben is használatba kerül, ezért ezt fokozottan megilleti a gyöngysorok védő ereje. Egy felajánlott kép díszítését a felajánlás ténye ételmezi: a tárgyat a szakralitás körébe ajánlják, így a védelmet vagy dekorációt jelentő gyöngysorokat egy újabb jelentéssel, a *felajánlással* is felruházták. Ha készítésükkor eladásra szánták a kolostorok kegyes apácái, akkor a másolatok hatása, funkciója az eredetivel lesz azonos; és ez érvényes a *korall-gyöngy másolatokra* is.

²⁵ Gockerell 1998, 12–13: Kolostori emlékek a 11. századtól, a 13. században apácák extatikus és misztikus élményei a Kis Jézussal.

²⁶ Puskás 1996, 97–115.

Az igazgyöngy, a gyöngy

A gyöngy jelentéseinek vizsgálatát az teszi szükségessé, hogy az ábrázolások nemcsak a piros korallgyönggyel, hanem fehér igazgyönggyel is mutatják a kis Jézust vagy az őt tartó Máriát. Bizonyos ikonográfiai kényszer is jelen van, hiszen a fekete-fehér metszeteken bizonytalan, vagy megkülönböztethetetlen a gyöngy színe, ezért a vizsgálatnak a gyöngysorok kérdésére is ki kell terjednie. Lényeges váltást jelent a természetes korallról a korall gyöngyre való áttérés a képeken vagy szobrokon. Ezt a váltást a gyöngy-jelentések segítségével tudjuk értelmezni. Ugyanakkor a barokk kortól a Kisjézus igazgyönggyel történő ábrázolása is megszokottá válik.

A közönséges üveg vagy egyéb gyöngysorok mindenféle imitációban a valódi gyöngy, vagy a korall (gyöngy) pótlására szolgálhattak. A magyar nyelvi adatok szerint az ótörök *gyöngy* szavunk eredetileg az *igazgyöngy* jelölésére szolgált.²⁷ Később bármilyen anyagból készült utánzatokra is használatos volt.

Hogy a metszetek a Kisjézus különféle ikonográfájú képein igazgyöngyöt és korall gyöngyöt egyaránt ábrázolhattak, arról a barokk kori Kisjézus szoborábrázolások, mint előzmények is tanúskodnak. Bemutatjuk tehát azokat a szobrokat is, amelyek fehér gyönggyel, igazgyöngy-imitációval ábrázolják nyakán, és/vagy egyik vagy mindkét csuklóján a Kisjézust. Ezek nagy számban szerepeltek a Bécsben kiállított Kisjézusok között, néhány teljesen meztelen, vagy ágyékkötős Jézuska szobor nyakláncán, karkötőjén túl sok gyöngyöt találhattunk az apácamunkákkal felöltöztetett barokk szobrocskákon is.

A gyöngy a szenteken a román-kori és gótikus falfreskókon is megjelenik. Bizánci előzményekről is van tudomásunk. A barokk korban túlbujánzó díszítés tömegessé teszi az öltöztetős szobrokon, elsősorban a kolostormunkákon a gyöngysorokat, mint díszítményeket. A kegyszobrokon és öltöztetett változataikon egyaránt megjelenik a gyöngy, olvasók és egyszerű gyöngysorok formájában is. Mind a hazai, mind az európai kegyszobrok Mária és Kisjézus alakjai hordhatnak gyöngyöket nyakban és csuklón, illetve olvasót, nyakban és kézben. A szobor-öltöztetés egyik legfontosabb eleme tehát a gyöngy, a gyöngysor. A kiállításban az alábbi szobrokon voltak gyöngyök, amelyek alapján megállapítható, hogy az olasz Kisjézus-kultuszban a családi házaknál őrzött Kisjézusokat is díszítették, öltöztették, nemcsak korall, hanem fehér (vagy igaz) gyönggyel is.

Ilyen a 12. katalógus számú²⁸ *Pólyás Kisjézus* papírmaséból, dél-olaszországi, 19. századi „kolostormunka”, nyakán két sor aranyfényű fehér gyöngy, két csuklóján egysoros, középen piros üvegyönggyel kiegészített karkötővel.²⁹ A 14. katalógus számú

²⁷ Flórián 1997, 720.

²⁸ Gockerell 1998. A katalógusszámok szerint idézve.

²⁹ A rendkívül gondos tárgyleírások nem tartalmazzák az „ékszereket”, ezért azok pontos anyagát megadni most nem tudjuk.

Pólyás Kiszjézus (*Fetschelkind*), olaszországi 19. századi viasz kolostormunka. A 15. katalógus számú *Pólyás Kiszjézus* dél-olaszországi, 18–19. századi viasz kolostor munka, nyakában kétsoros „igazgyöngy”. A 20. katalógus számú *Pólyás Jézus* olaszországi, 19. századi viasz kolostormunka, nyakában egy fehér és egy sötétpiros gyöngysorral. A 23. katalógusszámú *Pólyás Kiszjézus* olaszországi 19. századi viasz kolostormunka, a nyakában fehér gyöngysor, középen három sötétvörös gyönggyel. Az 55. katalógus számú áldást osztó *Alló Kiszjézus*, bal kezében országalma kereszttel, vörös selyem öltözetben, dél-olaszországi 18. századi festett fa, nyakában olvasóserű fehér gyöngysor, nagyobb fehér gyöngyszemekkel tagolva. Az 56. katalógus számú *Alló Kiszjézus* dél-olaszországi, 18. századi festett fa, nyakában két sor fehér gyöngy, ugyanezzel díszítették a selyemöltözet is. A 68. katalógus számú *Alló Kiszjézus* dél-olaszországi 18. századi terrakotta, nyakában egy sor fehér gyöngy. Az 1. katalógus számú *Ülő Kiszjézus* 19. századi olaszországi viasz kolostormunka, nyakában egy sor fehér gyöngy van. A 100. katalógus számú, 19. századi olasz, szekrénykében fekvő *Pólyás Kiszjézus* nyakában 6–7 sor fehér gyöngy van. A 105. katalógus számú, *Aracoeli Kiszjézus* másolat festett, olaszországi, 19. századi terrakotta, nyakában aranyra festett gyöngy vagy lánc van, középen medállal; metszetelőzményekről, vagy korai szobor-előzményről másolták. A 106. katalógus számú, *Paradicsomkertben alvó Kiszjézus*, 19. századi olasz viasz, nyakában fehér gyöngysor látható. A 109. katalógus számú, *Szekrénykében alvó Kiszjézus* dél-olaszországi, 19. századi viasz, nyakában világos gyöngysorral készült. A 110. katalógus számú, *A passió Jézuskája* olaszországi 19. századi viasz, nyakában egy sor világos gyöngy van. A 123. katalógus számú *Mária a Kiszjézussal* Máriaja fehér gyöngysort és érmés, fehér gyöngyből fűzött olvasót hord, ruházatán, koronáján is fehér gyöngyökkel. A 124. katalógus számú dél-olaszországi, 19. századi *Gyermek Mária* nyakában fehér gyöngy látható. A kegyszobrok és kegyképek feldíszítésének eszközei az ékszerek voltak: az ábrázolásokon nehéz elválasztani a korai mágikus célzatú áldozati gyöngyöket a díszítésre szántaktól. Néhány példát azért bemutatunk. Nina Gockerell idézett katalógusának tanulmányában a barokk kori és későbbi, 19. századi Jézusaszobrok *előképeként* mutat be korai metszeteket, ábrázolásokat. Ilyen az a újévi üdvözlés fametszet (1465), amelyet már fentebb bemutatunk, a Kiszjéuson gyöngysorokkal, nyakában és csuklóin amulettel. Az *Aracoeli Kiszjézus* kegyszoborhoz publikálja a szerző a 18. századi római eredetű rézmetszet előképet, amelyen a Kiszjézus nyakában láncsal és amulettel látható.³⁰ A *Prágai Kiszjézus* ábrázolásokon (korai akvarelleken, metszeten) is nyakában gyönggyel, esetleg éremmel, amulettel láthatjuk a kis Jézust. A Salzburgban ismert és tisztelt *Loreto-Kiszjézus* ábrázolásain is gyöngy látható a Kiszjézus nyakában. A müncheni *Augustiner Kiszjézust* és a *Reutbergi Kiszjézust* szintén nyakukban gyönggyel ábrázoltak a 18. századi metszeten.³¹ A nyakláncan középen látható kereszt a láncot az olvasókhöz közelíti, különösen ott, ahol két soros gyöngy-

³⁰ Gockerell 1998, 34.

³¹ Gockerell 1998, 44–45.



10. kép. Sasvári Pietà, szobor, 19–20. század, Mezőkövesd, Néprajzi Múzeum (Itsz.: 66.20.8, Roboz László felvétele)

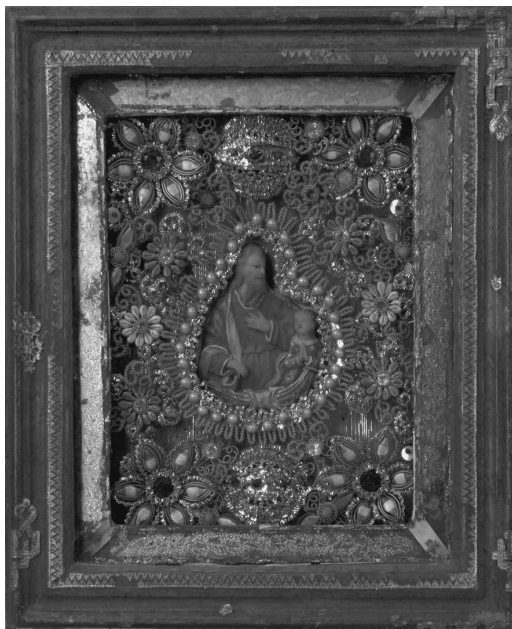
gyel ábrázolják és csak a hosszabbikon látható a kereszt-amulett. Például a *Reutbergi Jézuska* fekvő, mezítelen Kisjézus képén az ágyékkötőn kívül csupán a kétsoros nyaklánc látható, közepén kereszt alakú gyöngyfűzéssel.³²

A Néprajzi Múzeum Egyházi gyűjteménye 18–19. századi anyagában is megtaláljuk a gyöngy és a korall dekorációt meghaladó, vagy az alatt lappangó szimbolikus alkalmazását.³³

A kolostormunkákon ezeket ott vettük figyelembe, ahol a felrakásnak *lezáró, körbefogó* szerepet is szántak, nem csupán a dekorációt gazdagították vele elszórtan. A megfogalmazások között nyakba helyezett gyöngyöt is találtunk. Ilyen az a kisméretű *Sasvári Pietà* szobor, amelyet valaha öltöztettek, de mára csupán a Mária nyakába akasztott nyaklánc cénára felfűzött és befoglalt üveg gyöngyei maradtak rajta (Itsz. 66.20.8). (10. kép) A múzeumi gyűjteményben ritka előfordulású *Althobenaui Kisjézus* nyakában kettős ezüst fűjt üveg gyöngysor van, kezére akasztva azonban olvasó-szerűen piros gyöngysort tettek, középen kereszttel (Itsz. 103066). Az *Aracoeli Jézuska* olajnyomat ábrázolásán nyakában fehér gyöngy látható kis medállal (Itsz. 85.159.10). A Szent Józsefet Kisjézussal ábrázoló kolostormunkánál figyelhetjük meg, hogy a képet gyöngysor veszi körül (Itsz. 119457), (11. kép) de más szentek ábrázolásánál is

³² Gockerell 1998, 45.

³³ Gockerell 1988, 40–41.



11. kép. Szent József a Kisjézussal, kolostormunka, keretező gyöngysor, Néprajzi Múzeum (ltsz.: 119457, Roboz László felvétele)

előfordul a gyöngyosorral való „képkeretezés” (Szent Flórián, Ltsz. 62.80.1, Szent József, Ltsz. 98429). A Kisjézus nyakán fűjt üvegyöngy látható több kolostormunkán is (Ltsz. 64.94.11, Ltsz. 96926). A Mária-házak öltöztetett szobrain is gyöngyosor látható a Kisjézus nyakában (Ltsz. 66.68.1, Ltsz. 114967). (12. kép)

A gyermek Jézuson ábrázolt gyöngynek a keresztény szimbolikában többszörös értelmezése van. Mircea Eliade egész dolgozatot szentelt³⁴ a kagyló és a gyöngy archetipikus szimbolikájának, ez mutatja, milyen gazdag keleti és korai szimbólumsorra építkezik az Ó- és Újszövetség, Eliade a szimbolika áttekintésében a kagyló és gyöngy korai keleti jelentéseiből indul el, amelyek a vízzel és holddal, a női jelleggel, illetve a termékenységgel kapcsolatosak. A gyöngy a vizsgált keleti kultúrákban metafizikus és szimbolikus használatban ismert, a porrá őrölt gyöngyöt és kagylót a termékenységgel, betegséggel, szerelmi varázss-



12. kép. „Mária ház”, házi oltár, 19-20. sz. a máriazelli kegyszobor másolatával, öltöztetett, Néprajzi Múzeum (ltsz.: 66.68.1, Roboz László felvétele: 27.dia)

lással kapcsolatban és gyógyszerként alkalmazzák, a rítusokban használt egyéb eljárások további szimbolikus értelmezéssel, mágikus összefüggésekkel terheltek.³⁵

Az Európán kívüli törzsi kultúrák példái a keresztény jelentésektől távol állóak, azonban a *mágikus gondolkodás* mozzanataiból továbbiakat tárnak fel. Mint ilyeneket, érdemes áttekintenünk Eliade példáit. A rituális eljárásokban, avatásban születés és halál, újjászületés jelentésekkel szerepel a kagyló és a gyöngy (Indonézia, Melanézia, Óceánia). Rontástól megórzik az asszonyokat, gyermekeket, jószágot, szerepük van a gyász körüli hiedelmekben, a „második születés” révén, így kerülnek a sírleletekbe. A kínai Han dinasztia előírása, hogy a halottat gyönggyel kivarrt öltözetbe öltöztetik, mellé jade szelencéket helyeznek el, hogy megóvják a testet a felbomlástól.³⁶ A védikus időkben született himnusz szerint a gyöngy megvéd a félelemtől, a kagyló a betegségtől, a szellemtől, a szegénységtől. A görögöknél a gyöngy a szerelem és házasság jelképe volt. Cipruson kagylókat szenteltek Aphroditének ott, ahol az istennő megszületése után kikelt a tenger habjaiból. Az indiai vallási hiedelmekben szintén a „szerelem és házasság szimbóluma a gyöngy.” „Az egyetemes élet forrásával kapcsolatba hozott és azonosított kagylók a kozmikus és a társadalmi élet törvényei felett öröködnék, jólétet és termékenységet sugároznak, s a szülő asszonyokat éppúgy segítik, mint – a beavatási szertartások során – a beavatandó szellemi „újjászületését”.³⁷

A *test tartó eszköz* (edény) elképzelését tanúsítja az a lelet, amelyben a halott kilenc testnyílását jadeval tömték el: a jade megóvja a test elbomlását, a mellé helyezett gyöngy pedig a halott újjászületését készíti elő. Az amerikai indián kultúrák prehistorikus leleteiben a testek mellett gyöngyöt és kagylót találtak, ezek között mesterséges gyöngyök is voltak. A paleolit csontváz-leletek mellett rendkívül gyakori a kagyló: a Laugerie-i (francia) leletnél a kagylók szimmetrikusan voltak a csontokon elhelyezve, a Cavillon barlangban nyolcezer tengeri kagylót találtak, amelyek egy része vörösre volt festve, egy tizedük át volt lyukasztva. A comb-capelle-i embert is átfúrt kagylókból készült lánc ékesítette. A régész ezekkel kapcsolatosan tette fel a kérdést, hogy vajon a dordogne-i csontváz mediterrán kagylókból készült nyakláncot viselt, míg a cro-magnoni csontváz óceániai kagylókból készült díszeket? Hogy-hogy az atlanti óceán partjairól való kagylók kerültek elő a Côte d’Azur-höz közeli lelőhelyen? Vagy miként lehetséges, hogy a belgiumi Pont-A-Lesse leletében harmadkori kagylókat találtak, amelyek Reims környékéről származtak? A nomád életmód elég magyarázat erre, de ezen túl bizonyítja a kagylók prehistorikus népek életében betöltött mágikus-vallásos szerepét is, írja Eliade. A predinasztikus Egyiptom sírjaiban is kagylókat találtak, a Vörös tenger kagylóit amulettként viselték. A phaestosi neolitikus üledékben ezüstből készült női szobrocska mellett pelunculus kagylóhéjakat találtak. „Vallási jelentésükhöz nem fér kétség” – írja Eliade. A laosi földműves-ünnepeken, áldozatokban

³⁵ Eliade 1997, 164–168.

³⁶ Eliade 1997, 170.

³⁷ Eliade 1997, 173.

és gyászszertartásokban játszott szerepet a gyöngy. „A halottat az égi élethez készítik fel, testnyílásait gyöngyökkel dugaszolják be,” idézi Eliade Madeleine Colani-t.³⁸

A korall (gyöngy) témájához a gyöngy áttekintése során a hamis, vagy mesterséges gyöngyök jelentéseinek áttekintésével juthatunk. A halotti szertartások gyöngyei például lehettek hamisak. Az antropológiai példákban még számtalan található, ahol üvegből, kőből, porcelánból készült gyöngyöket alkalmaznak (Borneo), mégpedig távoli üveggyárak és manufaktúrák termékeit. „A hamis gyöngyök jól példázzák, miként csökevényesedett el a tárgy eredeti metafizikus jelentése, hogyan szoríthatja ki egy másodlagos, kizárólag mágikus jelentés.” A gyöngy részben tengeri eredetének, részben a benne megtestesülő ginekológiai szimbólumnak köszönhetette szent erejét – írja Eliade. Az alkalmazók nem biztos, hogy tisztában voltak mindig a jelentésekkel, de némelyek közülük talán igen. A folyamat következő szakaszában a *tárgy képe* nyomul a tárgy helyére, mint hamisítás, másolat. Eliade számtalan régészeti leletben és más edények és tárgyak díszítésében ismeri fel, hogy az ábra és a díszített tárgy kapcsolatba kerül: „a halotti urnák esetében például ez eléggé követhető.” A kagylók szent ereje áterjed a kagylók képére – írja Eliade.³⁹

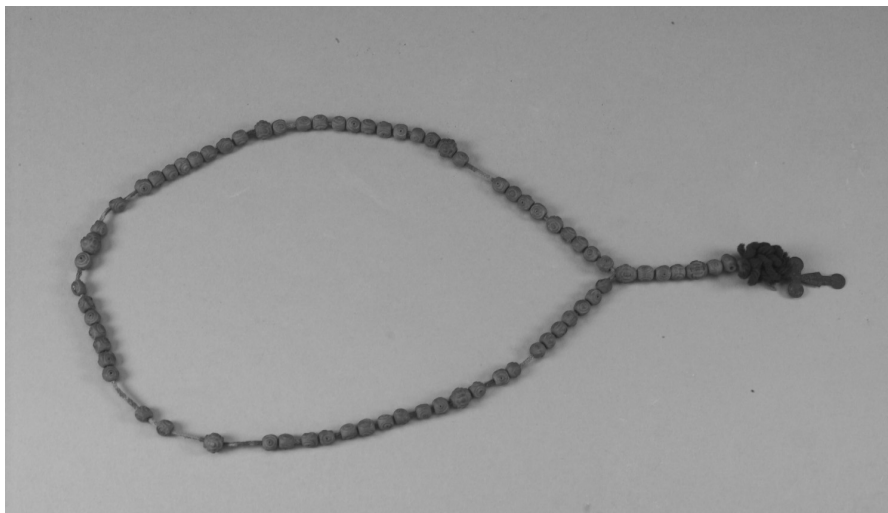
Visszatérve a keresztény szimbolikához, a gyöngy az Ószövetségben általában *drága ékszerként* jelenik meg, elsősorban az *Énekek éneke* könyvében. Az Újszövetségben az *értéket* és a *szentséget* jelenti: „gyöngyeiteket ne szórjátok a sertések elé” (Mt 7,6). Szerepel *világi érték*ként is, amikor a kereskedők siratják gyöngyökkel ékes gazdagságukat és városukat Babilont (Jel. 18,12). Szintén János apostol látja *Jeruzsálem kapuit gyöngyként* (Jel. 21,21), Szt. Máté pedig a gyöngyöt *azonosítja a mennyországgal* (Mt 13, 45–46). Az egyházatyák a *fogantatás csodáját*, Jézus Krisztus születését látják a gyöngyben. Alexandriai Szent Kelemen szerint a gyöngy ugyanúgy nem változtatott a kagyló állapotán, mint Jézus születése Mária tisztaságán. *Igazgyöngy embléma*: „Intra uterum iam pura fuit” (Már az anyaméhben tiszta volt). A manicheusok a gyöngyöt az égi fény szülöttének tartják, Isten fénylő kincsének, magának a *lélek*nek. A gnosztikusok hasonlóan a *lélek és Jézus megtestesülésének* tartják, A Tamás-akták *Gyöngyhimnuszában* az ember bukásának lelki drámája és az üdvözülés útja jelenik meg: a fénykereső, a megváltásra váró lélek gyöngykagylót keres, azaz a lényegét szeretné meglátni önmagában. A misztikusoknál az ösztönök kifinomulásának megtestesítője és kifejezi az *isteni sugallatra történő szellemi újjászületést*. Danténál a gyöngy *lunaris* jelentése szerepel: „Az örök Gyöngy” a Hold.⁴⁰ A protestáns Milton a földi *szépség, az isteni teremtés gazdagsága* értelemben említi: „A tágas ég e földje... ékesítve / Növény-, gyümölcs-, ambrózia-, virág-, gyöngy-, és arannyal”,⁴¹ – itt már nem szerepel mágikus vagy apokaliptikus jelentése.

³⁸ Colani 1936, 197–280.

³⁹ Eliade 1997, 81.

⁴⁰ Pál–Újvári 2001, 181–183.

⁴¹ Milton 1916, 224.



13. kép. Rózsafüzér, pirosra színezett, német, Torontál-megye, az 1896-os millenniumi kiállításból (Néprajzi Múzeum, ltsz.21529/c)

A képzőművészetben az interpretációk a keresztény értelmezéseket idézik, helyenként a görög mitológiai elképzelések is megjelennek. Általában Szűz Mária és az angyalok ruháin és fejdíszein látható a gyöngy. Van Eyck genti oltárán az égi szeplőtelen tisztaságra utal Mária koronáján, Boticelli *Vénusz születése* című képén (1483–1485) az istennő, miként a gyöngy, kagylóból ered.⁴² *János jelenéseiben* azonban a gyöngy *negatív* előfordulása is ismert, a babiloni nagy parázna, a bűn asszonya mint királyné ül, „és megékesítettet vala arannyal és drágakővel, és gyöngyökkel” (Jel.17,4). Dávid Katalin⁴³ ezt a jelentést is bemutatja szemben a Pál–Újvári szimbólumtárának pozitív jelentéseivel. A kora keresztény gondolkodásnak része a duális értelmezés, amely szerint ugyanaz lehet jó is és lehet rossz is (amely a gonosz, vagy rossz csaló metamorfózisainak következménye). A gyöngy tehát jelképe *a bűnnek* (lásd az előbbi idézetet: Jel 17,4) és megjeleníti a földi dolgok múlandóságát, amely úgy vész el, hogy nyoma sem marad (Jel 18,11k.14). A középkori meditációk *Krisztus megtestesülését* fogalmazzák meg *a gyönggyel*, és a kagyló, melyen át testet kap Krisztus, Mária jelképe.⁴⁴ A drágakő és a gyöngy égi és földi (egyházi és világi) méltóságot és tárgyat emel ki a liturgikus és fejedelmi reprezentációhoz tartozó ábrázolásokon.⁴⁵

⁴² Pál–Újvári 2001, 181–183.

⁴³ Dávid 2002, 94–95.

⁴⁴ David 2002, ibidem.

⁴⁵ Seibert 1986.

Gyöngy és rózsafüzér

Az ábrázolások között többet is láthattunk, amelyek *piros korall gyöngysort* vagy *korall-olvasót* mutattak. A karakteres eltérést a gyöngysor és az olvasó, vagy rózsafüzér között azokon az ábrázolásokon láthatjuk, ahol a gyöngysorba nagyobb szemeket illesztettek, vagy ahol a gyöngysoron pár szem gyönggyel összekötve kereszt is van. A spanyol *Krisztus bemutatása a templomban* című képen Szent Anna kezében azonos méretű gyöngyökből készült korall lánc van, ennek azonosítása az 1475-től használatba vett rózsafüzérrel még bizonytalan.⁴⁶ Hasonlóan, a szász mester *Madonna mit Korallketten* képén azonos szemű kettős gyöngysor látható Mária nyakában, a kép valamivel korábban keletkezett. A *Szent Antal megkísértése* (1520) még mindig azonos méretű gyöngyszemekből fűzött gyöngysorral ábrázolja kezében a szentet. Talán az egyik legkorábbi olvasóként értelmezhető ábrázolás Johannis Marienwerder fametszete 1492-ből, Dorothea von Montau kegyes életéről, aki a támadó gonosszal szemben balkezeében sötét gyöngysort tart, amelyen a nagyobb méretű gyöngyök jól elkülöníthetők.⁴⁷ A rózsafüzér használatba vétele a gonosz elűzésének leghatásosabb módszerét, az imádkozást tette tömegessé és megszámlálható mennyiségűvé, az analfabéta imádkozók számára segítette az imaszövegek bevésését.⁴⁸ (13. kép) A falra tett imaszövegek, imacédulák nemcsak a rájuk írt ima elolvasásával, elmondásával, hanem mágikus úton is távol tartották a gonoszt. A cédula azonosult a ráirt imával, ugyanígy azonosná vált a rózsafüzér is az elmondott imákkal. Elhárító erejét sokszorozta, hogy szemenként egy-egy imát (meghatározott imákat) jelentett. A korall-olvasók megsokszorozott erejében – amint a 14–15. századi ábrázolások is tanúsítják – széles körben hittek, természetesen azokban a körökben, ahol a korallhoz hozzájuthattak, és ahol annak többlet- erejéről tudtak. A bemutatott képek azt igazolják, hogy Délről széles körben terjedt Észak felé az ismeret, és sajátos útvonalon, a keleti Kárpátok keleti és északi oldalán is megjelent, mind a viseletben, mind a szakrális világban és életben. Nemcsak térben, de időben is nagy utat tett meg. Ezt látszik igazolni az a kép-pár is, amelyet a 2005-ben Körmenden megrendezett Bathhyány-kiállításban láthattunk. A korábban keletkezett kép Batthyány I. Ádám olasz feleségének, Formentini Auroranak 1653-ban készült ravatalképe. Az asszony összetett kezére korall olvasót tettek, amelyen egy kettős kereszt látható.⁴⁹ E kettős keresztet a spanyol caravaca-keresztel azonosíthatjuk. Ez az amulett a spanyol vallásos kultusból több német kettős-kereszt kultusszal találkozva, felerősödve a német nyelvterületen is ismertté vált. A legenda a ravatalkép korall olvasóján is látható kettős keresztet az 1624-

⁴⁶ *500 Jahre Rosenkrantz. 1475 Köln 1975, Kunst und Frömmigkeit im Spätmittelalter und ihr Weiterleben Katalog der Ausstellung vom 25 Oktober 1975 bis zum 15 Januar 1976.* Köln 1975.

⁴⁷ Dinzlacher 1996, 222.

⁴⁸ Bálint 1977, 152.

⁴⁹ Zsámbéki 2005, 52. Ismeretlen Művész, 1653, Németújvár, Ferences Kolostor.

ben kanonizált Theatin-ari Szent Andreas Lanzelot Avelinn-nek tulajdonítja. A kettős (bizánci pátriárka) keresztre helyezett gazdag ábrázoláson félholdat, középen pedig egy turbános mohamedánt lehet beazonosítani. A spanyolországi Murciai Caravac keresztet az 1223-tól számtalan változatban leírt legenda szerint két angyal hozza el Jeruzsálemből, hogy a spanyol–mór vallási vitát e csoda lezárja, és a mohamedánok önként megkeresztelkedjenek.⁵⁰ A Batthány család olasz–spanyol kapcsolatai, a törökkel való csaták, majd az ellenreformációban való határozott fellépésük is indokolja személyes szentkultuszukban a korall és a caravaca kettőskereszt használatát. Szintén a profán használatból származó adat a kisgyermek pólyájára, ágyára, bölcsőjére akasztott olvasó ígérés (szemmelverés) ellen.⁵¹

A gonoszűzés

Mágikus szerepben sok vonatkozásban kerül a korall és a gyöngy a gyermekekkel, illetve az újszülöttekkel kapcsolatba. Óvó, védő szerepben ismert a piros gyapjufonál, a piros szalag, a korall amulett és korall gyöngy, és a gyöngy, illetve piros gyöngy. Közös, egymáshoz kapcsolódó jelentéseik a következők: a gyermek, újszülött védelme, a piros szín védő szerepe, a piros gyapjú és fonál, szalag, a korall, mint anyag (természetes korall ág, amulett), mint szín és mint gyöngy védő ereje. A Biblia, mint a legkorábbi írott forrás nem taglalja részletesen a különféle tiltandó mozzanatokot, a leírásokból például kimarad a gyapjufonál, korall, illetve a gyöngy említése (lásd a későbbiekben), és csak közvetett utalások vannak a mágikus szerepekre, nincs említés újszülöttekről. Arany-szájú Szent János a 4. században azonban már leírja és elutasítja a csecsemők védelmét szolgáló eljárást: „Mit mondhat valaki az amulettekről, a kéz köré függesztett csengőkről és skarlátvörös fonalról (stémón), és a többi ostobasággal teli dologról, hiszen semmi mást nem szükséges a gyermek köré aggatni, mint a kereszt oltalmát.”⁵² A stémón és szinonímái Jákob és Ézsau története kapcsán fordulnak elő a leggyakrabban: szüléskor az elsőként előbukkanó kezeckére piros gyapjufonalat köt a dajka az elsőszülöttség igazolására. Tóth Anna fenti adatához kiegészítésként megjegyzi, hogy a Bibliában nincs szó a fonálról, holott a történetet elég sok egyházatyja beszéli el így.⁵³

A *korall* jelentései közül némelyek megfelelnek a *gyöngy* jelentésének. A gyöngy az újszülött Krisztus szimbóluma. A jelentés biztos eltérése az ábrázolt gyöngy színében van. A korallt vörös színe a vérhez teszi hasonlatossá. A keresztény szimbolikában a vér óvó, mentő szerepe az ótestamentumi történetből fakad, a kapufára kent bárány vére menti meg a zsidókat az arkangyal öldöklésétől. A görög mítosz szerint a korall

⁵⁰ A legenda keletkezési körülményeit részletesen lásd Münsterer 1983, 80–89.

⁵¹ Balogh–Katona 2005, 37.

⁵² Tóth Anna szíves közlése és adata: Joannes Chrysostomos, Ep. ad Cor. I. pg 54, p.105.

⁵³ Szintén Tóth Anna kutatásából származó adat – ezúton is megköszönöm szíves segítségét.

Medusa vércseppjeiből jött létre, ők amulettként használták szemmelverés ellen. Feltetelezték róla, hogy mint véralvasztó megállítja a vérzést, és véd a villámcsapástól. A kínaiak szerint a hosszú élet és az előléptetés jelképe. Az Ószövetségben a menyasszony ékesítője (Én 1,10).

A korall szentségvédő szerepéről a szent írásokban keveset találhatunk. Az egyetlen bibliai előfordulás az ószövetség „világi” könyvéből való, magával hozva a korall mindkét funkcióját, az ékesítőt és a mágikust. A lakodalmi eljárásokban a menyasszony megvédése a gonosztól, illetve a terhes asszony védelme még a 19. században is élő rítusokhoz kapcsolódott, nemcsak a magyar szokásanyagban, de az európaiban is.⁵⁴ Az esküvő az életszentségekhez tartozó rítus, ezért itt kiemelten fontos az ördögi, démoni távoltartása. Az ábrázolások sorában Mária korallal ábrázolásai felelnek meg a szentséget felvevők, hordozók korallal történő védelmének, illetve a menyasszony és a terhes asszony védelmének. Az esküvőn a szentségi mozzanathoz szükséges a gonosz-elhárító korall, ezért kerül a menyasszony-öltözethez és a világi viseletekbe. Ennek analógiája minden vörös gyöngy, kendő, pántlika, párta, szalag és főkötő, amely a menyasszony és a fiatal menyecske öltözetének legjellegzetesebb piros színű darabja. Így változik át a piros újabb szimbólumok hordozójává, a szerelem, élet, szaporaság stb. jelentésekkel. Az átmenet a szakrális és világi alkalmazás között a kora középkori mediterrán vidékeken a „szakrális esemény” megóvásával, majd a gyöngy menyasszonyi öltözetként való profán alkalmazásával történhetett, amelynek a biblia óta ismert a jelentése és a magyar viseletkutatás is számon tartja.⁵⁵ A mozzanatot vallásos témájú festmények is őrzik, mégpedig a korallal ábrázolt Mária képei. Mária szentségtartóként történő felfogása az apokrif irodalomban ismert, „Porba nem tért, meg nem rohadott, Ki a Krisztusnak testet adott... Tehát nem lett férgek edénye”. Nagy Ilona ezt kapcsolatba hozza a frigiditásával, mint Mária testének egyik szimbólumával.⁵⁶ A test ’tartóedény’ értelmezése a középkor végéig, majd metaforikus jelentéssel a kora újkori prédikációs szövegekben is megtalálható. Ide illeszthető a fent említett *Győzelem Madonnája* című kép, ahol Szűz Mária fölött növényekből font baldachin tetejéről függ a természetes, dús korall (1496, Párizs, Louvre). Allegorikus világi ábrázolás Jacopo Zucchi *Tengerek kincse* című képe, amelyen a gyöngykoronával ábrázolt nőalak kezében látható korall (16. sz. 2. fele, Roma, Galleria Borghese). E reneszánsz világi

⁵⁴ A felsorolhatatlan sokaságú példák közül saját gyűjtésemből: Kecelen a menyasszony cipőjébe ezüst pénzt tettek.

⁵⁵ Erich–Beitl szótárában ez a mozzanat van kiemelve: „Korallen sind in vorgeschichtlicher Zeit schon aus dem Süden eingeführt worden. Als Schmuck und Amulett (in Süditalien in phallischer Form) der Kinder und Bräute sind Korallen unheilabwehrend” (Erich–Beitl 1936, 411–414). A magyar viseletben a gyöngysor a menyasszony- és menyecske-öltözet része volt, csak később vált az ünnepi öltözet részévé, drágább, többsoros változatban, a világi profán ünnepeken feltűnő, nagyszemű gyöngyöt viseltek. Legtöbb gyöngyöt az újmenyescskék hordták szemmelverés ellen. (Flórián 1997, 720.)

⁵⁶ Nagy 2001, 107–141 (idézi Kopcsányitól 1772).

kép természetesen a keresztény isteniség és megtestesülés kapcsolataként volt értelmezendő, de festményként a szakrálisról a profán felé forduló ábrázolás. Szintén Máriát és a kezén levő Kisjézust óvja a Szent Anna kezében lengő piros olvasó vagy korall, a már bemutatott spanyol festő munkáján. És ugyancsak az anyát óvja az a már szintén bemutatott, nagyon korai közép-európai előfordulás (a halberstadt-i triptichon oltáron látható Mária korall-láncos képe), ahol a Madonna nyakába akasztott kétsoros korall lánc a Kisjézus kezére van téve (a képet száz mesternek tulajdonítják, 1419–37). A képen egyértelmű a korall-lánc anyát és gyermekét együtt átfogó védő szerepe.

A szentségtartón alkalmazott korall ehhez hasonlóan az edénybe, dobozba elhelyezett szentség védelmére szolgál, és egyértelművé teszi a korallnak azt az erejét, amely a *szent* megóvására irányulhat. A bécsi Schatzkammer gyűjteményében található kókuszkegylen, amelynek dupla talapzat-építménye és fedele van piros természetes korallokból kialakítva (Clement Kicklinger augsburgi mester munkája 1570–75 között), alulról és felülről határolja a szakrális tárgyat a korall. A szentségtartóhoz felhasznált korall annak mágikus erejével magyarázható, írja a tárgyleírásban a szerző.⁵⁷

Az elhárítás színe piros

Giotto assisi freskóján a kis Jézust a szerzetes Szent Ferenc (vagy a festő Giotto) piros textíliával pólyázta be. A Kárpátok vidékén, vagy a Moldvában ismert piros gyapjúfonál, bojt alkalmazásához a korai *Angyali üdvözlés* képek fonó Máriájának kezében látható piros gyapjú gombolyag adhat magyarázatot: az apokrif iratok szerint⁵⁸ Máriát más, fiatal, férjhez menni nem kívánó leányokkal együtt az idős József bízta. A leányok a jeruzsálemi templom kárpitját szőtték, ehhez készítették a fonalat, a buzgó Mária készíthette a legfontosabb, a szentséget és királyi méltóságot jelentő bíbor fonalat.⁵⁹ Nemcsak ráolvasáskor kötik a bíborhoz hasonló ciklámen színű gyapjúfonalat a beteg csuklójára, de a mellet is körülkeríti a szoptató anya piros fonallal.⁶⁰ Arany-szájú Szent János idézete az elsőszülött csuklójára tett piros fonalról szól, mint amelyet a gyermek védelme érdekében elegendő a többi babonassággal együtt a keresztre felcserélni. Szintén K. Csilléry Klára hagyatékában található a Krakko környéki (Lusina) oltárkép (Wit Stwosz 1447–1533), amely a Szent Családot ábrázolja, munkája közben, a kép jobb sarkában gyapjúfonal gombolyító látható.⁶¹ Bár a piros szín viseletben való gyakori előfordulásait nem gyűjtöttük össze, említésre méltó a Néprajzi Múzeum *Magyar népi ékszerek* című kiállításának (2006. január 23–május 21.)

⁵⁷ Leithe-Jasper und Distelberger 1982, 99.

⁵⁸ Jakab evangéliuma, Seibert 1986, 21.

⁵⁹ Dávid 2002, 93. A gyapjú a termékeny anyára, a bíbor a szent kárpit színére utal stb.

⁶⁰ Gazda Enikő szíves közlése, maga látta vonaton szoptató anyánál.

⁶¹ Wit Stwosz (1447–1533) Szent család, Lusina, repr. Tadeusz Kazmierski, K.Csilléry Klára hagyatéka, Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre.

piros színekre hangoltsága, és a külön kis kollekció a gyermekékszerek csoportjában, amelyek között egy piros gyöngyszeméből fűzött gyermekkarkötőt szemmel verés ellen használtak a 20. század első felében, vagy a piros selyem hajszalagra varrt, átlukasztott pénzermék, amelyek a szalagon *csörögve* lógnak, mint a török népeknél. Ennek zajos hangja is gonoszúzó erejűnek számított a piros szín mellett. Ugyanez a kiállítás mutatta be a Györgyfalván egykor viselt hatsoros korall gyöngyöt, amely a 20. század elején készült és „őrzi a korall megóvó erejét.”⁶²

A kapcsolatteremtés és gonoszúzás az érzékeken át

A középkori és kora újkori ördögűző szertartások a test edény-szerű képzetéből indultak ki.⁶³ Ennek alapja az Ószövetségből származó jelkép az agyagedényről, mint emberről, amelyet úgy alkotott a Teremtő, ahogy megszületik az edény, és ez kifejezi Istentől való függésünket. „Vajon silány, törött edény e ez a férfi” (Jer.22,28.), „Olyan lettem mint az összetört edény” (Zsolt.31. 11kk).⁶⁴ Az Újszövetség szerint a hívó mint cserépedény őrzi a kincset, amely az örömhírnek a fénye. Az edények anyaguktól függetlenül erkölcsi értéket jeleznek. Aki tisztán él, az a megszentelt hasznos edény lesz (2Tim 2,20k).⁶⁵ Egyfelől a testbejáratok, illetve a testbe jutáshoz szükséges, már ismert metafizikai utak elhatárolása jelenthette az ördög távoltartását. A kora újkori reformáció és reneszánsz új ismerete a testről a bibliai dogmákhoz illeszkedve az érzékszervek szerepét helyezte előtérbe, amelyeknek jelezniük kell, vagy kellene a gonosz megjelenését, közelségét. Maguk az érzékszervek a kontaktust felvevők, az érintkezést megvalósítók. Az a kétféle hit, amely az ördög ártó jelenlétét két fokozatban állapította meg – vagy körülötte (*circumposessio*), vagy benne van (*possessio*) –, az edényszerű testfelfogásnak is megfelel, de igazolja az érzékszervek felelősségét is e két fokozat megvalósulásánál. Az elkövetett bűnök, amelyek az ördög készítései vagy cselekedetei, tartják ördögközelben, ördögi tulajdonban az embert, vezetik az ördöghöz. A testbe hatolás a megszállottság legsúlyosabb esete, a testben ugyanis vagy a szent, vagy a gonosz van jelen, a kettő együtt nem lehet. Míg a test körül a küzdelem esélyes lehet, a testbe bekerülő ördög az embert teljesen birtokba vette.⁶⁶ Az *érzékeken* keresztül jut el az ördög az emberhez, becsapásai, kísértései az emberi érzékek felől jutnak az emberhez és készítetik

⁶² Balogh–Katona 2005, 91–92, 36–39.

⁶³ Az ördög fekete köd formájában jelenik meg Milton *Elveszett paradicsomában* (1665) és az alvó kígyóhoz érve „Belebújt / Száján az ördög”, mert a kígyót szemelte ki a csel célszerű „edényévé... magát meghúzza benne...” (298, 302.) „...hiszem, hogy e tört cserép Edény leend még egyszer ép, / És tetemim megéppítetek...” (347. dicséret, Lengyel J. 1770–1822, Énekeskönyv Magyar reformátusok használatára, 1988 Budapest, A Magyar Ref. Egyház kiadása.)

⁶⁴ Dávid 2002, 57–58.

⁶⁵ Dávid 2002, 58.

⁶⁶ „Leginkább azokon kegyetlenkedik a kikben benne vagon” (Samorjai 1636).

az ördög megkívánta cselekedetekre, amellyel az ember a Sátán hatalma alá kerül. Az ördögűzés első, legfontosabb mozzanata, a sikeres ördögűzés legfontosabb kritériuma az ördög biztos felismerése. Ennek érdekében az exorcizmus-kézkönyvek leírják az ördög „jelenségét”. Hiába fáradozik az ördögűző, ha nem megszállottal, csupán például egy beteggel áll szemben. A felismerés az érzékek segítségével történik. A leírások az ördög csalfa jellegét hangsúlyozzák, azt a tulajdonságát, hogy hamis külsővel becsapja az ember érzékeit, másnak láttatja magát, mint ami, így félkózik az ember közelébe. Hogyan csap be az ördög? Az ember látásán keresztül, apjának, barátjának ismerőseinek külsejében jelenhet meg.⁶⁷ A hallásán keresztül, hiszen hamis állításokkal csapja be, hamis hangon, más ember hangján szólal meg. Elcsábítja az embert lakomával, finom ételekkel és italokkal, az ízlelés eszközével.⁶⁸ A jó illatokkal. Hiszen a romlás a rothadás, a bűz az ördög attribútuma, de képes a szaglóérzékét elvenni, jó, vagy hamis illatokat kiárasztani. A szent az isteni az elromolhatatlanságból kifolyólag is jó illatú.⁶⁹ A tapintás, amellyel az embert becsapja az ördög, az érzéki utakon kísérti: a bűnök legsúlyosabbika a paráznság, amelyre érzékein át vezeti az embert.⁷⁰ A kéz szimbolikus használata: a kézfogás, a megállapodás, a kinyújtott kéz stb. a kapcsolatteremtés eszközei. A kereszténységet és zsidó vallást megelőző vallások, hiedelmek ártó szellemei, démonai ezeken az utakon (a testbejáratokon át, az érzékszervek révén) félkóztak a romlandó testhez, hogy azt elfoglalják.

A mágikus elhárítás eszközei a *testbejáratokat* és az *érzékeket* védtek a különféle kísértésektől. Az őrző funkciójú mágikus védekezés az amulett vagy talizmán erejének kisugárzásával tartja távol a kísértést. Az amulett aktív szerepben is véd a szemmelveréstől vagy bájolástól, azaz alkalmas a támadó elhárításra, szarv vagy hegyes korall formájával támadja a rontó szemet. Az olasz hiedelemben eredetileg e kettőt megkülönböztették egymástól, az újkorban a talizmán szerep erősödött fel az amulett viselésében, azaz a jó állapot megőrzése, a szerencse biztosítása formájában. A korall piros vérhez hasonló színe a kiontott szent vér védelmét és a passióra való utalást is hordozhatja, a

⁶⁷ Remete megöli apját, protestáns exemplum Alvinczi P. 1632, Dömötör Á. 1992, 162. (Az ördög cseleszöveze révén nem ismeri meg /látás/ közelgő apját.) Bibliai idézet: „Szájok van, de nem szólnak; szemek vannak, de nem látnak” (Zsolt. 115:5).

⁶⁸ Kézdivásárhelyi Jancsó György kéziratos prédikációi 1686–1745, Ltsz. 564.3, 2 TtRe.Kézirattára, Debrecen, „Sátány bémene Júdás szájába mártott falattal.”

⁶⁹ Bibliai idézet: (3Móz 6:15) „És vegyen valaki közülök az ételáldozat lisztlángjából egy marokkal, és annak olajából is, a tömjént pedig, a mely az ételáldozathoz való, mind; és égesse el az oltáron; annak emlékeztető része kedves illat az Úr előtt.”

⁷⁰ Szintén bibliai idézetek: „Kezeik vannak, de nem tapintanak, lábaik vannak, de nem járnak, nem szólnak az ő torkukkal” (Zsolt. 115:7). „Színmézet csepegnek a te ajkaid, én jegyese, méz és tej van a te nyelved alatt, és a te ruháidnak illatja, mint a Libánusnak illatja. Azt mondom: felhágok a pálmafára, megfogom annak ágait: és lesznek a te emlőid, mint a szőlőnek gerézdei, és a te orrodnak illatja, mint az almának.” (Én.É), Református prédikációban: Körösi Bozó Mihály 1742 lsz: R 405/1. TtRe Kézirattára Debrecen: „szemek bujálkodása”, „élet kelvélisége”, „testnek hiusága”. A látás, a cselekvés és a test ördögi kihívásai.

passióra utal a gyermek Jézus korai rózsával vagy madárral történő ábrázolása. Ezt jelenti a Kisjézus ábrázolása a szenvedés eszközeivel is, vagy Krisztus a kereszten, amely a barokk kortól váltja fel a korábbi ábrázolások passióra való utalásait.⁷¹ A gyöngy alkalmazása az elválasztás, a szeparálás eszközeként értelmeződik, amikor a szentet bekerítve, vagy körülvéve akadályozza a testbejáratok vagy az érzékszervek elérésében a démonokat, a gonoszt. A szentséghez eljutás útját akadályozza meg, mint bűvös kör, a monstranciákon, kolostormunkákon a gyöngy keretező, körbefoglaló elhelyezése. A korall gyöngysor, vagy az igaz gyöngysor szeparálja a nyakat, mint az érzékszervek elérhető küszöbét, valamint a csuklókat is. A csuklókra helyezett gyöngysor a kéznek, mint tapintó, kapcsolatot teremtő érzékelő szervnek védelmét jelenti a Kisjézus-ábrázolásokon ugyanúgy, mint az élő néphit-anyagban a csecsemő csuklójára tett piros szalag, gyapjúfonal, vagy korall gyöngysor. Az olvasó domonkosrendi gyakorlata előtti képeken látható korall gyöngysorok a gyöngy *elhárító* és *szeparáló* hatását is tartalmazták, amint az a *Jézus bemutatása a templomban* című képen látható.

Bibliográfia

A magyar nyelv történeti etimológiai szótára II.

1970 Budapest, Akadémiai Kiadó.

BÁLINT Sándor

1977 *Ünnepi kalendárium. A Mária-ünneppek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából* I–II. Budapest, Szent István Társulat.

BALOGH Jánosné Horváth Terézia – KATONA Edit

2005 *Magyar népi ékszerek*. Kiállítási Katalógus. Budapest, Néprajzi Múzeum Kamara kiállítások 13.

COLANI, Madeleine

1936 Essai d'ethnographie Comparée. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* XXXIV: 197–280.

K. CSILLÉRY Klára

1998 A Csornai Múzeum fekvő kis Jézusos szekrénye. In Szalontay Judit (szerk.): *Tárgy és jelentése* (1995. nov. 17.-ei konferencia előadásai). /Rábaközi tanulmányok/ Csorna, 41–78.

DÁVID Katalin

2002 *A teremtett világ misztériuma, Bibliai jelképek kézikönyve*. Budapest, Szent István Társulat.

DELAHOUTRE, Michel

2003 A szent és esztétikai kifejeződése: szent tér, szent művészet, vallási műemlékek. In Ries, Julien (szerk.): *A szent antropológiája*. Budapest, Typotex, 125–144.

DINZELBACHER Peter

1996 *Angst in Mittelalter Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*. Paderborn, Ferdinand Schöningh.

⁷¹ Puskás Bernadettet illeti köszönet a szimbolika passió felé történő kiszélesítéséért; a korall kereszt esetében a hármas szimbolika együttes passió jelentése: korall, vér, kereszt.

DÖMÖTÖR Ákos

1992 *A magyar protestáns exemplumok katalógusa.* /Folklór Archivum 9./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete.

DÖMÖTÖR Tekla

1981 *A magyar nép hiedelemvilága.* Budapest, Corvina.

ELIADE, Mircea

1997 *Képek és jelképek.* Budapest, Európa.

ERICH, Oswald A. – BEITL, Richard

1936 *Wörterbuch der deutschen Volkskunde,* Leipzig.

FLÓRIÁN Mária

1997 Öltözködés. In Balassa Iván (főszerk), *Magyar Néprajz IV. Életmód.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 585–887.

GIESE, Charlotte

1926 Die Madonna im Strahlenkranz im Städtischen Museum in Halberstadt. *Pantheon Heft 12.* München, F. Bruckmann Ag. 481–482.

GOCKERELL, Nina

1998 *Il Bambino Gesù Italianische Jesukindfiguren aus drei Jahrhunderten, Sammlung Hiky Mayr.* Wien, Österreichische Museum für Volkskunde.

500 Jahre Rosenkranz 1975: 1475. Kunst und Frömmigkeit im Spätmittelalter und ihr Weiterleben, Katalog der Ausstellung vom 25 Oktober 1975 bis zum 15 Januar Köln, 1976.

LEITHE-JASPER, Manfred – DISTELBERGER, Rudolf

1982 *Schatzkammer und Sammlung für Plastik und Kunstgewerbe.* Kunsthistorisches Museum Wien–München, CH.Beck.

MILTON János (John Milton 1608–1674)

1916 *Az elveszett Paradicsom.* Ford. Jánosz Gusztáv. Budapest, Franklin.

MÜNSTERER, Hans Otto

1983 *Amulettkreuze und Kreuzamulette, Studien zur religiösen Volkskunde.* Regensburg, Friedrich Pustet.

NAGY Ilona

2001 Mária halála az apokrifekben és a folklórban In *Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór.* Budapest, L'Harmattan, 107–141.

DINOLA, Alfonso

2000 *Lo specchio e l'olio. Le superstizioni degli italiani.* Bari, Ed. Laterza. [1993]

PÁL József – ÚJVÁRI Edit (szerk).

2001 *Szimbólumtár.* Budapest, Balassi Kiadó.

PUSKÁS Bernadett

1996 *A Pócsi Mária és a Kárpát-vidéki Istenszülő-kegyképek.* Kny. Máriapócs 1696–1996. Történelmi konferencia, Nyíregyháza.

ROPOLYI László

2006 Korlátok és képek a megismerésben. In Kubinyi Enikő – Miklósi Ádám (szerk.): *Megismerésünk korlátai.* Kognitív szeminárium 4. (Pléh Csaba, szerk.) Budapest, Gondolat, 27–46.

SAMORJAI János

1636 *Az helvétiai valláson levő ecclesiáknak egyhazi ceremonijakrol és rendtartásokról való könyvetske.* Lócse, Brevér Lörintz.

SEIBERT, Jutta

1986 *A keresztény művészet lexikona.* Budapes, Corvina.

Szent Biblia

1949 Károli Gáspár ford. Budapest, Magyar Ref. Egyház.

Természettudományi Kislexikon

1971 Budapest, Akadémiai Kiadó.

ZSÁMBÉKI Mónika szerk.

2005 *A Batthyányak évszázadai*. Szombathely.

KÉZIRATOS FORRÁSOK

KÉZDIVÁSÁRHYELI Jancsó György 1686–1745. Prédikáció gyűjteménye, Msc. Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtárának Kézirattára, R 2737. 536–545; 561–571.

KÖRÖSI Bozó Mihály 1742. Prédikációs kötet. Msc. (XIX/I.) Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtárának Kézirattára, R 405/1.

A rózsafüzér. Tárty és folklór¹

A rózsafüzér, azaz 'olvasó' a római katolikus vallás imaeszköze, eredendően az elmondott imák számolására, *olvasására* szolgál, a csomószámolás és csomóírás származéka-ként. A zsinóros imádkozás a keresztény vallástörténet szerint az egyiptomi és palesztinai remetékig vezethető vissza. A szokás széles körben elterjedt, és hasonló segédeszközök megtalálhatók a hindu vallásokban, a buddhizmusban és az iszlámban is.²

A múltban kevés személyes tárggyal rendelkező parasztság számára e szakrális imaeszköz különösen fontos, s többféle funkcióban is használatos volt. A vallásos alkalmazás (imádság, ájtatosság, búcsú kiváltás, fogadalmi tárgy) mellett előfordult a néphit és népszokások (ajándék, búcsúfia) és a népviselet részeként (ékszer) is. Mágikus cselekvések (rontás-, bajelhárítás, gyógyítás) eszközévé is vált. Története során tárgyi mivolta a hozzá fűződő folklór jellemzőkkel szorosan összefonódott.

Anyag, forma, szám-, szín- és a rózsaszimbolika

A rózsafüzér a vallásos néphagyomány szerint jellemzően természetfeletti eredetű, s az égiek, így Szűz Mária és Jézus rózsafüzéres imádkozását az archaikus népi imádságok is bemutatják. Ezek szerint ők rózsafüzérüket nyakukban viselték, az imaeszköz anyagának megnevezéseként pedig a „kő” fordul elő („...nyakába van kőolvasó...”), származási helyként pedig Jeruzsálem („jeruzsálemi olvasója...”). Az általuk használt olvasó különlegesen hosszú („...asszonyunk Mária leborulva... / olvasgassa száz husz olvasó szemecskét...”, „...olvassa kétszáz hosszú szorú olvasóját...”).³ Mindez valószínűleg a rózsafüzér szent lényekhez (Jézus, Mária), szent helyhez (Szentföld, Jeruzsálem) és szent tevékenységhez (hosszú olvasó, sok ima) való kötődését hangsúlyozza.

A rózsafüzér anyaga a különböző korok lehetőségei és gyakorlata szerint igen változatos: kő, fa, csont, fém, drágakő. Mindenkor készítették különböző növények terméseiből is. Olvasókat fűztek a „Krisztus-tövis” (lepényfa, *Gleditschia triacanthos* L.) érett magjából, az imafüzérfa (*Melia azedarach*) terméséből, a páternoszterbab (*Abrus precatorius*) korallpiros magjából, a kecskerágó félek (*Celastraceae*) terméséből, kukoricaszemekből, vagy apró dióból (1. kép).⁴ A Szűz Máriához kötődő rózsaszimboli-

¹ A tanulmány az OTKA 49493 számú pályázati támogatásával készült.

² Voigt 1991, 242.

³ Harangozó 1998, 48, 78; Erdélyi 1999, 431. További példák: Erdélyi 1999, 215, 417, 419, 953, 994, 419.

⁴ Kovács 1997, 209; Polunin 1981, 118; Kósa–Bíró 1991, 56.



kának megfelelően a rózsafüzér eredetileg összepréselt virágszirmokból készült.⁵ Kegyszer árudákban még manapság is kaphatók rózsagyökérből készített, rózsaiállattal átitatott olvasók. 2005 októberében a máriapócsi búcsúban például rózsafüzér formájú műanyag dobozba csomagolva árusítottak ilyeneket (2. kép). 2006-ban a szerző maga is kapott ajándékba Rómából rózsaiállatú, piros színű rózsafüzért. A parasztságnál a 20. században leginkább használatos üveg vagy műanyag olvasók általában a manufakturális üzemek által

1. kép. Aprószemű dióból készült rózsafüzér.

Balassagyarmat, 1980-as évek



2. kép. Illatosított, piros rózsafüzérek, rózsafüzér formájú műanyag dobozban árusítva. Máriapócs, 2005.

előállított, kegyseripari termékek voltak, amelyeket vásárokon, búcsúkon szereztek be. Napjainkban előfordul a rózsafüzér gyűrű formájú változata is, melyet a kézgyűrűs ujján viselnek, s a kiálló szemeken egy tizednyi imádság végezhető el.

A rózsafüzér legáltalánosabb, legelterjedtebb típusa az *Üdvözlégy*, *Miatyánk* és *Hiszekegy* imádkozására szolgáló 5x10 szemet tartalmazó füzér, nagyobb elválasztó szemekkel, végén a bevezető imádsághoz kereszttel. Ezt a tizedes beosztású

formát az olvasó a késő középkor folyamán nyerte el. 16. század eleji kódexek (Czech, 1513 körül; Gömör, 1516) már említik a rózsafüzér egyes fajtáit is: *örvendetes*, *fájdalmas* és *dicsőséges*, amelyek együtt alkotják az úgynevezett „nagyolvasót”.⁶ Alapformá-

⁵ Pál-Újváry 2001, 408.

⁶ Barna 1996, 288.



3. kép. Temetési rózsafüzér,
a szemek rózsza-formájúak.
Hollókő, 20. század első fele

ján kívül a rózsafüzér – az egyes történelmi korok lelki igényeit mutatva – még sokféle változatban tükrözi a hozzá kapcsolódó, illetve magát a tárgyi megjelenést is alakító folklórt. A különböző típusok szám- és színszimbolikája, illetve kiegészítése egyéb tárgyakkal (pl. érem), kifejezi a megjeleníteni kívánt szakrális tematikát. Az adott szent, „titok”, kinyilatkoztatás képi megjelenítése az imádkozás hatékonyságát erősíti.

Az érmeket a vallási hagyományok, a szakrális ponyvairodalom útmutatásai nyomán helyezik el. Így a *Jézus legszentebb szívéhez* szóló imádkozáskor használatos olvasóra például *Jézus Szíve* érmet

függesztenek. A *legszentebb szív asszonya* érmecske függ *Szűz Mária szent szívének* három tizedes rózsafüzéréen. *Szent Anna* olvasója Szent Anna éremmel egészül ki, Szent Antal 14 barna szemből álló kisebb rózsafüzéréen a kereszt helyén Szent Antal érme van stb.⁷ A *Mária hét fájdalmának* titkairól szóló hét tizedes rózsafüzér egyes tizedei között egy-egy érmen a hét fájdalom van megjelenítve.⁸ A karmelita eredetű Skapuláré-társulat tagjai a társulat érmét a nyakukban vagy rózsafüzérükön viselik. A hollókői (Nógrád m.) halottasházban található nagy rózsafüzéren külön érem került a feszület mellé, a halott lelki üdvének szolgálatában. Két oldalán a jó halál barokk korban különösen kedveltté vált patrónusai: Szent József és Szent Anna, utóbbi *ora pro nobis* (imádkozzál érettünk) felirattal (3. kép). További egyéni ötletek, kezdeményezések is megfigyelhetők a rózsafüzért intenzíven használó hívek körében. Védelmező, bajelhárító és egyéb mágikus céllal is rögzítenek különféle érmeket a rózsafüzéreken.

A tárgy és a folklór jellemző összekapcsolódását a rózsafüzérek színei és a szemek számai is példázzák. Ezek utalhatnak az imádság témájára, vagy a közbenjárásra kért szent egyedi jellemzőire. *Jézus öt sebének rózsafüzére* például az öt szent sebhez szólóan 5x5 Miatyánkot (illetve a Szentháromságot is tisztelve, még három Miatyánkot) tartalmaz. A *Hétfájdalmú Szűzanya rózsafüzére* Szűz Mária hét fájdalmáról szól, s 7x7, a gyász színének megfelelő fekete szemet foglal magában. A *Teljes Szenthárom-*

⁷ Varga Lajos: *Örökké illatozó rózsafüzérek*, é. n. útmutatásai szerint.

⁸ Jánossy 2004, 93.

ságról szóló rózsafüzér a három isteni személyre vonatkoztatottan három tizedből áll. Az *Urunk Jézus Krisztus tiszteletére* végzett rózsafüzérben a 33 *Miatyánk* Jézus életéveinek számaira, az öt *Üdvözlégy* pedig öt sebére emlékeztet.⁹ Szent József olvasója is azért áll 60 szemből, mert a hagyomány szerint Jézus nevelőapja ennyi évet élt.¹⁰ A számok szimbolikus volta még az általános rózsafüzérhez is kapcsolódik. Például amikor az $5 \times 10 = 50$ *Üdvözlégyet* az apokrif hagyomány szerint Szűz Mária földi világban töltött éveinek (63) megfelelő számú imádságra egészítik ki, s ezt az ájtatosság során még népénekekben is előadják: „...azért a te olvasóddal, / Esztendeidnek számával / Mintegy drága koszorúddal... / Tisztelünk...”¹¹

Az általánosan végzett örvendetes, fájdalmas, dicsőséges rózsafüzér színszimbolikáját fehér, piros, sárga rózsaként való megjelenítésével nagy bőségben tárják elének a ponyvai, imakönyvi magyarázatok, vallásos népénekek. A *Szereteláng* rózsafüzérének végzésekor ezt éneklék Máriához, a „*titkosértelmű rózsá*”-hoz: „Fehér rózsza a könyörgő áhítat, / Piros rózsza vezeklés és áldozat, / A sárga rózsza az engesztelés...”¹² A tárgyvilág és a folklór jelenségeinek összekapcsolódását szemléletesen mutatják a hasznosi kegyhely (Heves m.) virágokertet szegélyező autógumijai, melyet az egyik asszony az örvendetes-fájdalmas-dicsőséges rózsafüzérfehér-piros-sárga színeire festett (3. színes kép). Rózsafüzér-társulatos tag temetésekor az öt fehér, öt piros és öt sárga rózsából készített koszorú jelképezi a három rózsafüzérből álló mennyei koszorút, amelyet a társulati tagok az imavégzéskor *fonnak meg*.¹³

A rózsafüzér-titkok jelképes színei mellett magának az olvasónak a színei is többféle jelentést hordoznak. Jelölhetik azt a színt, amely valamilyen okból az adott szenttel kapcsolatba hozható. A számok szimbolikájánál már említett *Hétfájdalmú Szűzanya* rózsafüzérének fekete színe Mária gyászára utal. Szent József 15×4 szemes rózsafüzérének szakaszai 1 fehér és 3 kék szemből állnak. Ponyvai magyarázat szerint a fehérek Szent József tisztaságát jelentik, a kékek pedig az ő „mennyei szemléletét”.¹⁴ Szent Anna tíz tizedes rózsafüzérében minden tizedben három fehér és egy kék gyöngyszem található. Szent Filoména rózsafüzére 3 fehér és 13 vörös gyöngy, csüngő keresztel, és esetleg kiegészítve a szent képét ábrázoló medállal. A rajta imádkozható 13 *Üdvözlégy* Filoména földi életének éveire utal, a szemek vörös színe pedig vértanúságára.

Napjainkban az engesztelő imacsoportokban többfelé végzett *Könnyek Anyja* olvasójának színe mindig fehér, ami Szűz Mária lehulló könnyeit jelképezi. A *Szeretet*

⁹ Jánossy 2004, 81, 86–87.

¹⁰ Gergely 1998, 309.

¹¹ *Legújabb öt / istenes ének / a szent olvasó-társulatról. Kiadatott és egyedül kapható Sógor György könyvnyomdásznál, Keszthelyen.* Palóc Múzeum Néprajzi Adattár (a továbbiakban PMNA) 1274–97.

¹² A balassagyarmati szalézi templom engesztelő imacsoportjában a csütörtöki ájtatosságok során éneklék. A további napjainkra vonatkozó adatokat szintén ebben az imacsoportban gyűjtöttem.

¹³ Gergely 1998, 309; Molnár 1997.

¹⁴ Palóc Múzeum (a továbbiakban PM) 98.10.18.



4. kép. Asszony keresztvetés közben megcsókolja a rózsafüzér keresztjét.
Magyarnándor, 1990.

láng olvasója piros, szív alakú műanyag szemével a Mária szívéből áradó lángsugarat jeleníti meg. Az öt világrészért az engesztelést ötszínű szentolvasón végzik. Az öt tized színei a kontinenseket jelképezik (sárga: Ázsia; kék: Szigetországok; fehér: Európa; piros: Amerika; zöld: Afrika). Szemiotikailag a fekete rózsafüzér a gyászt; a piros/vörös a szenvedést; a sárga a reményt; a fehér a tisztaságot; a kék a szenvedést, vagy Szűz Mária színét jelentheti.¹⁵

A rózsafüzér használatában nemek és korcsoportok szerinti sajátos színszimbolika is érvényesült. A férfiak jellemzően fekete színű rózsafüzéret használtak. A fiatal lányok piros vagy fehér, az idős asszonyok inkább sötét színű olvasón imádkoztak. A rimóci (Nógrád m.) Kiss Miklósné Mikula Mária 16 esztendőskorában, 1940-ben piros színű rózsafüzéret kapott szüleitől a szécsényi vásárban. Ezt idős korában már csak otthon használta (1991-ig).¹⁶

A rózsafüzér a középkorban a rózsaszimbolikával összefonódottan terjedt el, s az elnevezés is e korból származik.¹⁷ A rózsza mitopoétikus jelképként az ötös számmal is kapcsolatos, s a rózsafüzér általános ötös felosztása is ezt a felfogást tükrözi.¹⁸ A rózsaszimbolikára különösen sok adatot találhatunk az ájtatos nyomtatványokban. Az imádságok, népénekek szóhasználata azt tükrözi, hogy a rózsafüzér elvégzése tulaj-

¹⁵ Kovács 1997, 209.

¹⁶ PM91.5.1. ltsz. rózsafüzérének adatai. (Gyűjtő: Kapros Márta, 1991.)

¹⁷ Barna 1996, 287.

¹⁸ Seibert 1986, 272–273; Tokarev 1988, I. 223.

donképpen a virág, virágoskert gondozása, illetve a Mária fejét ékesítő „koszorú fonása”. A szövegekből kiderül, hogy Szűz Máriának van egy mennyei kertje, amely „zöld koszorút formál...”, s a rózsafüzéren végzett imádságok tulajdonképpen ennek a kertnek a virágai.¹⁹ Ha a hívek elhanyagolják az ájtatosságot, akkor a virág is „elhervad”. A rózsáskert gondozói az angyalok, kertésze a rózsafüzér földi elterjesztője Szent Domonkos, vagy maga Jézus. Mária kertjének bokrai a rózsafüzér-társulatok, s a tagok e bokrok rózsaszálai.²⁰ Az „élő rózsafüzér”, „Mária rózsáskertje” 2475 tagból áll: 15 tag alkot egy rózsát, 11 rózsá (165 tag) egy rózsabokrot, 15 rózsabokor pedig Mária „rózsáskertjét”.²¹ A magyar folklórban mind máig él a rózsafüzéren elmondott imádságok élő virágként való értelmezése. Terényben (Nógrád m.) például azt mondták, hogy inkább reggel szeretik elvégezni az imádságot, mert „estére elhervad a virág”. A hasznosi látnokasszony, Csépe Klára pedig úgy érzekelte, hogy mikor a rózsafüzért imádkozta „rózsákká vált az olvasója, olyan lett, mint egy rózsafüzér, igazi rózsákból.”²² A népi hit szerint, akik a rózsafüzért imádkozzák, azoknak a lelke rózsákkal szegélyezett úton megy majd a mennyországba.²³

A rózsafüzér a vallásos kultuszban

Szűz Mária rózsafüzérének 13. századtól szokásos imasorozatát a domonkos szerzetesek terjesztették el. A vallásos hagyomány szerint a tárgy mennyei eredetű, s az imádkozást Szent Domonkosnak maga a Szent Szűz tanította meg.²⁴ Csodálatos eredettörténet más rózsafüzér-típusokat is jellemez. A Szentháromság rózsafüzére, az *Angyali olvasó* például Szent Mihály arkangyal tanítása által, az „angyalok szájából eredett”, akik az égben minden órában elvégzik, évenként 8660-szor.²⁵ A *Könnyek Anyja* rózsafüzért „az Úr küldte és a Szűzanya hozta le az égből”, s egyúttal kinyilatkozta: „ez könnyeim olvasója... a bűnösök, különösen az ördögtől megszállottak megtérítésére szolgál...” A *Szent sebek* rózsafüzérét 1907-ben „Chambon Mária Márta

¹⁹ Gál 1998, 345; Gergely 1998, 324. *Öt új istenes ének / a boldogságos szűz Mária / rózsafüzér királynéjához. Szerkesztette Balázs Ignác. Pesten, nyomtatott Bucsanszky A.* PMNA 1250–97, 3; Gergely 1998, 325.

²⁰ PMNA 1250–97. p. 3; *Szép új énekek / „Sz. Mária kertjében levő élő rózsák” számára, / mely társulat Eger városában alakult. Kiadta: Orosz István, Jász-Ladányban. Budapest, 1877.* PMNA 1176–97, 2; Gál 1998, 361.

²¹ A gyimesi csángóknál élő gyakorlat. Vö. Fábrián 1999, 20. PMNA 1176–97, 2.

²² Bosnyák 1969, 119.

²³ Tamás Jánosné Magyarnándor (Nógrád m.), Ady u. 6. A rózsaszimbolikára további adatok: Lengyel 2005.

²⁴ Voigt 1991, 242; Barna 1996, 287; PM 93.9.13.

²⁵ Töredékes ponyvanyomtatvány a 19. század végétől, Kelecsényi Jánosné (Balassagyarmat, Achim A. u 19.) tulajdonában.

vizitációs nővérnek adta maga az Úr.²⁶ A *Szereteláng* rózsafüzérét Szűz Mária egy magyar asszonynak nyilvánította ki, az 1960-as években.²⁷

A rózsafüzér természetfeletti eredet-történetei mellett mennyei használatát állítják a hívek elé az archaikus népi imádságok is:

...Boldogasszon...
 Térden állva...,
 Fé' kezébe könyv,
 Fé' kezébe olvasó,
 Úgy mond: Fiam, adjuk fő' a mi imádságunkat
 Bűnös Ádám fiainak,
 Kik tudják, hadd mondják,...²⁸

...Krisztus Urunk,
 Hosszan tartja olvasóját,
 Felét az árváknak,
 Felét az özvegyeknek,
 Felét az utolsó foltosoknak...²⁹

A rózsafüzérnek csodákkal kapcsolatos, természetfeletti vonatkozásait találjuk azokban a Mária-jelenésekben is, amelyekben a szent olvasóközponti jelentőségű. Lourdesben (1858) például Mária a rózsafüzér imádkozását kérte, s úgy is jelent meg, hogy „imádságra kulcsolt keze hófehér rózsafüzért tartott, amelynek szemeit aranylánc fogta egybe.”³⁰ A jelenés nyomán a 19. század végére, majd a 20. században sokfelé elterjedt lourdes-i oltárokon, majd barlangokban, képeken Máriát így is ábrázolták, és a látomást átélte Szent Bernadette is rózsafüzért tart a kezében. A lourdes-i Mária-tiszteletnek nagy szerepe volt a rózsafüzér-kultusz megerősítésében és a különböző társulatok (*Élő Rózsafüzér, Örökös Rózsafüzér* stb.) felvirágzásában.³¹

Szűz Mária Fatimában mint a *Rózsafüzér Királynője* jelentette ki magát (1917), s itt is a rózsafüzér imádkozására buzdított. Ugyanezen kívánságáról számolnak be napjainkban az egyházilag még jóvá nem hagyott jelenési színhely, Medjugorje látnokai is.³² Az ismert Mária-jelenéseken kívül látnokok szóltak arról, hogy látomásukban Szűz Mária rózsafüzérrel jelent meg, s ennek imádkozására buzdított. 1983. október

²⁶ Jánossy 2004, 68.

²⁷ Vö. Lengyel 2006, 112.

²⁸ Bucsuszentlászló, Zala m., Erdélyi 1999, 992.

²⁹ Máriagyűd, Baranya m., Erdélyi 1999, 889. További példák: Erdélyi 1999, 457, 470, 478. Az angyalok rózsafüzér-végzése újesztendei köszöntő énekben fordul még elő: „Mennyországba csendítének, / s ez angyalkák felgyülének, / S egy olvasút elmondának...” (Moldva, Erdélyi 1999, 705). További példák: Polner 2000, 211; Harangozó 1998, 48; Erdélyi 1999, 392.

³⁰ Antalóczi 1994, 62.

³¹ Bővebben Barna 1996.

³² Kondor 1989, 89; Antalóczi 1994, 73.

7-én például ezt „mondta” Gobbi atyának (a máriás papi mozgalom vezetőjének): „Az az ima, amit a legjobban kedvelek, a rózsafüzér. Azért számos jelenésem alkalmával mindig erre hívlak.”³³ Kovacsics Mária Natália nővértől Jézus Krisztus kérte a rózsafüzér imádkozását, s a nővér attraktív vizuális élményt közvetített naplójában: „Láttam, hogy minden szemnél Jézus Vérének egy-egy cseppje hullik arra, akiért mondjuk, vagy azok lelkére, akiket Jézus meg akar menteni, de különösen könnyörögnek érte a tisztítóhelyen szenvedő lelkek.”³⁴

Az égi eredet és példa a népi vallásgyakorlatban nagy vonzerővel bír,³⁵ aminek nyomán a parasztság körében is találunk adatokat rózsafüzérrel kapcsolatos látomásokról, égi sugallatok átélésére. A már említett hasznosi látnokasszony, Csépe Klára az elmeegógyógyintézetben nem hallgathatott szentmisét, titokban végezte a rózsafüzért, s eközben: „megjelent a Szűzanya, úgy, mint királyné. A szentolvasóját így magasra emelte, a Kisjézus meg így a bal karján ült, annál is volt szent rózsafüzér.”³⁶ Az imádkozás természetfeletti eredetű ajánlása is előfordul: „...a Szűzanya a megkötözött kezű Jézusnak az olvasóját mondta, hogy hát aztat végezzük. [...] ...így vót előttem az Úrjézusnak a képi, mondom, inkább imádkoznék, de mondom, mit is ... hát oszt hallottam a hangot, hogy a fájdalmas olvasót...”³⁷ Egy másik asszony a fájdalmas rózsafüzér végzése közben élt át látomást: „...gyütt az Úrjézus. Hozta a nagy keresztet... csorgott róla a vér. Azt olyan fájdalmasan rám nézett.”³⁸ Az *Oltáriszentségről nevezett Franciska anyja* élettörténetében olvashatjuk, hogy naponta imádkozta a rózsafüzért az elhunytakért, s azok, akik ez által kiszabadultak a tisztítóútból, megjelentek nála és megcsókolták a rózsafüzérét, mint üdvösségük eszközt.³⁹

Népi ponyvanyomtatványról ismert az „égből leszált [!] olvasó” története. Eszerint Szűz Mária „...bánatában leszáll Ecsédi pusztába [...] ottan kijelenti, hogy ő az egeből, egy olvasót küld le királyi székéből.” Egy kertjében éppen gyümölcsöt szedegető asszonyhoz érkezett e füzér: „Sós Józsefné [...] kötényt az ég felé foltartotta, s abba az égből egy fehér olvasó leszállott [...] az olvasó szeme csupa fehér kristály, minden szeme példázza a tövis koronát...”⁴⁰

A vallásos ponyvanyomtatványok jelentős hányada kapcsolódik a rózsafüzéres ájtatosságokhoz, amelyek nemegyszer a helyi társulatok kezdeményezésére jelentek meg. Valószínű, hogy sok esetben a népi gyakorlat nyert ponyvai rögzítést, de fordítva is lehetséges: a paraliturgikus ájtatosságot a ponyvai előkép határozta meg. A különbö-

³³ Jakus 1998, 7.

³⁴ Kovacsics é. n. 159.

³⁵ Például a *mennyei levél* típusú ponyvanyomtatványok hivatkoznak mennyei eredetre, felsőbb egyházi hatóságra. Vö. Lengyel 2001.

³⁶ Jádi–Tüskés 1986, 527–528.

³⁷ Limbacher 1998, 203.

³⁸ Limbacher 1998, 203.

³⁹ Jánossy 2004, 76.

⁴⁰ *A világ legnagyobb csoda története / vagy / az égből leszált olvasó / és / Három új ének a besnyői búcsú emlékére*. Kiadja Gyömbér bácsi. Kaczvinszky és Szappanos nyomdájá. Jászberény é.n. (PM 92. 36. 4.)

ző olvasók, rózsafüzérek egyik legfontosabb forrása a *Szent Rózsafüzérek könyve, azaz ötven különféle rózsafüzér*, amelyet Jáky Ferenc lelkész állított össze a 19. század második felében. E könyv valamelyik kiadása szinte minden társulatvezetőnél megtalálható volt. Nagy népszerűséggel bírt Varga Lajos műve, az *Örökké illatozó rózsafüzérek* is. Ezt a 20. század eleje óta forgatott könyvet még az 1990-es években is megjelentették, a budapesti Kerekes Kegytárgy Nagykereskedés és katolikus könyvkiadó bővített, hasonmás kiadásként nyomtatta ki. Az ájtatosság napjainkban való kedveltségét mutatja a 2004-ben kiadott, 54 féle rózsafüzéért közlétező *Rózsafüzér-imagyönyv*, mely szintén Varga Lajos és Jáky Ferenc gyűjteményeiből merített, még illusztrációs anyagában is.⁴¹

A ponyvai népekek, imádságok a rózsafüzéért hathatós imaeszközként mutatják be, változatos jelzőkkel, szóképekkel illetve. A Szent Antal rózsafüzérének imádkozásához kapcsolódó ének szerint például a rózsafüzér „sziklán épült hatalmas vár”, „aranykulcs...mely megnyitja a csillagos ég ajtaját...” stb.⁴² Más énekek szerint „víg ... díszes... szomorú füzérből álló koszorú”, „gyöngylánc”, „erény arany zománca”; „E füzér egy kegyelemtár, a gyarlóknak édes mentsvár...”, „aranybimbó mindegyik szeme”, „reményünknek szivárványa a szent olvasó”, „vezéricsillag a sír bús éjjelében”, titkai „Jézus élete tükre” stb.⁴³ A ponyvairodalom is népszerűsítette a rózsafüzérhez mint oltalmazó, talizmán-szerű tárgyhoz kapcsolódó csodatörténeteket. „Hatalmas eszköz ez sok ezer baj ellen / úgy az anyagiak, mint a lelkiekben...” – írta Varga Lajos az *Örökké illatozó rózsafüzérek* című kiadvány bevezető soraiiban. „Kardok markolatján hordták ezt őseink, / Pogány hadat verő dicső vezéreink” – utal ugyanő a rózsafüzérnek arra a szakrális–mágikus szerepére, amelyet hadi események során tulajdonítottak neki.⁴⁴ A rózsafüzér imádkozásához fűződő, ponyván megverselt csodatörténet „a rablók által szívéből megfosztott leány búcsújárása Nagy Mária-Czellben.”⁴⁵

A népi imádságirodalomban a rózsafüzér számtalan formában variálódott. A hosszas imádkozás helyettesítésére szolgál például egy rövid fohász („Isten köszönt Téged, Mária! Ó Mária, köszöntlek Téged 33 ezerszer, miként az arkangyal Téged köszöntött...”), amelynek háromszori elismétlése „felér kilenc teljes rózsafüzér elvégzésével.” A történet szerint ezt maga Szűz Mária tanította meg egy bajor pásztorleánykának, 1642. június 20-án.⁴⁶ A rózsafüzér és a 14 állomásos keresztúti ima összevonásával szerkesztett imádság a *Rózsafüzér keresztút*. Napjainkban ezt Herencsényben és Ballasgyarmaton az első szombati engesztelések alkalmával végzik. A nógrádiak Homokkomáromban tanulták, amikor 1995 táján búcsún vettek itt részt. A keresztúti állomásoknak megfelelően 14 részre tagolódó ima-füzérbe, a rózsafüzér tizedeire

⁴¹ Jánossy 2004.

⁴² PM 2005. 30. 1.

⁴³ PMNA 1187–97; PM 93.5.15.6, 1; PMNA 1207–97; PM 2005.30.1.

⁴⁴ Egri Nyomda Rt. é. n.; Legismertebb példa az 1571-es lepantói csata, emlékére rendelték el a Rózsafüzér Királynéja ünnepét (okt. 8.).

⁴⁵ PM 92.36.1; Gál 1998, 348–349.

⁴⁶ PM 99.6.1.

emlékeztetően tízszer elmondott szöveg tartozik. Imádkozásával, úgy vélik, *tízezer lelket lehet kiszabadítani a tisztítóútból.*⁴⁷

A rózsafüzérrel kapcsolatos vallásos hagyományok meghatározóak az évköri idő vonatkozásában is. Az évszázadok alatt kialakult gyakorlat szerint adventban az örövendetes, nagyböjten a fájdalmas, húsvéttól adventig a dicsőséges olvasó végzése szokásos. Meghatározó időpontok a Rózsafüzér Királynéja – Olvasós Boldogasszony ünnepe (okt.7.), illetve a lourdes-i ájtatosságok emléknapi, a májusi, októberi litániák és november, a halottak hónapja. Nagyszombaton végzik helyenként a *Könnyező Szűzanya szentolvasóját*, amelynek tizedeiben az *Üdvözlégy* imádsága is átfogalmazva, *fájdalmas Üdvözlégy*ként kerül imádkozásra.

A hónap első vasárnapját a társulatok a rózsafüzérnek szentelik, e napon sorsolják a *titkokat* is, és szokásos volt társulati körmenet is. A *titkot*, az *Üdvözlégy*ben imádkozott, Jézus életére vonatkozó részt, a sorsolás miatt nevezik *titoknak*, de újabban praktikusabbnak tartják, ha sorszám szerint adják ki, ám egyes vélemény szerint „a titok azé titok, hogy ne tudjuk, hanyasat húzzuk ki.”⁴⁸ A liturgikus év szerinti tagozódás mellett ismerta hét napjaihoz való alkalmazás is. Ennek gyakorlatában tájanként nagy eltérések adódnak.⁴⁹

A rózsafüzér fogadalmi tárgyként, mennyei segítség megnyerése vagy hála kifejezése céljából elhelyezve, megjelenik a búcsújáróhelyeken, kápolnáknak, templomi szobrokon. A hasznosi kegyhelyen például a Mária-szobor karján több tucat rózsafüzér is lóg. (Lásd az 1. színes képet.) Amikor a herencsényi (Nógrád m.) templom egyik körmeneti feszületét csodálatosan illatozni érezték, egy távolabbi faluból – búcsús ismeretség alapján – eljött asszony térdepelve imádkozott e feszület előtt és édesanyjától származott rózsafüzérét mintegy ajándékként a feszület korpuszára akasztotta.⁵⁰ Egy balassagyarmati férfi Medjugorjébe vitt Szűz Máriának rózsafüzért: „Itthon vettem egy rózsafüzért, melyre készítettem szív alakú rézlapocskát. Rávéstem: Béke királynőjének Deák család a Magyar Hazáért.” Feltűnő helyre kívánta elhelyezni, hogy „a Szűzanya akkor sem tudja nem észrevenni, [ha] netán nem akarja. Ha pedig észrevette, gondoljon Magyarországra.” Így a templom egyik szobrára akasztotta, s biztos benne, hogy Szűz Mária „meg is találta, azt is tudom, hogy el is olvasta a szívecskén a feliratot.”⁵¹

Napjaink népi ájtatossági alkalmaihoz (engesztelő mozgalom, csütörtöki, első szombati, tizenharmadikai imádkozás) többféle, újfajta rózsafüzér kapcsolódik. Ilyenek az *Isteni irgalmasság*, az említett *Szereteláng*, vagy a *Páter Pio* rózsafüzér. Újabban terjed még a *Világosság rózsafüzére*, ennek végzésére II. János Pál pápa a Rosarium Virginis Mariae (Szűz Mária rózsafüzére) című apostoli levelében buzdított. 2003 óta terjed a

⁴⁷ Széles Kálmánné Dovicány Ilona (sz. 1919), Balassagyarmat.

⁴⁸ Beszédes 1997, 225.

⁴⁹ Barna 1996, 287.

⁵⁰ A herencsényiek azonban megjegyezték, hogy nem illik a feszülethez rózsafüzér, és levették onnan, majd 91.33.2. számon a Palóc Múzeum gyűjteményébe került. (Gyűjtő: Limbacher Gábor, 1991.)

⁵¹ Deák László, Balassagyarmat (sz. Endrefalva, Nógrád m. 1942.)

Magyarság öt seb titka rózsafüzér, melynek titkai a Szent Korona-tanra, a magyarságnak a kereszténység védőbástyái szerepére vonatkoznak, s a rajta lévő érmek Szent Istvánt a koronával, Magyarország őrangyalát a kereszttel, Kapisztrán Szent Jánost, Szent Margitot, Boldog Özsébet, Magyarok Nagyasszonyát ábrázolják, s egészében véve az öt elszakított országrészt Jézus 5. sebével hozzák kapcsolatba.⁵²

A rózsafüzér a néphitben, a népszokásokban és a mágikus gyakorlatban

A rózsafüzér imádkozását a katolikus egyház megszentelt, megáldott rózsafüzéren ajánlja végezni. A néphit szerint a felszenteletlen rózsafüzérnek nincs teljes értéke, nagyobb a hatása, „ha rajta van a pap áldása.” Általában mindjárt a vásárláskor, a kegyhelyen megáldatják. Akiknek a részére felszentelték, annak nem szabad elajándékozni vagy kölcsönadni.⁵³

A rózsafüzéres imádkozásért járó búcsúkiáltásokot egyházi (pápai, domonkosrendi stb.) rendeletek, előírások szabályozták. Elsősorban a tisztítóüzben, büneiért szenvedő ember szabadulási lehetőségére vonatkoznak. Búcsúnyerés nemcsak a rózsafüzér imádkozásáért jár, hanem a megszentelt tárgy hordozásáért is.⁵⁴ Egyházi előírás szerint imádkozás közben kézben kell tartani a rózsafüzért, ha eladják vagy darabokra szakadt, már nem nyerhető el vele búcsúkiáltás.⁵⁵ A népi használatban azonban ez eléggé általánosán úgy alakult, hogy ha nincsen kézben a rózsafüzér, akkor az ujjakon számolva végzik az imádságot. Ma hollókői vélekedés szerint az imádkozás szempontjából tulajdonképpen mindegy, hogy van-e nála rózsafüzér vagy nincs, végezhetik az ujjakon számolva is az imádkozást.⁵⁶ Sőt, a kézen végzett rózsafüzérezésnek még különböző gyógyító, érdemszerző jelentőséget is tulajdonítottak. Miksiben (v. Nóg-rád m., Mikusovce, Szlovákia) azt tartották, hogy aki az ujjain végzi a rózsafüzért, annak halála után nem porlad el a keze, megmarad épen. Rimócon, Hollókőben úgy vélték, aki a kezén végzi az olvasó imádkozását, annak sohasem görbül meg az uja és kezén soha nem lesz sérülés. A gyermekeket így tanították erre: „Amikor mész az úton, akkor az ujjaidon számoljad. A csuklódát, amikor összeszorítod, az a Miatyánk, és ha utána az ujjaidat kibontod akkor mindegyik ujj egy szemnek számít. Azokat szépen végezzessed, számoljad így a tíz Üdvözlégy Máriát, s közben mondd a titkokat (...) és soha a kezeden kelés nem lesz, nem ütőd meg a kezedet.”⁵⁷

⁵² Lengyel 2006, 114.

⁵³ Gál 1998, 334; Kovács 1997, 209.

⁵⁴ Barna 1996, 293; Gál 1998, 334; PM. 93.9.13,28.

⁵⁵ Radó 1957; PM 93. 9.11.

⁵⁶ Czímer Bertalanné Szabó Rozália, Hollókő.

⁵⁷ A miksi adat: Trizna Lajos, Balassagyarmat, Mártírok u. 2. A hollókői, rimóci adatok: Kiss Miklósné Mikula Mária (Balassagyarmat, Tompa u., sz. Rimóc); Gergely 1998, 313; Szócsné Gazda 2004, 161.

A rózsafüzéres imádkozáshoz testtartást, gesztusokat meghatározó szokások is kapcsolódnak. Az imádkozás kezdetekor például megcsókolják a lánc végén lévő feszületet.⁵⁸ A közös imádkozás kezdetekor a rózsafüzért felemelik, s e rituális cselekedetre népének is utal: „Emeljük föl kezeink közt e szép gyöngyfüzért...”⁵⁹

Használaton kívül a rózsafüzér általában az ágy fejénél, falba vert szögön csüngött, a már nem hagyományos berendezésű lakásban is.⁶⁰ Szokás volt esténként a párna alá tenni, jobb alvás érdekében. Így kéznél volt az esti és reggeli imavégzéshez is.⁶¹

A rózsafüzér szokásos ajándéktárgy. Gyermeknek keresztelőre, elszáldozásra vásárolták. Hollókőn keresztelőkör a gyermekek 5x10 szemes, kicsi olvasót kaptak. A fiúk sötét színűt, a lányok világosat, leginkább fehéret. Templomba csak a kislányok hordták magukkal, zsebkendővel összefogva. Elszáldozáskor már nagyobb méretű rózsafüzért ajándékoztak.⁶² A búcsúkból hozott ajándéktárgyak között is ez volt az egyik leggyakoribb. Az ajándékozási alkalmak újabb példajaként egy idősebb hollókői asszony 1987-ben menyétől anyák napjára kapott egy fehér színű, új rózsafüzért.⁶³

A rózsafüzér a katolikuság identifikációs megjelenítője is. Ezt példázza negatív módon, hogy a vegyes vallású Terényben (Nógrád m.) egy evangélikus–katolikus házasságkötést követően az evangélikus férj megtiltotta a rózsafüzér szokásos kihelyezését: „Nálunk nincsen szög a rózsafüzérnek”, azaz az asszony nem akaszthatta ki olvasóját a falra.

Egy-egy rózsafüzért évtizedeken át használatban volt. A hollókői Fábian Lajosné Szabó Rozália több mint ötven éven át használt egyetlen rózsafüzért, amelyet 13 esztendőskorában, 1934-ben vásárolt szüleitől kapott pénzén a pünkösdi búcsúban Mátraverebély-Szentkúton. A vételt követő években, már leánykorában belépett a rózsafüzér társulatba. Az évek során elkopott láncrészeket, a feszület és az elosztó érme mellett, valamint a tizedek között javították a füzért. A lánc áttekerését a varsányi kántor végezte, 200 Ft volt az ára.

Bizonyos szokásokban a rózsafüzér szimbólumként jelent meg és állt a középpontban. A mezőkövesdi Jézus Szíve búcsúban például körmenetben vitték a nagyméretű olvasót. A palotási (Nógrád m.) templomban 2005-ben az októberi oltárdísz egy nagyméretű, műanyag rózsákból készített piros színű rózsafüzér. Rózsafüzér-társulatos tag temetésekor Gyergyóalfaluban úgy jelenítették meg a tárgyat, hogy a 15 társulatvezető “élő” rózsafüzért alkotott, fehér fejkendőben és kötényben, kezükben égő gyertyákkal szimbolizálva a rózsafüzért.⁶⁴ A különösen nagyméretű, 2–3 m hosszú rózsafüzérek is társulatos temetési szertartásokon jelennek meg, ezeket a koporsóra szokás he-

⁵⁸ Gergely 1998, 306; Gombos Imréné (Vizslás, Nógrád m.)

⁵⁹ *Az élő szent rózsafüzér olvasóhoz / énekek és imafohászok. Írta: Szécsi Ignác Kömlön. Budapest, 1887.* PMNA 1436–2000.

⁶⁰ PM 91.5.1. sz. rózsafüzér adatai (gyűjtő: Kapros Márta).

⁶¹ PM 92.35.1. sz. rózsafüzér adatai (gyűjtő: Limbacher Gábor).

⁶² Czímer Bertalanné Szabó Rozália

⁶³ Limbacher Gábor gyűjtése a PM 93.55.1. számú rózsafüzér leírókartonján.

⁶⁴ Gál 1998, 336.

lyezni,⁶⁵ a halott lelki üdvét segítő kultikus jelentőség mellett az elhunyt társulati tagságának jelzésére is. Mézeskalácsosok süteményből készítették el a nyakba akasztható, elfogyasztható rózsafüzéretet, amelyeket a búcsúban árusítottak. Ebben egybekapcsolódott a rózsafüzér imádságos mivolta, a mézeskalács kultikus jelentősége, nyakba akasztva a búcsújárás külső jelzése.

A rózsafüzér szemei gyöngyszerűek, s a korábbi évszázadokban az előkelő katolikus nők Európa-szerte nyakukban hordták, akár egy nyakéket, melynek bajelhárító célja is lehetett. Később ez a szokás már csak a köznép körében maradt fenn, helyenként a paraszttasszonyok gyöngysor vagy nyaklánc mellett rózsafüzért is viseltek. Később több európai nyelvben, illetve nyelvjárásban a rózsafüzér mindenkori megjelenését átvitték a nyakban hordott gyöngy ékszerekre, így például a moldvai csángóknál: *alvasz*, azaz 'olvasó'.⁶⁶ A rózsafüzér a hagyományos népviseletű katolikus közösségekben az ünnepi, templomba menő viselet része imakönyvvel, zsebkendővel együtt. A hollókői Fábíán Lajosné Szabó Rozália lánykorában, az 1930-as években templomba menet az *Orgonahangok* imakönyvét *csecsekendőbe* hajtva a bal hóna alá fogta, az olvasót a két kezére fűzte, a keresztet a második és harmadik ujjá között tartotta a tenyerében, s a kezében még emellett *slingelt* zsebkendőt fogott *csokorra*. Az olvasót úgy hordták, hogy a rajta függő érem is látszódjék, a füzér végén lévő kereszt lelógott.⁶⁷ Búcsújáróhelyeken manapság is hordják a nyakukban, főleg az asszonyok. Napjainkban popsztárok vagy fiatalok extrémnek szánt viseletében is előfordul a rózsafüzér hordása.

A rózsafüzér a születéstől a halálig különböző funkciókban végigkísérte az emberi életet. Különösen jelentős, mint az életfordulók átmeneti rítusainak is sikert biztosító tárgyi kelléke. Könnyű szülésért mellen hordták, fej alá tették. Keresztelőig az újszülött védelmére nyakára, testére tették, csuklójára csavarták. Keresztelőre menetkor betették a *dunnikába*. Igézés ellen a csecsemők pólyájára, illetve a bölcső gombjára kötötték. A beszélni nem akaró gyermeket újhold vasárnapján olvasóval vezették. A szemmel megvert gyermeknek feje alá tették.⁶⁸ A kritikus élethelyzetekben, a betegségek gyógyításában is előfordult a rózsafüzér alkalmazása. Nógrádmegyeren jelenleg is él egy ördögtől megszállottnak tartott fiatal lány, a rózsafüzért szokták imádkozni fölötte.⁶⁹

A halál és temetés szokáskörében egyes archaikus szövegek szintén példaként mutatják a rózsafüzér használatának módját. Egy bátaszéki (Tolna m.) imádságban a ha-

⁶⁵ Gál 1998, 384; Beszédes 1998, 370; Jároli 2001, 347.

⁶⁶ Balogh–Katona 2005, 12.

⁶⁷ A Palóc Múzeum 92.35.1. leltári számú rózsafüzérének adatai. Gyűjtő: Limbacher Gábor, 1993.

⁶⁸ Fehér 1975, 103; Gulyás 1976, 145; Limbacher 1998, 206; Szendrey Zs.–Szendrey. Á. 1940, 203; Fügedi 1982, 192; Bosnyák 1980, 194; Balogh–Katona 2005, 37; Gulyás 1976, 121.

⁶⁹ Adatközlők: Simon Józsefné Berki Margit (sz.1944) és Géczy Ernőné Szelesik Irén (sz. 1947) Nógrádmegyér.

lott Jézus kezében is ott van az olvasó, amint ez a katolikus elhunytaknál századok óta szokásos: „...aranypad / Azon fekszik az Úrjézus / Kétsingnyi fehér olvasó van a kezébe.”⁷⁰ Egy halottas népének szintén példázza ezt a szokást: „...Halálunknak vég-órája, ha elérkezik, / Kezeinket a szentolvasóval átkötik, / Úgy indulunk mennyekbe...”⁷¹ A rózsafüzért népi magyarázat szerint azért kötötték rá a halott kezére, „hogy bemutathassa Máriának, és a túlvilágon is legyen mivel imádkozzék”, a gonosz lelkek ne árthassanak neki, békességben nyugodjék.⁷² A halotti mellékletként való alkalmazáskor helyenként különbséget tettek aszerint, hogy az illető keresztszülő volt-e. Ilyenkor a mellén összekulcsolt kézre tették a rózsafüzért, máskülönben a test mellett kinyújtott kar mellé.⁷³

Hollókőn az idős Czímer Bertalanné Szabó Rozáliának összesen hét rózsafüzére van, azt kérte 2005 őszén családjától, hogy majd mind a hetet temessék vele. Egyet tegyenek a kezébe, a többi pedig mellé. Hollókőben ez mindenkinél így szokás. A gyűjtéskor jelen lévő leánya elmondta, hogy anyósának koporsójából az egyik rózsafüzére kimaradt, amit elég nagy bajnak tartott az adatközlő idős asszony. Úgy vélte, azért kell az összes rózsafüzért tulajdonosával temetni, mert a sok imádkozás, amit végeztek „rajta marad az olvasón, az annyi üdvösséget ad.” További lényeges szempont, hogy a megszentelt tárgyat ne érje méltánytalanság: „szentelt dolog, ne dobálódjon el.” A varsányi Fábíán Istvánné Jusztin Emerenciának kérésére hozzátartozói egy kis erszényben a nyakába tették egyik ponyvafüzetét is, rózsafüzérével és a *Könnyek Anyja* hétszer hétszemes, fehér *olvasójával* együtt.⁷⁴

A megholtakért való imádkozáshoz külön rózsafüzér van, három tizedes. Ezt szokták végezni Mindenszentek táján, november hónapban a templomban és amikor halott van. A rózsafüzér-titokban Szűz Máriát kéri: „Oh, Legszentebb Szív Asszonya Boldogságos Szűz Mária / irgalmazza a megholt híveknek.” A tisztítóútzben szenvedő lelkekért az öt tizedes rózsafüzért mindennap elimádkozó férfi szerint „ahány szem van a rózsafüzéren és azt valaki felajánlja, annyi lélek menekül meg a tisztítóúzból.”⁷⁵ A rózsafüzér a katolikusok hite szerint a világ végén, az utolsó ítéletkor is védelmet nyújt.⁷⁶

Eddigi példáinkból is kitűnt, hogy más kultikus, megszentelt, egyházi áldással ellátott tárgyakhoz hasonlóan a rózsafüzérnek önmagában is óvó, rontás-elhárító hatása van. Állandó hordása ilyen céllal manapság is előfordul, megfelelően annak a már említett egyházi gyakorlatnak, amely a rózsafüzér hordozását búcsúval serkentette. Utazás közben is véd; gyakran akasztják az autók belső visszapillantó tükrére bajel-

⁷⁰ Erdélyi 1999, 1004.

⁷¹ Gergely 1998, 320.

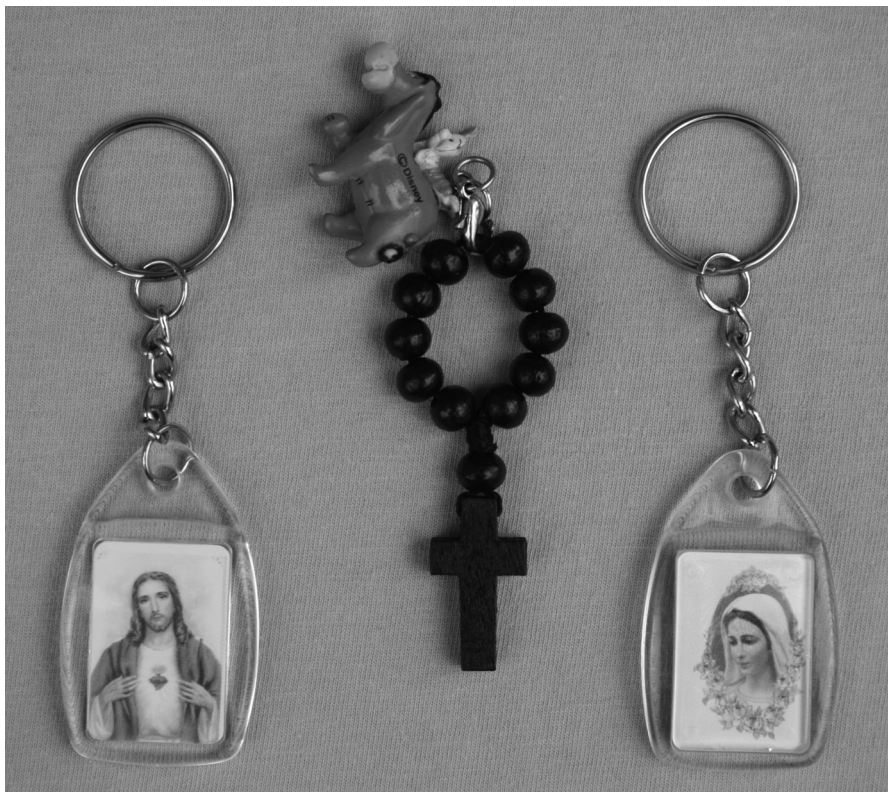
⁷² Szendrey Zs.–Szendrey Á. 1940, 203; Bosnyák 1980, 222; 1984, 142; Gergely 1998, 307; Kovács 1997, 209.

⁷³ Bosnyák 1984, 143.

⁷⁴ Fábíán Istvánné Jusztin Emerencia (1911–2001). Adatközlő: Laczkó Sándorné, Varsány (Nógrád m.).

⁷⁵ Deák László, Balassagyarmat (sz. Endrefalva, Nógrád m. 1942).

⁷⁶ Gergely 1998, 313.



5. kép. Rózsafüzér és szentképek kulcstartóként használva. Balassagyarmat, 2007.

hárító célzattal (talán nem csak katolikusok). Az autók visszapillantó tükrén újabban szokásosak más vallásos tárgyak is, például Szent Kristóf érem, vagy szentek képével díszített autóillatosító. Egytizedes rózsafüzért kulcstartóra is rátesznek, de terjednek a szentek, Szűz Mária, Jézus Szíve stb. képeivel ellátott kulcstartók is. (5. kép)

A rózsafüzér rontáshárító tárgyként fordult elő sokféle eljárásban, például tűz ellen, amikor a felfordított asztalra helyezték.⁷⁷ A vihart „szembe intették” vele.⁷⁸ Használták boszorkányok ellen: „Nagyanyám búcsúra ment egyszer, amikor el akarták téríteni a boszorkányok [...] előkapta az olvasóját, meg keresztet vetett magára. Attól kezdve nagyanyám az olvasót mindég magával vitte.”⁷⁹ A boszorkány behatolása, éjjeli nyomása ellen rákötötték az ágyra, rácsavarták a kilincse, vagy beledobták a forgószelebe, hogy elűzzék az abban táncoló boszorkányt.⁸⁰ Kísértet ellen a rózsafüzér-

⁷⁷ Szendrey Zs.–Szendrey Á. 1940, 203.

⁷⁸ Bosnyák 1984, 77.

⁷⁹ Fügedi 1982, 192.

⁸⁰ Fügedi, 1982, 192; Szendrey Zs.–Szendrey Á. 1940, 203.

rel „odacsaptak balkézze”. A „veres tehén” képében kísértő lélekhez hozzáérintették, „és abban a pillanatban a tehén eltűnt.”⁸¹

Önöntő, vízvető, ráolvasó imádságok is a rózsafüzér vallásos-mágikus használatát mutatják. Például Szent Margit, Szűz Mária, Szent Antal vagy Szent Benedek gyógyítás vagy vihar távoltartása céljából víz magával különleges erejű tárgyakat, köztük a rózsafüzért: „Elindula Szen’ Margit leán [...] viszi... Bódogságos Szűz Máriának fátyoláját, / Hét sing olvasóját...” Ficamodást gyógyító szövegben szintén előfordul a rózsafüzér: „...Amoda gyün egy szent asszony, / kezibe a szent olvasó / Icamodás-ficamodás, / adám, / múltjon el!”⁸²

A jeles napok amúgy is varázslatos idejében szerepet játszott a rózsafüzér mágikus használata is. Nagypénteken a törökök kincsének „fellanduló lángjára” rádobták a rózsafüzért. Karácsonykor a keresztútnál boszorkányt leső olvasóval kötötte körül a lucszékét.⁸³ A rózsafüzér jósló tárgy is, előjelek megnyilvánulási eszköze. Elvesztése, elszakadása, álombeli megjelenése általában rosszat, halált, *könnyhullatást* jelentett.⁸⁴ Ha a keresztet elveszítik a rózsafüzérről, az nagy bajt hoz. Ezért amikor a kezükön viselték, tenyerükben tartották a keresztet, így vigyáztak rá.

*

Bemutatásunkban kifejtettük, hogy a katolikus nép számára a rózsafüzér fontos, és többféle funkcióban is használatos imaeszköz. Jelentőségét tovább hangsúlyozza, ha figyelembe vesszük, hogy a parasztság kultúrája nem materialista jellegű volt, szerény személyes tárgykészlettel rendelkezett. E tárgykészlet egyes darabjai azonban funkcionális jellegűek voltak, szemben a napjainkra kialakult tömegszerűséggel és „kacat jelleg”-gel. Mindezek hátterében a gyökeresen eltérő világnézet áll. A hagyományos szemlélet szerint az élet isteni eredetű, a világi létben folyamatosan jelen van az isteni gondviselés, az emberek igyekeztek minden lehetőséget és alkalmat megragadni, hogy a természetfeletti – ahonnan hitük, tapasztalatuk szerint áldás és jó származik – minél hatékonyabb kapcsolatba kerüljenek. Ezeket a lehetőségeket és alkalmakat a templom, szentmise, szentelmények, szentek ábrázolásai, kegyhelyei, ereklyéi valamint a különféle ünnepek, imádságok, ájtatosságok mellett a rózsafüzér közösségi, illetve egyéni használata jelentette.⁸⁵

A természetfeletti világ felé való törekvésük, szakrális kommunikációjuk ihlette a Szent Domonkosnak tulajdonított, de a középkor folyamán hosszabb időn át kialakult rózsafüzért, amelynek alapja a keletről származó, csomókkal vagy magvakkal, csigahéjakkal, illetve kavicskákkal ellátott zsinór, számláló füzér volt.⁸⁶ A kultusz tárgy

⁸¹ Gulyás 1976, 155.

⁸² Erdélyi 1999, 162, 874; Harangozó 1998, 199, 179, 200; Polner 2000, 60.

⁸³ Szendrey Zs.–Szendrey. Á. 1940, 203.

⁸⁴ Virt 1987, 28–29; Bosnyák 1977, 209.

⁸⁵ Vö.: Szántó 1987. I. 564.

⁸⁶ Szántó 1987, I. 564.

azonban máris visszahatott magára a kultuszra, sajátosan alakítva az Isten, Szűz Mária és a szentek felé irányuló szakrális kommunikációt. E visszahatás aztán újabb hatást gyakorolt az imaeszköze, új minőséget kölcsönözve neki. Bemutatásunkban az oda- és visszahatások további lépcsői is megfigyelhetők. A rózsafüzér tárgyi világának és folklórjának e hatásrendszerét konkretizálva azt találjuk, hogy az eredeti imaszámláló füzér hatott az eszközalakító kultuszra, ezért a tárgy praktikus segédeszköz mivoltán túl önmagában is szakrális jegyeket is hordoz, a csomókat jórészt szent, illetve biblikus növények terméséből készítették. Másrészt hasonló indítatással a Mária-kultuszban a füzér csomói Szűz Máriát, a *Misztikus Rózsát* önmagukban is megjelenítették rózsaszirm, -gyökér anyagukkal vagy rózsza alakjukkal. A kialakuló identifikációs forma inspirációt adott az imádság, ájtatosság ennek megfelelő szemléletére, és a rózsafüzér-imák mennyei rózsákká, bokorrá és kertté váltak, amint azt ismertettük. Az egyre strukturáltabb rózsafüzéres folklór a tárgy egyre több változatban való megjelenését váltotta ki, a láncszemek számainak és színeinek alakulásától a különféle szentekhez és hittitkokhoz való kötődésig, rájuk utaló formai jegyekig. Az eszköz szakrálissá válása hozzájárult a vele kapcsolatos folklór szakralizálásához is, amint arra utalnak az égi eredetről, látomásokban való megjelenésről írottak. A rózsafüzérrel foglalkozó imakönyvek minősítései, népszerűsítő megállapításai és az épületes ponyvai történetek tovább növelték a rózsafüzér szerepének jelentőségét. Az olvasó révén létrejövő imaélet változatos gyakorlata az égiek megnyerésére szolgált, maga a tárgy pedig immár messze túlmutat tárgyi önmagán, és fogadalmi, sőt különféle mágikus funkciót is betölt. Nem szűnő virulenciája újabb és újabb típusok kialakulásához vezet egészen napjainkig. Mindeközben az is megfigyelhető, hogy a rózsafüzér-imádság a tárgyasult eszköz nélkül is, illetve azt a saját testtel, kezekkel helyettesítve, gyógyító hatást vált ki.

E főlázolt összefüggésrendszernek megfelelően a rózsafüzér tárgyi és folklór vetületének sokrétű összefüggését, kultúraalkotó jelentőségét figyelhettük meg tanulmányunkban. Mindez máig sem vált egészében történeti jelenséggé, hanem napjaink katolikus népi vallásosságának is kutatásra érdemes témáját jelentik.

Bibliográfia

A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára I–III.

1976 Budapest, Akadémiai Kiadó.

ANTALÓCZI Lajos

1994 *Jelenések, üzenetek és a jövő (Mária-jelenések és üzenetek szintézise 1830-tól napjainkig)*. Ötödik javított, bővített kiadás, Eger, Kisboldogasszony Plébánia.

BÁLINT Sándor

1998 *Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok a hazai és közép-európai hagyományvilágból*. Budapest, Szent István Társulat. [1976–77]

BARNA Gábor

1986 Az élő szentolvasó magyarországi elterjedése. *Vigília* 51/5: 67–75.

1987 Fogadalmi tárgyak (offerek) magyar búcsújáró helyeken. *Agria* XXIII: 367–380.

1992 A megújuló rózsafüzér. Az élő rózsafüzér ájtatossága és társulata a XIX–XX. századi népi vallásosságban. In Bárdos István – Beke Margit (szerk.): *Egyházak a változó világban*. Esztergom, Komárom-Esztergom Megye Önkormányzata: József Attila Megyei Könyvtár, 319–322.

1996 Az élő lelki rózsafüzér ájtatossága és társulata a 19–20. századi népi vallásosságban. *Néprajz és Nyelvtudomány* XXXVII: 287–298.

1998 *Az élő rózsafüzér kunszentmártoni társulata. Living Rosary Confraternity in Kunszentmárton. /Devotio Hungarorum 5./*Szeged, Néprajzi Tanszék.

BALOGH Jánosné Horváth Terézia – KATONA Edit

2005 *Magyar népi ékszeresek*. Budapest, Néprajzi Múzeum.

BESZÉDES Valéria

1996 Rózsafüzér Társulatok Szabadkán. *Üzenet* XXVII/3–4: 225–231.

1998 A doroszlói Rózsafüzér Társulat. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár. Néprajzi Tanszék, Szeged – Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 366–373.

BOSNYÁK Sándor

1969 *Palóc mesék és mondák*. Balassagyarmat (Kézirat, Palóc Múzeum Néprajzi Adattár 413.)

1980 A moldvai magyarok hitvilága. *Folklór Archivum* 12. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

1982 A Gyimesvölgyi magyarok hitvilága. *Folklór Archivum* 14. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 68–157.

1984 A bukovinai magyarok hitvilága II. *Folklór Archivum* 16. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

DIÓSZEGI Vilmos

1981 Olvasó. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* IV. Budapest, Akadémiai Kiadó, 92–93.

FÁBIÁN Gabriella

1999 Vallásos kisközösségek Csíkszentdomokoson. (Szakdolgozat, ELTE, BTK, Folklore Tanszék).

FEHÉR Zoltán

1975 Bátya néphite. *Folklór Archivum* 3. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

FÜGEDI Márta

1982 Emberfeletti hatalmú lények Mátraderecske faluközösségének hiedelmeiben. *Folklór Archivum* 14. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 159–221.

GÁL Irma

1998 A Rózsafüzér Társulat szerepe Gyergyóalfalu vallásos népeletében. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei*. Szeged–Budapest, Néprajzi Tanszék–Magyar Néprajzi Társaság, 334–365.

GERGELY Katalin

1998 „A Szentolvasó Társulat Mária kertje...” Gyergyószentmiklósi rózsafüzér társulatok. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei*. (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár) Szeged–Budapest, Néprajzi Tanszék–Magyar Néprajzi Társaság, 297–333.

GULYÁS Éva

1976 Jászdózsai hiedelmek. *Folklór Archivum* 4. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

HARANGOZÓ Imre

1998 „Krisztusz háza arangysz...” *Archaikus imák, ráolvasások, kántálók a gyimesi és moldvai magyarok hagyományából*. Újkígyós, Ipolyi Arnold Népfőiskola.

JAKUS Ottó

1998 *A rózsafüzér hatalma*. Budapest, Kerekes Kegytárgy Nagykereskedés.

JÁDI Ferenc – TÜSKÉS Gábor

1986 A népi vallásosság pszichopatológiája (Egy hasznosi parasztasszony látomásai). In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest, Magvető Könyvkiadó, 516–556.

JÁNOSSY Gábor (szerk.)

2004 *Rózsafüzér-imakönyv. Szentolvasók rövid ismertetéseikkel és ének javaslatokkal*. Budapest, Stella Maris Alapítvány.

JÁROLI József

2001 A németgyulai Rózsafüzér Társulat története. In Barna Gábor (szerk.): *Boldogasszony. Szűz Mária tisztelete Magyarországon és Közép-Európában*. (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár) Szeged, Néprajzi Tanszék, 340–349.

KÓSA Géza – BÍRÓ Krisztina

1991 *Magvak, termések*. (Búvár zsebkönyvek) Budapest, Móra Ferenc Könyvkiadó.

KOVACSICS Mária Natália

1996 *Világ győzedelmes királynője*. Mountain View, USA

KOVÁCS Endre

1997 A doroszói Rózsafüzér Társulat. *Üzenet* XXVII/3–4: 207–212.

LENGYEL Ágnes

2001 Amulettként használatos XIX–XX. századi szakrális ponyvanyomtatványok. In Barna Gábor (szerk.): „Nyisd meg, Uram, szent ajtódát...” *Köszöntő kötet Erdélyi Zsuzsanna 80. születésnapjára*. Budapest, Szent István Társulat, 75–90.

2005 Rózsaszimbolika a népi imádságokban és kultuszban. *A Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve*. Salgótarján, 171–183.

2006 A magyarság küldetésének hite napjaink népi vallásosságában. In Selmeczi Kovács Attila (szerk.): *Lélek és élet. Ünnepi kötet S. Lackovits Emőke tiszteletére*. Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi igazgatóság, 111–119.

LIMBACHER Gábor

1998 A népi unio mystica, mint a vallási néprajz értelmezési szempontja. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről I./* Budapest–Pécs, Balassi Kiadó–University Press, 191–210.

2004 A csoda hagyományozódása egy öltöztetés Mária-szobor esetében. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről V./* Budapest, Balassi Kiadó, 94–118.

TOKAREV, Sz. A. (főszerk.)

1988 *Mitológiai enciklopédia* I–II. Budapest, Gondolat Kiadó. [1980–82, Moszkva]

MÓD László – SIMON András

2004 „Így támad egyre jobban a híre a Mária-látásnak...” A radamosi Mária-fa és mai kultusza. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 6. II. Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumok Igazgatósága 205–212.

Örökké illatozó rózsafüzérek ...

1994 Gyűjteményes bővített, hasonmás kiadás (Varga Lajos hasonló címen 1910-ben kiadott művének felhasználásával). Budapest, Kerekes Kegytárgy Nagykereskedés és katolikus könyvkiadó.

POLNER Zoltán

1998 *Isten zsámolyánál. Népi vallásos költészet*. Szeged, Bába és Társai Kiadó.

POLUNIN, Oleg

1981 *Európa fái és bokrai*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

RADÓ Polikárp

1957 *Az egyházi év*. Budapest, Szent István Társulat.

SZÁNTÓ Konrád

1988 *A katolikus egyház története* I–III. Budapest, Ecclesia.

SZENDREY Zsigmond – SZENDREY Ákos

1940 Részletek a készülő magyar babonaszótárból. *Ethnographia* LI: 195–210.

SZŐCSNÉ GAZDA Enikő

2004 A Rózsafüzér Társulatok hatása egy falu életére. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 6. II. Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumok Igazgatósága, 161–166.

VIRT István

1986 Halállal kapcsolatos szokások és hiedelmek Zoboralján. *Folklór Archivum* 17. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

VOIGT Vilmos

1991 Rózsafüzér. *Világirodalmi Lexikon* XII. (főszerk.: Szerdahelyi István) Budapest, Akadémiai Kiadó, 242.

Szent Anna-ábrázolások

Megyei műemléki topográfiákból, egyházmegyei dokumentációkból a Szent Anna ábrázolások viszonylag bőséges katasztere szűrhető ki. Ehhez azonban hozzá kell tennünk, hogy az így létrejövő forrásanyag korántsem teljes, az általunk tüzetesebben vizsgált palócföldi térségen belül sem. Nemcsak azért van ez, mert a Pest megyei és még inkább a Nógrád megyei műemléki topográfia kevésbé részletező, mint a hevesi kötetek, és így e területeken jó néhány Anna-ábrázolás észrevétlen maradt. Nem is csak azért, mert több Szepőlötelen Fogantatás és Kisasszony templom belsejének, berendezésének bemutatása nem olyan részletes, hogy a foganása, illetve szülése révén esetleg ábrázolt Szent Annáról külön megemlékezniének. A hiány abból is keletkezett, hogy a figyelembe vett alkotások több esetben hibás azonosítással kerültek bemutatásra. Például a Nógrád megyei számbavétel során a szuhai templom oltárképét és hajóbeli festményét egyaránt a Szent Családdal azonosították, noha ezeken nem Jézus

1. kép. Kisasszony oltárkép.
Anna és Joákim között Máriát
angyal dajkálja

születése, illetve gyermeksege szerepel, hanem Máriáé. Így aztán a leírásban még a templom titulusa is Kisasszonyról tévesen Szent Családra változott. (1. kép)

A Heves megyei Mezőszemere Sarlós Boldogasszony templomának főoltárát a szerzők olyannyira jelentősnek tartották, hogy egész oldalas képét is közölték. A felső festményt mégis tévesen Jézus családjával azonosították, noha az a gyermek Máriát, Annát és Joákimot ábrázolja.¹

A Szent Anna-kultusz jelzett forrásokból megalkotható szép számú tárgyi dokumentációját jelentősen tovább bővítik a jellemzően paraszti adományozásból létesült szobrok és képek. Szisztematikus



¹ Dercsényi 1954, 412–413; Dercsényi–Voit 1978, 424–426.



2. kép. Mettertia-ábrázolás, részlet a 2. színes képen közölt falfreskóról

kutatás ugyan e téren még nem történt, de helyszíni megfigyeléseink a Szent Anna-kultusz igen széles körű elterjedtségére utalnak. E problémának, hogy teljességre törekvő, megbízható adatbázis hiányában nehéz a vallásos ábrázolások jellemző jegyeit, típusait, különféle szempontok szerinti megközelítését és feldolgozását elvégezni, tehát e nehézség enyhítésére fogtunk bele Lengyel Ágnessel és két szlovákiai magyar muzeológussal a térség szakrális létesítményei ábrázoláskataszterének megalkotásába, egy négy éves OTKA kutatási program keretében.

Tanulmányunkban olyan templom-, illetve kápolnabeli Szent Anna ábrázolá-

sokkal foglalkozunk, amelyek jelentős hagyomány-tükröző adottságokkal rendelkeznek, és amelyeket történeti sorrendben elemezve a tárgyak révén hordozott kultusz alakulására is fény derül. El kell most tekintsünk olyan képektől, amelyek ponyvanyomtatványokon, imakönyvekben találhatóak, noha ezek is interpretálásra érdemesek.

1. Szent Anna legrégebb ismert hazai ábrázolása az európai kereszténységben is korainak számító marosszentannai (v. Maros-Torda m., Santana de Mureș, Románia) falfreskó, a 14. századból.² (1. színes kép) E képet egyfelől a feudalizmusra jellemző hierarchikus világbépfelállításának látjuk, amelyben Szent Anna mint matriarcha méltóság tűnik föl. A falkép az őstisztelet virulenciáját mutatja. A sokalagos ábrázolásban Anna alakja a meghatározó, kiemelkedő, glóriája is a legnagyobb méretű. Leszármazottai mintegy a köpönye alá kíváncsoznak, szinte úgy, ahogy a vég nélküli boldogságra vágyó emberiség Mária köpönye alá. (2. kép) Horizontális szinten úgy látható, mint az igaz emberiség ósanyja, aki kitárt karjaival, mintegy életadó szakrális kontaktussal, kézrátétellel másod- és harmad-szült leányát érinti. Szent Anna ekként mintegy a megváltás fontos közreműködőinek is ósanyja, hiszen egyik oldalsó leánya három szent apostol és egy igaz tanítvány gyermekét tartja maga előtt – amint azt a falpótlásnál a fejük körüli glória, illetve annak hiánya mutatja –, másik leánya pedig fiaiként a nagyobb Jakab apostolra és Szent János apostolra, illetve

² Bálint 1977, II. 95.

evangelistára, a Messiás legszeretettebb tanítványára teszi kezét.³ János, mintegy attribútumként, a Szentírást emeli föl. Míg a tanítványokhoz vezető „oldalsó” leszarmazás a kézrátételes, érintéses testi kapcsolattal – mintegy a vérség révén történő kapcsolódás folyamatával – van ábrázolva, a Megváltóhoz vezető „központi” leszarmazás úgy jelenik meg az alakok egymás előttiségében, mint a szívből és ázaltal a szeretetből való születés, életátadás. Vertikális síkon tehát a hármasság, a szent hármasság (Mettertia) megnyilatkozása látható az isteni Messiás Szentlélektől áthatott földi leszarmazásában, világra jöttében. Az ábrázolásnak e jellegzetessége, miszerint az Anna és Mária közötti leszarmazás megegyezik a Mária és Jézus közötti életadó kapcsolattal, apokrif hagyomány. A recens magyar szájhagyomány egyik középkori gyökerű változata szerint Szent Anna kifejezetten a Szentlélektől foganta Máriát – ugyanúgy, amint majd leánya, Szűz Mária a megváltó Jézust –, amit az is hangsúlyoz, hogy Anna foganása idején, sőt még ezután is hónapokon át férje, Joákim távol volt tőle és otthonától.⁴ Annát, Máriát és Jézust a freskón kiemeli, hogy míg a többi alak tekintete a kép világán belül marad, ők hárman kinéznek a képből. Szent Anna a falkép felületét uralkodóan kitöltve szembe, a hívek felé fordul, és egyenesen rájuk tekint a keletelt templom legszentebb helyéről, a szentély keleti falsíkjáról, szakrális, áldó kapcsolatot képezve. Ezt úgy értelmezzük, hogy Anna teljességgel emberi alak, mindenestől az embervilág részese, ha szent is.

Archaikus fokon az érzékszervi tapasztalás révén mintegy azonosulni lehet a szentel. Közismert a szentek szobraival, főként kegyszobrokkal való érintőzések szokása, mely által a hívő egyén valamiképpen a szentből kisugárzó áldásból részesül. A bukovinai Cacica búcsújáró helyen azt figyelhettük meg, hogy Szűz Mária szobrát kendőkkel érintették, amiktől e tárgyak átminősülve a házi patika hatékony gyógyító eszközeivé váltak úgy, hogy azt szükség esetén a beteg testrészeztették. Amikor a bibliai vérfolyásos asszony hitből fakadóan megérintette Jézus ruháját, mindjárt meggyógyult, Jézusból pedig erő áramlott át a betegbe. Az érintés, tapintás mellett a látószervi érzékelés is áldást közvetíthet. A hagyományos szemlélet szerint a misebeli Úrfelmutatáskor Krisztus testvére átváltozó ostyá pusztá látása is többféle oltalmat, hasznot eredményezett.⁵ Szent Anna a hívek felé fordul, rájuk tekint, velük egyezően ember ő is. Kebelén az ifjú leányküllemű Mária feje már féloldalas tartású, de szembe, mintegy visszatekint, ezzel jelezve az istenvilághoz is kapcsolódó, szent emberségét. A szintén féloldalas tartású gyermek Jézus már tekintetével sem fordul szembe, a hívekben tetet öltő embervilág felé. Ez lényege szerinti isteni mivoltát szemlélteti, kinek országa nem ebből a világból való (Jn 18,36), vagy amint más alkalommal mondta: „Ti innen alulról való vagytok, én meg fölülről való vagytok; ti e világból vagytok, én nem e világból vagytok” (Jn 8,23). Kapcsolatban állhat ez a kifelé nézés azzal is, hogy a természetfeletti lény tekintete, mint Jézus feltámadásakor Isten angyaláé, „...olyan volt, mint

³ A Szent Nagycsalád leírására vonatkozóan lásd Limbacher 2005, 29.

⁴ Limbacher 2005, 15–16.

⁵ Bálint 1938, 62.

a villám, [...] az örök remegtek tőle való félelmükben, s csaknem halálra váltak.” (Mt 28,3–4)

A Szent Annát leszármazottaival ábrázoló falkép nem egyszerűen családfa vagy emlékeztetőül szolgáló nemzedékrendi megjelenítés, hanem az áldást nyújtó mennyei világ megnyilatkozása, amint azt a két oldalt muzsikáló angyalok is jelzik.

Összességében találoan illik a freskóra Kálmány Lajosnak Szeged vidéki tapasztalataiból alkotott megállapítása: ősi “hagyományaink szerint Nagyboldogasszony az életet adó istenasszony. [Nagyboldogasszonnak Szeged környékén még a 19. század második felében is jobbára Szent Annát nevezték.] [...] S] Mivel kedd az életet adó, a kezdet-istenasszonnak a napja [a bemutatott freskó ebben az összefüggésben viselhetné akár „a kezdet istenasszonya és leszármazása” címet], minden munkához, melyet folytatni akarunk, kedden kell hozzáfogni, akkor örömmel folytatjuk. Míg bevégezni semmit sem jó kedden, mert az embernek nem lesz hozzá szerencséje. [...] Például] aki kedden mos, a hiedelem szerint a forró vízbe teszi a Boldogasszony kezét.”⁶ Szent Anna keze a freskón is hangsúlyt kap, mint a szakralitás közvetítője. Számos helyen elterjedt kézereklyéje pedig egyrészt a serényen dolgozó, segítő asszonnai kezet emelte szimbolikus méltóságra, másrészt benne a Jézust dajkáló kar szentsége és szakrális–mágikus jelentősége hangsúlyozódott.⁷ Egy archaikus „öntőimádság”-ban például mind Anna, mind csodatévő keze kiemelkedő jelentőséggel szerepel:

Jeruzsálemi kertbe van egy cidrusfa,
Annak van három lehajtós ága,
Első ág alatt a Jézuska a bűnöst megváltotta,
Második ág alatt Szent Anna
Betegeket gyógyítja,
Csodálatos kezével a földről a nyavalát eltávolítja,
Harmadik ág alatt a Boldogságos Szűz Mária Szent Fiát siratja,
Piros vérit csókolja.⁸

E jellemzés a Mettertia képtípus, a Szent Anna harmadmagával ábrázolás sajátos folklorvetületének is tekinthető. Egy másik imádságban is Anna – Isten által kivételezetten teremtett – embersége ötlük szembe, egy sajátos genesis-motívum egyik főszereplőjeként:

Fehér rózsza Mária
Gyöngyvel gyökerezik,
Arannyal bimbózik,
Ég szülte Annát, [...].⁹

⁶ Kálmány 1978, 325–326.

⁷ Limbacher 2005, 21.

⁸ Erdélyi 1999, 133.

⁹ Erdélyi 1999, 528.

A marosszentannai freskón is ilyen „ég szülte” minőségében látjuk Szent Annát.

2. A rozsnyói székesegyházban, annak Szent Anna- (mai Szt. Neitus) kápolnájába készült Mettertia-kép látható 1513-ból, amelynek háttere az egykorú rozsnyai bányász- és kohászéletet ábrázolja élethűen, mintegy a Szent mennyei oltalmába ajánlva a nemesfém-kitermelés összes mozzanatát. (2. színes kép) Rozsnyó (v. Gömör-Kishont m., Rožňava, Szlovákia) környékén az 1510-es években még virágzott az ezüstércbányászat. A bányászok céhszerű, vallási alapon működő, inkább karitatív és önszegélyező szervezete már valószínűleg az Anjouk korától létezett a városban. Tagja lehetett mindenki, aki a bányászatból élt, beosztásától és vagyoni helyzetétől függetlenül. Az oltárképet minden bizonnyal ez a társulat festette a bányászok nevében, s azt fogadalmi képek szánta. Tükröződik benne a középkori ember gondolatvilága, aki a létfenntartása érdekében kifejtett munkájának sikeréért a természetfölötti világ pártfogását igyekszik megnyerni. A későgótikus stílusú, sőt már a reneszánsztól is inspirált festmény fő alakja, Szent Anna tiszteletét a német telepesek még óhazájukból hozhaták magukkal, ahol kiterjedt kultusza volt. Anna testtartása, amellyel a felé mozduló kis Jézust fogadja, a konkrét gesztuson túl általános pártfogó vagy oltalom szerepkörét hangsúlyozza. Ahogyan elfogadja a felé törekvő kis Jézus közeledését, úgy segíti a hozzá folyamodó szükségben lévőket is. Komor arckifejezésével ugyanakkor, mintha már sejtene, a jövőbe révedve isteni unokájára váró megváltói kinszenvedést. A gyermek Jézus is e távlatokba néz, de tekintete nyílt és elfogadó, testtartása pedig mozgalmasság, élet-eleveniséget sugárzó. Jézus és Mária e képen már Annával egy horizontális szinten jelenik meg. Szent Anna mintha már veszített volna az életadó ősforrás, matriarcha méltóság mivoltából, ami a marosszentannai freskón még oly szembetűnő, és tisztelete mintha inkább csupán a Mária-kultusz személyére való áttestálódása lenne, a közvetett istenszülőség alapján. E szerepéből fakadóan jelenik meg a képen, mint az egész adott emberi tevékenység, a bányászat védőszentje. Mária magas fehér homlokát terebélyes, áttört díszű korona ékesíti, amely a magyar Szent Korona stilizált megjelenítése, ahogy arra a csúcán lévő dőlt kereszt is utal. Szűz Máriát a festmény Magyarország védőasszonyaként állítja elénk, a középkori hungarus tudatnak megfelelően, igen valószínű német kötődésével együtt. A kép előterének e vízszintes síkjával merőlegesen képzett függőleges tengely mentén a Szentháromság látható. A két tengely a gyermek Jézusban találkozik. Fölötte az égen a Szentlélek lebeg galamb képében, legfölül felhő alkotta keretben az öregemberként megjelenő Atyaisten félalakos képe. Egy égbenyúló fán angyalok kara muzsikál. A kép háttérében a festő bokrokkal és fiatal fákkal benőtt sziklás, hegyes táj látképét tárja elénk folyóval és tornyokkal. A tájban bányászok, kohászok és fuvarosok átlagos munkanapja zajlik, amelyet az átható mennyei világ sugároz be és fogad oltalmába. Az ábrázolás jellemzően mutatja a felvilágosodás előtti ember szemléletét, amelyben a földi- és a túlvilág összefüggően, együtt alkotja a valóság egészét.¹⁰

¹⁰ Bálint 1977 II.103; Istvánffy 1911, 303; és vö. Limbacher 1996.



3. Szent Anna
mellékoltár.
Palóc Búcsú idején,
2005. július 18.

3. A mai Nógrád megye területén a balassagyarmati Szentháromság plébánia-templomban található a művészetileg legbecsesebb és a keresztény tradíciókat leginkább magába sűrítő Szent Anna-oltár. Az 1740–46 között épült templomba eredetileg egy fából való Szent Anna-oltár került, amelyet egy városi polgár, Krumpholtz Zsigmond emelt. 1759-ben a templom-építő kegyúr, Balassa Pál ajándékozta a jelenlegi oltárt, amelynek képét Franz Anton Maulbertsch festette.¹¹ (3. kép)

Bemutatását az oltár templombeli, helyszíni megfigyelése alapján készítettük. A több alkalommal történt szemlélés során föltűnt, hogy a nyári napéjegyenlőség körüli időszakban a reggeli Nap rásüt az oltárra a kórus feljárója melletti ablakon keresztül. A napfordulói nap „festményolvasásáról” naplószerű feljegyzést készítettünk 2005. június 21-én, a kora reggeli megfigyelés alkalmával. A jelenség megragadására, tehát a nap által bevilágított Szent Anna oltár bemutatására készült leírás fontos forrást jelent az alábbi összefoglalás számára. A nem szikáran tudományos, kissé talán szubjektívnek is tekinthető feljegyzést, mint forrást, nem elsősorban tartalmi szempontból tartjuk lényegbevágónak. Tudományos jelentőségét főként abban látjuk, hogy egyrészt még egy objektum, egy műalkotás kutatása esetében is minőségi többletet eredményezhet a kvázi résztvevő megfigyelés. A többszöri „gyűjtés”, „kapcsolatlétesítés” vezethet többretű összefüggések föltár(ul)ására, rejtett és apróbb részletek megfigyelésére, végső soron a megfigyelt objektum mélyebb és átfogóbb jelentéseinek fölfedezésére.

¹¹ Dercsényi 1954, 130.

Az oltár tituláris szentje, Szent Anna ülő alakja mellett az ifjú Szűz Mária üdítő, szépséget és reményt sugárzó alakja hangsúlyozódik a kép közepén. E két fénytől áthatott szenthez képest Joákim inkább a sötét háttérbe olvad, majdhogynem észrevétlenül marad. Fönt az Atyaisten, inkább csak indirekt módon sejlik föl.¹² Függőleges síkon az oltár oromzata a sugárzóan fényes mennyei világot tárja elénk, virág és nád-díszsel átszőtt aranyos rokokó keretben az ég felhői között angyalok övezte, sugárzó és uralkodó Istenszem látszik. Ennek kontrasztját adja a festmény sötét tónusú látványa, mintegy a földi világ megjelenítése. A kép jobb oldalán a mennyből sejtelemszerűen lehúzódó világosság áttöri ezt a sötétséget, és Annát, illetve Máriát malasztal tölti el. Fénylő alakjuk az Örök Nap eljövételét, a világosság győzelmét előlegezi, amint arra az előttük magasodó fémfeszület látványszerűen is utal. E vertikális szerkezet egészült ki az 1970-es évek táján, amikor az oltár fölötti templomablak üvegében Szent István király alakját formálták meg.

E változást az oltárra vonatkozóan valóban kiegészülésnek tekinthetjük, ugyanis a magyarországi szakrális folklórban Szent Anna és Szent István személye szintén kapcsolatba került. Lajtakáta (v. Moson m., Gattendorf, Ausztria) búcsújáró Szent Anna kápolnája esetében Szent Anna és Szent István révén, mint személyekben, az egyetemes és a magyar keresztény genezis kapcsolódik össze. A horvát ajkú helyi nép emlékezete szerint e kápolnában imádkozott Szent István király, mielőtt a német császár ellen harcra kelt volna. Az ekkor vezérei által látott jelenés szerint a kápolna fölött nagy fényességben angyalok tartották a magyar koronát, szentélyében pedig Szent Anna áldotta meg a királyt. A szakrális folklór mellett templomi oltár is képviseli a magyar keresztény államot megalapozó István király és a Nagy Szentcsalád matriarchájának kapcsolatát. Például a rozsnyói franciskánus templom 18. század közepén készült főoltárán a Szent Annát családjával megjelenítő festmény két oldalán Szent István és Szent László király látható, akik Magyarország oltalmává és erejévé avatták Anna leányát, Máriát és unokáját, Jézust.¹³

Az éves fénymaximum idején tiszta idő, reggel fél és háromnegyed hét volt: Szent Anna oltárképe először még beleolvadt a templom szent, ébredő közegébe. Azután a sötétségből sejtelmesen valamilyen mozgalmal folt lett látható. Egyre élénkebbek a vonalak, majd felismerhetővé vált, hogy az Isten angyala száll le, lesz láthatóvá és nyújt csillagkoronát az egyébként is valamelyest mindig látható, de most bájos és színpompás alakjával egyre inkább élénk táruló fiatal leány Szűz Mária fölé. A festménynek ez az összefüggése egyúttal mintha Mária makula nélküli szeplőtelen mivoltát is hangsúlyozná, és sajátos értelemben a Szent Szűz közvetlen Istentől való származását is. Másfelől a csillagkorona Máriát Egek Királynéjává is avatja. Ilyen értelemben a kép horizontálisan Szűz Mária vérségi családját mutatja, vertikálisan pedig isteni kiválasztottságát, malasztal teljes mivoltát, egzisztenciális szintű közvetlen isteni kötődését.

¹² Hogy az oltárképen voltaképpen csak Mária és Anna alakja tűnik föl, jól szemlélteti a megyei műemléki topográfiában közzé tett fényképfelvétel is az oltárról. Lásd Dercsényi 1954, 130.

¹³ Limbacher 2005, 34, 55 (29. kép).



4. kép. Az oltárkép részlete, Szent Anna napsütötte alakjával

Egy-két perc múlva a sötét tónusokkal, de gazdag, férfias színekkel megkomponált Joákim alakja kezdett teljes – egyébként rejtőzködő – pompájában kibontakozni. E percekben az Isten angyala már a menny sötét kárpitja mögé húzódott vissza, s így bár

megkomponált képe mindig jelen van, e kivételes pillanatok múltán a hívek számára fizikálisan szinte észrevehetetlen. Most már Joákim és leánya, Mária interaktív közössége dominált. Szent Anna mindig látható alakja még nem emelkedett ki. Az idősebb korú Joákim azonban nemsokára beleszürkült a kép egészébe, és már Mária bimbózó nemes alakja állt a központban, amint a Szentírás ígét, vélhetően a messiási jövődöleéseket olvassa.

Ekkor a nevelő anyai méltóság már egyenrangú vele, sőt a matriarcha vált meghatározóvá úri megjelenésével, precízen megformált alakjával. Kissé belesüpped karszékebe, tekintete és egész megjelenése egyszerre gondoskodó, komor és elfogadó. Lefelé révedő alakjában mintegy tükröződnek azok a hagyomány szerinti személyes megpróbáltatások, amelyeket gyermektelenségének évtizedei, és előérzetszerűen három házastársának elvesztése jelentettek. Lehangothságában, mintha előre sejténé isteni unokája megaláztatásait, kínzásait, és már előre átélne szűzi leánya fájdalmait, amelyeket Megváltó Fia áldozathozatalakor szenvedett el. Istenszülő gyermekével való törődésében ugyanakkor kifejezést nyer azon állhatatos szolgálatkészség is, amellyel Isten rendelését fogadta. Ez az összetett karakterű, elegáns megjelenés lebilincselő méltóságot sugároz – az Isten rendelte lét vállalását és teljesítését. Mária és Anna – és a fény, amely őket élénk tárja, a legfényesebb fény, a napfordulás fény. Krisztus, a Világ Világossága. Megváltó alakja az oltáron is feltűnik, az oltárasztal emelvényéről nagyméretű fém talpaskeresztként mintegy a képbe nyúlik, a festmény részévé válik, Anna és Mária kiemelkedő alakjával együtt Mettertiát alkotva. Ily módon képiessé válik a hívek imakönyvben és vallásos ponyvanyomtatványban is rögzült kívánsága: „Jézus, Mária, Szent Anna, légy híveid oltalma!” Azután már inkább csak Szent Anna oltalmazó alakja hangsúlyozódott, sokféle pártfogó szerepvállalását is sugározva: ő oltalom a szerelemben, a családi életben, az elmúlásban. (4. kép) Ő, aki a szeplőtelen magzatot foganta, aki szülte, nevelte az Istenszülő Szent Szűzet, ő, aki dajkálta unokáját, az isteni gyermeket. És mindenkor hangsúlyozódik a képen Szent Anna jobb keze, amely az anyai szorgalom, gondoskodás mintája, másfelől Krisztus dajkálójaként mirákulum, csodatévő oltalom.

Végül a barokk kort megelőző hagyományra irányította figyelmünket a Fény: egy női alak elementáris, rácsodálkozó, tiszteletet kifejező mozdulatában a másik – és az oltár túloldalán a harmadik – Mária, a Szent Szűz leánytestvére(i) tünt(/tűntek) föl. Mert a szenthagyomány Szent Anna alakjával arra is ráirányítja figyelmünket, hogy nem helyes a házastárs mindenekfelettivé váló, abszolutizáló szemlélete. „Mert az az én anyám, az az én családom, és azok az én rokonaim, akik teljesítik mennyei Atyám akaratát, befogadják és megtartják tanításomat, akik az élet sói és kovásjai” Jézus tanítása szerint (Mt 12,46–50). Isten különös rendeléséből Joákim halála után Anna ismét férjhez ment, majd újabb özvegysége után ismét – és az első szeretetéért, szakrális mivoltáért e házasságokból született leányok is a Mária nevet kapták. A sokáig meddő Anna pedig Isten csodás kegyelméből a termékenység, gyermekáldás patrónusává vált. Ily módon többszörösen összetett megjelenítést figyelhetünk meg, melyben

a három Mária; Jézus, Mária, Szent Anna; valamint a Szent Szűz az ő szüleivel egyaránt jelen van. A három Mária egyúttal Szent Anna Isten rendelte három házasságát is jelzi, bár már nem oly kifejtett módon, mint az oltár gótikus elődei, például az erdélyi Segesden (v. Maros-Torda m., Şaeş, Románia), ahol Anna legenda-szülte három férje is látható.¹⁴

Mindez csak a keskeny úton, a nap legmagasabb égi útján válik igazán láthatóvá az oltáron – kozmikus film gyanánt.

A Szent Anna-oltárkép kompozíciójában a festmény jobb oldala a férfifoldal, ott látható az Isten anyaga és Szent Joákim is. A szívdal Szent Anna asszonyé, aki rendületlenül hitt és bízott az anyjának, Szent Emerenciának adatott látomás megvalósulásában, és húsz esztendei meddősége e hit és szívbéli készség folytán szent szülésbe fordult: Szent Anna szülte Máriát, az isteni Megváltó édesanyját.¹⁵ A szépséges ifjú Szűz Mária e kompozíciós rendben a központban áll, akiről azt írja a Teremtés Könyve, hogy a Teremtő ellenkezést vet a bűnre vezető kígyó és az asszony közé, a kígyó ivadéka és az asszony ivadéka közé. Ő széttiporja majd a kígyó fejét (Ter 3,15). János jelenései szerint „az égen nagy jel tűnt fel: egy asszony, öltözete a Nap, lába alatt a Hold, fején tizenkét csillagból korona. Áldott állapotban volt, gyötrelmében és szülési fájdalmában kiáltozott. Most egy másik jel tűnt fel az égen: egy nagy vörös sárkány, hét feje volt és tíz szarva, s mindegyik fején korona. Farkával lesöpörte az ég csillagainak egyharmadát, s a földre szórta. Ekkor a sárkány odaállt a szülő asszony elé, hogy mihelyt megszülné, elnyelje gyermekét. Fiút szült, fiúgyermeket, aki majd vaspálcával kormányozza mind a nemzeteket” (Jel 12,1–5).

Szent Anna oltárán tehát leányát, az Istenszüelő Szűz Máriát látjuk a középpontban, mert Szent Anna tisztelete a barokkban éppen abból fakad, hogy személye az istenember-Megváltóhoz kapcsolódik – Márián át, közvetve, a Szent Szűzön keresztül.

A Szent Anna-oltár asztala régi keresztény felfogással koporsó formájú. Koporsó formájú, mert az itt kultuszban részesített szent ereklyéinek tárhelye, amint a korai kereszténységben a kultuszhelyeket a szentek sírjai, illetve Jézus megváltó helyszínei fölé építették, mintegy az isteni megnyilatkozáshoz kötődve, azt folytatóságossá téve. Mert a szentek azok a személyek, akikben különös módon érvényesül isteni képmás voltuk, akikben Isten lakozik és megnyilatkozik, s ez az Isten általi érintettség haló poraikat is tisztelet tárgyává avatja. Az oltár a maga szakralitását ereklyeház mivoltából, felszentelt minőségéből és a szent látványból nyeri. Az oltár által mintha bepilantást nyernénk a szent történelemben, magába az örökkévaló mennyei világba.

A női és férfi oldal szerinti rend, miként a Szent Anna oltárképen, úgy az egész ballassagyarmati templomberendezésen érvényesül azzal az alapvető meghatározottsággal, hogy a baloldali női oltárokon – Anna, Mária – és a jobb oldali férfi-oltárokon – Felicián, Jézus-Szíve – egyaránt ott látható a Megváltás feszülete. Még az oltár oldalsó szobrai is e rendet követik. A jobb oldali oltárokat férfi, a szív- vagy baloldali-

¹⁴ Bálint 1977, II. 101.

¹⁵ Limbacher 2005, 190–195.



5. kép. Nagy Szentcsalád, középen jellegzetes Mettertia.
Fülekpüspöki, 18. század.

kat női szentek szegélyezik. Elöl, középen pedig ott a Szentháromság-főoltár, egyesít-
vén a nemenkénti elkülönülést, és Szent Anna oltárképéhez hasonlóan a központban
látatván Máriát, fölötte pedig a Szentháromságot.



6. kép. Kisasszony oltárkép. Huguag, 18. századi keretben, újrafestve.

Összességében a balassagyarmati Szent Anna-oltár helyt ad a szent matriarcha meddőségét és három leányát magába foglaló középkori legendájának, amelyből kibontakozik Mária neveltetésének barokk ideálja. Egyúttal az ősi apokrif hagyomány, illetve az újabb egyházas fölfogás magasrendű szintézisét alkotja.

4. Amint a balassagyarmati barokk Szent Anna-oltár a festmény elé helyezett feszülettel emlékeztet a középkori as Mettertiára, úgy még inkább megfigyelhetjük e hármasságot a

füleküspöki (v. Nógrád m., Biskupice, Szlovákia) templom mellett található, szintén 18. századból származó szabadtéri Nagy-Szentcsalád kőszobor-együttes esetében. (5. kép). A legkorábbi ábrázolású, marosszentannai freskóhoz hasonlóan szorososan Szent Anna előtt látható az ifjú Szűz Mária, szintén szorososan ő előtte pedig a szentírás, amely e kompozícióban a beteljesült Írással, a megtestesült Igével, azaz Jézussal azonosítható. A Messiás itt egzisztenciális mivoltában és szent leszármazásának összefüggésében figyelhető meg, míg a mellékszereplő Szent József karján pedig, mint József egyik ikonográfiai azonosítója tűnik fel, fizikális mivoltában. Szent Anna balján férje, Szent Joákim a messiási jövendöléseket tartalmazó könyvet tartja kezében.

5. A Kisasszony titulusú templomok főoltárai többféle módon képviselik a vallásos hagyományt. Jellegzetes példaként a huguagi (Nógrád m.) 18. századi főoltár újabb festésű képét¹⁶ elemezzük, amely az apokrif hagyományt testesíti meg. (6. kép) Azt a tradíciót, amelyet az 1710-es évek óta sok kiadásban megjelent *Makula nélkül való*

¹⁶ Dercsényi 1954, 229.

tükör című barokk népkönyv¹⁷ nagy mértékben népszerűsített. A festményen fölül a mennyei világ jelenik meg, amely most a szent újszülöttre és családjára figyel: a felhők közül angyalok tekintenek le, középen a Szentlélek Úristen leheli–sugározza kegyelmét a csecsemő Máriára és rokonaira. Alul az álló Szent Joákim mellett felesége, Szent Anna takargatja újszülöttjét, előttük két térdeplő nő, akik mögött Mária bölcsője tűnik föl. A festmény témája a „Tükör” előadása szerint:

Midőn tudniillik a' kilencz hónapnak eltelése közelgetett, így szólott sz. Anna sz. Joákimhoz: szerelmes férjem! Íme közelít már ama' régen óhajtott idő, hogy leányomat, ki a' megváltónak édes anyja lesz, megszüljem, és hogy e' szent magzatot szemekinkkel meglássuk. Azért menj el a' nénémhez, és a' többi atyafiakhoz, és kérd őket, hogy szülemnél legyenek jelen. Én nem kívánok más asszonyokat, hanem a' kik szent életűek, és így méltók is arra, hogy e' szent magzatot szemléljék. Szent Joákim tehát elment Sefronba szent Anna nénjéhez, Ismériához, és kérte, hogy jelenne meg házas társának születésére. Elment azután Gebronba is szent Örsébethhez, úgymint Isméria' leányához []

Szent Anna mennyei sugárokkal környülvéve, minden asszonyi segítség és minden fájdalom nélkül megszülte szűz Máriát, kit a' menny és föld már régtől fogva kívánt látni. Ezen ékes és tiszta szüzcseke pedig úgy tetszett fel, mint egy piros és világossággal felékesített rózsza, vagy mint a' fényes hajnal... Legottan pedig nagy angyali zene lett, mellynél a' mennyei lelkek [...] énekeltek [...]. Hihető az is, hogy az angyali karok egymás után leszállván, nagy tisztelettel köszöntötték meg e' most született Szüzcseket, mint jövőendő királynéjokat...¹⁸

A hagyomány e formájának megfelelően látjuk a képen segédkezni Szent Anna nővérét, Ismériát, mellette pedig leányát, Szent Erzsébetet, aki Keresztelő Szent Jánost szülte. Látjuk a festményen a mennyei sugarakat is, amelyeket fölül a Szentlélek Úristen galamb képében bocsát ki, és amelyek a szülő Szent Anna és világra született magzata, Mária felé irányulnak. Ott vannak fönt az angyalok is, ha zárt ajakukról nem is látjuk, hogy énekszó szállna, inkább az istenszülő Szent Szűz köszöntésére jelenhettek meg. Maga a kiseded Mária valóban kiemelkedik környezetéből világos testével és a fejét övező ékes dicsfényel.

A festmény jobb oldalán nem várt jelenetet pillanthatunk meg. Posztamenssel és oszlopos falsíkkal részlegesen elkülönített térben két alakot látunk: egy kendőviseletes idősebb asszonyt, és egy fiatalabbat. Az idősebb mindkét kezét a szívére helyezi, a fiatalabb tányéron csésze-félét tart. A gondoskodó nő eléggé hasonló, ezért azonosíthatónak látszik a kép másik felén szülő Szent Annával. Így a glóriával ábrázolt idősebb nő Szent Emerencia volna, ami egybecseng a „Tükör” vonatkozó részletével: Anna „...anyja halálra betegedett meg, azért utoljára sok szép tanúságot adott leányának, miként szolgál-

¹⁷ Makula 1963.

¹⁸ Limbacher 2005, 197–198.



7. kép. Miksi-i Szent Anna könyvborítón. A gipsz-szobor a 19-20. század fordulóján készült.

jon Istennek, és a' bűnöktől mint oltalmazza magát. Azután szent Emerenciána könnyes szemmel szerelmes leányától elbúcsúzáván, és imádságába magát ajánlván, nagy csendesen elnyugodva Seffronban férje mellé temettete.”¹⁹ E jelentés feltételezésével Jézus hagyomány szerinti szent leszármazása, földi rokonsága összegződik a kép egészében. Egyúttal Szent Anna önfeláldozó asszonyi munkavállalását, a család és a rászorulóknak szolgálatát is szemlélteti az ábrázolás e részlete.

Az eddigiekben templomi vagy templomhoz tartozó, a történelem során létrejött jellegzetes ábrázolások hagyomány-szemponitú elemzését végeztük el. Az

újabb alkotásoknál alkalmazható néprajzi gyűjtés a tárgyhoz való személyes viszonyulás, tárgy és folklór vonatkozásában nyújt hiánypótló ismereteket.

6. Sajátos értelemben a vallásos paraszti kultúra egészét is jellemzi az a történet, amely az 1896-ban Szűz Mária neve tiszteletére Miksiben (v. Nógrád m., Mikušovce, Szlovákia) épült templom²⁰ néhány évvel később beszerzett Szent Anna szobrához kötődik:

Egy asszony csináltatta, akinek nem volt gyereke. És akkor ez egy hatalmas ládába jött ez a szobor, és akkor a miksi templom előtt kinyitották a nagy faladát, és összecődült a nép. És amikor levették a tetejét, még ki se bújt a Szent Anna belőle, de már az arca meg a feje már látszódott. És akkor az asszony a nép közül mindjárt odaugrott [...], aki rendelte, és mindjárt csókolgatta a Szent Annát. [...] Gondolom azért rendelte, mert nem volt gyereke.

Szent Annának, a gyermekáldást várók patrónusának jellegzetesen egy gyermektelen házaspár rendelt szobrot (7. kép), aki Krisztus idősen szülő nagymamájának szakrális, mintaadó példájában reménykedhetett, és ápolta kultuszát. A szoborfőhajánlást egyúttal az utód nélkülségből adódó nagyobb anyagi lehetőség is motiválhatta, mint ahogy általános gyakorlatnak mondható, hogy a települési közösség módosabbjai szoktak

¹⁹ Limbacher 2005, 192.

²⁰ A kőtemplom létesüléséig, sőt a 20. század elejéig fatemplom állott az épülettel szemben lévő mai kereszt helyén, kortonai Szent Margit tiszteletére.



8. kép. Szent Anna 19. század közepi, festett faszobra, helyi szokás szerint öltöztetve. Mátraderecske.

leginkább a templom javára adakozni. Az esemény hagyományozott elbeszélése szintén jellegzetes módon láttatja a szent szobrát: mint vele szinte azonos, eleven létezőt, aki lábában „jött”, aki még „*ki se bújt*”, és akit megrendelője csókolgatott.²¹ A szentnek és ábrázolásának azonosulása és Szent Anna bensőséges szeretete volt megfigyelhető; ez tűnik ki a következő családi történetből is. Egy Miksiből Berkenyére (Nógrád m.) telepített férfi birtokában lévő *Krisztus atyafiság* című imakönyv,²² amely még dédöreganyjé volt, Szent Anna kultusza révén jelentős a vallási szocializáció vonatkozásában:

[Nagyanyja szokta mutatni benne] Szent Anna csudatévő kezét. Látod, ezzel ölelte meg a Szűzanyát. Aszongya, csókold meg ezt. Mindig, mikor Szent Annáról van szó, mindig ez jut az eszembe. Ehe, látszik is a képen a sok csókolás nyoma, ahogy középen megsárgult.²³

Ahogy a miksi szobor beszerzésekor és a helyi kisgyermek szocializációjakor megnyilvánultak a paraszti ábrázolás-szemlélet jellegzetes vonásai, a Hanyi-pusztai Szent Anna búcsújáró hely szobrainál a hatalmi visszaélésből fakadó megsemmisítés idején mutatkoztak e jellemzők. Hanyi-pusztán 1950 körül a hatóság akadályozása, zavarok és túlkapásai lehetetlenné tették a pusztai búcsújárást, s az ország egyik legfontosabb Szent Anna-kegyhelye kényszerűen elnéptelenedett. A kultusz az erdőtelki plébániatemplomba „költözött”. A kápolna berendezési tárgyai, a képek, a szobrok, az oltár, a padok elkallódtak. Geda Péterné egykori füzesabonyi (Heves m.) előénekes asszony tanúsága szerint a kápolna berendezését, szobrait a hatalomra került kommunisták rakták ki a kegykápolnából. Egyikük valamelyik szobor vállára kapát is tett, mond-

²¹ Trizna Lajos (Balassagyarmat Mártírok u. 2., lásd Limbacher 2004.) E szobor képe látható a Szent Anna könyv borítóján mindkét oldalán: Limbacher 2005.

²² Kókai 1853.

²³ Trizna Lajos (Balassagyarmat Mártírok u. 2.).

ván: „Ti eddig hüsöltetek, most már kapáljatok. Eleget pihentetek odabent, most már eriggyetek dolgozni.” Ezt követően, a vallásos néphit szerint, nemsokára nagy vihar kerekedett, és a villám belecsapott a szentek szobrait kifigurázó emberbe: „Azonnal agyonvágta. Az istentelen száj elnémult örökre, és a szentségtörő kezek lehanyatlottak.” Maga a kegykép is tönkre mehetett, és ezért válhatott szükségessé, hogy Takács István megfesse a jelenlegi Szent Anna-képet.²⁴

7. Mátraderescsken (Heves m.) a 19. század derekán templomi használatra készült egy öltöztetős „Szent Anna szobor házzal”, amelyet a mai leszármazottak szerint dédvagy ük-szüleik csináltattak jó módjukban. Körmenetek alkalmával hordozták. Később a szobor foglalatával együtt kikerült a kultikus térből, a hagyomány szerint a templom padlására. A készített család „ezt nem bírta elviselni”, és a nagyszülők leszármazottjai azután, amikor házépítésbe fogtak az 1920-as években, elkérték a szobrot a „Szűz Mária, Magyarok Nagyasszonya” öltöztetős szoborral együtt. A barokk ízléstől nagyban inspirált palóc kultúra mátraderescskei képviselői aztán a Magyarok Nagyasszonya-szobor alsótest-részét lerövidítették, koronájából lefűrészeltek, hogy gyermek Máriának alkalmas alacsonyabb alakot öltösson. Az így másodlagosan létrehozott „Szűz Mária neveltetése” kompozíciót helyezték be a korábbi hordozható foglalatba, amit a két ablak közé, a ház homlokzatába falaztak be. Szent Anna öregasszonyként, fekete viseletben való megjelenése a törzsökös apokrif hagyományt hangsúlyozza: az évtizedekig tartó meddőséget, majd a háromszoros özvegy-sorsot. (8. kép) A leszármazottak úgy tartják, hogy Bolyki nagymama azért kérte el a plébánostól és hozta el a szobrokat a templompadlásról, „hogy ne legyen ott eblébe”. Mert az ő nagyszülei csináltatták, ezért felelősséget érzett sorsukért, s miután lett hova elhelyezze, ő gondozásába vette a „szenteket”. Bolyki mamának 11 gyermeke volt, szegénységben éltek, „csak a szentbe bízott”. Eszter nevű leánya maradt a házban, és vette át a szoboregyüttes gondozását. Az 1960-as évekig Szent Anna ünnepére 10–15 asszony jött össze a Jézus nagyanyját köszöntő ájtatosságra.

Akkor nagyon kellett takarítani a kis kertet is [a ház homlokzata előtt], meg odabent is, mert ha esős idő volt, akkor a lócákon ültek az asszonyok. Adtak olyan filléreket is, mint a templomban szoktak a szenteknek.

Utóbb az ájtatosság során litániát, rózsafüzért végeztek, füzetből is imádkoztak, énekeltek. Sorra került a „Szent Anna, Szent Anna / Krisztus Jézus nagyanyja / Légy híveid ortalma” refrénű ének is. Az együttes a gondozó Kocsa Eszter 1993 őszén bekövetkezett halálát követően, 1996-ban bekerült a Palóc Múzeum gyűjteményébe. Az örökösök ugyanis eladásra szánták a házat, a szentek további gondozására pedig nem kaptak megbízást édesanyjuktól. Előbb följánlották a helyi plébánosnak, majd az a

²⁴ Trizna Lajos (Balassagyarmat, Mártírok u. 2.) hallotta Geda Péternétől (Gál Margit, Füzesabony, Petőfi u. 30., elhunyt 1985 okt. 17-én). A festmény alsó sarkában „Takács István 1953” felirat olvasható.



9. kép. Szent Anna
a Magyarok Nagyműveiből
gyermekké formált
Szűz Máriával a búcsúmisén.
Palóc Búcsú.

véleményük alakult ki, hogy múzeumi elhelyezésük megfelelőbb lesz.²⁵

Jellemző a palócföldi Szent Anna hagyomány virulenciájára, hogy a szobor, illetve szobor-együttes nem vált teljességgel műtárggyá, hanem évről-évre hordozzák a Szent Anna ünnepi Palóc Búcsúban, amely ünnep maga is a korábbi tradíció megújítása és korszerűsítése.²⁶ (9. kép) A szobor öltöztetése szemlélteti a szokás változását, polgárosodást is. Az első évek búcsúiban az eredeti fekete öltözetben hordozták, de mivel már csak a „csúnya öregasszony”-t látták benne, a hosszú ideig tartó meddőség és három-

szoros tisztes özvegyiség hangsúlyozódása nélkül, az egyházi, ikonográfiai szemléletnek megfelelő öltözetet készítettek számára.²⁷ A búcsú maga is a „visszahagyományosodás” inspiráló ünnepi alkalma, amint hogy például az ilinyiek (Nógrád m.) elhagyott viseletüket ez alkalomból újra magukra öltik, de más települések fiataljai is beöltöznek településük egykori ünneplő öltözetébe (10. kép).

A Szent Anna tiszteletére rendezett balassagyarmati Palóc Búcsúban a magyarság válságos demográfiai helyzetére való tekintettel különös hangsúlyt kap Anna, mint a gyermekáldás patrónusa. Családoltalmazó szerepe is előtérbe kerül, Szent Anna áldásáért évről-évre hosszú sorokban járulnak a búcsús családok. A vérségi család képviselete mellett a Palóc Búcsú egyik fontos funkciója, hogy a magyarság „etnikus család”-jainak, néprajzi csoportjainak is találkozási, kölcsönös számontartási alkalma legyen.

Az 1996-tól évente megrendezett Palóc Búcsú nemcsak a múzeumi Szent Anna-szobor eleven használatát eredményezte, hanem községi szoboralapításhoz is vezetett. A közelmúltban elterjedt a községekben a falunap rendezése, amely lehetőleg a tele-

²⁵ Az egri Főegyházmegyei Levéltár Recski Plébánia 4473 / 1887. 88. irat, a további ismeretek a szobor vizsgálatából és az ajándékozó Kiss Józsefné (Nagy Mária, sz.: 1931. Mátradercske Petőfi u. 32.) szíves közléséből származnak.

²⁶ Lásd Limbacher 2005, 139–189.

²⁷ Lásd Limbacher 2005, 99 (110, 116, 140. képek).



10. kép. A dejtári leány Szent Anna imakönyvvél.
Palóc Búcsú, Balassagyarmat, 2005. július.



11. kép. A balassagyarmati Szent Anna búcsú másolataként létrehozott falunap alkalmával leleplezett és megáldott Szent Anna szobor.

pülés templombúcsújához igazodik. A Hont megyei kelenyeiek (Kleňany, Szlovákia) számára problémát okozott, hogy templombúcsújuk késő őszre esik, a falunapok szokásos ideje viszont valamely nyári vasárnap. A balassagyarmati Szent Anna ünnepi Palóc Búcsú hatására tették falunapjukat Szent Anna ünnepére, és létesítettek falujuk főterén oszlopon álló Szent Anna-szobrot 2005-ben. (11. kép)

A fenti, jellegzetes ábrázolások bemutatásával kívántuk körvonalazni azt a képet, amelyből Szent Anna történetileg is sokrétű kultusza és szemlélete, végül a mai, részben megújuló tisztelete tárul elénk. Kiemelt figyelmet fordítottunk azokra a kapcsolatokra, amelyek Szent Anna képi megjelenítése és folklórja között föltárhatóak. A legkorábbi ábrázoláson megfigyelhettük Szent Anna archaikus hitvilágba ágyazódó, szent ősz szerepben föltűnő, természetfeletti erőt sugárzó alakját. Ábrázolása összefüggésbe hozható volt tradicionális szakrális folklórbeli megjelenésével. Lénye a fönt és lent, menny és föld, evilág és túlvilág, kezdet és vég, isteni és emberi, létforrás és leszármazás dimenzió-párjaival jellemezhető. A hagyomány e fokán alakja mintha integrálná az ősi kultusz és a régi egyházi tanítás hagyományait. Későközépkori rozsnói ábrázolása már a maga helyén mutatja a keresztény hierarchiában, szent mellékszereplőként, akinek azonban Isten-közelségéből adódóan hatalma van a hozzá folyamodók megsegítésére. Másrészt a Mettertia személyeként jelenik meg, mely a középkorban különös mágikus-szakrális jelentőséggel bírt. Balassagyarmati oltára példázza az ősi apokrif evangéliumig és ókeresztény legendáig visszanyúló középkori hagyományból kibontakozó barokk Anna-kultuszt, középpontba állítva Szűz Mária neveltetését. További barokk ábrázolásokon e lelkiség és kultúra másféle változatait figyelhettük meg. 19–20. századi népi megjelenítéseiben a paraszt-barokk megfogalmazást figyelhettük meg, amelyben Anna öregasszonyként Isten csodás rendeléséből anyaként jelenik meg gyermekével, a leány Szűz Máriával való összetartozásában. Gyászviselésében a háromszori tisztos özvegyesség középkori apokrif motívuma őrződött meg. Végül a palóc népi vallásosság virulenciájára utaltunk Szent Anna ábrázolásával kapcsolatban, amely alapul szolgálhatott egy városi kezdeményezésű, újra megformált ünnep, a Palóc Búcsú létesítéséhez, melyben a népi és az értelmiségi mentalitás egymást inspirálva jut szerephez. Általános összefoglalás a közelmúltban megjelent Szent Anna monográfiában olvasható.

Bibliográfia

BÁLINT Sándor

1977 *Ünnepi Kalendárium* I–II. Budapest, Szent István Társulat.

1938 *Népünk ünnepei. Az egyházi év néprajza*. Budapest, Szent István Társulat.

DERCSÉNYI Dezső (szerk.)

1954 *Nógrád megye műemlékei*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

1958 *Pest megye műemlékei* I–II. Budapest, Akadémiai Kiadó.

DERCSÉNYI Dezső – VOIT Pál (szerk.)

- 1969 *Heves megye műemlékei* I. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 1972 *Heves megye műemlékei* II. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 1978 *Heves megye műemlékei* III. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- ERDÉLYI Zsuzsanna
- 1999 *Hegyet hágek, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok*. Harmadik, bővített kiadás. Pozsony, Kalligram.
- ISTVÁNFFY Gyula
- 1911 Borsod megyei palócok. *Ethnographia* XXII: 162–166, 222–232, 292–303.
- KÁLMÁNY Lajos
- 1978 Boldogasszony, ősvallásunk istenasszonya. In Diószegi Vilmos (szerk.): *Az ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből*. Második kiadás. Budapest, Gondolat Kiadó, 319–338.
- KÓKAI Benedek
- 1853 *Kis Krisztus atyafiság' könyve. Mellyben a mindennapi, hétfeli és esztendőbéli keresztény kötelességekre, lelki tudományra szent erkölcsökre és jóságos cselekedetekre tanítatnak a hivek*. Pest, Bucsánszky Alajos.
- LENGYEL Ágnes – LIMBACHER Gábor
- 1997 *A Szent és a Profán. Népi vallásosság a Palócföldön*. Balassagyarmat, Palóc Múzeum.
- LIMBACHER Gábor
- 1996 A templombúcsú és búcsúszerű ünnepek néhány jellemző vonásáról. *Nagy Iván Történeti Kör Évkönyve*. Balassagyarmat, Nagy Iván Történeti Kör – Nógrád Megyei Levéltár, 243–278.
- 2004 Egy palóc búcsúvezető napjainkban. In S. Lackovits Emőke – Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 6. II. Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 167–193.
- 2005 „Kegyelmekkel tündöklő boldog Anya”. *SZENT ANNA TISZTELETE. Palóc Búcsú*. Balatonakali – Balassagyarmat, Térségi Muzeális Gyűjtemény.
- Makula nélkül való tükör, mély az Üdvözítő Jézus Krisztusnak, és szent szülőjének életét, keserves kínszenvedését és halálát adja elő*. Kilenczedik megjobbított kiadás. Budán, 1863.

5. Képek, szövegek, emlékezet

Mesés tárgyak. A tatár varázsmesék testrészből lett tárgyai

Dolgozatomban olyan tárgyakat vizsgállok, amelyek eredetileg testrészek. Ezeket részint típusuk alapján, részint a mesében betöltött funkciójuk alapján tárgyalom. Mintegy negyven tatár varázsmese szövegét néztem át, a példák mindegyike az 1977–78-ban megjelent tatár mesegyűjteményből¹ való.

A tárggyá váló testrészeket típusuk alapján három csoportba osztottam:

- elhulló (magától elhulló és újránövő) testrészek – ilyen például az ember esetében a haj, illetve állatnál a kültakaró: toll, szőrzet;
- levágott testrész, amely a mesében valamilyen tárgyként szerepel;
- a testből (pontosabban holttestből) kiemelt testrész.

Az elhulló testrészek és ezek szerepe a tatár varázsmesékben

A tatár varázsmesékben az elhulló testrészek *előhívó tárgyak*ként szerepelnek. Használójuk mindig a hős, használati módjuk alapvetően kétféle: ezeket a „testtárgyakat” vagy el kell égetni, vagy sípolni kell velük. Néhány példát idézek – a nevek helyett, ahol úgy egyszerűbb, a szereplők szerepkörét² adom meg szögletes zárójelben.

Előhívás égetéssel:

[az adományozó] ezt a három szál tollat [a hősnek] adja:
[...] ezeknek a tollaknak nagy varázsereje van, mondja. Te azokat őrizd meg, senkinek sem mutasd meg, amikor neked kell, egyikét szétmorzsolva, ha elégeted, egy nagyon szép fehérderes ló jelenik meg előtted – mondja. [...] Ezután [a hős, az adományozó] által ajándékol adott három szál toll egyikét elégeti. Amint a toll elég, ezzel szemben egy ezüstkantárú, aranynyergű, nagyon szép fehérderes ló jön elő. A nyereg tetején egy gyémántkard is van. [...] Aztán [az adományozó] adta tollszár másodikját égeti. Amint a toll ég, fehérderes ló jön elő ezzel szemben. [...] az [adományozó] adta tollszár harmadikját is kezdi

¹ Txi 1977; 1978.

² A szerepkörök elnevezéseit Propp rendszerét (1999, 78–79) követve adom meg: a hét szerepkör: ellenfél, adományozó, segítőtárs, cárkisasszony (keresett személy) és apja, útnak indító, hős, álhős.

elégetni. Amint ezt elégeti, ezzel szemben megint egy szépséges, briliáns-zafir kövekkel kirakott, aranynyergű, nyergére gyémántkard függesztett, fehérderes ló lép elő (*Altın koş* 'Aranymadár' Tçi 1978, 25–37; AaTh 502).

Ím, egyszerre szélvihar támad. [...] [a hős] megzavarodva ettől:

– Hát ez meg mi? – mondja. Megijed már. [...] ahogy lesz, úgy lesz, mondván, felugrik, és botjával lendítve üt is. Ahogy botjával ütne, emellé leereszkedik egy hosszú hajú asszony. [...] [a hős] ezt erősen üti, az az asszony ennek könnyörögni kezd:

– Te engem ne üss [...] ím én neked adom egy hajszálamat, mondja, e hajszálát, ha megnyújtod, amit kívánsz úgy lesz – mondja. [...] éjjel a pitvarba kimegy, és azt a haját meggyújtja [a hős]. Ekkor egy felnyergezett csikó ereszkedik le. Nyergén korbácsa is van (*Korçaŋgi tay* 'Viszketeg csikó' Tçi 1977, 335–343; AaTh 531).

A nagy fia nem megy a sírhoz, a legkisebb öccsének, Möhemmetgalinak mondja:

– Énhelyettem apa sírjához Koránt olvasni te menj – mondja. Rendben. Möhemmetgali megy. Ahogy a sír tetejére ülne, apja megérzi, és kérdi ettől:

– Hozzám melyik fiam jött? – mondja.

– Én vagyok az, kicsi fiad, Möhemmetgali – mondja.

– Rendben fiam, mondja, én neked örökül hagyván sötétderes ló farkát és sörényét adom, mondja, amikor kell, magad tudni fogod – mondja. [...] Második napon a középső báty mondja: „Te, Möhemmetgali, helyettem is menj apa sírjához Koránt olvasni” mondja. Rendben, megy ez. Apja kérdi ettől:

– Ma melyik fiam jött? – mondja.

– Én vagyok az, Möhemmetgalid – mondja.

– Hát rendben fiam, szóval te jöttél. Én neked ma fehérderes ló farkát és sörényét adom, mondja, amikor kell, magad tudni fogod – mondja. [...] Rendben, harmadik napon maga miatt megy ez. Ezúttal apja ennek fekete ló farkát és sörényét adta. [...] A mezőre kiérve egy helyen megáll, amaz sötétderes ló sörényét elégeti, egész harci fegyverzettel egy ló jön elő. Ezt a lovat meglövegolva megy Nyeznej [...] a fekete ló szőrét égeti. Ahogy a szőrt elégeti, felfegyverzett fekete ló jön elő. A fekete lovat meglövegolva megy ez, jó ruhákat hordván. Harcba megy. [...] [a hős] a sötétderes ló sörényét égeti, a ló előjön, harci ruhákkal, teljes fegyverzettel. [...] A második ló sörényét amint elégeti, fehérderes ló jött elő, teljes fegyverzettel, jó ruhákkal. [...] Azután ennek a [fekete] lónak a sörényét égetvén, harci ruhákat hordván, a tér közepére (be)ment, mondja (*Neznay* 'Ne tudd' Tçi 1978, 38–41; AaTh /530/ + 532).

Előhívás sípolással:

– Most már váljunk el egymástól – mondja a ló.

A fiú sír:

– Én másfelé hova menjek – mondja.

– Hiszen pénzed van, most ne szomorodj el – mondja a csikó. – A városba menj, egy szobában szállj meg. Egyél /aztán/ csak feküdj le – mondja. – Farkamból három szőrt vegyél el – mondja. – Harci ruhádat arany nyergemhez kösd – mondja. Ha nehézséged támad, egy szőrön ha átsípolsz, én menni fogok – mondja. – Téged el nem hagylok, ne félj – mondja. (*Kötüče malay* 'Pásztorfiú' Tçi 1978, 46–54).

A kicsi fiú megy, apja sírjához ér. A sír felhasad, apja kijöve ennek egy fekete madár tollát adja. – Nesze fiam, el nem veszítve őrizd meg, kellhet még neked valamikor – mondja. [... a második éjszakán] apja annak egy fehér madár tollát adja. A harmadik napon [...] vörös madár tollát adja apja:

– Íme, fiam, el ne veszítsd, kellhet – mondja.

– Apa, de hiszen, hogy aztán én ezekkel mit tegyek, nem tudom – mondja.

– Íme, fiam, kellő időben a fekete madár tollát szádba véve, ha sípolsz, fekete ló, fekete ruha jön elő. Ha ezeket felveszed, senki nem ismer meg téged, olyan leszel, mintha egy padisah fia lennél. A fehér madár tollát szádba véve, ha füttyentesz, fehér ló, fehér ruha jön elő. Ha a vörös madártollat szádba véve füttyentesz, vörös ló, vörös ruha jön elő – mondja. [...] a mezőre kimegy és a fekete madár tollát szájába véve, füttyent / sípol. A fekete ló és fekete ruha, ahogy előjön, felöltözvén az [a legény] a városba megy. ... Mindenki utat ad neki, hát ez meg melyik előjáró fia lehet, mondván. [...] Ez a legény, ahogy a mezőre kimegy, a fehér madár tollát szájába véve amint füttyent / sípol, fehér ló és fehér ruha jön elő. Most a legény, másodszer, olyan volt, mintha egy padisah fia lenne. [...] a vörös madár tollát szájába véve füttyentett/sípolt. Vörös ló, vörös ruha jött elő. Így az utcára megy, ennek utat adnak [...] „Ez melyik padisah fia” mondják. Nagyon szép volt hát ez. (*Yaşlılıkka yawızlık* 'Jóság és gonoszság' Tçi 1977, 203–210; AaTh /530/ + /301/ + /519/).

Ezekben a példákban háromféle elhulló testrész szerepel, ha azt vesszük alapul, hogy kinek a kultakarójáról van szó:

– az előhívható ló saját sörény-, vagy farkszála;

– az adományozó hajszála;

– egyéb – rendszerint egy madár tolla (a madár és a ló kapcsolata persze egy külön dolgot érdemelne).

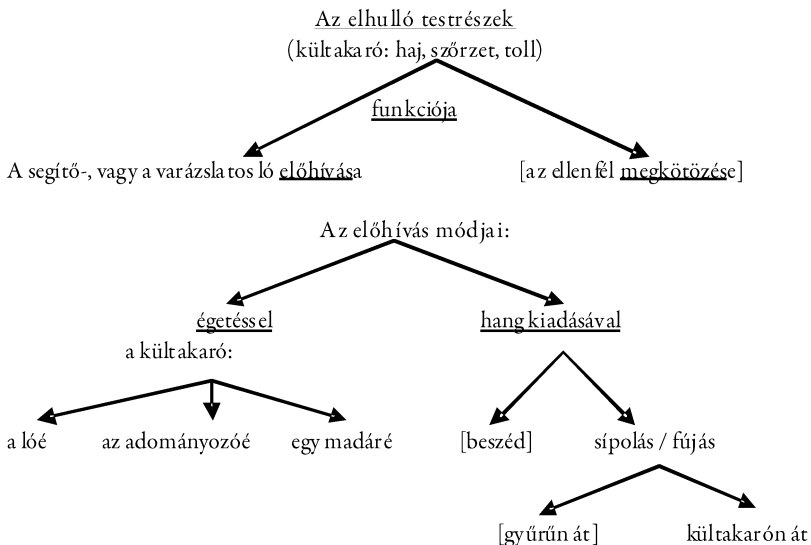
Azt is meg kell jegyeznünk, hogy az égetés itt úgy tűnik, hogy az átviteli mágiával mutat kapcsolatot; az is érdekes, hogy az előhíváshoz az elhulló testrész *megsemmisít*-

tésére van szükség. Ehhez annyit tennék hozzá, hogy az előhívandó nem „evilági”, ami vagy úgy jelenik meg, hogy szupranormális cselekvésre is képes (lovak esetében ilyen például a repülés), vagy abban mutatkozik meg, hogy a tárgy átadása (ennek helyszíne, vagy maga az átadó – egy, a vetést elpusztító, vihart kavarázó asszony – vagy a halott apa) valamilyen szub-, vagy szupranormális jelenséghez kapcsolódik.

A hanggal előhívásnak vannak más esetei is a mesékben – például a segítő nevét kell kimondani, vagy a segítő nevét véletlenül mondják ki (van egy tatár mese, amelyben a hős apja büfög egy nagyot, mire előjön a segítő). Ezek a példák most nem tartoznak ide, hiszen nem tárgyakról van bennük szó, ugyanakkor abban sem teljesen azonosak a sípolással, vagy fütyténtéssel, hogy itt nemcsak hang kiadásáról, hanem a név kimondásáról, a megnevezésről is szó van, ami egy másik fajta mágikus eljárás. Van példa a tatár varázsmesékben arra is, hogy a lótól a hős egy gyűrűt kap, azon át kell sípolnia, hogy a ló előjöjjön.

A hajzatnak az ellenfelek egy bizonyos típusánál is nagy jelentősége van – a „Maga egy arasz-szakálla öt arasz” emberkét ugyanúgy a szakállánál fogva köti ki a hős a fához, mint ahogyan a vámpír típusú boszorkányt is csak úgy képes legyőzni, hogy hajánál fogva az ágyhoz köti. Ezeket az eseteket csak megemlítem, szorosan nem tartoznak most tárgyunkhoz.

A következő ábrán összefoglalom az eddig elmondottakat:³ (1. ábra)



³ Itt, és a további ábrákon szögletes zárójelbe [] kerültek azok a tényezők, amelyek nem tartoznak a testrész-tárgyak közé, de vagy jellegük, vagy funkciójuk miatt szélesebb kontextust biztosítanak ezek értelmezéséhez.

Levágott testrészek

A levágott testrészek mindegyike olyan, amit a hős vág le, ellenfelei, vagy ellenségei testéről. Alapvetően két részre osztható ez a csoport az alapján, hogy élő, vagy halott testből származik a későbbi testtárgy. A holttest esetében mindig egy legyőzött sárkányról van szó, ezek egyes részeit a hős levágja és elteszi, hogy később bizonyítani tudja hőstettét:

Eztán nekifognak ezek, hogy megharcoljanak. A legény a kígyót felaprítja, fejét levágva alulra teszi, farkát felülre. Egy nagyon nagy halom lett ez. [...] Amaz [az állhős] a kígyónak még a farkát sem tudja felemelni. A legény a kígyót farkánál felemelve amaz katonára [az állhősre] ráüt, a katona derekáiig a földre süpped (*Altın başlı kömeş beläkle* 'Aranyfejű, ezüstkarú' Tçi 1978, 191–197; AaTh 707 + /303/)

Egy sárkány jövén száját kinyitván tüzet lövellve azért jött, hogy bennünket elnyeljen, mondja. Aztán én kardommal egyet csaptam, a sárkány négyfelé, ötfelé szakadt, mondja. Ím, ha nem hinnétek – mondja, a sárkánynak a farkát kiteszi az asztalra. [...] Alvása helyén [a sárkányt] csapva-vágva megöltem, mondja. Íme ujjával együtt nagyon értékes gyűrűje – mondván kiteszi. [...] Ahogy őrségben álltam, egyszer csak 39 fegyveres rabló jött [...] Ezeket a rablókat megöltem [...] Ím társaim, mondván, 39 fület kirakott az asztalra (*Öç ul* 'Három fiú' Tçi 1977, 313–315; AaTh /?/).

Van egy másik csoportja is a levágott testrészeknek, amelyet nem tárgyalunk bővebben, ugyanis ezek a holttestről levágott testtárgyak valójában tovább élnek. Meg kell azonban említenünk, hogy ilyenek a sárkány és boszorkány esetében is vannak: a sárkány nyelvei, egy évvel a sárkány elpusztulása után még „helyükre mennek”, ezzel a hős bizonyítani tudja kilétét. Más esetben a sárkány holttestéből kivett fogak, amelyeket a hálátlan nővér a hős ágyába tesz, megölik a hőst méghozzá úgy, hogy belemásznak a fülébe. Harmadik esete a továbbélő testrésznek a vámpír típusú boszorkányhoz kapcsolódik. Az ilyen boszorkány fiatal hajadonok vérére szívja, viszont ha valakit – a mesében a megcsonkított vitézeket – elnyel és visszaköp, az ép lesz és egészséges. Az ilyen boszorkányok azonban a hőst elnyelik, de nem akarják visszaköpni. Ilyenkor a hős társai, a többi vitéz feldarabolják a boszorkányt, akinek menekülő hüvelykujjában lelik meg végül a hőst.

A levágott testrész másik esete az, amikor a hős élő testből vág le egy darabot – ez olyan mesékben szerepel, ahol a hőst apósa háttérbe szorítja, csak a sógorok élvezik bizalmát. Ugyanakkor a harcokban, vagy valamely más feladat alkalmával a fel nem ismert hős diadalmaskodik, ilyenkor sógorait valahogyan megbélyegzi:

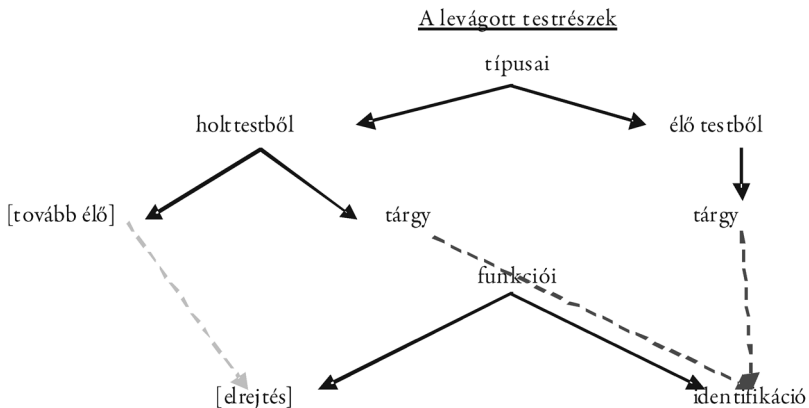
- Sokat kérsz-e?
- Pénz nekem nem kell – mondja.

A legény egyiknek ujját vágja le, másiknak hátára pecsétet süt (*Kötűce malay* 'Pásztorfiú' Tçi 1978, 46–54; AaTh 532 + 530A).

Nyeznáj mondja:

- Ha ezt az én mesterségemet el nem hinnéd, az idősebb vejednek hátát felfedve nézd meg, mondja. Annak hátából hasított szíj az én kezemben van – mondja. Azután a szíjat elővéve a sógor hátához téve látják, test a testhez hozzáillik. [...] Ezúttal pedig Nyeznáj a második sógorról levágott fület mutatta, mondja (*Neznay* 'Ne tudd' Tçi 1978, 38–41; AaTh /530/ + 532).

A levágott, tárgyá váló testrészekről elmondottakat a második ábra foglalja össze: (2. ábra)



Holttestből kiemelt testrészek

Az ide tartozó testből lett tárgyak alapvetően két szempontból különböznek a „levágott” tárgyá váló testrészeketől:

- a testből kivett, tárgyá váló testrészeket nem „erőszakkal”, nem levágással, vagy kivágással távolítják el a holttestből;
- a kiemelt testrészeket (fogak és lábszárcsont) vagy a hős, vagy annak valamilyen ellenfele (példáinkban ez mindig egy hűtlen lánytestvér) veszi ki a testből, és utóbbi esetben ezeket a tárgyakat a hős elpusztítására használja fel.

Nagy erdőbe érnek. Itt csontokat találnak. A ló mondja:

- Ez tigris csontja, mondja. – Egy fogat végy ki – mondja. [...]
- Megint elég sokat mennek, megint csontot találnak.

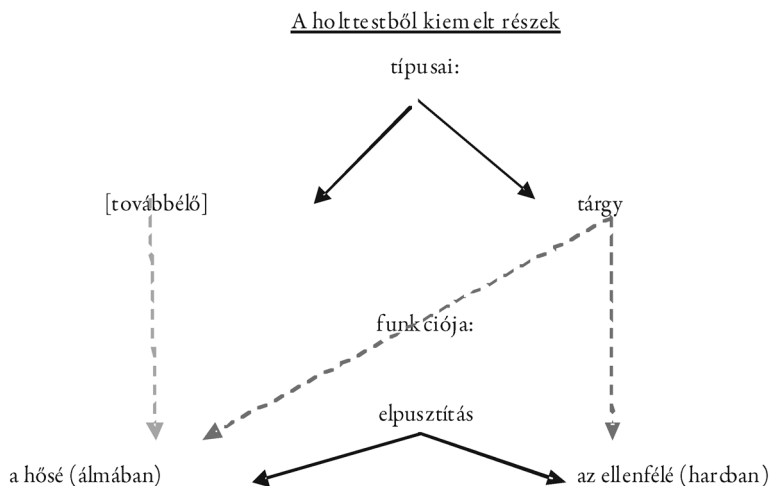
– Ez oroszlán csontja, egy fogat kivéve zsebedbe dugd – mondja a ló.
 [...] amikor [az ellenséges hadseregből] csak száz katona marad, [a hős] a zsebéből a fogakat előveszi, a fogak, mintha tigrisek volnának, az ellenséges hadsereget szétmarcangolják (*Kötüče malay* 'Pásztorfiú' Tçi 1978, 46–54; AaTh 532+530A).

Húga ekkor, anélkül, hogy bátyjának megmutatta volna, a sárkány két láb-szárcsontját ellopta. Miután azokat a lábszárakat a nemez házba tette, sír-sír dörzsölve, árat készít. ... Az ágyat miután megvetette, a derékalj alá a sárkánynak azt az árféle elvékonyodott lábszárát bedugta. A vőlegény ágya elkészült. A bátyja bement, vőlegény lévén. Asszonyával az ágyba feküdtek. Bátyja abban az ágyban, mikorra hajnal lett, meg is halt (*Aučī yeget hām jenläklär* 'A vadászfiú, meg az állatok' Tçi 1978, 61–64; AaTh 315).

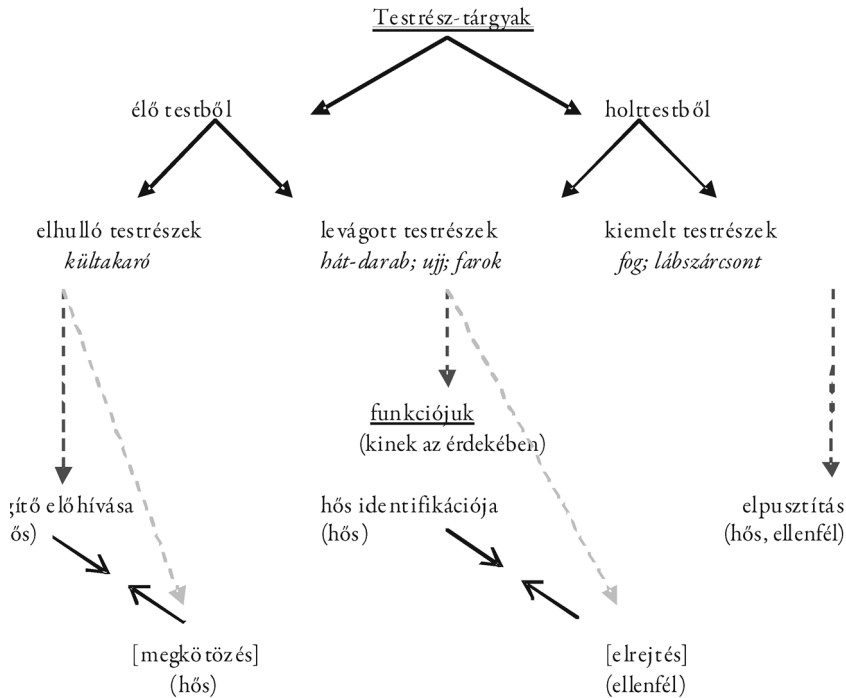
Amikor ezek [a padisah lányai] nem látták, a sárkánynak két fogát eltette ez [a nővér]. A sárkány, maga ha meg is halt, foga meg nem halt ennek. Ez [a nővér] a sárkány fogát véve, amikor visszatért, a menyének mondja: „Öcsémnek magam ágyazok”, mondja. Ez ágyazván pedig, öccsének fekhelye elülső részére két sárkányfogat becsúsztatott. Amikor a legény lefekszik, a sárkány fogai ennek fülébe bemennek. Megölik bizony azt [a legényt] (*Aučī* 'Vadász' Tçi 1978, 55–60; AaTh315 + 300).

Az utóbbi kettőnél két hasonló esetet láttunk, utóbbi azonban megint a tovább élő testrésze példára, az elsőben pedig a tárgy mesében betöltött funkciójához (hogy megölje a hőst) a hős hűgának aktív közreműködésére is szükség van.

Mindkét példában külön figyelmet érdemel az a tény, hogy ezek a fegyverként vagy pusztító eszközként használt tárgyak a hőst álmában, nászágyában ölik meg. (3. ábra)



Végezetül egy összefoglaló táblázatban igyekszünk megmutatni a tárgygyá váló testrészek általunk megállapított rendszerét: (4. ábra)



Az ábra alapján néhány alapvető megfigyelést tehetünk:

Az elhulló testrészek (kültakaró) mindig élő testből származnak; funkciójuk attól függ, hogy a testtől elváltak-e (tehát, hogy testrészből lett tárgyáról, avagy még testrészről van-e szó). A kultakaró mint testrész-tárgy, az adományozótól, vagy a segítőtől származik és olyan eszköz, amellyel a hős segítőtársát hívhatja elő. A test részét alkotó kultakaró az ellenfél olyan testrésze, amellyel a hős az ellenfelet megkötözi. Ez a kétféle típus, illetve ezek funkciója olyan módon is oppozíciót mutat, hogy míg a testrésztárgyak előhívást, avagy egy másik helyről való elmozdulást segítenek elő, addig a test részét aktuálisan alkotó haj, vagy szakáll a megkötözés eszköze, amely tehát az elmozdulást akadályozza.

A levágott testrészek funkciója a hős identifikálása, függetlenül attól, hogy a testrészt (vagy a test egy részét) élő testből, vagy holttestből vágják-e ki. A kétféle eljárás az ellenség típusától függ: theriomorf és zoomorf ellenfelek (sárkányfélék) esetében a testrészt a hős a legyőzött, már élettelen testből vágja ki, míg emberi ellenfelek, vagy riválisok esetében élő testből. Az ábrán szögletes zárójelben feltüntetett tovább élő testrész ebben az esetben is mutat egy belső, rejtettebb szembenállást a hős identifikációját segítő testrész-tárgyakkal: a felismeréssel/felismeretéssel szemben itt az elrejtés áll.

A kiemelt testrészeket mindig holttestből veszik ki, ezek a tárgyak a hős, vagy az ellenfél elpusztításának eszközei.

Az általunk tárgyalt testrész-tárgyak típusuk és funkciójuk szerint a következő rendszert rajzolják ki: az elhulló kültakaró a segítő előhívásához szükséges, a kültakaró alatti hús-jellegű részek a hős felismerésében játszanak szerepet, míg a test belsőbb, legkeményebb részei, a csontok, az elpusztítás eszközei.

Bibliográfia

PROPP, V. J.

1999 *A mese morfológiája* (2. javított kiadás.) Budapest, Osiris Kiadó.

TXI

1977 *Tatar xalik ijati. Ākiyātlār. 1. kitab.* Szerk.: Gatina, X. –Yärmi, X. Tatarstan Kitap. Kazan, Nāšriyatī.

1978 *Tatar xalik ijati. Ākiyātlār. 2. kitab.* Szerk.: Gatina, X. – Yärmi, X. Tatarstan Kitap. Kazan, Nāšriyatī.

Minden más

A Coke az Coke, és nincs az a pénz, amiért jobb kólát vehetsz, mint a sarki koldus, aki Coke-ot iszik. Minden Coke egyforma, és minden Coke jó.

(Andy Warhol)

A Linux rendszermag¹ (kernel) hivatalos logójának különlegessége abban – a logó funkciójából következően paradoxitásnak számító – lehetőségben rejlik, hogy „szabadon” változtatható. A szóban forgó logó, *Tux*, egy pingvin.² A védjegyoltalommal kapcsolatos szabályozások értelmében a jogosult a védjegy kizárólagos használati jogát bírja, ám engedélyezheti a használatot valaki más számára is (szerződés útján). A licenc azonban csak a felhasználáshoz való jogot biztosítja, tehát a változtatás lehetőségét nem kínálja fel. *Tux* esetében mégis adott ez a lehetőség: Lerry Ewing honlapján olvasható,³ hogy a logó nemcsak használható, hanem módosítható is. S már-már azt gondolnánk, szabadjára engedhetjük fantáziánkat, amikor kiderül, hogy e szabadság szükségképpen csak idézőjeles lehet, amennyiben felhasználási és módosítási szándékunk (illetve annak eredménye) ki kell, hogy vívja az eredeti logó szerzőjének, Ewingnek a beleegyezését is (e-mailben).

Az interneten nemcsak bemutatják⁴ és katalogizálják *Tux* alakváltozatait, hanem saját, történelmi zengő krónikása is akad.⁵ A pingvin interneten felbukkanó változatainak egyik válogatott kollekciója, a *The LWN Penguin Gallery*⁶ a *Linux Weekly News* honlapján tekinthető meg. Bár a pingvin-kollekció számos, egymástól többé-kevésbé különböző pingvint helyez egymás mellé egyazon virtuális térben, mégis – különösebb szemrebbenés nélkül – *Tux*-nak nevezhetjük bármelyiket. A virtuális galéria ol-

¹ A *Linux* Linus Torvalds bejegyzett védjegye. A Linux olyan operációs rendszer, amely a nyílt forráskód (*open source*) támogatója (szemben a Windows-zal). Ez röviden azt jelenti, hogy a felhasználók egyben szoftverfejlesztők is lehetnek, szabadon módosíthatják, javíthatják, terjeszthetik a programokat. A rendszermag kifejezés (*kernel*) az operációs rendszer alapja, amely a hardver erőforrásait kezeli.

² A *Tux* név valójában egy rövidítés, a pingvin a „Torvalds UniX” kifejezésről kapta a nevét, alkotója Linus Torvalds (<http://www.cs.helsinki.fi/u/torvalds/>), Alan Cox (http://www.hup.hu/wiki/index.php/Alan_Cox) és Larry Ewing (<http://www.isc.tamu.edu/~lewing/>).

³ <http://www.isc.tamu.edu/~lewing/linux/>

⁴ <http://tunes.org/~do/penguindex.html>

⁵ Steve Baker oldala: <http://www.sjbaker.org/tux/>

⁶ A *Linux Weekly News* portálján található galéria elektronikus címe: <http://lwn.net/Gallery/>

dalait végigpörgetve az tünik érdekesnek, hogy a gyűjtemény a folklorizálódást példázza, vagy a folklorizálódás jelenségének allegóriája.

A *Penguin Gallery* fenntartói a gyűjtemény bevezetőjében hangsúlyozzák, hogy nem törekednek az interneten fellelhető összes Linux-logó begyűjtésére. A Galéria a következő sorokkal nyitja meg a virtuális pingvin-tárlatot:

Here is a collection of the interesting penguins we have been able to find out there on the net. Note that we're not trying to gather up every occurrence of a penguin somewhere – the idea here is to catalog the „*derivative*” penguins that are on the loose. [kiemelés tőlem – Sz. E.]

Szerencsés a bevezető szóhasználata akkor, amikor az angol *derivative* kifejezéssel illetik a kollekció darabjait, mivel a *deriváció* említése ebben a kontextusban egyszerre fejezi ki egyfelől az egyes verziók konstruáltságát azáltal, hogy a kifejezés szóképzést, szóalkotást is jelent; másfelől utal a logó-változatok – akár egy hajdani eredetiből, akár egy későbbi variánsból történő – származtatottságára, származék voltára is. A deriváció szó (a fenti két jelentésén túl) egy tárgy megállapított pályáról való el/letérését is jelöli, így a honlap a *derivative* szó használatával *Tux* mint logó működését is találóan írja le – más logókkal való viszonylatában.

Naomi Klein *No Logo*⁷ című, 2000-ben megjelent kötetében az általa agresszívnek minősített multik tevékenységének globalizációellenes kritikáját adja, helyenként meglehetősen arrogáns, agresszív retorikával válaszolva monstum-ellenfeleinek. A szerző (Ralph Lauren-t és a Lacoste-t hozva példaként) az 1970-es évek végére teszi annak a jelenségnek a megindulását, hogy a márkajel kikerül a viselet külső felületére. Klein ezt a jelenséget negatív attitűdként látatja, s egy olyan szociális funkcióként mutatja be, amely mindössze a státusz felvillantására szolgál, s mint ilyen elítélendő. Ezzel implicit megkülönböztetését adja elítélendő és üdvözlendő szociális funkcióknak úgy, hogy eközben egyáltalán nem reflektál arra, mi (lehet) az alapja egy ilyesfajta distinkciónak (morális, etikai, antropológiai, szociológiai, ideológiai?). További probléma is akad a márkajelek ilyen egyszerű félresöpri kísérletével. Egyrészt elfedi, elfeledteteti az olyan, jóval korábbi logó-kezdeményeket, mint például a (családi vagy ország) címer, az etnográfiai tekintet számára (is) jól ismert cégér, vagy éppen a könyvnyomtatás terjedésével létrejövő vízjel. Másrészt pedig az olyan, hétköznapjainkban nagyon is jelentős szerepet játszó, márkaként értelmezhető jeleket sem veszi figyelembe, mint amilyen az általunk kedvelt zene, étel, ital stb. Utóbbiak azért érdekesek, mert olyan jellemzői mindannyiunknak, amelyek bár kulturálisak, vagy pontosabban konstruáltak, mégis „természetesnek” látatják magukat, ezzel egyben el is feledtetve önnön *jel* voltukat – s épp ez az a jelenség vagy működésmód, ami az etnográfia számára eléggé régóta nyilvánvaló és a kutatók figyelmére méltó. Mégis fontos és árulkodó az, hogy

⁷ Klein 2000.

Klein-nél épp ezt fedi lepel, hiszen ez a hiány azt mutatja meg nekünk, hogy e (mondjuk így:) hétköznapi jeleket csak méginkább áttetszővé teszi az, hogy a multik logói hangsúlyosan emelik ki saját magukat mint jeleket, amelyek így áttetsző jeleink ironikus rájátszásaiként értelmezhetők.

A logók létrejötte, működése általában is a nyelv/retorika, a figuráció működésének feleltethető meg, amennyiben egy adott cég a magáról kialakítandó képhez, archoz (hasonlóság alapján) grafikus jelölőt rendel. Az arcattervezők olyan *arcot adnak* a megrendelőnek, amely leginkább megfelel a cég profiljának, s a logó lényegi vonása az is, hogy ritkán és akkor is szolidan változik, az egyes változásokat a cégvezetők kanonizálják, míg a márkajel befogadói első látásra csupán az arc passzív hordozóinak tűnnek. Könnyen felismerhetőségéből és kevéssé változékony természetéből fakad, hogy a befogadó hasonló jellemzőket tulajdonít az adott márkának is, azaz úgy értelmezi, mint ami egy állandó, stabil struktúrát vagy „minőséget” garantál. Ahogyan Warhol megfogalmazza: „Minden Coke egyforma, és minden Coke jó”.⁸ Ebből a szempontból lényegtelen is, hogy egy cég pontosan hogyan konstruálja meg önmagát logója segítségével: milyen színeket, betűtípust stb. használ. Bárhogyan is, a befogadó nem a cég arcát hordozza magán, hanem azt az arcot, amelyet a cég megalkotott, elfogadott és felkínált saját arcaiként.

A *Penguin Gallery* láthatóvá teszi számunkra, hogy a Linux-pingvin ezzel szemben a befogadók által létrejövő variánsoknak köszönhetően szüntelen átalakulásban, mozgásban van, mivel ennél a *brand*, a márkajel befogadói aktív alakítói és egyben hordozói is lehetnek az arcnak, sőt arcok sokaságának. Az a lehetőség, hogy a pingvin módosítható, már így is jelentős mennyiségű *Tux*-alteregőt termelt ki, s ez azt jelenti, hogy ez a burjánzás, aktivitás nemcsak a figura népszerűségének, hanem *hagyományozódásának* jele is. Ha a hagyományos logókat mint a stabilitás biztosítékait értelmezzük, akkor *Tux* egy folyton megújuló arc garanciájaként interpretálható, ami végső soron nem más, mint a megújulás stabilitása (csakúgy, mint a nyílt forráskód). Azt is mondhatnánk, a logók a stabilitás stabilitásaként (egy tautologikusnak tűnő kifejezéssel élve) az önazonos identitás kifejezői, míg a *Tux*-verziók a mobilitás stabilitásaként (egy paradoxnak tűnő kifejezéssel élve) a nem-önazonos identitás képviselői.

A folklorisztika egyik központi fogalma, a variáns, illetve az ehhez szorosan tapadó motívum fogalma óhatatlanul is olyan, jól ismert ellentétpárokat mozgósít, mint például az azonosság/különbözőség, az állandó/változó, vagy az eredeti/másolat; s természetesen összefüggésben van az ismétlődés problémájával is. A folklorisztika a variánst egy önmagában megosztott egységnek tekinti, olyan „azonos, de mégis más”-nak, amelyben egyszerre munkál egy immanens, változatlanságra törekvő és egy szüntelen változásra törő alak – Ortutay Gyula a Janus-metáforát⁹ használja ennek kapcsán.

⁸ Warhol 2004, 115.

⁹ Ortutay 1981, 15.

Ahogy (csupán egy közismert példára hivatkozva) a Csokonai-versek variálódnak a népi kultúrában, úgy ebben az esetben is használható kifejezésnek tűnik a folklorizálódás, amelynek révén idővel az eredeti is csak egy variáns lesz a variánsok burjánzásában. Mivel a Linux-felhasználók döntő többsége értelmiségi, így különösen izgalmas egy olyan népművészeti jelenség kibontakozása, amely valójában a művészet és a népművészet között oszcillál: nem csupán társadalmi, hanem esztétikai szempontból is, hiszen itt az első logó szerzője avatja változattá, variánssá a módosított pingvineket. A pingvin-galériát szemlélve szembetűnő, hogy épp a folklorisztika alapvető kérdéseinek, tendenciáinak problematikusságát mutatja fel: az ismétlés és a variabilitás problematikusságát. *Tux* játékos és gyakran szellemes variánsai, és maga a változtathatóság látszólag azt demonstrálja, hogy a Linux-logó a rendszertől való elhajlás, olyasmi, ami a logók logikája ellen játszik, ám hatásmechanizmusát tekintve a logólogikán belül maradvá mutatja fel, hogy a rendszertől való elhajlás már eleve a rendszerhez tartozó, de nem oly módon, hogy ez az elhajlás egy különös, speciális, sajátos és marginális szegmense volna a struktúrának, hanem inkább úgy, hogy a rendszer mindig is már csak elhajlások és különbségek szövedéke.

„A *variáns* [...] lényege éppen ebben a kettős, dialektikus ellentétet takaró egységben van. A variáns mindig *valaminek* a változata (mesetípus, motívum, dallam stb.), ami életre kel a változatban, s amivel mégsem teljesen azonos, amit mindig reprodukálni akar – hiszen ez a hagyományozás menetének belső szüksége –, s amitől mégis mindegyre eltér”¹⁰ [kiemelések az eredetiben] – írja Ortutay Gyula akadémiai székfoglalójában. Majd később folytatva a gondolatmenetet: „Mert hiszen, hogy megértjük ezt az állandóan változót, meg kellett találnunk azokat az egységeket, amelyekhez képest változik az előadás, amelyeken mérhető, hogy milyen mérvű ez a változás. [...] Azt mondhatjuk, a típus, a motívum stb. a fix határérték, amit a változat megközelít, vagy amitől a típusok, motívumok rendszerében eltávolodik.”¹¹ Ortutay Jakobson álláspontját követi, amennyiben a népköltészeti szövegalkotást és variabilitást Saussure nyomán a *langue* és a *parole* viszony analógiájának tekinti.¹²

A klasszikus értelemben vett irodalomban, vagy általában az ún. elit kultúrában a tulajdonnév, a szerzői név (Csokonai, Balzac, Rousseau, Nietzsche) egy aláírás,¹³ egy

¹⁰ Ortutay 1981, 15.

¹¹ Ortutay 1981, 23.

¹² Jakobson 1929-es, Bogatirjevvel közösen írt, *A folklór sajátos alkotásmódja* című tanulmányában bukkan fel az itt említett párhuzam, amelyre bár számos példát lehetne hozni a szövegből, úgy gondolom, egy példa is elegendő: „A folklórban egyfelől a műalkotás, másfelől pedig a műalkotás objektívalódása (azaz a műnek különféle személyek előadásában keletkezett úgynevezett változatai) közötti különbség teljesen analóg a *langue* és a *parole* közti viszonyal” (Jakobson 1969, 335).

¹³ Derrida 1994/1–2, 174–185; Derrida: Signature, Event, Context. In <http://www.hydra.umn.edu/derrida/sec.html>

pecsét, egy funkció,¹⁴ de így interpretálható a multinacionális cégek világában a brand, a márka is. Mindezek alapján hogyan értelmezhető a Linux-logó működése? Hogyan írja át ezt a szokványos működést? Átírja-e egyáltalán? Nemcsak a szerzőről és a szövegről való posztmodern felfogások, hanem különösen a folklór olyan jelenségei alapján, amelyek manapság kapnak nagyobb figyelmet (ilyen például az írott folklór) megtertartható-e, újraalkotható-e, nem túl ideologikus-e az *irodalom-folklór, népi-elit* opozíció, ha valójában sosem volt tisztán és marginálisnak tételezett (időnként nagyobb hangsúlyt kapó) maradékok nélkül elképzelhető, fellelhető vagy megképezhető ez a különbség? S tartható-e különösen annak a mozzanatnak a tudatában, hogy a folklór fogalma nem egy „természetes”, eredendő jelenség- és szöveg-halmaz, hanem konstruált, összefoglaló, de korántsem statikus neve egy kanonizáló közösség által elfogadott dolgoknak, jelenségeknek. A folklór, ahogyan Niedermüller még 1987-ben megfogalmazott, de (sejthetően tudománypolitikai okokból is) mindeddig csekély meggyőzőerővel rendelkező, ám mégis jelentős megállapítása szerint: „»elfelejtődött«, hogy a folklór fogalma egy mesterséges konstrukció, amelyet létrehozói egy másik kulturális szerkezethez, stratégiához való viszonyában, illetve egy politikai-ideológiai-kulturális cél függvényében alkottak meg”.¹⁵

Visszatérve a szerzői név és a márkajelek kapcsolatára: a szerzői név hiánya az egyik olyan tényező, amelyet hagyományosan a folklórjelenségeknek tulajdonítunk. Ortutay teoretikus tevékenységének egyik legkidolgozottabb szövege, a már idézett székfoglalója, amely miközben bevallotta az irodalom és a szóbeli költészet elválasztását megalapozó különbségek vizsgálatára irányul,¹⁶ számos szöveg helyen összekapcsolható Barthes vagy Foucault nézeteivel – amelyek segíthetnek újragondolni folklór és irodalom, folklór és nem-folklór viszonyát. Ezeket a szövegszerű kapcsolódási pontokat két, Ortutay-tól vett szövegrészlet alapján járom körül:

Az írásban, nyomtatásban megörökített, sokszorosított alkotásokhoz egész sora tapad az olyan vonásoknak, amelyek ezekből a tendenciákból következnek, mint pl. a költői halhatatlansági igény, a tömegektől való elfordulás alkotó gögje, az *egyéni alkotói jogokra* való vigyázat (az írói „eredetiség” [...]), ezekkel a tendenciákkal függ össze, hogy az író alkotása *egyszeri* jellegének megőrzésére is ügyel [...]. A szájhagyomány sokszorosítása – *újramondása, újraéneklése* – egyben az újra mondott tartalom, illetőleg forma több-kevesebb megváltoztatását is jelenti. [Kiemelések tőlem – Sz. E.]¹⁷

¹⁴ Foucault 1999, 119–145.

¹⁵ Niedermüller 1987, 59–60.

¹⁶ „azt az alapvető mozzanatot igyekszünk meghatározni, amely szóbeli költészet és irodalom közt a különbségeket megteremtette, megtartotta, s e különbségeket fokozatokon keresztül szinte minőségi rangra emelte” (Ortutay 1981, 9).

¹⁷ Ortutay 1981, 13–14.

Ez a sajátos dialektikus feszültség a névtelen költészetben, ahol az „*első alkotó*” [...] ismeretlenségbe süllyedt az esetek döntő többségében, ahol egyéni stílusok helyett csak közösségi stílusok ismeretesek [kiemelés az eredetiben].¹⁸

E szövegrészletek azt mutatják, hogy Ortutay (és általában a folklorisztika) szerint az „irodalmi” szöveg lezárt, az olvasó által passzívan megközelíthető szöveg, szemben a „folklorral”, amely a befogadónak teret ad az alkotásra, azaz amelynek használója, „olvasója” és egyben „írója” is lehet. Michel Foucault *Mi a szerző?* című tanulmányának kiindulópontja egy Beckett-től származó mondat, egy idézet, amelyet most kettős idézőjellel megismétlek: „»Mit számít, ki beszél.«”¹⁹ Röviden összefoglalva, Foucault a szerzői nevet egy olyan *funkcióként* értelmezi, amely nem azonos a biográfiai szerzővel. A *szerző* olyasmí, ami úgy láttatja magát, mintha kívül állna a szövegen, mintha temporális elsőbbséget tudhatna magának, mintha a szöveget megelőzően is létezne. A *szerzői név* Foucault elgondolása szerint egy diskurzus eleme, amelynek jelenléte „klasszifikációs funkciót lát el: az ilyen név lehetővé teszi bizonyos számú szövegek csoportosítását, elhatárolását, közülük egyesek kizárását, s e szövegek másokkal való szembeállítását”,²⁰ s amely meghatározza egy szöveg hitelességét.²¹ Nem spontán kialakuló, hanem konstruált; a biográfiai szerző és a fiktív beszélő határán mozog, „a kettő hasadásában”.²²

A folklorinak (alkotóinak, újraalkotóinak, értelmezőinek) nincs szüksége ilyesfajta diskurzus-szervező elemre (hiszen a legtöbb esetben valóban nem ismerhető egy olyan szerzői név, mint például az irodalomban), ez a hiány azonban mégis pótlódik. A folkloriszövegek címmel való ellátása, a típusba sorolás, vagy például a motívum fogalma is egy ilyesfajta pótlásként és diskurzus-szervező elemként érthető. Ez a pótlás nem hiba, hanem a folklor mint diskurzus, illetve a folklorisztika mint diskurzus szükség-szerű velejárója.

A variánsok működésmódjának megértését és az irodalom-népköltészet distinkciójának bizonytalanságát fedi fel az *írás*, a *szöveg* és az *írható szöveg* Roland Barthes-féle megközelítése és e fogalmak összefonódásai, amelyet három szövegen – *A szerző halála*,²³ *A műtől a szöveg felé*,²⁴ valamint az *S/Z*²⁵ – keresztül tapogatók le.

Minden bizonnyal mindig is így volt: mihelyt egy tény *elmeséltek*, tárgy nélküli célok érdekében, s nem azért, hogy közvetlenül hassanak a valóságra, azaz

¹⁸ Ortutay 1981, 15.

¹⁹ Foucault 1999, 122.

²⁰ Foucault 1999, 126. A szerzői funkció Foucault által meghatározott négy legfontosabb sajátosságának összefoglalása: Foucault 1999, 131.

²¹ „Ugyanakkor az »irodalmi« diskurzust most már csak akkor tekintették hitelesnek, ha magán viselte a szerző nevét” (Foucault 1999, 128).

²² Foucault 1999, 130.

²³ Barthes 1998b.

²⁴ Barthes 1998a.

²⁵ Barthes 1997.

végző soron kikapcsolva minden más funkciót, egyszerűen a szimbólum működtetése végett, létrejön ez az elszakadás: a hang elveszíti eredetét, a szerző belép saját halálába, s elkezdődik az írás. E jelenséget ugyanakkor különféle képpen érthetjük meg; az etnografikus társadalmakban az elbeszélést sohasem egy személy vállalja magára, hanem mindig egy közvetítő, a sámán vagy az énekmondó, akit kellőképpen megcsodálhatunk az „előadásért” (azaz a narratív kód mesteri használatáért), de nem csodálhatjuk benne a „zenit”. [kiemelés az eredetiben – Sz. E.]²⁶

Tanulságos és kihívó ez a szövegrész, amely *A szerző halála* című Barthes-tanulmányból származik, már csak példaválasztása miatt is. Miért éppen az etnografikus társadalmak sámánját, énekmondóját – vagy fogalmazzunk általánosabban: a *folklór előadót* – hozza fel példaként *A szerző halála*? Ez a Barthes-szöveg, csakúgy, mint az *S/Z*, a *Sarassine* című Balzac-novella kapcsán született, és az írás fogalmát járja körül. A tanulmány a szerző prioritásának megkérdőjelezése, a szerző decentralizálása útján helyezi az olvasót (mint helyet) vizsgálódása középpontjába – megfordítva (ahogy Barthes írja: a „mítoszt”²⁷), ám ezzel együtt még megtartva a diskurzus polarításait. A fentebb idézett szakasz elocutiója szerint „a hang elveszíti eredetét, a szerző belép saját halálába, s elkezdődik az írás”; vagy Barthes más megfogalmazásában: „az írás lerombol mindenféle hangot, minden eredetet”.²⁸ Ennél a homályos megfogalmazásnál jobban megvilágítja a barthes-i írás fogalmát az, hogy a tanulmány a *szöveget* írások, idézetek szövedékének tekinti: „*egy szöveg* nem szavak egyetlen vonalra illeszthető sorozata, amelyek sorra átadják egyetlen jelentésüket, mintegy teológiai mintára (azaz a Szerző-Isten »üzeneteként«), hanem *sokdimenziós tér, amelyben sokféle írás verseng és fonódik össze, s ezek közül egyik sem eredeti*: a szöveg idézetek szövedéke”. [kiemelés tőlem – Sz. E.]²⁹ *A szerző halála* az írást tehát eredetrombolóként, a szöveget pedig sokdimenziós térként gondolja el. Azt mondhatjuk, hogy az írásnak (valamint a szövegnek) *A szerző halálában* kirajzolódó fogalma voltaképpen egybevág a *folklórszöveg* fogalmával – s ebből a nézőpontból a fentebb hosszabban is idézett (etnografikus társadalmakra vonatkozó) szövegrész utalása csak még nyilvánvalóbbá vagy explicitebbé teszi ezt a megfelelést.

A szöveg/mű bináris oppozíció elemei közti különbségeket világítja meg *A műtől a szöveg felé* című tanulmány. Az ebben a szövegben tett számos kijelentés közül csak a legfontosabbakat szükséges itt kiemelni – ezek mindegyike a barthes-i értelemben vett szövegre vonatkoznak: „strukturált, mint a nyelv, de középpont nélküli, lezárha-

²⁶ Barthes 1998b.

²⁷ Barthes 1998b, 55.

²⁸ Barthes 1998b, 50.

²⁹ Barthes 1998b, 53.

tatlan”,³⁰ „A Szöveg plurális”,³¹ „az atya kézjegye nélkül olvasható”,³² „az olvasó cselekvő részvételét követeli meg”,³³ „a jelölt vég nélküli elhalasztódását végzi.” [kiemelés az eredetiben – Sz. E.]³⁴

Az *S/Z*, amely Balzac *Sarassine* című novellájának „teljes” értelmezését tűzi ki célul, az *írható szöveg* és az *olvasható szöveg* distinkciójával, a két fogalom dichotómiájának bevezetésével indul, és a fentebb vázoltakkal korreláló szövegfogalmat ért az írható szöveg terminus alatt: „az irodalmi munka (az irodalom mint munka) tétje, hogy az olvasót immár ne a szöveg fogyasztójává, hanem létrehozójává tegye”.³⁵

Barbara Johnson *S/Z*-olvasó tanulmányában jóval összeszedettebb definícióját adja az írható szövegnek, mint maga az *S/Z*: „az írható olyan gyártási folyamatnak felel meg, amelyben az olvasó a gyártó szerepét veszi fel [...] az írható végtelen pluralitású, nyitott a jelölők és a különbözőség szabad játékára, nem szűkítik be reprezentációs szempontok, és ellenáll az eldönthető, egyesített, totalizált jelentés iránti váagnak.”³⁶ Johnson annyiban módosítja a barthes-i állításokat, hogy a Barthes által tételezett írható–olvasható oppozícióról kimutatja annak dekonstruálódását, azt hogy az olvasható(ként gondolt) mindig is írható.

A *szöveg* és az *írható szöveg* definíciói közti hasonlóságok arra ösztönöznek, hogy a terminusokat egymás szinonimáiként vagy variánsaiként gondoljuk el, olyan terminusokként, amelyek tetszőlegesen felcserélhetők egymással. Ám azt is észre kell vennünk, hogy nemcsak a szöveg és az írható szöveg fogalmai között létezik megfelelés, hanem e két terminus és az írás fogalma között is, ami viszont további meglátások felé vezet el bennünket. Mindezeket a definitív kísérleteket – emlékezzünk vissza az etnografikus társadalmak előadóival kapcsolatos szövegrészletre – egy olyan párhuzammal fejeli meg Barthes, amely felől nemcsak *A szerző halála* című tanulmány, illetve a fentiekben tárgyalt két másik Barthes-szöveg, hanem az egész Barthes-féle szöveg-koncepció is átértelmeződik.

Ez az etnografikus társadalmak előadóiról szóló, egyébként eléggé elfeledett szövegrész alkalmat ad arra, hogy észrevegyük: nemcsak a három kiemelt fogalmunk között, hanem a fenti *három fogalom és a folklórszöveg* között is korrelatív viszony tételeződik. Strukturált, lezárhatatlan, plurális, az atya kézjegye nélkül is olvasható, a

³⁰ Barthes 1998a.

³¹ Barthes 1998a.

³² Barthes 1998a, 71.

³³ Barthes 1998a, 73.

³⁴ Barthes 1998a, 69. Ez utóbbi attribútumot aztán bővebben is kifejti a tanulmány: „a *jelölt vég nélkülsége* sem valamilyen kimondhatatlanságra utal (egy megnevezhetetlen jelöltre), hanem a *játékra*. Az örökös jelölt létrehozása a szöveg mezejében nem valamiféle organikus éresi folyamattal vagy az elmélyülés hermeneutikai folyamatával azonosítható, hanem inkább az elmozdulások, átfedések és variációk sorozat-mozgásával.” [kiemelések az eredetiben – Sz. E.]. Uo.

³⁵ Barthes 1997, 14. Vagy egy másik példa: „A szöveg által mozgósított kódok a *végtelenbe vesznek*, eldönthetetlenek.” [kiemelés az eredetiben – Sz. E.] I.m. 16.

³⁶ Johnson 1994, 142.

jelölt folytonos halasztódását végző szöveg mint variációk sorozat-mozgása, az olvasó mint aktív szövegalkotó, eredetromboló aktus, többdimenziós tér, eldönthetetlenség stb. – ezek a *folklórszöveg* Barthes által remekül összeválogatott attribútumai, valóban ezekkel a szintagmákkal írható körül leginkább a folklórszöveg fogalma. Barthes-nak *A szerző halála* című tanulmányában tett kitérője, melyben az etnografikus társadalmak előadóirol beszél, immár nyilvánvalóvá teszi, hogy a barthes-i értelemben vett szöveg-fogalom (nevezzük akár írásnak, vagy írható szövegnek) nem egyebet, mint a folklórszöveg működés módját veszi alapul. Az itt bemutatott írás, szöveg, írható szöveg fogalmak és a folklórszöveg fogalmának korrelációja miatt azt is mondhatjuk, hogy a folklórszöveg-fogalom bele- vagy visszahajlik a barthes-i (és általában a poszt-modern) szöveg-terminológiába. Mintha a folklór mindössze radikálisabban, vagy szó szerint valósítaná meg ezeket a jelenségeket, mozgásokat.

A dolgozat kiindulópontjául szolgáló pingvin-galéria, e szokatlan logó és a hagyományos logók alapján, valamint az itt tárgyalt foucault-i, barthes-i fogalmak játékba hozásával, Ortutay-szövegeivel való párbeszédbe állításukkal azt kívántam (leginkább csak vázlatosan) bemutatni, hogy ezek segítségével felfedhető, hogy a sokszorosítás miatt egyszerűnek tartott coke-ot és az irodalmi szöveget is, egyszerű, változatlan ismétlésnek, egyszerű repetíciónak véljük, holott éppúgy olvashatók *írhatónak*, ahogyan a folklór is. Az itt megidézett szövegfelfogások, irodalomelméleti meglátások az írás és olvasás klasszikus fogalmainak elmozdításával a kettő közti távolság illúzióját mutatják meg, s ezáltal a folklór–nem folklór oppozíciójának újraolvasásra, újraírására ösztönöznek. Ha az egyszerűnek, sokszorosítottnak, de változatlanak (olvashatónak) vélt irodalom (vagy jelen esetben a hagyományos logó) mindig is írható (mint a folklór), akkor radikálisan bizonytalanná válik a fenti (az etnográfia felől is támogatott) oppozíció. Ha szabad így kifejezni: minden coke egyforma, és minden coke (egyformán) más.

Bibliográfia

BARTHES, Roland

1997 *S/Z. /Horror Metaphysicae/* Budapest, Osiris.

1998a A műtől a szöveg felé. In *A szöveg öröme*. Budapest, Osiris, 67–75.

1998b A szerző halála. In *A szöveg öröme*. Budapest, Osiris, 50–56.

DERRIDA, Jacques

1994 Korlátolt felelősségű társaság abc... (Ford.: Kovács Sándor) *Helikon* V/1–2: 174–185.

Signature, Event, Context In <http://www.hydra.umn.edu/derrida/sec.html>

FOUCAULT, Michel

1999 Mi a szerző? In *Nyelv a végtelenhez*. Debrecen, Latin Betűk, 119–145.

JAKOBSON, Roman

1969 A folklór sajátos alkotásmódja. In *Hang – Jel – Vers*. Budapest, Gondolat, 335.

JOHNSON, Barbara

1994 A kritikai különbözőség Barthes/Balzac. *Helikon* V/1–2: 140–148.

KLEIN, Naomi

2000 *No logo: no space, no choice, no jobs: taking aim at the brand bullies*. London, Flamingo.

MAN, Paul de

1997 Az önéletrajz mint arcrongálás. (Ford. Fogarasi György.) *Pompeji* 1998/2–3: 93–108.

NIEDERMÜLLER Péter

1987 Folklórelmélet és folklorisztikai paradigmák. In Kríza Ildikó–Erdész Sándor (szerk.): *Folk-lór és tradíció* III. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 59–60.

ORTUTAY Gyula

1981 Variáns, invariáns, affinitás. A szájhagyományozó műveltség törvényszerűségei. In Bodrogi Tibor–Dömötör Tekla (vál.): *A nép művészete*. Budapest, Gondolat.

WARHOL, Andy

2004 *Andy Warhol filozófiája (A-tól B-ig és vissza)*. (Ford.: Halász Péter) / *Konkrét Könyvek* 115./ Budapest, Konkrét Könyvek.

Az emlékezet tárgyiasítása és társadalmi használata Kolozsváron

A múlt és a jelen idősíkjainak különválása problematikusként tételeződik a mindenkori társadalomban. A múlt egy időkontinuum, amelyet folyamatosan rostál az elmúlás, létét az idő sajátos természete veszélyezteti. A múlt fenntartására, rögzítésére szolgál az időnek a térre való leképzése. Tanulmányomban ennek a vizsgálatát szeretném elvégezni, persze korántsem árnyalva a téma minden aspektusát. A kutatást egyetlen városra, Kolozsvárra, ezen belül pedig főként a kollektív emlékezetkonstruálás egyik eljárására, az emléktábla-állításra szűkítettem.

Az emlékezet fizikai keretét jelentő közegnek, az emlékezet helyévé változott térnek és magának az emlékezetkutatásnak egyik kidolgozója Pierre Nora. Az emlékezetté vált hagyomány vizsgálatának nagyszabású vállalkozása az általa szerkesztett *Les lieux de mémoire* hétkötetes munka.¹ Provokatív tanulmányában, amelyben a fenti kutatás elméleti keretét is körvonalazza, az emlékezet eltűnéséről beszél: „Csak azért beszélünk annyit az emlékezetéről, mert már nincs.” A múlt és emlékezet folyamatosságának érzése a helyekbe költözött át. „Helyei vannak az emlékezetnek (*lieux de mémoire*), mivel nincs már valódi közege az emlékezetnek (*milieux de mémoire*).”²

A vizsgálódások előtt szükségesnek tartom a tér használati fogalmának a behatárolását. A tér egyrészt fizikailag látható, vizuálisan érzékelhető tapasztalati keret, másrészt pedig számolhatunk a tudatban erre ráépülő mentális vázzal, mentális térrel. Az emlékezet szempontjából a tér az emléktartalom folytonosságát biztosítja, amely megmaradásának feltétele és optimuma.

A múlt megjelenítése, láthatóvá tétele mindig a fizikai térben zajlik. A vizsgálat során azonban nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy a kollektív emlékezet terei nem ölelik fel az adott város – jelen esetben Kolozsvár – teljes területét. Ez annak a hipotézisnek a bevezetését hozza magával, mely szerint a város területe nem funkcionál homogén dimenzióként. Ezért szükséges megvizsgálni azt, hogy hova, milyen terekbe kerülnek az emléktáblák, emlékművek, milyen tereket alakítanak ki.

Edward T. Hall proxemikai elmélete szerint a tér teremtése, használata, szervezése, a térhez való viszony és a térben való viselkedés nem tudatosan betartott szabályoknak felel meg, azok értelmében történik.³ Általánosságban elfogadható a tér rejtett dimenzióiról szóló elmélete, azonban az emlékezet tereinek létrejötténél

¹ Nora 1984–1992.

² Nora 1999, 142.

³ Hall 1987.

nem a spontán viselkedés a mérvadó, ebben az esetben nagyfokú tudatoságról van szó.

Az emlékterek kialakítása a széles nyilvánosságnak szól, az emlékterek szerveződésénél elsősorban a nyilvános és privát terek kialakulásának mozgását kell szemügyre vennünk. A mindennapi fizikai terek nem homogének, más-más használati értékkel (és szimbolikus jelentéssel) bírnak. Jürgen Habermas, aki a társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozásait vizsgálja, modelljében a közsféra nyilvános szférává és magán-szférává való szétválásáról beszél.⁴ A nyilvános szféra mindenki számára hozzáférhető, mindenki által megélhető, a nyilvánosságnak számító idő- és térkategóriát jelent. Ezzel szemben a magán-szféra csupán az egyes individuumok által használt és uralt, a nyilvános szférától elhatárolt entitás marad. A szférák ezen szétválása, oppozíciója a fizikai és virtuális (mentális) terek esetében is megmutatkozik, nyomon követhető. Mindez a gyakorlatban, a „beélés” gesztusában válik láthatóvá és az értelmezés számára megragadhatóvá.⁵ A különböző emlékterek tulajdonképpen a hozzájuk való viszonyulásból, a velük való azonosulásból jönnek létre. A kollektív emlékezet szempontjából a nyilvánosság tere érdekel bennünket elsősorban.

Az emlékezet sosem marad meg az emlékezetpszichológiában ismert tudattartalomnak, a múlttól megszerkesztett tudás igyekszik láthatóvá, fizikaivá válni, tulajdonképpen ebben van a változatlan megmaradásának garanciája. Jan Assmann ezt úgy fogalmazza meg, hogy az emlékezetnek „helyszínekre van szüksége és térbeliesítésre hajlik”,⁶ az emlékezés tereket alakít ki és rendez át. A szerző éppen a térbeliesítést nevezi meg mindenfajta *mnemotechnika* (értelemtárolás, -felelevenítés, -közvetítés) legősibb, legeredetibb eszközének.⁷ Minden csoport, együttélő etnikum sajátos módon köti a személyközi érintkezésekben közös helyszínekhez a maga sajátos emlékeit. De mit is jelent az emlékezet térhez kötése? Hogyan értelmezhető az, hogy egymás után kerülnek fel az emléktáblák? Mi történik ezáltal, milyen a tér szerveződése?

Az emléktáblák a nyilvános (és kvázi-nyilvános) terekbe kerülnek. Illetve nem kerülnek, hanem *elhelyezik* őket. Maga a kifejezés is arra utal, hogy az emléktáblák *helyekké* válnak, az emlékezés helyeivé változtatják a megjelölt teret. Kolozsvár esetében is így *helyezik* az emléktáblákat a közterekre, a forgalmasabb utak és fontosabb bekötő mellékutcák épületfalaira, a különböző intézményekre, és – minthogy mindezek jórésze a belvárosban található – ezáltal a központot foglalják le az emlékezés céljaira.

Az emléktáblák jelentős része ebben a nyilvánosnak számító térrészben található. Ez alapján egyrészt arra lehet következtetni, hogy itt zajlottak le azok az események, amelyek a lakosság számára emlékeztetésekké maradtak, hogy ez számít a történelem és a kultúra helyszínének, hogy Kolozsvár itt éli meg a múltját. Az emléktáblák gyakorisá-

⁴ Vö. Habermas 1971.

⁵ Biró et alii 1991, 47.

⁶ Assmann 1999, 40.

⁷ Assmann 1999, 60.

ga a központban másrészt azt a következtetést is maga után vonja, hogy a szimbolikus térszervezés szempontjából a központ ily módon való hangsúlyossá tétele is fontos.⁸

Habár az imént az emlékkonstruálás alanyait rejtettként, legalábbis anonimként mutattam fel, jól körülrható csoportok, érdekek, szándékok működtetik a kollektív emlékezetet. Michel Foucault diskurzus-elméletének felyázolása érthetőbbé teszi a problémát. A szerző *diskurzusként* értelmezi a társadalmi beszédmódokat és megalapítja, hogy a történelemben szüntelenül harc folyik érte, „a diskurzus az a hatalom, amelyet az emberek igyekeznek megkaparintani”.⁹ A diskurzusért és a diskurzus eszközeivel harc folyik. A diskurzusok pedig nem nyitottak mindenki számára, az őket birtokló személyek nem engedik meg mindenkinek a diskurzusokhoz való hozzáférést: „a diskurzus nem minden területre egyformán nyitott, nem mindenrová lehet behatolni; vannak szigorúan tiltott (megkülönböztető és megkülönböztetett) területek”.¹⁰ A fenti elmélet értelmében az emlékéállítás, a múltrol való beszélés diskurzusnak tekinthető, amelyért a kollektív emlékezetet befolyásolni, felügyelni szándékozók (hatalmi) csoportjai, a *dikurzustársaságok* versengenek.

Az utca a múlt jelenné válásának színhelye, a „múltat megmutató tér”.¹¹ A múltra és eseményeire való, emléktábla általi emlékezés pedig az amúgy semleges nyilvános teret is tagolja. Az emlék pedig mindig a felidézett események szempontjából valóságos vagy valóságosnak hitt terekhez kötődik. A folyton jelen időben élők számára a teret felosztja ünnepi, legalábbis kiemelt és profán részekre. Minden emlékéállítás, mementó kihasít, megjelöl egy-egy darabot a profán térből. A mitikus vagy mitizált múlt ezáltal befészkelődik a jelen fizikai világába, megpróbál együtt élni a profánnal, ezáltal az emberi tudatot is modellálja. De miként is képződik meg a múlt? Hogyan válik a múlt fizikaivá, jelenlévővé?

Nemcsak az emlékezet térbeliesítése, hanem a tér időbeliesítése is zajlik az emlékéállítás során. Az emlékezés helyei a jelenben létező terek. Ez a jelen világa, a most élők világa. A mementók közvetítenek a történelem és a személyes világ között. Ebbe a világba hozzák be az emléktáblák a dicső múlt, a megtörtént eszmék, a már nem létezők, a nagy halottak történelmét. Ezek az emléktáblák ennek a jelenben lévő térnek az idődimenziói: történetiséget visznek az állandóan jelen lévőbe. A mementó nemcsak térbeli, hanem időbeli dimenzióvá is kezd válni. Itt szükséges megvizsgálni, hogy miként lesz a térnek ideje, hogyan akkumulálja a tér az időt. A tér időbeli dimenzióba való áthajlását vizsgálva az emlékezet kódolásának formájából kell kiindulnunk.

Az archaikus, organikus közösségekben az emlékezetet a szóbeli hagyomány volt hivatva megőrizni, az írott kultúra és a város emlékezete pedig felszámolta az oralitást. A népköltészetből ismert ciklikus időt, a múlt egyidejű, freskószerű ábrázolását a té-

⁸ A centrum periferiával szembeni elsőbbségének hatalmas szakirodalma van. A centrum számít a kultúra terének, a nem-kultúra periferia területével szemben. Bővebben lásd Yamaguchi 1990.

⁹ Foucault 1998, 51.

¹⁰ Foucault 1998, 60.

¹¹ Kapitány–Kapitány 2000, 78.

nyek rögzítése, az objektivizált emlékezés intézménye, hagyománya leépíti és rendszerezi. A variativitása miatt bizonytalan múltkép az emléktábla általi emlékezésben már invariatívává válik – legalábbis igyekszik olyanként mutatkozni. A szóbeli hagyomány egy-egy eseményt köthet több időponthoz, helyszínhez vagy szereplőhöz is, az írásbeli hagyomány azonban türelmetlen a változatokkal szemben.

Az írott szónak feladata, hogy bátyaként szolgáljon a virtuális rombolással szemben.¹² Az írás rögzíti, kimerevíti, következképp megőrzi az eseményeket. Ami írva van, azt már nem lehet elfelejteni, az írás lehetetlenné teszi a felejtést, mert dokumentálja a tényeket. Tóth István György megállapítja, hogy az írásbeliség széleskörű elterjedésével átalakul az idő és tér képzete. Az idő „kiegyenesedik”, az oralitás ciklikusságra való hajlamosságát, a bizonytalan körvonalú időfogalmat az írásbeliséghez kapcsolódó, számszerűen mért és behatárolt idő váltja fel.¹³ Az írásbeliség kialakulásával párhuzamosan átalakult az emberek gondolkodásmódja, mentalitása is: „csökkent a szóban átörökített tudásnak, az öregek emlékezetének tekintélye, és megnövekedett az írásban megörökített dolgoké”.¹⁴ Az így tárolt tudás presztízsét növelte ellenőrizhetőségük.

Az írással az időnek csak egy dimenziója lehet, a linearitás¹⁵. Az emlékeztető szövegek, az emléktáblák így a tér idejét, történetét mesélik el. Arról szólnak, hogy itt vittek véghez nagy dolgokat, itt laktak híres személyiségek. Tudunkra adják, hogy ugyanabban a térben élünk, amely Magyarország egyik legnagyobb királyának, Hunyadi Mátyásnak a szülőhelye volt, ahol Bocskai István, Erdély fejedelme is járt, ahol I. és II. Apafi Mihály fejedelmek éltek. De évszázadokkal később. Ezekre a nagy időbeli távolságokra is rádöbent az írás, a múlt emléktábla általi kimerevítése.

A múlt megképződését tehát az írott és ezáltal tárgyiiasult szöveg is elősegíti. Az emléktáblák által közölt, továbbított tartalmak és maga az emléktábla általi emlékezés szokása is az írásbeliséghez kötődnek.¹⁶ Hiszen az írás természetéhez tartozik, hogy az eredetileg az oralitás szintjén létező eseményeket a fizikai és vizuális térbe helyezi át. A nyilvánosságba kihelyezett emlék maga válik így térré, s bizonyos szövegek pedig állandó emlékeztetőkké.

Az emléktábla térként viselkedik. Egyrészt azzal, ahogy a tér egy darabját jelöli meg: „ennek a háznak az erkélyéről szólott...”, „în această casă a locuit...”,¹⁷ „e házban volt szállva...”, „ebben a házban kezdette meg előadásait...”, „aici în fostul restaurant...”,¹⁸

¹² Lapointe 1997, 14.

¹³ Tóth 1996, 104.

¹⁴ Tóth 1996, 7.

¹⁵ Jan Assmann a *rituális koherencia*, a kulturális értelem „ismétléskényszerének” *textuális koherenciával* való felváltásaként értelmezi a társadalmak emlékezetének ezt az írás nyomán megjelenő természetét (Assmann 1999, 88–89).

¹⁶ Ezt támasztja alá Gyáni Gábor is, amikor az írott kultúra termékeiként határozza meg az emlékhelyek formai heterogenitását (intézmények, topográfiai pontok, tárgyak és objektumok, kulturális alkotások és társadalmi szokások). Gyáni 2000, 82.

¹⁷ 'ebben a házban lakott'

¹⁸ 'itt, az egykori vendéglőben'

„aici au căzut...”¹⁹ stb.; másrészt pedig, ahogy a szöveg önmagára mint tárgyra utal: „ez a kő tétetett...”, „piatră de aducere-aminte”²⁰, „állította...”, „felkutatta és visszaállította...”, „megjelölte...”, „această placă a fost dezvelită...”²¹ stb. Az írással rögzített, kimerevített események a szövegen kívüli világ számára pedig állandóan jelenlévőként, közlő félként adóttak.²² A fizikai térbe kikerült, emlékeztető szövegekben megjelenített események mindenki számára hozzáférhetővé, kollektív tudássá válnak.

Az emléktáblát a szakirodalom egy része a *tereptárgyak* közé sorolja,²³ a puszta fogalom által is jelezve, hogy ezek az emlékeztetők a bejárható életvilág, az egyének által beélt terep szerves részeit képezik. Az idegenek, kívülről érkezők az emléktáblákat elsősorban a városra jellemző látványosságként, a város heterogenitásához tartozóként ismerik meg. Ulf Hannerz megállapítása szerint egy város heterogenitását éppen az szolgáltatja, hogy az újdonság, a meglepetés erejével, kiugró jellegzetességként tud hatni a belső sokféleség, hogy elszédít a várakozások újabb és újabb végtelensége, melynek tárgyi eszközeként értelmezhetjük jelen esetben a múlt megjelenítésének módját, mint helyhez kötött látványosságát.²⁴

A térré vált idő, a térbe kihelyezett emlékezet az idővel akar dacolni. Az 1450-től máig, Kolozsváron állított és általam fellelt emléktábla (kb. 230) ennek jegyében jött létre: „emléketek (...) megtartjuk majd végtelen időkig”, „örök emlékül...”.

A térszervezés folyamata azonban nem zajlik minden feszültség nélkül. Minden társadalmi-politikai rendszer vagy változás próbál megkapaszkodni az adott térben. Erre felhasználja a fizikai terek mozgatójának lehetőségeit, megpróbálja beépíteni magát a társadalom fizikai terébe. Keresi a saját legitimizációjának múltbeli forrásait, amelyeket megpróbál kivetíteni, ráépíteni a fizikai térre. Az újabb rendszerek számára azonban az előző rendszer által megjelenített múlt értéktelenné, nemkívánattá válik. A múlt lecserélésének, megváltoztatásának a fizikai világban is nyomai lesznek. Azaz az új rendszer újrendezi, átépíti a teret.²⁵ Ennek érdekében a korábban fontosnak tartott, de most nem aktuális történelmi reprezentációkat igyekszik megszüntetni, láthatatlanná tenni. Ezekkel szemben az új rendszer merőben más, a maga számá-

¹⁹ 'itt estek el'

²⁰ 'emlékeztető kő'

²¹ 'ezt a táblát állította'

²² Vö. Ong 1998, 261.

²³ Vö. Kapitány–Kapitány 2000, 74–79; Oláh 2000a, 108.

²⁴ Hannerz 1999, 97–99.

²⁵ A kollektív emlékezet megalkotásáért, a múltért folyó harc természetesen önmagában nem áll meg. A múltért folytatott küzdelemmel. Ezzel kapcsolatos elemzéseket bővebben találunk a téma szakirodalmában: Fejős 1996; Mannová 2002; Péter 2003 vagy a Bodó Julianna által szerkesztett kötet (Bodó 2000) esetelemzéseinek többsége: Bodó 2000; Bodó–Biró 2000; Biró–Oláh 2000; Gagyi 2000a; 2000b; Oláh 2000a. Az emlékéllátás, emlékeztető gyakorlat mentén szerveződő térteremtési igény mellett számolhatunk még a kollektív emlékezet kialakításáért folytatott küzdelem/törekvés más formáival is, mint amilyen a tér elnevezése: pl. a földrajzi tér megnevezése, az utcanevezés (Holló 1995), intézménynevekben jelentkező, mint az iskola-nevezés esete is (Oláh 2000b). A kolozsvári helyzetet a Feischmidt Margit–Brubaker, Rogers szerzőpáros (1999) és Szabó Árpád Töhötöm (2004) vizsgálta.

ra fontos interpretációkat jelenít meg.²⁶ Az újabb változás tehát egy más, új történelmet hoz be a jelenbe. Ezzel igyekszik a korábbi felszámolni.

A tér megépítése, újraépítése körül konfliktusok adódnak interetnikus környezetben, mint amilyen Kolozsvár is. A történetileg változó diskurzuspolitikák, a rivális etnikumokat képviselő – de azon belül is szerveződő – diskurzustársaságok szimbolikus harca tereket teremt vagy számol fel. Nem céлом most az emlékéllítés/térteremtés korszakainak teljes bemutatása, csupán néhány, a fentiek bizonyítására szolgáló esetet értelmelnék.²⁷

1848. március 15-én Magyarországon kitört a Habsburg-ellenes forradalom. A forradalmárok egyik követelése a Magyarország és Erdély uniója volt. Az uniót kimondó erdélyi országgyűlés emlékét csak 1898-ban, a kiegyezést követő korszakban lehetett térbeliesíteni. Ekkor került a Redut falára az emléktábla: „AZ ERDÉLYI ORSZÁGGYŰLÉS / ITT HATÁROZTA EL AZ / UNIO / LÉTESÍTÉSÉT MAGYARORSZÁGGAL / 1848. MÁJ[us]. 30. / A FÉLÉVSZÁZADOS ÉVFORDULÓRA / EMELTETTE AZ EMLÉKTÁBLÁT / AZ EGYETEM IFJÚSÁGA / 1898. MÁJ. 30.”²⁸ A forradalom és szabadságharc emléke megszűnt tabutéma lenni. Bem József, 1848-as tábornok „győzedelmes bevonulásának” és megszállásának történetét kivetítették a jelen terére. A honvéd (magyar) szabadságharcosok közül a „bitófán vértanúhalált szenvedett” Tamás András alezredestől és Sándor László őrnagyról emlékezik meg név szerint.²⁹

Erdély 1918-as Romániához való csatolását egy másik (román) etnikus diskurzus megerősödése is követte. Az új (román) hatalom az előző (magyar) rendszerre utaló reprezentációk közül többet láthatatlanná tett. Eltüntette az unió létrejöttéről szóló emléktáblát és helyébe a Memorandum-perre³⁰ emlékeztetőt helyezte: ÎN ACEASTĂ CLĂDIRE A AVUT LOC / ÎN MAI 1894 / PROCESUL MEMORANDIȘTILOR / „Existența unui popor / nu se discută, se afirmă”.³¹ Ez volt Kolozsvár első román nyelv-

²⁶ Maurice Halbwachs szerint is a társadalom a körülményeknek és az idő múlásának megfelelően – különböző módon képzelel el a múltat: módosítja konvencióit. („La société, suivant les circonstances, et suivant le temps, se représente de diverses manières le passé: elle modifie ses conventions.” Halbwachs 1925, 377.) A szerző kollektív emlékezetről alkotott elméleteit lásd még: Halbwachs 1997. Tzvetan Todorov is hasonló véleményen van: minden új vezetőség idején átírják a történelmet. („On réécrit l’Histoire à chaque changement d’équipe dirigeante.” Todorov 1995, 10–11).

²⁷ A korszakok meghatározása mesterséges. A korszakváltásokat mindig csak meghaladottként, utólagos nézőpontból lehet szemlélni. Odo Marquard szerint a korszakhatárok felépítése (sőt: lebontása, áthelyezése), az idő „behatárolása” alapvető antropológiai igény, „határszükséglet” kifejeződése (idézi Kulcsár-Szabó 2000, 90).

²⁸ Löwy–Demeter–Asztalos 1996, 88.

²⁹ Löwy–Demeter–Asztalos 1996, 185–187.

³⁰ A román kisebbség panaszlevélben kért politikai jogokat, valamint nemzetének kijáró intézményeket (anyanyelvi oktatás, törvénykezés stb.). A Habsburg-hatalom a mozgalomban résztvevőket elítélte.

³¹ „Ebben az épületben zajlott le 1894 májusában a Memorandum-per. „Egy nép léte nem vita tárgya, az önmagát jelenti ki” (vö. Löwy–Demeter–Asztalos 1996, 90).

vű emlékeztetője. Ez már az új, a román múlt hangsúlyos megjelenését jelentette a közössé lett térben. Az 1849-es magyar szabadságharc térbeli nyomait is felszámolni igyekezett az új hatalom. Mindez az 1849-es események eltérő megítélése miatt: a magyarok és románok ellenfélként éltek meg a szabadságharcot. Ez az (1918 utáni) időszak tehát, amikor az emlékéállítás etnikus jegyekkel kezdett feltöltődni. Ezért főleg a magyarok által állított, és az etnicitás kódjaival értelmezett emléktáblák váltak teressé az új jelen számára.

A 2. világháború korszaka ebben a térben a magyar diskurzust tolta előtérbe. A Magyarországhoz visszacsatolt Észak-Erdély „kis magyar világa” visszaállított néhány emléktáblát. Eltüntetésüket (terület)sértésként értelmezte. A szabadságharcban elesettek emlékére állított és később a román hatalom által leromboltatott emlékművet visszaállította, és további két emléktáblával egészítette ki. Az egyik szöveg az emléké újraállításáról szól: „BARBÁR KEZEKTŐL LEDÖNTÖTT EZEN / EMLÉKET FELKUTATTA ÉS VISSZAÁLLITOTTA / A 25. ÖNÁLLÓ LÉGVÉDELMI GÉPÁGYU- / ÜTEG 1941. AUGUSZTUS 10-ÉN.” A másik emléktábla a fogadalom, a múlt iránti kegyelet megerősítése: „VÉRTANUSÁGTOK MEGSZENTELT HELYÉN / EMLÉKETEK E KÖBETŰK ŐRZIK. / DE MAGYAR SZÍVBEN JOBBAN, MINT A SZIKLA / MEGTARTJUK MAJD VÉGTÉLEN IDŐKIG.”³² Az utóbb állított emléktáblákat a második világháború után tüntették el, az emlékmű többi részét a 89-es rendszerváltozás után számolták fel a látható térből.³³ Az unió létrehozásáról szóló táblát is visszaállították a 2. világháború alatt, amit a későbbi román korszak tüntetett el végleg a fizikai térből. Ma ismét a Memorandum-per emléke hagy nyomot ezen a helyen.

A monarchia emléké a kommunista hatalom igyekezett felszámolni a térből. Eltüntették azokat az emléktáblákat, amelyek császárok, királyok, fejedelmek neveit tartalmazták. A proletariátusra építő rezsim térképét más emlékezet volt hivatva formálni: a munkásosztály hősei (Brenner Béla, Ilie Pintilie, Józsa Béla), a fasizmus áldozatai és ellenállói, a kommunista értekezletek, marxista értelmiségiek, vasutasstrájkok stb. emlékezetek. Az új, 1989-cel kezdődő demokratikus rendszer számára az előbbi történelmi reprezentációk nem nyújtották sem a legitimizációt, sem az otthonosság érzetét. Ezért az elértéktelenedett, hitelét veszített múlttól az új rendszer szabadulni igyekezett. Szintén a térrendezéshez folyamodott. Eltüntette a kommunista diktatúra térbeli nyomait. Ezek nagy része politikai jellegű mementó volt, amelyek most, nemcsak hogy aktualitásukat veszítették, hanem egyenesen kompromittálódva, ezért irtandóvá, egy tévesen értelmezett múlt terhelő bizonyítékává váltak.

Amint a példák egy részéből látható volt, a magyar és román diskurzusok a kollektív emlékezet újraalkotásáért szimbolikus harcba keverednek. Két etnikum él ebben a közös térben. A történelmi múltjuk azonban eltérő módon megítélt, így az együtt

³² Lőwy–Demeter–Asztalos 1996, 189.

³³ Lőwy–Demeter–Asztalos 1996, 189–190.

élő etnikumok múltról szóló reprezentációi nem fedik egymást. A nyilvános szférában két különböző történelmi emlékezet küzd egymással, „a közös, de mégis különféle-képpen megélt múlt két párhuzamos emlékezete”.³⁴ Kétféle történelmi emlékezet, két ellentétes világ, következésképpen a múlt két erőteljes, egyidejű, de eltérő – sőt ellentétes – értelmezése, más szempontú interpretálása adott. A múlt, a jelenből megítélt események eltérő jellegéből adódik az, hogy a magyarok és a románok másnak állítanak emléket. Interetnikus konfliktusok oka lesz a történelmi emlékezet kialakításáért folyó igyekezet, a teret formálni akaró törekvés.

Az utóbbi másfél évtizedben megugrott az emlékállítások száma. Adataim alapján³⁵ 69 emléktáblát állítottak, ebből mindössze 7 magyar, a többi román. A magyar nyelvűek főként templomokban, plébániák udvarán nyertek elhelyezést – a helyi vezetőség nem engedélyezte a publikusabb térben –, míg a román elit által emeltek a város utcáin, közterein. Mindez a tény a magyar mementók szakralizálódását, legalábbis az intímabb emlékterek kialakításának igényét jelenti. Anélkül, hogy különösebben belemennék a jelen korszak emlékállításainak taglalásába, megállapítható, hogy a megemlékezésekből kiszorulnak és kizáródnak a magyarok, ennek az etnikumnak csekélyebb jelenleg a hozzáférési lehetősége a történelmi múltjáról való diskurzusok kezeléséhez. A román elit és hatalom, ha nem is egyedülként, de erőteljesebben veszi birtokba a múltról való beszélést és ezzel a szimbolikus térteremtés lehetőségét.

A szimbolikus térharc alapos elemzésébe nem bocsátkozom. Röviden elmondható ami a fentiek során vázolt eljárásokkal jellemezhető: emlékteret építenek ki és bontanak le. Ha a térbeliesítésnek az emlékezés felel meg, akkor a tér felszámolásának, eltüntetésének a felejtés.³⁶ Igen, a felejtés is kulturális viselkedésnek számít: a múltról való reprezentáció használatának mellőzését jelenti. Rudolf Burger provokatív írásában azt állítja hogy a „mítoszokat kedvelő huszadik század [...] szakított a nem-emlékezés civilizáló hagyományával, és újra érvényessé tette a »sosem feledjük!« archaikus tézisént mint morális elkötelezést”.³⁷ Az emlékezést és az ezzel járó térszervezést a felejtéstől való félelem is működteti.

³⁴ Mannová 2002, 28.

³⁵ Az adatgyűjtés a városban található emléktáblák felkutatását, fotózását, leírását jelentette. Az 1989 után állított emléktáblákból a kiegészítő forrásként hasznosított Lówy–Demeter–Asztalos szerzőtrió munkája csak néhányat tartalmaz, a nehezebben megközelíthetőkből egyáltalán nem, így itt (is) főleg a magam – részleges – adataira támaszkodhatom.

³⁶ Bár Tzvetan Todorov szerint az emlékezetnek nem a feledés az ellentéte. A szerző értelmezésében a szembenálló terminusok inkább a *megőrzés* és az *eltörlés* (feledés), az emlékezet mindig és szükségképpen közvetítő a kettő között. („Il faut d’abord rappeler une évidence: c’est que la mémoire ne s’oppose nullement à l’oubli. Les deux termes qui forment contraste sont l’effacement (l’oubli) et la conservation; la mémoire est, toujours et nécessairement, une interaction des deux.” Todorov 1995, 14).

³⁷ Burger 2001, 92. A vitairat recepciójához lásd: Ignatow 2001; Meier 2001; Pelinka 2001; Revel 2001.

Írásom végén jelezni szeretném, hogy a kutatás még a kezdeti fázisában tart. Így több probléma megválaszolása még hátra van: milyen múltból való tudást hoz létre az irányított emlékezés? Az évtizedekig folyó történelem- és térszervezésnek milyen mentális eredményével számolhatunk? Milyen lett ez az agyonkeresztelt világ, a szimbolikusan átstrukturált Kolozsvár? Milyen tér és történelem lesz a meghatározó az etnikumok számára?

Barna Gábor a kolozsvári utcanév-használatot vizsgálva megállapítja, hogy a kolozsvári hivatalos (román) utcanévadás mellett látenszen él a magyar névhasználat, azaz a valóságos mögött egy eltérő mentális világ. A magyar és román etnikumok nem veszik figyelembe a másik fél reprezentációját, azt profánként kezelik, illetve ütköznek a térbe kihelyezett szimbólumok etnikus tartalmai. Tehát egyazon térbeli valósággal, de két különböző mentális világgal számolhatunk. Ugyanazon valóság mögött „egy másik tájtörténet, egy másik történelem, egy másik történelemszemlélet, egy másfajta identitás húzódik meg”.³⁸ Ez az etnikus terek mentális modellezésének lehetőségére vonatkozó megállapítás a kolozsvári kollektív emlékezet(ek) szerveződésének szempontjából hipotetikusnak számít, további vizsgálatok szükségesek a bizonyítására.

Az emléktáblák a múlt tárgyai, de a jelenben léteznek. Ez a kijelentés közhelyszerű, amíg nem figyelünk fel arra, hogy az emléktáblákon megörökített eseményekre, akkor is „emlékeznek”, azaz a múlt tárgyiasított reprezentáció akkor is „emlékeztetnek”, amikor már nem léteznek a valóságban. Így a látható (és láttatott) múlt a szimbolikus identitás része lesz. Akkor válik érdekessé számunkra ennek a kollektív tudatnak a működése, amikor a fizikai térből eltűnik a tábla, eltüntetik ezt a történelmi reprezentációt, de a spontán emlékezetben megmarad. A kolozsvári magyar lakosság egy része tudja, hogy az Unió (Memorandum) utca 21. szám alatt szavazták meg az unió létrehozását Erdély és Magyarország között, hogy ebben az épületben Johannes Brahms, Joachim József és Liszt Ferenc muzsikált egykoron, hogy Liszt egy ehhez közeli épületben szállt meg az emlékezetes esemény alatt. Azt is tudni vélik, hogy II. Rákóczi György, Erdély fejedelme itt sebesült meg Kolozsvár határában, hogy Tamás András honvéd ezredes itt halt vértanúhalált, hogy I. Ferenc József császár megszállt a Bánffy-palotában, bár a valóságban már nem utal rá semmi. Az érintett helyeken már rég nincsenek erről tanúskodó emléktáblák. Az emléktárgyak által megjelenített múlt, képviselt tartalom az emléktárgyak fizikai felszámolása, a térből való eltüntetése után a tudatban még tovább él.

Hogyan is *van* ez? Azaz: hogyan *nincs*? Emlékeznek arra, ami nem létezik. Benne van még a tudatban, de nincs már meg a valóságban. Eltűnik a valóságból, de tovább él a kollektív tudatban. Az új jelen, az új valóság pedig nem törli el, nem rontja ennek az emlékezetnek a hitelét és létjogosultságát: ezt a tovább élő ismeretet, emléket nem befolyásolja a valóságban már másképp megjelenített, képviselt történelem.³⁹ Az et-

³⁸ Barna 2000, 696.

³⁹ A hiedelmek szerveződésével rokon: ennek az ismeretnek, tudásnak sincs (még a) visszaigazolható pontja a valóságban. Ez a tudás is egy lehetséges valóságot, világot alakít (modellál), egy világról való gondolkodásmódot határoz meg. Ez a tudás is a reális világ mellett és attól

nikumok mentális térképén nem az új és ellentétes reprezentációk élnek, hanem a régié maradnak meg. Így azok lesznek meghatározóak a mentalitás szempontjából. Itt – a szövegelmélet terminusát kölcsön véve – az empirikus értékekkel rendelkező reprezentációk *extenziójával*⁴⁰ számolhatunk, amelyek a valóságos világ összetevőinek alternatíváit képezik.

Egy másik eset, amikor a néhai, a múltnak állított emlékművek/emléktárgyak forgalmazására képeslapok, képeskönyvek, városalbumok szolgálnak. Ezek alapján tudják a kolozsváriak, hogy hol sebesült meg II. Rákóczi György, hol állott a Kárpátok Őre, milyenek voltak a honfoglaló magyarok szobrai a Fellegváron. A nem létező, de a múltat megjelenítő emléktárgyaknak az emlékével, azaz a reprezentációk reprezentációjával kell számolnunk ebben az esetben.

Mi az, ami csak ott van, és mi az, ami látható? Mi az, amit elfogadnak, és mi az, amiről legfeljebb csak tudomást vesznek a kolozsváriak? A nemzetiségi identitás számára mi a létező? Mindez látható volt az ünnepelési gyakorlatok vizsgálata során. A román elit által állított szobrok, emléktáblák koszorúzásában a helyi magyarság nem vesz részt. Ezt az emlékezetet a helyi román hatalom hozta létre és ő is ápolja. Az 1989 után állított emléktáblák nagyrészt már eleve az etnicizálódás jegyében jöttek létre, a román és magyar lakosság közé szimbolikus határt képezve. A magyar etnikum nem tudja és nem is akarja felvállalni Kolozsvár történelmének, emlékezetének ezt az erőszakos értelmezését. Időnkívüliségben él ebből a szempontból a két etnikum: egyik sem fogadja el a másik jelenlétét a térben, mindegyik a maga megalkotta reprezentációkhoz menekül, és csak azokat fogadja el valóságosnak. Ehhez hozzájárul az a tény is, hogy nincsen egy olyan emlékmű a városban, ami a teljes Kolozsvárt reprezentálná, amellyel mindkét etnikum azonosulni tudna.

Összegzőképpen azt mondanám el, hogy a fenti vizsgálat során főként az emlékezet térbeli aspektusa érdekelt. Kiemeltem az írás szerepét, mint a múlt megképzésének, az idő tárgyasításának/térbeliesítésének eszközét. Beszéltem az emlékezetnek a társadalmi-politikai változások és az interetnikus kölcsönhatások mentén szerveződő térépítések néhány alakzatáról. Nem tartottam feladatommak, és nem is szerettem volna a kolozsvári emléktárgyak kapcsán igazságról vagy valóságról, történelmi tényről beszélni. Fontosabbnak tartom azt megállapítani, hogy bár a vizsgált (jelentéses, szimbolikus) tárgyak és a reprezentált múlt a hatalmi diskurzusok homlokterébe kerülnek a politikai-szimbolikus tökéért folytatott harcban, mégis a kolozsváriak életvilágát szervezik. Ezek az emléktárgyak és maga az emlékezési kultúra is társadalom megtanulását teszik lehetővé.

függetlenül él (vö. Jakab 2003).

⁴⁰ Vö. Terestyéni 1992, 8–10.

Bibliográfia

ASSMANN, Jan

1999 *Kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz Kiadó.

BARNA Gábor

2000 Mentális határok – megduplázott világok. In Balázs Géza – Csoma Zsigmond – Jung Károly – Nagy Ilona – Verebélyi Kincső (szerk.): *Folklorisztika 2000-ben. Folklor – irodalom – szemiotika. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára*. II. Budapest, Eötvös Lóránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, 689–701.

BIRÓ A. Zoltán – BODÓ Julianna – GAGYI József – MAGYARI Nándor László – MAGYARI VINCZE Enikő

1991 Mentális környezet. *Janus VIII/1*.

BIRÓ A. Zoltán – OLÁH Sándor

2000 Emlékmű – jelkép – identitás. Esettanulmány egy emlékmű újjáépítéséről. In Bodó Julianna (szerk.): *Miénk a tér? Szimbolikus térfogalási eljárások a székelyföldi régióban*. Csíkszereda, Pro-Print, 63–82.

BODÓ Julianna

2000 Szempontok az ünneplési gyakorlat vizsgálatához. In uő. (szerk.): *Miénk a tér? Szimbolikus térfogalási eljárások a székelyföldi régióban*. Csíkszereda, Pro-Print, 43–62.

BODÓ Julianna (szerk.)

2000 *Miénk a tér? Szimbolikus térfogalási eljárások a székelyföldi régióban*. Csíkszereda, Pro-Print.

BODÓ Julianna – BIRÓ A. Zoltán

2000 Szimbolikus térfogalási eljárások. In Bodó Julianna (szerk.): *Miénk a tér? Szimbolikus térfogalási eljárások a székelyföldi régióban*. Csíkszereda, Pro-Print, 9–42.

BURGER, Rudolf

2001 Az emlékezéspolitika tévedései. Védőbeszéd a feledés mellett. *Európai Szemle XII/3*: 81–93.

FEISCHMIDT Margit – BRUBAKER, Rogers

1999 Az emlékezés politikája: az 1848-as forradalmak százötven éves évfordulója Magyarországon, Romániában és Szlovákiában. *Replika 37*: 67–88.

FEJŐS Zoltán

1996 Kollektív emlékezet és az etnikai identitás megszerkesztése. In Diószegi László (szerk.): *Magyarságkutatás 1995–96. /A Magyarságkutatás könyvtára XX./* Budapest, Teleki László Alapítvány, 125–141.

FOUCAULT, Michel

1998 A diskurzus rendje. In uő: *A fantasztikus könyvtár. Válogatott tanulmányok, előadások és interjúk*. Válogatta és fordította Romhányi Török Gábor. Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor Kft., 50–74.

GAGYI József

2000a Bernády-szobor bajlatta városban. In Bodó Julianna (szerk.): *Miénk a tér? Szimbolikus térfogalási eljárások a székelyföldi régióban*. Csíkszereda, Pro-Print, 83–105.

2000b Emlékmű Máréfalván. In Bodó Julianna (szerk.): *Miénk a tér? Szimbolikus térfogalási eljárások a székelyföldi régióban*. Csíkszereda, Pro-Print, 123–142.

GYÁNI Gábor

2000 Kollektív emlékezet és nemzeti identitás. In uő: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Budapest, Napvilág Kiadó, 81–94.

HABERMAS, Jürgen

1971 *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

HALBWACHS, Maurice

1925 *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Librairie Félix Alcan.

1997 *La mémoire collective*. Édition critique établie par Gérard Namer préparée avec la collaboration de Marie Jaisson. Paris, Albin Michel.

HALL, Edward T.

1987 *Rejtett dimenziók*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

HANNERZ, Ulf

1999 A világvárosok szerepe a kultúrában. *Replika* 38: 91–103.

HOLLÓ Szilvia Andrea

1995 Hősök és mondák az utcanévadásban. In Hofer Tamás (szerk.): *A Néprajzi Múzeumban „Magyarok Kelet és Nyugat közt” címmel 1994. november 21–22-én tartott konferencia előadásai. Néprajzi Értesítő LXXVII: 221–250.*

IGNATOW, Assen

2001 „Posztmodern” Kelet-Európa. *Európai Szemle* XII/3: 119–131.

JAKAB Albert Zsolt

2003 Emlék(táblák) és valóság(ok). *Korunk* XIV/3: 72–73.

KAPITÁNY Ágnes – KAPITÁNY Gábor

2000 Az utca beszéde és viszonya a legitimitáshoz. In Balázs Géza – Voigt Vilmos (szerk.): *Jeles jogok – jogos jelek. Nyelvi jogok – társadalmi konfliktusok.* /Magyar szemiotikai tanulmányok 3./ Budapest, Magyar Szemiotikai Társaság, 73–118.

KULCSÁR-SZABÓ Zoltán

2000 A „korszak” retorikája. (A korszak- és századforduló mint értelmezési stratégia.) In Bednánics Gábor – Bengi László – Kulcsár-Szabó Ernő – Szegedy-Maszák Mihály (szerk.): *Az irodalmi szöveg antropológiai horizontjai*. Budapest, Osiris, 90–105.

LAPOINTE, Roger

1997 Hagyomány és nyelv: a szóbeliség jelentése. *Pannonhalmi Szemle* V/2: 8–21.

LŐWY Dániel – DEMETER V. János – ASZTALOS Lajos

1996 *Köbe trt Kolozsvár. Emléktáblák, feliratok, címerek*. Kolozsvár, Nis.

MANNOVÁ, Elena

2002 Nemzeti hősofától az Európa térig. A kollektív emlékezet jelenetei Komáromban, a szlovák-magyar határon. *Regio* XIII/3: 26–45.

MEIER, Christian

2001 Védőbeszéd egy másfajta emlékezőpolitika mellett. *Európai Szemle* XII/3: 95–97.

MEYER, Martin

2001 Aki megveti az emlékezőt. *Európai Szemle* XII/3: 99–102.

NORA, Pierre (szerk.)

1984–1992 *Les lieux de mémoire*. Tome I. *La république*, Tome II/1–3. *La Nation*, Tome III/1–3. *Les France*. Paris, Gallimard.

1999 Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas* 3: 142–157.

OLÁH Sándor

2000a Változatok rituális térteremtésre. In Bodó Julianna (szerk.): *Miénk a tér? Szimbolikus térfoglalási eljárások a székelyföldi régióban*. Csíkszereda, Pro-Print, 106–122.

2000b Iskolanevadó ünnepségek. In Bodó Julianna (szerk.): *Miénk a tér? Szimbolikus térfoglalási eljárások a székelyföldi régióban*. Csíkszereda, Pro-Print, 143–160.

ONG, Walter J.

1998 Nyomatás, tér, lezárás. In Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor (szerk.): *Szóbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig*. Budapest, Áron Kiadó, 245–267.

PELINKA, Anton

2001 „Csakhogy a helyzet itt most nem olyan.” *Európai Szemle* XII/3: 103–107.

PÉTER László

2003 Kollektív emlékezés mint politikai rítus. Esettanulmány az aradi vértanúkra való emlékezés kapcsán. *Pro Minoritate* Nyár: 114–129.

REVEL, Jean-François

2001 Pánik a tagadók oldalán. *Európai Szemle* XII/3: 109–118.

SZABÓ, Árpád Töhötöm

2004 Espaces visibles et invisibles à Cluj. In Verebélyi, Kincső (éd.): *Artes Populares 19*. Budapest, ELTE BTK Folklore Tanszék, 23–40.

TERESTYÉNI Tamás

1992 Szövegelméleti tézisek. (A reprezentáció, a kommunikatív cselekvés és az informativitás szempontjai szövegek vizsgálatában.) In Petőfi S. János – Békési Imre (szerk.): *Szemiotikai szövegtan 4. A verbális szövegek megközelítési aspektusaihoz*. Szeged, JGYTF, 7–33.

TODOROV, Tzvetan

1995 *Les abus de la mémoire*. H. n., Arléa.

TÓTH István György

1996 *Mivelhogy magad írást nem tudsz... Az írás térhódítása a művelődésben a kora újkori Magyarországon*. Budapest, MTA Történettudományi Intézet.

YAMAGUCHI, Masao

1990 Központ és periféria a kultúrában. *Jel-kép* 1–2: 94–104.

A bujáki kálvária kápolna falképei

1966. évi ottjártunk idején a Kálvária-hegy megközelítése – egy katonai „objektum” közelsége miatt – nehézkes volt. A messziről látható kálvária-együtteshez fölvezető út mellett igen szép, magas feszület áll, (1. kép) stációk nincsenek. A kálvária építmény az 1810-es években ké-



1. kép. Fakereszt a Kálváriára vezető úton, Buják, 2003.

szült: (2. kép) kapuja kovácsoltvas, (3. kép) az egyenes végződésű keresztek és a corpusok kőből faragottak, (4. kép) Krisztus arca – mint a hazai kálváriák többségénél – a település felé tekint. A kálvária-



2. kép. A Kálvária-építmény



3. kép. A Kálvária-építmény kovácsoltvas kapuja



4. kép. A bal lator



5. kép. A Kálvária-kápolna

építmény mellett áll a kis méretű Szent Anna kápolna (épült 1801); (5. kép) közelében szerény kis remetelak található. (Lakóját, bizonyos Vilmos nevezetű bácsit ott jártunkkor éppen a mátraházi tudószanatóriumban kezelték, így vele nem tudtunk beszélni, s a remetelakot sem láthattuk belülről).

Az alig néhány négyzetméter alapterületű kápolnának vasrácsos, és mögötte deszka kapuja van, mindkét hosszanti oldalán egy-egy ablak (6. kép). Búcsúnapja Szent Anna, ezen kívül Szent Kereszt feltalálása (május 2.) és Szent Kereszt felmagasztalása (szeptember 14.) napját is meg szokták ünnepelni, de ma már (2003. évi adat) inkább csak helybéliek. A kápolnát 1963-ban restaurálták, ekkor a falu szülötte, Géczy Ferenc engedélyt kért és kapott plébánosától, hogy saját elképzelése szerint kifesthesse.

Mit kell, illetve lehet tudnunk az alkotóról? Tehetségére már általános iskolás korában fölfigyeltek pedagógusai, ezért végzés után a megfelelő budapesti szakiskolába irányították. Ennek elvégzése után a Képzőművészeti Főiskolára pályázott, de nem vették föl. A kápolna falképeit körülbelül ez időben készítette. 1966-ban találkoztunk



6. kép. A kápolnabelső



7. kép. Géczy Ferenc önarcképe

először és utoljára a nagyon tartózkodó, érzékeny fiatalemberrel, ekkor mutatta meg néhány munkáját, vázlatát (7. kép), s kérdeztük a falképek témájáról. Ezt követően szemünk elől veszítettük, még plébánosa sem tudott holletéről, munkájáról fölvilágosítást adni.

A fiatalember a boltozatos kápolna-mennyezet négy kiemelt mezejét: a bejárat fölötti részt, a kétoldali ablakmélyedés ív-szegmensét és az oltártér fölötti részt díszítette egy-egy kompozícióval, a köztük lévő teret realiztikus növényi ornamentikával (kétféle levél) töltötte ki, egyúttal ez fűzi össze a képmezőket. A falképeket az alkotó magyarázata, értelmezése szerint mutatjuk be.

A jobb oldali ablak szegmensében kék alapon sötét-narancssárga „Fölkelő nap” látható. (1. színes kép) (Figyeljünk az ábrázolás szimbolikus jellegére: a nap sugarai különböző irányokba görbülnek, s mindegyik sugár egy-egy kalászbán végződik. A képmezőt alulról keretező csillagos-indás motívum a szemben lévő mező hasonló helyzetű tövises-ág motívumával egybevetve nyer értelmet). Ezt a két mezőt tölgyfalevélhez hasonló leveles-indás növényi dísz veszi körül.

A bal ablak fölötti sötét tónusú kép mondanivalója: *Bűnbeesés, a kígyó elcsábítja az első emberpárt*. A kígyó teste és feje jól kivehető, a kompozíció többi része nehezen értelmezhető, szimbolikus. Alul az említett – és a tragikus következményű jelenet miatt jól érthető tövises ág-keret, mintegy utalás a töviskoronára.

A bejárati ajtó fölött látható a legnagyobb, háromalakos kompozíció, a *Szegények megváltása*. (2. színes kép) A középső izmos férfialak (Krisztus? A „szegények” szimbóluma?) jobb vállán súlyos keresztet cipel. Balra tőle feléje igyekvő nőalak, fehér lepelben. Jobbra



8. kép. „Az Atyaisten, aki nézi az egészet”



9. kép. A felirat

tőle jobbra néző, háttal álló, fehér inges férfialak, bal kezében könnyedén tartott lándzsa, jobb kezével int. Körülötte szőlő-eporfalevél indás díszítés.

A szentély mennyezetén látható kompozíció címe: *Az Atyaisten, aki nézi az egészet*. (8. kép) A kör alakú keretből sugár irányban futó vonalak–sugarak hangsúlyozzák a szentély boltozását, egyúttal rávezetik tekintetünket e legfontosabb és legjobb alkotásra. Az idős, kékszemű, kopasz, fehér bajuszos–szakállas férfinak ábrázolt Atyaisten érdeklődő, gondterhelt, haragos arcvonásokkal kerek nyíláson át néz kifelé–lefelé, annak keretét mintegy széjjeltolja kezeivel. Az említett, félkörívben–sugárirányban futó sugarak a belőle áradó érzelmek–indulatok kisugárzását is jelképezhetik: egyénített, szuggesztív alkotás.

Bennünket legalábbis lenyűgözött – ezért is mutatjuk be – s talán nem túlzás, nem túl magasról vett hasonlat, ha ezt az alkotást a mexikói monumentalista festők – Siqueiros, Orozco és követőik – művészetével rokonítjuk. Azt nem tudni, nem kérdeztük meg Géczi Ferencről, hogy ismerte-e ezeket a baloldali beállítottságú, annak idején a „világforradalomért” fegyverrel is harcoló művészeket. Az alakos kompozíció kicsit osztályharcos *Szegények megváltása* címe ebbe az irányba mutathat.

Az indadíszekkel egységbe foglalt négy falkép tudatos, összefüggő komponálás utal. A felkelő nap jelképezi a paradicsomi béke állapotát, ezt követi a bűnbeesés tragédiája, majd a megváltás műve – mindezt az Atyaisten figyelő szeretete kíséri.

Az alakos kompozíció fölötti felirat: (9. kép)

AKIT SZERET AZ ATYA
BÜNTETI

utalhat az életrajzban ismertetett helyzetre is, de inkább a megváltás művére: „bűneink büntetése rajta van”, illetve a Zsidókhhoz írt levél versére: „...akit szeret az Úr, azt megfenyíti”,⁴¹ vagy az ismert énekversre:

Térj magadhoz, drága Sion,
Van még néked Istened,
Ki megáld és felkaroljon,
S szívét ossza meg veled.

*Azt bünteti kit szeret,
Másként ő nem is tehet...*⁴²

Nem tudjuk, az „átváltoztatás” mikor következett be, kinek vagy kiknek munkája. A háromalagos falfestmény jobboldali férfialakjára utólag valaki(k) rikító kék olajfestéssel, sokkal rosszabb technikával, otromba tornanadrágot festett(ek). Nem dönthető el, hogy eredetileg milyen öltözéke lehetett, mindenesetre a másik két alak nem „szemérmetlen”, nem hiányos öltözékű. (Az egyházi művészetek történetében nem ismeretlen jelenség alkotások ilyen utólagos „korrekciója”). E férfialak feje körül, a ke-retre is ráterjedő durván elmaszatolt terület látható, vélhető, de nem olvasható írásnyomokkal, évszámmal (196 ?). Valószínű, hogy ez lehetett a signo. Nem tudjuk, mi lehetett e képrombolás indítéka, azt sem, hogy a cselekmény egyvalakinek, vagy egy kisebb-nagyobb közösségnek a haragját, ellenérzését, elutasító véleményét fejezi-e ki. A föltételezhető signo olvashatatlanná tétele esetleg alantas indulatokat is jelezhet.

Bibliográfia

GENTHON István

1961 *Magyarország művészeti emlékei* I–II. Budapest, Corvina.

MOLDOVÁN Domokos

1987 *Magyar naiv művészek nyomában*. Budapest, Corvina.

⁴¹ Zsid. 12, 6; idézet a Péld. 3, 11-12-ből: „...akit szeret az Úr, azt megdorgálja.”

⁴² Pauli Joakim (1630–1708), Evangélikus énekeskönyv, 263. sz.

Summary

Ferenc Pozsony

OBJECTS IN FOLK CUSTOMS

Folk customs were a basic collective term at the time when Hungarian folklore research unfolded in the early 19th century. Initial theoretical and conceptual uncertainties that surrounded the concept lingered on until quite recently. In the present paper I briefly review how different synthetic works treat of the connection between customs and objects. Next I shall outline the unique role that object codes play in the operation of this system of customs. I give special attention to the use of objects in everyday, festive, occasional and ritual contexts as well as the types and functions of masks and gifts. I give a sequential description of the basic functions and symbolic meaning that costumes and nakedness carry in the system of our folk customs. Finally I analyse the connection between costumes and representation within the network of folk customs.

Kincső Verebélyi

OBJECTS FOR CUSTOMS

Objects used by humans reproduce the aims and intentions behind object making and at the same time represent the relationship between people and their environment. Objects used in the context of folk customs may be classified in a number of ways. In the case of everyday customs we talk of instruments or ordinary objects, while objects used for festive occasions represent many different classes. The variety of possibilities for using these objects depends on the functions they play in the custom and only rarely are the methods of use encoded in the object itself. If we analyse the use of objects at turning points of the life cycle and at a few of the calendar customs we find that these objects may be instruments, props, symbols or signs. Indeed, every one of these aspects is present in the object as opportunities – sometimes all at once. It is in the course of practice/use that we find out which is most important according to the function hierarchy.

Lajos Balázs

THE FIR BRANCH IN RITES OF PASSAGE

Young fir trees cut out with extreme care play a very complex role in life crisis rituals and are a dominant requisite of the relevant expressive culture. At first sight a mere ornament, in fact the fir branch is a sign, a means of communication and a very rich symbol, as well as an indispensable ritual requisite at weddings and at funerals of young people. Young women lean over a fir branch to say farewell to their maidenhood and they also take their decisive symbolic step under garlands of fir twigs. The fir tree plays a part as a 'pseudo bride' or as a symbol of the bridegroom. It symbolises opposition and unity, represents the upsurge of life and of life interrupted or reversed by death. Therefore I call it a conditioned symbol which may be adjusted according to different interests. In all situations it points beyond itself.

Klára Gazda

THE EASTER EGG AS A SYMBOLIC OBJECT

The paper is devoted to the versatile symbolism of the painted Easter egg based on data of Hungarian ethnographic literature and field work by the author carried out among the Eastern groups of Hungarians (Gyimes and Moldva region). It examines each of the symbolic meanings both in terms of the role they play in the various rites and with regard to the popular beliefs and explanations relating to the subject.

Eggs invite symbolic understanding by their very natural qualities – their physical traits offer them as analogies to the creation of the world, associations are provoked with birth and resurrection and this results in their use in rites related to health and beauty. The functions and meaning of Easter eggs are further enriched by the symbolism of the holiday which appears in the rich variations of the colouring and ornamentation of the egg. The author enumerates the roles of the colours and pigments used on the egg (the relation of red painted eggs with Christ's death and resurrection, green paint representing grief and mourning, 'pure' and 'impure' pigments, the symbolism of the bees' wax used for painting etc.), as well as the wealth of ornamental motifs decorating the egg. The author distinguishes two main groups of ornamentations, illustrated with a great number of illustrations (a) ornaments based on the geometric division of the surface of the egg (this is the more archaic body of ornamentations) and (b) ornamental patterns (these are usually irregular, winding, amoeboid lines; more contemporary animal and plant patterns or figures referential to Western European Gothic style ornaments).

Some of the patterns are associated with an extremely archaic, universal symbolism (as, for example, apotropaic representations of hands, connections between this and the other world, the living and the dead, ladders leading to the world of the dead

or motifs of 'the mistaken path,' animal and plant patterns representing spring rejuvenation and plenitude; while yet another group are Christian in their origin (e.g. the star and cross referring to the birth and death of Christ).

In the last part of the paper the author mobilises a rich array of examples to survey the religious/magical functions played by eggs in Easter rites, beliefs and plays, showing numerous instances of ensuring health, beauty and good luck by magic, providing guarantees of family solidarity or prosperity in farming; eggs as symbols of resurrection, as a death sacrifice or an offering to bring about the salvation of the dead, a means of divination and a gift or reward to persons providing various ritual services.

Zsófia Geszti–Viktória Pákay

OBJECTS IN THE BETHLEHEM PLAYS OF THE SUB-CARPATHIAN REGION

In the paper we examine the objects used in the Bethlehem plays of the Sub-Carpathian region and within that the structure of the 'Bethlehem' edifice itself, with special attention to the puppet-dancing Bethlehem rite prevalent along the Upper Tisza.

Bethlehem plays of the Sub-Carpathian region may be divided into two types of variants based on their characteristics, both types overarching national boundaries in the direction of Slovakia and Hungary. One group of variants covers the North Western region of the Sub-Carpathian area (Eszeny, Tiszaásvány, Szernye, Nagybobrony, Bátyu, Nagybakos, Nagybéány, Zápszony), the other the villages of Bereg and Ugocsa regions of the upper Tisza and their neighbourhood (Csepe, Tiszabökény, Karácsfalva, Salánk, Sárosoroszi, Csetfalva, Mezővári, Tiszacsoma). The most marked difference between the two types, beyond variations in the text accompanying the construction of the edifice, is related to the objects used, i.e. the structure of the 'Bethlehem' edifice and the costume of the old shepherd.

In the North West, the Bethlehem building is medium or small in size, not very distinctive or ornate. These structures usually represent a church building with a single spire and the opening on the shorter side. In the Bereg-Ugocsa area the Bethlehem edifice is large and ornate, usually the shape of a church with three spires. The wooden base is covered in crape paper or textile and decorated with various symbols. In the Sub-Carpathian region puppet-dancing Bethlehem rites are performed in several villages even today. In these variants the Bethlehem edifice itself is specially constructed to make it suitable for puppet playing. The base of the edifice is cut out. When the performers arrive at a house in the village, they stand the Bethlehem on two stools, the puppet-dancer stands behind it and moves the puppets from beneath.

The characters of the Bethlehem plays of the sub-Carpathian region carry many common traits but in each sub-region there are also some distinct differences, particularly in the appearance of the old man (the old shepherd). The angels wear white in

all cases. The costume of the shepherds aims to represent the stereotypical elements of the more traditional shepherd costume. The 'old man's' costume also exists in a number of variants. In the majority of plays along the river Ung, the old man is a complex figure, a special being who points beyond the traits of the old shepherd. This is most clearly reflected by his appearance: in this region he wears a mask which covers his whole face. In Bethlehem plays of the Bereg-Ugocsa region the old man's costume is simpler – he is just one of the shepherds.

After surveying the objective requisites of the Bethlehem play, the paper also treats of the factors that influence the object world of this custom, such as the role of the individual; and finally we discuss the effect of the Bethlehem conventions held in the Sub-Carpathian region.

Anna Tóth

STATUES THAT RELEASE FROM FATE

In Greco-Roman antiquity it was commonly believed that sculptures may be used for magical purposes. In cases like this the sculpture is usually the likeness or substitute of a living person. It was common to make small wax or clay dolls for this purpose – these were called *kolossos*. Large statues, some of them erected in public spaces, were also used for magic. Neo-platonic philosopher Proklos claims that by placing certain symbols inside or underneath a sculpture it is possible to bring them to life. According to Psellos we can use plants, stones and seals of magical power for this purpose. According to our sources, the statues thus 'reanimated' were usually expected to tell fortunes. It remains a question how the Greeks explained the origin of the soul that animated the sculptures. There are data from as far back as the classical period according to which a sculpture can serve as shelter for visiting souls or ghosts. If the body was absent for a funeral, it could be replaced by a dummy. At the time of late antiquity and the Byzantine empire it was clearly believed that certain demons are what they must use for magical procedures: particularly those called *biaiothanatos*, which means the souls of people who had died a violent death. This form of divination is, in the final analysis, closest to necromantic practice. For the origin of the notion we probably need to reach back to Egypt. The belief had long been held here that a statue can replace the dead body and can serve as the habitation of the soul. Greek and Roman authors were justified in seeing Egypt as the home of necromantic practices and beliefs. It was also very widely believed that certain statues of magic power, usually large sculptures in public spaces, may protect their city like talismans from various natural disasters.

These beliefs did not vanish at the end of antiquity. Data testifying to the use of sculptures for magic purposes abound throughout the history of the Byzantine Empire. The sculptures and spirits guarding the pyramids in Egypt also come closest to this type. In Italy similar notions remained prevalent until as late as the renaissance

or perhaps even later. A special instance among magic sculptures protecting towns is represented by the mention of Tykhe sculptures in Byzantine chronicles, particularly in the work of 6th century Iohannes Malalas. The chronicler is well acquainted with the Tykhe sculptures representing the patron goddesses of the Near Eastern cities and wrote a line of aitiologic legends according to which the foundation of the sculptures and the relevant cities was accompanied by human sacrifice. The legends are completely historically unfounded since Tykhe were Hellenistic goddesses, the sculptures are merely symbolic and the Greeks practically never performed human sacrifice. Malalas and his contemporaries associated Tykhe sculptures with talisman sculptures and considered the creation of these a process of magic. This way the assumption seemed logical to them that the creation of magic sculptures required human sacrifice.

István Virt

THE DEAD BODY AS AN OBJECT OF CONTAGIOUS MAGIC

The paper examines belief acts based on contagious magic related to dead bodies among Hungarians of the Gyimes area and *csángó* population of the Gyimes and Moldva regions.

The preparation of the body requires extreme circumspection since the slightest divergence from the order of customs may cause loss of rest and peace to the soul later on. Objects that had touched the body are suitable for malefaction if they fall into the hands of people with ill intentions. In order to prevent this happening, the water in which the body was washed, the parings of hair and fingernails are made inaccessible to outsiders. The custom of smoking with the cloth that had been used for washing the body or with a piece cut out from the pall is also based on contagious magic and serves to avert fear by smoking. The cemetery may also be the scene of healing procedures: at Zoboralja ill children are turned over on the grave and then bathed in the infusion of flowers picked from nine graves.

The above examples show clearly that objects that had touched the dead body may serve as the means of preventive customs, malefaction and healing customs.

Éva Pócs

SHIRTS, CLOAKS AND NAKEDNESS: DATA ON THE SYMBOLIC ASPECTS OF DRESSING

In my paper I discuss a sphere of beliefs and rites associated with spinning and weaving, textiles, clothes and nakedness which are related in European belief systems (and at the same time in Christian and pre-Christian religious systems and thus in Hungarian folk religion and folk belief) to at least two clearly outlined symbol systems.

These may be present jointly in the various semantic strata of a complex of beliefs or rites and may function as the leading principle around which a 'sphere of beliefs' coalesces. Often these systems can only be reconstructed from fragmented traces surviving in the textual folklore; in other cases they may be modelled from beliefs and rites living even today. It appears that they were once present in all cultures of Europe as a universal archaic trait of European religious systems.

1. Spinning/weaving/wool/textile/shirt – birth/new life/rebirth; initiation, initiating the creatures of 'nature' in culture: turning them into humans; protecting culture from the dangers of nature. All of this is positioned within the wider symbol system of nature-culture; raw-cooked; death-life. Other 'cooked/baked' achievements of culture also play a part similar to textiles and shirts; while sexual abstinence, fasting or speechlessness play a similar part to nakedness, as a condition similar to 'rawness.' Specific ritual parts played in this context are the baptising, marital and death shirts of rites of passage, healing shirts, shirts which 'baptise' unbaptised souls and deliver them from their liminal position etc. As a motif in beliefs and legends, shirts appear in the context of 'turning human' the spirits of the forest, werewolves or dragons etc., or as shirts which protect us from the same demonic beings of nature. Destroying the item of clothing, undoing the weaving, nakedness (and equivalents such as speechlessness, fasting, virginity or sexual abstinence) as a symbol sequence appear on the side of death, in the liminal phase of transition rites and other deathly states or situations (Penelope's canvas, the carpets of the church torn asunder etc.). At the same time, shirts and gowns play a central part in fertility magic, divination, rites of rain and harvest magic. As I have pointed out in my paper on werewolves, speaking of the shirt symbolism of being born in a caul, in cases like this we are talking of initiates of culture 'going naked', experiencing a temporary state of regression in nakedness as opposed to being dressed. This guarantees the circularity of life-death-life, the rebirth of life rooted in nature/death. In other words, in this system nakedness is not an 'erotic' but an abstinent phenomenon: not a presence of Eros, as is often believed by researchers, but an absence of Eros through which, however, Eros may be recreated.

2. The above mentioned system of oppositions between life and death corresponds to the horizontal dichotomy of the human world as a cultural centre and nature as the chaotic periphery. In each of the examined European cultures, over the above described system there is also a superadded tripartite system of (1) heaven and the gods who determine our destiny and protect us; (2) the earth/the human world; (3) the underworld, dead people and demons. In this system threads, textiles, shirts and gowns play a role partly as divine attributes representing the universe (fate women spinning thread in heaven; the *peplos* of Pallas Athene; Christ's shirt woven in heaven; the Virgin Mary's starry gown etc.). They indicate that the person in question has been chosen and at the same time elevates the individual to sainthood ('crowning gown'); alternatively they may be the means of initiation into otherworldly knowledge (e.g. fairy ma-

gicians receive a thread from the fairies); on the other hand they can offer divine protection (Mary's gown; St Benedict's gown etc.). Some of the connections between the above described two symbol systems may be captured in certain archaic 'raw' sacrifices (and the folklore traditions referential to them) offered to the dead persons or deities who guarantee human fertility. These European customs and their legacy surviving in beliefs also form the subject of the paper.

Péter Tóth G.

THE LEGACY OF WITCHES. OBJECTIVE EVIDENCE IN WITCHCRAFT TRIALS

According to anti-crime procedural law in the 17th and 18th centuries, after public offenders (including witches) were found and captured, the scene of the crime was surveyed. The aim of this operation was partly to record the witness accounts which may have been incriminating (or alleviating) for the suspect; and secondly to collect the objective evidence (or accounts of such) which was supposedly used at the event of the crime. These objects came to play a part at two points. One was when the witnesses were questioned about objects and secondly when the objects found were placed in front of the suspect. The court did not always make a written list or inventory of the objects that they had confiscated in the investigative phase – the objects were usually only itemised in the *benignum examen*, or, less frequently, in torture accounts. Regardless of both, the court used the confiscated objects as an important medium in the process of proving the charge since in many cases they could only procure a plea of guilt by reference to the objects and such a plea was an essential condition for the judgement.

Judit Kis-Halas

HEREDITARY OBJECTS, HEREDITARY TRADE. PERMANENCE AND CHANGE IN THE RITUAL OF WAX CASTING

This paper examines the set of objects and the materials (water and wax) used for *wax casting* and the way in which they are embedded in a system of associated notions and beliefs. I use three brief case studies, based on my own field experiences and the collections of beliefs from Hungarian speaking areas, to illustrate the local variants of these ideas, their transformations over time and their unique re-interpretations. My investigations led to two important conclusions: (1) the traditional and the new, esoteric traditions of divination through wax casting are identical regarding the set of objects and materials used as well as in terms of the operative part and the basic func-

tion; (2) in the case of the traditional method, the objects and the materials used with a temporary sacred meaning (healing power) within the frames of the ritual often become charged with what is believed to be the healing power of the specialist employing them. Contrary to this, in the esoteric rite performed by modern witches, the magical devices created specially for magical purposes already originally have this transcendent extra content, as they are sold complete with 'magical power' on the ever expanding market of esoteric commodities.

Éva Szacsuvay

RED BEADS AGAINST EVIL. CORAL, BEADS AND PEARLS IN THE SACRED TRADITION

In Southern European depictions of the Baby Jesus the child is depicted wearing a line of red coral beads around its neck and wrists or with a piece of natural coral as amulet worn round the neck. These depictions become more numerous in the 14th to 16th centuries and also spread from Southern toward Central Europe. In Southern European popular belief and religious faith, coral and other red beads, as well as true pearls have a protecting quality suited to repel malefaction. Held to be 'pure' or 'holy' objects they also play a part in Christian exorcism. Keeping evil at bay plays a major part in the life of unbaptised children in mediaeval but even in 20th century profane folk belief, since it is believed that their body is permeated by evil. In the case of children who had already been baptised, evil enters and penetrates the body through deceiving the senses. The neck and the wrists are the doorways of the senses. Coral used against demonic malefaction has long been held to have magical qualities in the Mediterranean region (amulet, talisman) where they play a role of this kind even in the context of European Christianity. The paper offers a collection of samples from clerical art, the fine arts, the applied arts, folk art and the popular sphere. The rich symbolism and beliefs associated with these works illustrate the way in which magical and mythological thinking goes back to the very roots of European Christianity.

The thematic structure of our survey is the following: coral, coral amulets and pearls as sacred objects of folk belief and religion; beliefs related to pearls and beads in folk costumes; the connection between beads and rosaries; the colour red in folk belief, popular religion and costumes; coral, pearls and aversion of evil in Christian dogma, Christian and popular practice; red beads against evil and related depictions from early wall paintings (12th century) through sacred ornamental objects of the baroque and romanticism through festive folk costumes related to sacred occasions (children's costumes, brides' wear, costumes of dead people lying in state); from Southern Europe to Poland and in Central and Eastern Europe from the Balkans to the Carpathian region.

Ágnes Lengyel

THE ROSARY: OBJECT AND ITS FOLKLORE

The rosary, a basic requisite for prayer in the Roman Catholic church has also, alongside or as part of its religious use, become a means of magical practices (averting malefaction). It has also been known to occur as a part of folk customs (a gift or a souvenir from the fair) and as part of the folk costume (jewellery). Throughout its history, the object form of the rosary has become entwined with the role it has played in folklore. The original line of beads, intended for counting one's prayers, has interacted with the cult that has shaped it, causing the object to become in itself a sacred object beyond its original practical function. The 'knobs' are mostly made from the fruits of sacred or Biblical plants. In Mary's cult the knobs themselves represent the Virgin Mary, the Mystical Rose by virtue of being made from rose petals, rose roots or by being rose shaped. The emerging identification form gave inspiration for the appropriate view on prayer and piety, and the prayers of the rosary became heavenly roses, bushes and garden, as is described in the present paper. An increasingly highly structured rosary folklore has caused the object to appear in an ever greater number of variants. Changes range from alterations in the number and colours of the beads to affiliations with various saints and 'secrets of faith' and formal traits referring to these. This now sacred object has contributed to the sacralisation of the relevant folklore (heavenly origin; appearance in visions). Prayer books on the rosary and other popular clerical sources, as well as elevating chapbook stories, have only further enhanced the significance of the rosary. The cult of prayer emerging around the rosary served to win the favours of the heavenly beings. The object points well beyond itself, serving a votive function and several other magical roles. Its unfading virulence leads to the emergence of ever newer types to this day, thus its present use represents a noteworthy area for the research into popular Catholic religiosity.

Gábor Limbacher

REPRESENTATIONS OF ST. ANNE AND THE TRADITION THEY REFLECT

In this paper I discuss representations of St. Anne found in churches and chapels which reflect a multiplicity of traditions and which, analysed in a historical order, also shed light on the changes in the cult carried by different objects. I analyse and present two mediaeval, three baroque and two modern peasant depictions, making references to a few further, relevant works.

By presenting these paintings I wish to outline the overall scene within which St Anne's cult, also multifarious in the historical sense, opens up to us, complete with the way in which she is viewed and respected today. I put a special emphasis on the

connections that obtain between St Anne's pictorial representations and the way in which she appears in the relevant folklore. Her traditional picture is that of the sacred ancestor rooted in an archaic world of beliefs, emanating supernatural powers. Her being is characterised by the dichotomies of up and down, heaven and earth; this world and the other world, beginning and end, divine and human, a source of life and descent. At this level of the tradition she seems to integrate the archaic cult and the traditions of old clerical teaching. Her mediaeval depiction at Rozsnyó (figure 4.) already reveals her place within the Christian hierarchy as a sacred side-character who, however, draws strength from the closeness of God in order to aid those that seek her assistance. On the other hand, Mettertia appears as a person, which had a special magical-sacred significance in the Middle Ages. Her altar at Balassagyarmat (figures 5 and 6) exemplifies the baroque cult of Anne, reaching back to the ancient apocryphal gospel and early Christian legend, with the childhood of the Virgin Mary in the centre of attention. In further baroque depictions we can note other variants of the same (figures 7 and 8). 19th and 20th century depictions of Anne utilise the 'peasant baroque' approach in which Anne appears as an old woman and a mother in close union with her baby, the infant Virgin Mary, by a special ruling of God. In her mourning dress we note the survival of the mediaeval apocryphal motif of being a decent widow three times over.

Eventually I make reference to the virulence of Palóc popular religion in connection to a depiction of St. Anne. This may well have served as a basis for a revived, urban religious festival, the Palóc Búcsú in which folklore and elite mentality mutually inspire each other.

Edina Dallos

FABULOUS OBJECTS. OBJECTS FROM BODY PARTS IN TARTAR MAGIC TALES

In the present paper I examine objects which were originally parts of the body. I discuss these objects partly according to their type and partly based on the function they fulfil in tales, using forty Tartar texts.

In terms of types I divide the body parts into three groups: 1) body parts which drop off and grow again, such as hair or feathers; 2) body parts cut off which figure as objects in the stories; 3) body parts removed from dead bodies.

The body part objects examined in the paper form a coherent system in terms of their type and function: body hair or feathers, after being dropped, serve to call up the helper; flesh type parts under the skin serve to help recognise the hero; while bones are means of destruction. These observations are also extremely important because we can point at a systemic consistency in a code system of the magic tales which had not been investigated before.

Edit Szalánszki

EVERYTHING IS DIFFERENT

The point of departure for the present study is an album entitled *The LWN Penguin Gallery* which presents figural variants of a Linux logo (Tux). The point of interest about this logo is that it is open to variation by users. This unique phenomenon serves as the spine of the paper. I first examine the Linux logo in its relation to other logos. In this process I interpret brand emblems and logos as constructed faces which operate according to the regularities of language and rhetoric, in other words of figural language. Thanks to the variants created by users, the Linux logo is in permanent transformation and movement. It is an image constantly re-written and this seemingly puts it at odds with the working of the traditional logo. The paper interprets this phenomenon as an allegory of folklorisation and examines the concept of variability – a term of pivotal importance in folklore studies. Variability is one of the aspects that were used, both in folklore studies and in literary theory, to distinguish folklore from non-folklore such as literature, identifying the latter as unique and unrepeated. The paper makes use of Michel Foucault's concept of author (the authorial function) and Roland Barthes's concepts of the writable (*scriptable*) and the readable (*lisible*). I also involve in this context Barbara Johnson's interpretation (who posits the question of the writability of the readable) which has contributed to questioning the unrepeated nature and the readability of literature. Using the Linux logo as a point of departure, the paper aims to show that the resulting uncertainty also affects the relation between literature and folklore. If literature may be perceived as writable, which is how folklore has always functioned, this will also weaken the approaches which perceive folklore and literature as areas in opposition to each other.

Albert Zsolt Jakab

OBJECTS OF COLLECTIVE MEMORY AND THEIR SOCIAL APPLICATION AT CLUJ-NAPOCA

The division between the time planes of past and present is something that is seen as problematic by the society of any age. The past is a continuum in time which is perpetually undergoing selective oblivion, its existence jeopardised by the unique nature of time. Representations of time in space serve to sustain and record the past. This is what the present paper attempts to examine through the example of a memorial plaque that was erected at Cluj-Napoca. The collective construction of memories entails re-organising space: it constructs, systematises or demolishes space. In an inter-ethnic context like that at Cluj-Napoca, the representation or eradication of the past within the common space can be a source of conflicts and symbolic hostilities.

Erzsébet G. Szabó †, Tamás Grynaeus

WALL-PAINTINGS OF THE CALVARY CHAPEL OF BUJÁK

After a brief description of the Calvary ensemble at Buják (Nógrád county), consisting of a Calvary, a chapel and a hermitage, we discuss the symbolic wall-paintings of this early 19th century chapel. The paintings themselves were created in 1963 by a semi-naive artist born in the village. The ceiling of the Calvary chapel is divided into four fields: The Rising Sun; The Original Sin; The Salvation of the Poor and The Lord our Father; with the four parts divided into a plant garland pattern. The article is about the reception (more precisely the rejection) of these paintings.

Studia Ethnologica Hungarica IX.



Kötetünk 18 tanulmányának java része a vajai Vay Ádám Múzeumban 2005 októberében tartott „Tárgy és folklór” címet viselő konferencia előadásainak tágabb keretekbe helyezett változata. A konferenciára – amelynek fő rendezője a Pécsi Tudományegyetem Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszéke volt – az ország minden területéről és a határon túlról (egyetemi tanszékekről, kutatóintézetekből és múzeumokból) érkezett folkloristák, múzeológusok, antropológusok előadásainak központi tematikája a jelképes tárgyaknak, illetve a tárgyak szimbolikájának a vizsgálata volt, elsősorban néprajzi-antropológiai, illetve folklorisztikai megközelítésben; tárgyként értelmezve a való világ minden létezőjét, az érzékelhető valóság bármely darabját vagy szeletét.

A változatos témák az ember és a tárgyi világ viszonyának egy-egy sajátos aspektusát képviselik: a szerzők a jelként, ikonként vagy szimbólumként valami mást (is) jelentő, valami „szellemi” többletet is hordozó objektumokat, jelenségeket, mindennapi környezetünk jelentést hordozó darabjait vizsgálták. Kiemelt szerepet kapnak a „hagyományos” szimbolikus rendszerek: rítusok, kultuszok, szimbolikus folklór-műfajok (például a varázsmesék) tárgyai, a rítusok tárgyi kellékeinek szimbolikája a lakodalmi fenyőtől a betlehemes-játék templom-építményén át a húsvéti tojásig; két bevezetőül közölt összefoglaló tanulmányunk is e tárgykörben mozog. Helyet kapott a kötetben a keresztény kultuszok tárgyi világának néhány darabja is: Szent Anna kultuszképei vagy a rózsafüzér; de megjelennek a hétköznapi élet (a ruházatkodás, fonás-szövés, gyógyítás) szimbólumai, vagy a mágia és divináció jelképes tárgyai is, mint a mágikus védekezést szolgáló piros gyöngy, vagy a késő ókori Bizánc jósló szobrai, valamint a holttest mint az érintkezési mágia tárgya, vagy a boszorkányperek tárgyi bizonyítékainak szimbolikus tartalmai. A kutatók legifjabb generációja friss kutatási témákkal: a márkajelek (logók) szimbolikájának és az emlékezet jelképes tárgyi világának tanulmányozásával vesz részt a kötetben.

Szívesen ajánljuk könyvünket a humán tudományok művelőinek és rajtuk kívül is mindazoknak, akik a múlt és a jelen embere által tapasztalt, érzékelt tárgyi világ mélyebb megértéséhez keresnek kulcsot.



4200 Ft

SBN 978 963 236 110 9



Animare
webáruház
webshop.animare.hu